

## ESTUDOS DA TRADUÇÃO & MULHERES NEGRAS À LUZ DO FEMINISMO

O feminismo negro teve sua ascensão nos anos de 1970 e 1980, a partir de uma revisão da crítica feminista como um todo e, conseqüentemente, a conclusão de que na categoria “mulher” a representação do grupo em questão era predominantemente branca. A situação de invisibilidade da mulher negra era gritante, em particular, no mundo universitário, no qual o feminismo acadêmico ignorava as reflexões do feminismo negro. O feminismo hegemônico – branco e cisgênero<sup>1</sup> – de alguma forma excluía os outros feminismos. Mesmo após ser identificada a existência de outros feminismos, como o feminismo negro, é preciso ressaltar que a categoria “mulher negra” não é unívoca e universal. Essa categoria é heterogênea e tem diferenças e contradições no tempo e no espaço em que esses corpos femininos de cor existem ou existiram. Thomas Bonnici (2007), ao analisar as obras de Zora Neale Hurston, Alice Walker e Toni Morrison, afirma que a mulher negra é sempre apresentada como uma depositária de memória coletiva (ancestralidade e escravidão), munida de habilidades específicas (parteira, conhecedora de ervas medicinais, entre outras) e duplamente abusada por homens (pai e marido).

Susan Willis (1990), por sua vez, menciona que o que diferencia fortemente a mulher negra da mulher branca é a constante reconciliação que a primeira tenta continuamente fazer com o presente por meio de três aspectos: a comunidade (uma busca pela restauração da identidade de seu grupo étnico), a passagem (o reconhecimento de que há um caminho coletivo percorrido por todas as mulheres negras da África para o Novo Mundo) e a sexualidade (a distorção da experiência sexual da mulher negra devido aos padrões hetero-patriarcais e do feminismo hegemônico branco cisgênero). O reconhecimento analítico e reflexivo dos diversos tipos de feminismos negros, com a premissa das características apontadas por Susan Willis (1990), foi e ainda é motivo de tomada de posicionamento e também de imposição da voz da mulher negra. O ecoar da voz da mulher negra é, para além da demarcação de um lugar de fala, um modo de resistência – entendido por bell hooks (1989) como uma forma de oposição ao feminismo hegemônico branco cisgênero.

O não-reconhecimento das diferenças dos corpos femininos de mulheres brancas e mulheres negras leva ao que Adrienne Rich (1976) nomeia como *cegueira*

---

<sup>1</sup> Termo que se refere à concordância de identidade sexual do indivíduo com sua genitália e configuração hormonal de nascença.

---

### **Cibele de Guadalupe Sousa Araújo**

Doutora em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Goiás e professora de Português e de Inglês do Instituto Federal de Goiás (campus Cidade de Goiás). E-mail: guadalupe.sousa@gmail.com

### **Luciana de Mesquita Silva**

Doutora em Letras – Estudos da Linguagem (PUC-Rio) e professora de Português e Inglês no CEFET/RJ (campus Petrópolis). E-mail: luciana.cefetrj@gmail.com

### **Dennys Silva-Reis**

Doutor em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: reisdennys@gmail.com

*de cor*, em que há a supressão da realidade individual para a construção de uma hegemonia total. Por isso, é urgente pensar nas questões de colorismo<sup>2</sup>, nas histórias das mulheres negras e suas representações discursivas, culturais, políticas e sociais – tudo o que representa a pluralidade da categoria “mulher negra”. E é nesse sentido que a tradução, em suas diversas modalidades, é empregada como micropolítica de poder (Foucault, 2003) feminista negro.

Com os avanços da sociolinguística (Bagno, 2017), que comprovam a existência de uma diferença entre a escrita masculina e a escrita feminina, fica evidente igualmente que existe uma diferença na escrita (e também na tradução dos escritos) da mulher negra. As categorias de gênero e raça não são somente sociais, mas igualmente categorias de análises linguístico-culturais. Como nenhum uso da palavra é neutro e sempre implica uma espécie de performance (Carlson, 2010), a leitura de textos (e posteriormente suas traduções) é um momento de elocução e de manifestação de vozes. Os textos de mulheres negras são a encenação de suas falas, verdadeiras performances linguísticas de seus corpos e vivências. Por isso, traduzir não é somente uma transposição de material linguístico de uma língua para outra, mas sim uma *transvivência*<sup>3</sup>.

