

# COSMOPOLÍTICAS DA TRADUÇÃO: A POTÊNCIA EPISTÊMICA DAS LITERATURAS NEGRAS E INDÍGENAS

## COSMOPOLITICS OF TRANSLATION: THE EPISTEMIC POWER OF BLACK AND INDIGENOUS LITERATURES

Alan Alves-Brito (UFRGS)

[alan.brito@ufrgs.br](mailto:alan.brito@ufrgs.br)

<https://orcid.org/0000-0001-5579-2138>

**RESUMO:** *Um dos grandes desafios para o corpo de conhecimento brasileiro, em todas as áreas do conhecimento, é a desarticulação do racismo em suas variadas facetas, sendo o racismo epistêmico, institucional e linguístico de maior interesse no presente ensaio. Ancorado nas ideias de intelectuais negros e indígenas que têm pensado a relação entre a linguagem e as questões étnico-raciais, decoloniais e contracoloniais, alinhando-se às lutas políticas dos movimentos sociais negros e indígenas, apresento uma discussão sobre as cosmopolíticas da tradução. Assim, são apontados vários aspectos que precisam ser levados em conta nos estudos da tradução para que as literaturas negras e indígenas possam ter o seu potencial epistêmico reconhecido na academia, na educação básica e nos espaços de divulgação das ciências da linguagem.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *linguagens; tradução; cosmopolítica; racismo; Lei nº 10.639/2003 e Lei nº 11.645/2008.*

**ABSTRACT:** *One of the greatest challenges for the Brazilian body of knowledge, in all areas of knowledge, is the dismantling of racism in its various facets, with epistemic, institutional and linguistic racism being of greater interest in this essay. Anchored in the ideas of black and indigenous intellectuals who have thought about the relationship between language and ethnic-racial, decolonial and counter-colonial issues, aligned with the political struggles of black and indigenous social movements, I present a discussion on the cosmopolitics of translation. Several aspects are pointed out that need to be taken into account in translation studies so that black and indigenous literatures can have their epistemic potential recognized in the academy, in basic education and in spaces of dissemination of language sciences.*

**KEYWORDS:** *languages; translation; cosmopolitics; racism; Law 10.639/2003 and Law 11.645/2008.*

(...) *Porque mesmo que queimem a escrita, não queimarão a oralidade (...)*  
*Mesmo queimando o nosso povo,*  
*não queimarão a ancestralidade.*  
Antônio Bispo dos Santos, *Colonização, Quilombos: modos e significações*

## ***1 Introdução***

Início esse texto destacando o meu *lugar de debate*<sup>1</sup>. Sou negro, nordestino do sertão da Bahia, gay, cisgênero, iniciado no candomblé nagô do Recôncavo Baiano, professor e pesquisador em uma universidade pública federal, divulgador de ciências. As discussões que trago no presente texto estão parcialmente sedimentadas em minhas vivências e atividades acadêmicas — na educação e na divulgação de ciências com foco nas questões étnico-raciais e de gênero (em suas intersecções), por meio da literatura, na relação com escolas, comunidades quilombolas, indígenas e de terreiro; e também pautadas nas reflexões que tenho feito a partir da minha experiência em curso de pós-graduação em literatura brasileira. Trata-se, portanto, de um percurso atravessado pelo colonialismo e pela colonialidade (QUIJANO, 2005; SANTOS, 2015), mas que é vivido de forma crítico-reflexiva e atuante, buscando transformar as estruturas do país a partir do sul global.

Interessa-me, no presente texto, problematizar — do ponto de vista histórico, epistêmico e educacional — o papel dos estudos da tradução na construção de um *corpus* literário que contribua com as grandes questões identitárias que atravessam não apenas a definição hegemônica dos estudos linguísticos, literários e da tradução, mas também a própria discussão étnico-racial no Brasil.