A importância da tradução é fundamental na construção e circulação de pensamentos e epistemologias feministas, antirracistas e decoloniais, em um mundo no qual ainda prevalece, nos mais diversos campos de conhecimento, uma hegemonia branco-eurocêntrica, patriarcal, cisgênera e (neo)colonialista. Nesse cenário, especificamente no que diz respeito à América Latina, a miscigenação característica de seus povos é decorrente da violência colonial sobre mulheres negras e indígenas. Sueli Carneiro (2011: 1), intelectual e feminista negra brasileira, esclarece que tal miscigenação “está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências”. Acerca do mito da democracia racial brasileira, Lélia Gonzalez (1984: 224), referência fundamental do feminismo negro no país, assevera que ele afeta sobremaneira a mulher negra brasileira, a quem cabe enfrentar cotidianamente a dupla opressão constituída pela articulação do racismo e do sexismo, a qual “produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular”. Assim, desde a colonização, o lugar da mulher negra foi violentamente forjado no mais raso degrau da estrutura social, estando ela, quanto a sua raça, abaixo de homens e mulheres brancas e, em relação a seu gênero, abaixo de homens negros.

Nesse contexto, a mulher negra torna-se o Outro do Outro, na medida em que ela está situada em um terceiro espaço: “um debate sobre racismo no qual o sujeito é o homem negro; um discurso de gênero no qual o sujeito é a mulher branca; e um discurso sobre classe no qual ‘raça’ não tem lugar algum” (Kilomba, 2012: 56, tradução

<sup>2</sup> Conceito que abarca, *grosso modo*, as formas de discriminação relativas à pigmentação da pele de uma pessoa. Mesmo entre os grupos étnicos considerados negros ou afrodescendentes, a questão do colorismo refere-se à distinção de tratamento, vivências e oportunidades que depende do quão escura é a pele da pessoa.

<sup>3</sup> O termo é baseado no vocábulo “escrevivência”, cunhado por Conceição Evaristo.

nossa)<sup>4</sup>. Esse lugar de subalternização estrutural, de raça e de gênero, orientou e continua a orientar, como novos e atualizados contornos e funções, a organização social vigente na América Latina, mesmo em âmbitos como o feminismo hegemônico, visto que nesse cenário as realidades vivenciadas por mulheres negras e indígenas têm sido historicamente deixadas à margem. É nesse ensejo que o movimento de mulheres negras brasileiras empreendeu o tão necessário projeto de enegrecer o movimento feminista no Brasil. Nas palavras de Carneiro (2003: 118):

[e]negrecendo o feminismo é a expressão que vimos utilizando para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. Com essas iniciativas, pôde-se engendrar uma agenda específica que combateu, simultaneamente, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta anti-racista no Brasil.

Além de Sueli Carneiro, Lelia Gonzalez alertou para a relevância da constituição de um feminismo afrolatinoamericano, pautado não só nas experiências de mulheres negras e indígenas relativas ao racismo, ao sexismo e ao colonialismo, como também nos processos de resistência por parte delas a sistemas sociais marcados pela supressão de suas vozes e reivindicações. Em suas obras, Gonzalez também ressaltou a importância do processo de subversão da linguagem padrão, mecanismo que se configura como uma forma de poder. Na visão da autora, faz parte do processo de ruptura de barreiras nos paradigmas sociais dominantes o reconhecimento de que o “pretuguês” é a língua que constitui a cultura brasileira:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês. (Gonzalez, 1984: 238, grifos da autora)

4 “[...] a debate on racism where the subject is Black male; a gendered discourse where the subject is white female; and a discourse on class where ‘race’ has no place at all” (Kilomba, 2012: 56).

Atualmente, essa especificidade da língua ou consciência sobre a africanidade da língua portuguesa (Lucchesi, Baxter, Ribeiro, 2009; Bagno, 2019), para a qual Gonzalez chamou atenção já na década de 1980 sob a alcunha de *pretuguês*, ganha destaque nos estudos de educação linguística por meio do conceito *ideologia racial linguística*. Para Nelson Flores e Jonathan Rosa (2015, p. 150-151):

[...] a construção ideológica e o valor das práticas linguísticas normatizadas se ancoram naquilo que denominamos *ideologias racial-linguísticas*, que vinculam certos corpos racializados a deficiências linguísticas sem nenhuma relação com práticas linguísticas objetivas. Ou seja, ideologias racial-linguísticas produzem sujeitos falantes racializados que são percebidos como linguisticamente desviantes mesmo quando empenhados em práticas linguísticas consideradas normativas ou inovadoras se produzidas por sujeitos brancos privilegiados.

Esta perspectiva racial-linguística se baseia na crítica do olhar branco [white gaze] – um modo de ver que privilegia perspectivas dominantes brancas acerca das práticas linguísticas e culturais de comunidades racializadas –, crítica que é central para as reivindicações em prol de uma pedagogia culturalmente fortalecedora.<sup>5</sup> (tradução nossa)

Uma vez reconhecendo que as práticas sociais linguísticas são racializadas e igualmente interseccionadas por gênero, geração e sexualidade, percebe-se que a tradução, enquanto prática linguístico-cultural, compõe igualmente esse bojo. Somado a isso, ao tratar especificamente das reverberações da atuação do movimento feminista negro brasileiro na mídia, Carneiro (2003) ressalta a predominância, não ocasional, da exclusão simbólica, da não-representação e das distorções da imagem da mulher negra nos veículos de comunicação em massa. Paralelamente, Conceição Evaristo (2009) denuncia a não-representação ou a representação negativizada das pessoas negras em geral, e em especial da mulher negra, no cânone literário brasileiro. Os efeitos da exclusão simbólica ou da representação negativizada da mulher negra tanto na mídia quanto na literatura são nefastos.

Do ponto de vista da tradução, a situação não é diferente. As obras literárias e os diferentes produtos culturais estrangeiros (tais como músicas, filmes, seriados, novelas) traduzidos para o português brasileiro, principalmente por grandes

5 “[...] the ideological construction and value of standardized language practices are anchored in what we term raciolinguistic ideologies that conflate certain racialized bodies with linguistic deficiency unrelated to any objective linguistic practices. That is, raciolinguistic ideologies produce racialized speaking subjects who are constructed as linguistically deviant even when engaging in linguistic practices positioned as normative or innovative when produced by privileged white subjects. This raciolinguistic perspective builds on the critique of the white gaze—a perspective that privileges dominant white perspectives on the linguistic and cultural practices of racialized communities—that is central to calls for enacting culturally sustaining pedagogy” (Flores, Rosa, 2015: 150-151).

editoras, com vistas a serem recebidos pelo público nacional, assim como as obras literárias e os produtos culturais brasileiros traduzidos para línguas estrangeiras, a fim de serem recebidos em outras culturas, não apresentam, mormente, personagens femininas negras, para além daquelas secundárias, ocupando papéis sociais estereotipados. Nesse sentido, a escolha da obra a ser traduzida pode equilibrar o leque de representações femininas, restituindo à mulher negra o direito de se reconhecer positivamente na literatura e nos produtos culturais que consome, desde a infância. Como exemplos disso, no âmbito de traduções de obras estrangeiras no Brasil, podemos citar as publicações, pela Editora Companhia das Letras, de obras da escritora afro-americana Toni Morrison, tais como *Compaixão* (2009), *Amada* (2007/2011/2018), entre outros, e da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, entre as quais encontram-se *Americanah* (2014) e *No seu pescoço* (2017), para citar apenas duas.