A primeira premissa é a de que, no Brasil, se esses diálogos não forem acompanhados de recuperação histórica, novos olhares epistêmicos e, principalmente, ações e práticas efetivas

---

<sup>1</sup> Em contraposição à forma deturpada pela qual o conceito *lugar de fala* (BRAGA, 2000; AMARAL, 2005) tem sido interpretado no Brasil nos últimos anos, a partir de reflexões trazidas pela filósofa e ativista Djamila Ribeiro (RIBEIRO, 2017). Essa interpretação equivocada do *lugar de fala* como *lugar de exclusividade*, feita por uma parcela da população, tem, a meu ver, não apenas confundido os sujeitos nas discussões raciais em suas intersecções de gênero, classe, entre outros marcadores sociais da diferença, como também contribuído para justificar a inércia nas ações práticas rumo à desestabilização do racismo por parte dos que não se reconhecem nesse *lugar de fala*. É nesse sentido que me interessa, portanto, muito mais o *lugar de debate*, entendendo que os sujeitos modificam a língua e vice-versa (BAKHTIN, 1997) e que nem tudo, sobretudo nas questões étnico-raciais, é apenas discurso (HALL, 2009). O debate é crucial, entendendo que as histórias e os tempos de cada pessoa são particulares, mas as ações coletivas são responsabilidade de todas, todos e todes.

atreladas às epistemes desenvolvidas historicamente pelos movimentos sociais negros e indígenas (MUNDURUKU, 2012; GOMES, 2017), não haverá como contribuir com o despertar da consciência histórica, epistemológica e política de estudantes, professores e profissionais da área, e, muito menos, promover políticas linguísticas emancipadoras no Brasil. Caso isso ocorra, seguiremos desconsiderando a potência epistêmica das literaturas produzidas por pessoas negras e indígenas — bem como as traduções delas ou sobre elas — ou seja, aprofundando as desigualdades e o racismo epistêmico, institucional e linguístico<sup>2</sup> (CARNEIRO, 2018; NASCIMENTO, 2019; ALVES-BRITO, 2022) no país.

A segunda premissa é a de que a literatura é capaz de nos ajudar a fabular mundos desconhecidos e a reimaginar o passado para, quem sabe, criarmos futuros ficcionais libertadores, sobretudo para *corpos-pensamentos-territórios*<sup>3</sup> e sensibilidades que têm sido excluídas das estéticas literárias hegemônicas. E, nesse contexto, a tradução, no seu processo de reescrita (BASSNETT; LEFEVERE, 2001), é fundamental.

Para a discussão, anoro-me sobretudo nas ideias de intelectuais negros e indígenas que têm pensado a relação entre a linguagem e as questões étnico-raciais: Achille Mbembe (2018), Ailton Krenak (2019), Frantz Fanon (2008) e Lélia Gonzalez (1988). Além disso, diálogo, respectivamente, com as ideias decoloniais e contracoloniais do sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) e do pensador quilombola brasileiro Nêgo Bispo (SANTOS, 2015), sendo que todo o corpo de conhecimento é alinhado às lutas políticas dos movimentos sociais negros e indígenas (MUNDURUKU, 2012; GOMES, 2017).

Assumo, no presente ensaio, que os conceitos de raça e racismo estão na base do sistema colonial, cujos tentáculos seguem profundos na atualidade. Sendo assim, argumento que as linguagens — os estudos linguísticos, literários e da tradução — devem também ser questionadas na contemporaneidade rumo ao combate do racismo em suas múltiplas facetas — subjetivo (BENTO, 2022), estrutural (ALMEIDA, 2018), institucional (ALVES-BRITO, 2022), epistêmico (CARNEIRO, 2018), linguístico (NASCIMENTO, 2019) e cultural (MUNANGA, 2019).

---

<sup>2</sup> O conceito de raça é entendido como construção social, política e linguística que sedimenta o racismo enquanto sistema de hierarquização das pessoas em que as histórias, culturas e epistemes de pessoas negras e indígenas são consideradas inferiores às de pessoas brancas. O racismo epistêmico está ligado ao apagamento e à invisibilização da contribuição científica e do pensamento das pessoas negras e indígenas; o racismo institucional se manifesta quando as subjetividades operam instituições a partir da lógica do racismo; e o racismo linguístico trata da discussão sobre como o racismo se constitui a partir das línguas e das linguagens.