Para além da representação simbólica da mulher negra, suas contribuições epistêmicas também são alvo de um processo de silenciamento tradutório que dificulta o diálogo, o compartilhamento de experiências e a articulação solidária entre grupos de mulheres de minorias étnicas ao redor do mundo, enfrentando, localizadamente, conflitos interseccionais similares. Nesse sentido, podemos ecoar o questionamento de Spivak (2010), acerca do sujeito subalternizado, perguntando: pode a mulher negra ser traduzida? Na tentativa de responder positivamente a essa pergunta, tem ocorrido um movimento político-ideológico de editoras e periódicos acadêmicos para a tradução de textos de escritoras e feministas negras. No Brasil, por exemplo, a editora Boitempo tem publicado obras traduzidas da intelectual feminista afro-americana Angela Davis e periódicos acadêmicos como *Estudos Feministas* e *Cadernos Pagu* têm disponibilizado traduções de textos não só de Davis como também de bell hooks, Patricia Hill Collins e Grada Kilomba. Já no exterior, no que diz respeito à circulação de obras de feministas negras brasileiras, podem ser citados, como exemplos, os livros de Djamilia Ribeiro *Chroniques sur le féminisme noir* e *La place de la parole noire*, lançados recentemente na França, pela editora Anacaona. É importante ressaltar que embora haja um trânsito dos feminismos negros via tradução na contemporaneidade, ele ainda é pequeno e restrito a espaços específicos.

Diante desse quadro, assim como tem ocorrido no campo da reversão da lógica da representação feminina nos meios de comunicação em massa, tem surgido uma nova gama de frentes de atuação pelas quais mulheres negras tradutoras têm se engajado. Entre esses movimentos de resistência, que visam a romper barreiras editoriais, está o chamado ciberfeminismo<sup>6</sup>. Um dos propósitos de tal movimento é fazer circular, por meio da Internet, a produção intelectual de mulheres negras, tanto das estrangeiras no Brasil quanto das brasileiras no exterior. Entre alguns casos em que a resposta ao questionamento supracitado foi *sim* – a mulher negra pôde

6 Conceito que diz respeito à utilização feminista do ciberespaço e que tenta libertar a internet das amarras da construção de gênero, bem como uma forma de unir o corpo e a máquina no mundo contemporâneo. É uma das formas de uso da tecnologia que lida com as questões de discriminação, sexualidade e gênero racializadas ou não (Nakamura, 2013).

ser traduzida pelo posicionamento e a ação politicamente engajada de tradutoras conscientemente atuando como mediadoras culturais – podem ser mencionadas as traduções de textos da feminista afro-americana Audre Lorde como “As ferramentas do sinhô nunca vão derrubar a casa-grande”, traduzido por Tatiana Nascimento e divulgado no site “Traduzidas”<sup>7</sup>. Embora as questões tradutórias de ciberfeminismo venham se apresentando cada vez mais no Brasil, e na América Latina como um todo, é urgente refletir que ele é apenas um elo do modo tradutório da nova geração de traduções de textos negros e de tradutoras negras. Isso significa dizer que a reflexão sobre tradução e feminismos negros está relacionada igualmente a questões racializadas de geração, sexualidade, geografia e simbolismo, conforme abordaremos a seguir.

Ao mencionarmos a questão da geração (descendência e ascendência) de mulheres negras, estamos lidando tanto com a história quanto com os comportamentos dessa categoria do feminismo. De fato, os novos estudos históricos sobre mulheres negras têm trazido à tona nomes de mulheres negras importantes para a história mundial e local. No que tange à história da tradução no Brasil, por exemplo, sabe-se que Maria Firmina do Reis, Lelia Gonzalez e Ruth Guimarães foram tradutoras. Entretanto, o ofício dessas mulheres negras até pouco tempo ainda era invisibilizado. É a partir dessa nova história – para não dizer lacuna – da tradução que as novas gerações de pesquisadores negros e pesquisadoras negras, mas também de pesquisadores racializados, propõem um novo olhar para a história dos tradutores negros e das tradutoras negras. A partir dessa consciência histórica é que novos comportamentos tanto acadêmicos quanto não-acadêmicos surgem sob a forma ativista de feminismo negro. Por exemplo, atualmente no Brasil está em andamento na ABRATES (Associação Brasileira de Tradutores) o projeto *Abrates Afro*, desenvolvido pela intérprete de conferência Rane Souza, que tem por objetivo “estimular a entrada, permanência e representatividade de profissionais negros nos mercados de tradução e interpretação simultânea no Brasil” (Souza, 2018: 22).

No que tange à sexualidade, é preciso não qualificar o conceito “mulher negra” apenas dentro do âmbito cisgênero. A sexualidade das mulheres negras é diversa, assim como a das mulheres não-negras. E isso também está ligado à tradução, uma vez que discursos de diferentes mulheres negras viajam para as diferentes localidades e são, de alguma forma, reapropriados. Por exemplo, recentemente, no Brasil, foi lançada uma coletânea de Estudos Queer africanos intitulada *Traduzindo a África Queer* (Editora Devires, 2018). O livro foi organizado por Caterina Rea, Clarissa Goulart Paradis e Izzie Madalena Santos Amancio, todas professoras e pesquisadoras da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). A coletânea foi originalmente escrita em língua inglesa, publicada em 2013, em Dakar, no Senegal, e organizada pelas feministas africanas Sokari Ekine e Hakima Abbas. Ela foi traduzida parcialmente no Brasil justamente por ser um livro que apresenta “textos escritos por autorxs africanxs que se declaram abertamente como queer ou que se solidarizam

---

<sup>7</sup> Disponível em: <https://traduzidas.wordpress.com/about/>.

com a pauta da dissidência sexual” (Rea, Paradis, Amancio, 2018: 7). Além disso, as organizadoras da coletânea em português mencionam na introdução do volume que o objetivo da tradução desses textos é cooperar para acabar com o mito de que na África não há homossexualidade (masculina e feminina). E acrescentam:

Acreditamos, assim, que com estas traduções do Queer African Reader seja possível fortalecer o diálogo Sul-Sul a partir da perspectiva dos Estudos de Gênero, Feministas e Estudos sobre Sexualidades, permitindo uma releitura descolonizada deste campo. Muitas questões, contudo, ainda permanecem em aberto e precisam de um ulterior aprofundamento, entre elas, a da escolha dxs autorxs do Reader de utilizarem termos como ‘gay’, ‘lésbica’, ‘bissexual’ ou ‘trans’, que remetem à história ocidental das identidades sexuais e de gênero. Como soaria a chamada ‘sopa de letrinhas’, se ao invés das categorias ocidentais, fossem colocadas as expressões africanas que marcam a dissidência sexual e de gênero, nos diferentes contextos deste continente? (Rea, Paradis, Amancio, 2018: 22).

Com efeito, a tradução é uma micropolítica de exposição, reflexão e difusão sobre o pensamento antipatriarcal cisgênero e colonialista da sexualidade da mulher negra. Projetos de tradução como o acima referido começam a ganhar cada vez mais visibilidade. O *Grupo Latinoamericano de Formación y Acción Feminista* (GLEFAS) traduziu para o espanhol, em 2017, a obra *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí. Essa obra é de grande importância para desmistificar o pensamento africano ocidental colonizador de hierarquização do gênero e, em particular, da mulher negra. Esses tipos de tradução têm uma relação profunda com a geografia ou a localização de onde são realizados. Para a América Latina e para o Brasil, textos como os apresentados anteriormente têm sentido em serem traduzidos devido à estreita relação histórica e étnica que as mulheres negras brasileiras e latino-americanas possuem com as mulheres negras africanas. Mesmo que as situações geográficas sejam culturalmente circunscritas e localizadas, a sororidade entre as mulheres negras difundida via tradução soa como letramento, testemunho e política cultural feminista negra – uma espécie de política da relação entre mulheres negras. E é por conta dessa política da relação, ou dessa abertura para a outra mulher negra, que surge a questão do simbolismo.