<sup>3</sup> No sentido do que é discutido em artigos e livros da pensadora, historiadora e poeta negra Beatriz do Nascimento (1942-1995).

Fato é que, embora as culturas negras e dos povos originários nos ofereçam possibilidades simbólicas, metafóricas, estilísticas, estéticas e cosmológicas ilimitadas, elas ainda são pouco levadas em conta na construção do assim considerado cânone literário brasileiro. No âmago dessa discussão, interessa-me particularmente destacar pontos nevrálgicos que trazem implicações linguísticas, históricas e interculturais para refletirmos sobre o papel da tradução de literaturas negras e indígenas brasileiras ou estrangeiras na construção de outros imaginários no país com vistas a desarticular o racismo (CARNEIRO, 2018; ALMEIDA, 2019; ALVES-BRITO, 2022). Trata-se, assim, de, pela tradução, construirmos outras histórias e imaginários políticos que sejam capazes de *adiar o fim do mundo* (KRENAK, 2019), reconhecendo histórias e potências epistêmicas negras e indígenas presentes em suas literaturas.

Internacionalmente, ainda que textos de referência — *The task of the translator* (1921), de Walter Benjamin; *After Babel: aspects of language and translation* (1975), de George Steiner; *Gender and the metaphors of translation* (1988), um ensaio de Lori Chamberlain; e *Against world literature: on the politics of untranslatability* (2013), de Emily Apter — já tragam questionamentos sobre práticas que levam em consideração aspectos históricos e contextos sociais no processo de tradução, vale destacar que, ainda assim, esses livros estão muito mais alinhados aos textos hegemônicos de países da Europa e dos Estados Unidos do que às discussões que promovo no presente ensaio. Esses autores trabalham com a ideia de que há um traço de universalidade na prática da tradução, sem, no entanto, discutir questões étnico-raciais especificamente. Soma-se a isso o fato de que a dinâmica do racismo é muito bem localizada no tempo e no espaço, de forma que as especificidades de cada contexto (país) precisam ser levadas em consideração.

Dessa forma, entre as perguntas que me motivam a escrever esse texto, destacam-se: como um(a) tradutor(a) que não tem certas experiências — aquelas que acontecem no chão dos territórios negros ou das aldeias indígenas urbanas e rurais — poderá traduzir as sensações que perpassam sobretudo as lutas políticas dos corpos-territórios-pensamentos negros e indígenas? Como esses(as) tradutores(as) poderão exercer o seu ofício sem cair na armadilha da exotização e da folclorização dos corpos negros e dos povos indígenas, fazendo leituras estáticas do seu espaço-tempo histórico com embasamento colonial? Como conciliar as cosmopolíticas culturais em um país profundamente multiétnico e desigual como o nosso? Como politizar o fazer dos processos de tradução para que as cosmopolíticas culturais negras e indígenas, principalmente as suas produções literárias, sejam consideradas potências epistêmicas?

Este texto é dividido em quatro partes. Na seção II, explico e amplio o uso da expressão *cosmopolítica da tradução*. Na seção III, trago exemplos de como essa expressão pode ser articulada no contexto dos sistemas de educação do país e até mesmo nos espaços de divulgação científica. Na seção IV, apresento as considerações finais. Finalmente, são apresentadas as referências bibliográficas articuladas no texto.