Se de uma parte o corpo da mulher negra já é, por si só, símbolo concreto de antirracismo, de resistência feminista e representatividade, analogicamente, a linguagem e as práticas de linguagens são capitais simbólicos da relação entre os feminismos negros e a tradução. Percebe-se isso, claramente, quando: 1) se discute e se reflete a respeito de determinado texto ou determinada produção negra de uma autora, artista, pensadora (Como traduzir? O que ela queria dizer? Que solução dar?); 2) se tenta chegar a uma solução tradutória satisfatória que respeite dado conceito de uma comunidade de

mulheres negras<sup>8</sup> (como no caso do *womanism* / mulherismo); 3) se realiza um projeto tradutório visando ao intercâmbio de comunidades de mulheres negras.

A tradução, enquanto ferramenta decolonizadora do feminismo hegemônico e enquanto movimento regulador dos feminismos negros, pode ser concebida, nos termos dos Estudos Pós-coloniais (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2013), como: cartografia, limiar, sinergia e transculturação. A cartografia é uma representação gráfica fruto da observação da terra. A tradução na qualidade de cartografia é uma forma de descoberta do outro, de reforço de sua existência, de maestria simbólica e letramento, ou seja, uma tradução não é somente um processo de produção e de disponibilização de um dado pensamento em língua portuguesa. Ela significa também o domínio de determinado conhecimento, um capital simbólico de letramento para determinado público e a existência simbólica de discursos e vozes consoantes aos das mulheres negras locais, em língua vernácula.

A tradução na qualidade de limiar serve tanto como ferramenta de transculturação de saberes como elemento de descoberta identitária e étnica. Se é fato que uma tradução contribui para a partilha de saberes entre mulheres negras das mais diversas culturas, também se constata que o conhecimento da outra auxilia no processo de autoconhecimento. Logo, uma vez conhecendo os pontos comuns das mulheres negras, também se conhecem os pontos de diferenciação e de individualidade entre elas. Isso porque os discursos, as formas de comunicação e os modos de ser das comunidades de mulheres negras de determinada zona geográfica não são os mesmos. E, por conta disso, ocorrem as transculturações de saberes e informações em que o contato com textos traduzidos referentes a todos os âmbitos – políticos, sociais e culturais – são uma maneira de auxiliar, ratificar e ampliar o posicionamento, o pensamento e as atitudes feministas negras de dada localidade. Na forma de dispositivo de forças, a tradução é vista como sinergia por ser capaz de reunir no seu ato e em seu produto a união de vozes e a copresença de discursos. Uma vez que a tradução seja realizada por tradutoras negras ou para mulheres negras, as escolhas tradutórias e o planejamento do projeto tradutório são fortes indícios de polifonia e de sinergia de vozes e, conseqüentemente, da existência material em língua vernácula de uma enunciação feminista negra – uma vez que o ato de ler é um evento que põe em presença do leitor a voz e as ideias do autor do texto (Marcuschi, 2008).

Mesmo que a tradução feita por e para mulheres negras tenha significativos respaldos e positivas recepções, parece ser necessário alertar que o uso de uma mesma fonte de discurso traduzido em um dado lugar pode conduzir a uma tentação de homogeneização do pensamento feminista negro. E, como se sabe, cada feminismo negro é único, singular e localizado. Se de um lado, as traduções ajudam na construção de uma emancipação do pensamento feminista local, por outro lado, o excesso da mesma fonte pode induzir ao abandono do diálogo com outras mulheres

---

8 Patrícia Hill Collins (2017), em seu texto “Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória”, chama a atenção para esse aspecto ao dissertar sobre como conceitos “estritamente” norte-americanos seriam úteis ou serviriam de espelho para outras mulheres negras em outros países e continentes.

negras feministas locais ou vizinhas. Daí as perguntas: Até que ponto a tradução de somente uma língua/uma mesma autora contribui para a emancipação do pensamento feminista das mulheres negras? Por que pouco se conhece do discurso das mulheres negras latino-americanas e caribenhas (as vizinhas do Brasil)? Que agendas tradutórias feministas seriam necessárias para uma pluralidade de conhecimentos e a formação de um pensamento feminista independente, emancipatório e identitário? As atuais traduções de mulheres negras realizadas na América latina e, em particular, no Brasil, corroboraram para a verdadeira emancipação das ações do pensamento feminista negro-brasileiro?

Precisaríamos, certamente, de mais tempo para analisar o impacto dessas traduções e tentar responder com mais precisão aos questionamentos acima. Entretanto, parece-nos coerente a proposta de Obioma Nnaemeka (2004) sobre o *negofeminismo*. Na formulação da autora:

Primeiro, o *negofeminismo* é o feminismo da negociação; segundo, *negofeminismo* significa feminismo do “não ego”. Na fundamentação de valores compartilhados em muitas culturas africanas estão os princípios da negociação, dar e receber, compromisso e equilíbrio. Aqui, negociação tem o duplo sentido de “dar e receber/troca” e de “lidar com sucesso/dar a volta”. O feminismo africano (ou o feminismo como o vi sendo praticado na África) desafia por meio de negociações e de acordos.

Ele sabe quando, onde e como detonar as minas terrestres patriarcais; também sabe quando, onde e como contornar as minas terrestres patriarcais. Em outras palavras, ele sabe quando, onde e como negociar com ou negociar em torno do patriarcado em contextos diferentes. Para as mulheres africanas, o feminismo é um ato que evoca o dinamismo e as mudanças de um processo oposto à estabilidade a à reificação de um constructo, uma estrutura. Meu uso de espaço – o terceiro espaço – propicia o terreno para o desdobramento do processo dinâmico. Além disso, o *negofeminismo* é estruturado por imperativos culturais e moldado por exigências globais e locais em constante mudança<sup>9</sup> (Nnaemeka, 2004: 377-378 - tradução publicada no presente Dossiê)

---

<sup>9</sup> “First, nego-feminism is the feminism of negotiation; second, nego-feminism stands for “no ego” feminism. In the foundation of shared values in many African cultures are the principles of negotiation, give and take, compromise, and balance. Here, negotiation has the double meaning of “give and take/exchange” and “cope with successfully/go around.” African feminism (or feminism as I have seen it practiced in Africa) challenges through negotiations and compromise. It knows when, where, and how to detonate patriarchal land mines; it also knows when, where, and how to go around patriarchal landmines. In other words, it knows when, where, and how to negotiate with or negotiate around patriarchy in different contexts. For African women, feminism is an act that evokes the dynamism and shifts of a process as opposed to the stability and reification of a construct, a framework. My use of space—the third space— provides the terrain for the unfolding of the dynamic process. Furthermore, nego-feminism is structured by cultural imperatives and modulated by evershifting local and global exigencies” (Nnaemeka, 2004: 377-378).

O feminismo tanto na tradução quanto entre as mulheres negras precisa ser negociável e negociado. De um lado, não pode haver egos e, de outro, os feminismos negros precisam dialogar constantemente e traduzir-se um ao outro para uma melhor compreensão e recepção de cada um deles, considerados os imperativos culturais e as exigências globais e locais envolvidos. Ainda à semelhança do que propõe Nnaemeka (2004: 382), o cruzamento de fronteiras, possibilitado pela tradução, no contexto dos feminismos negros, deve se pautar pelo *caminhar do camaleão*, isto é, “orientado por seu objetivo, cauteloso, obsequioso, adaptável e aberto para visões diversas”<sup>10</sup> (tradução nossa).

À guisa de conclusão, a partir do exposto até aqui, ressaltamos que o dossiê “Tradução e Feminismos Negros”, composto por diferentes contribuições das mais variadas localidades e áreas de conhecimento, constitui uma primeira tentativa de unir algumas reflexões do campo interdisciplinar dos Estudos de Tradução à realidade palpável da existência dos feminismos negros. Cumpre-nos agradecer às editoras da *Revista Ártemis*, professoras Dra. Loreley Gomes Garcia e Dra. Liane Schneider, pela disponibilidade, atenção e compreensão ao longo do trabalho desenvolvido. Agradecemos também aos mais de trinta pareceristas que colaboraram com a qualidade deste Dossiê por meio de seu tempo, leitura atenta e valiosas sugestões. Somos gratos, ainda, às tradutoras e aos tradutores que se dedicaram à seleção e tradução de textos pertinentes que engrandecem sobremaneira a discussão proposta. E, por fim, nossos agradecimentos vão para os pesquisadores que ofereceram contribuições relevantes para o Dossiê por meio de seus textos originais e inéditos. Sem o comprometimento de cada um de vocês, editoras, pareceristas, tradutores e pesquisadores, essa publicação não seria possível.

Aos nossos interlocutores, desejamos uma boa, proveitosa e provocativa leitura!

## Referências

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. (orgs). (2013). *Postcolonial Studies: The key concepts*. Third edition. London/New York: Routledge.

BAGNO, Marcos. (2017). *Dicionário crítico de Sociolinguística*. São Paulo: Parábola.

BAGNO, Marcos (2019). *Objeto Língua: inéditos e revisitados*. São Paulo: Parábola.

BONNICI, Thomas. (2007). *Teoria e crítica literária feminista – conceitos e tendências*. Maringá: Eduem.

<sup>10</sup> “[...] goal-oriented, cautious, accommodating, adaptable, and open to diverse views” (Nnaemeka, 2004: 382).

CARLSON, Marvin. (2010). *Performance: uma introdução crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

CARNEIRO, Sueli. (2003). “Mulheres em movimento”. *Estudos avançados*, n. 49, 17: p. 117-132.

CARNEIRO, Sueli. (2011). “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>>. Acesso em 20 março 2019.

COLLINS, Patricia Hill. (2017). “Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória”. Tradução de Bianca Santana. *Parágrafo*, n. 1, 5: p. 7-17, jan-jun.

EVARISTO, Conceição. (2009). “Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade”. *Scripta*, n. 25, 13: p. 17-31, jul/dez.

FLORES, Nelson; ROSA, Jonathan. (2015). “Undoing Appropriateness: Raciolinguistic Ideologies and Language Diversity in Education”. *Harvard Educational Review*, n. 2, 85: p 149-171.

FOUCAULT, Michel. (2003). “‘Omnes et singulatim’: uma crítica da razão política”. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos*. Tradução de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 4. p. 355-385.

GONZALEZ, Lelia. (1984). “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Ciências Sociais Hoje*. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4130749/mod\\_resource/content/1/Gonzalez.Lelia%281983-original%29.Racismo%20e%20sexismo%20na%20cultura%20brasileira\\_1983.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4130749/mod_resource/content/1/Gonzalez.Lelia%281983-original%29.Racismo%20e%20sexismo%20na%20cultura%20brasileira_1983.pdf)>. Acesso em: 10 abr. 2019.

HOOKS, bell. (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. London: Sheba Feminist.

KILOMBA, Grada. (2012). *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza. (orgs.). (2009). *O português afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. (2008). *Produção textual, análise de gênero e compreensão*. São Paulo: Parábola.

NAKAMURA, Lisa. (2013). *Cybertypes: Race, Ethnicity, and Identity on the Internet*. London: Routledge.

NNAEMEKA, Obioma G. (2004). "Nego-feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, n. 2, 29: p. 357-386.

REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. (orgs). (2018). *Traduzindo a África Queer*. Salvador: Editora Devires.

RICH, Adrienne. (1976). *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: W. W. Norton & Company.

SOUZA, Rane (2018). "Os bastidores da abertura do IX Congresso da Abrates". *Metáfrase [a revista da Abrates]*, ano II, 12: p. 17-21.

SPIVAK, Gayatri. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

WILLIS, Susan. (1990). *Specifying: Black Women Writing the American Experience*. London: Routledge.