## ***2 Cosmopolítica da tradução***

A primeira chave de pensamento necessária para a nossa discussão sobre *cosmopolítica da tradução* é lidarmos com um dado científico que não pode mais ser negado ou negligenciado: os estudos linguísticos, literários e da tradução, a exemplo de outras áreas do conhecimento no Brasil, são bem marcados identitariamente: escritores, críticos, distribuidores de livros e, principalmente, tradutores — foco da discussão no presente ensaio —, respondem por vivências e experiências homogêneas das realidades brasileiras, centradas em uma perspectiva singularmente bem marcada, com personalidades e conflitos literários que correspondem às lógicas das pessoas brancas, de ordem masculina, hétero-cis-normativa de dominação, delineada pela espiritualidade cristã e vivenciada sobretudo por pessoas *bem nascidas* no contexto da geopolítica do país. É nesse sentido que articulamos a categoria *cosmopolítica da tradução*. Ela nos lembra que os universos *outros* (negros e indígenas) conjugam perspectivas cosmológicas potentes e, nesse sentido, conforme já previamente apontado, são filosofias políticas.

A *cosmopolítica* só faz sentido se articulada a partir de sistemas de linguagens, cujas relações assimétricas e hierarquizadas de poder têm definido processos de dominação entre o *eu* (colonizador) e o *outro* (colonizado). Dessa forma, as literaturas — nas quais a escrita joga papel fundamental — produzidas por pessoas negras e indígenas — para as quais a oralidade é mais importante por vezes — performam *cosmopolíticas culturais* (construção de mundos) em um país profundamente multiétnico e desigual como o nosso. Essas cosmopolíticas precisam ser *traduzidas* também a partir de outros olhares, nem sempre óbvios quando os sistemas-mundos pretendem-se objetivos, neutros e a-históricos, e negam sua identidade articulada por uma rede sistêmica de privilégios.

## 2.1 A construção das identidades negras e indígenas: aportes históricos, culturais e epistemológicos

Há séculos a linguagem tem sido uma importante ferramenta de validação do mundo moderno. Exceto pelo basco, o patrimônio linguístico ocidental (de dominação) é quase totalmente forjado na Idade Média europeia (FRANCO JÚNIOR, 2001). No caso do Brasil, a língua portuguesa — atropelando centenas de línguas indígenas vivas e as mensuráveis línguas africanas que estão na base da constituição cultural do país — tem ocupado lugar de destaque na elaboração das narrativas e das explicações cosmológicas<sup>4</sup> plasmadas nas relações sociais, culturais e políticas do país. De fato, sabemos que a chegada dos invasores europeus às terras hoje denominadas Américas nos relega uma perspectiva colonial de leitura, interpretação e tradução de mundos e imaginários, marcadamente: (i) dos povos originários que aqui vivem há milênios (MUNDURUKU, 2012); (ii) e dos povos negros africanos que foram sequestrados e deportados de seus países de origem para trabalhar, por exemplo, no Brasil, como pessoas escravizadas (MUNANGA, 1998; 2019).

No âmbito do arcabouço acadêmico literário, a *Carta de Pero Vaz de Caminha* (2013) é tida como o primeiro documento redigido no Brasil, o nosso marco literário pertencente ao movimento do Quinhentismo<sup>5</sup>. Trata-se de um exemplo material e simbólico do que significa o processo de colonização do ponto de vista da articulação da linguagem. Na *Carta*, redigida ao rei de Portugal, D. Manuel, fica evidente o deslumbramento dos europeus com relação ao território que viria a ser chamado de Brasil. Há, a partir das impressões do escrevente, a descrição da composição física do território, bem como a narrativa sobre como foi o primeiro encontro entre os povos originários e os colonizadores, além de detalhes sobre a primeira missa realizada no Brasil. Há, nessa narrativa, uma tradução semiótica de um contexto histórico-sócio-cultural que não pertence ao *tradutor*. A *Carta* foi literalmente traduzida para muitas línguas e, uma vez mais, ajudou a construir globalmente um imaginário pejorativo, folclorizado e desumanizado das experiências dos povos originários aqui encontrados, os quais não foram *descobertos* pelos europeus.

---

<sup>4</sup> Do ponto de vista etimológico, “cosmologia” vem da junção das palavras gregas *kósmos* (ordem das coisas, da natureza e do mundo) e *logía*, que deriva de *lógos* (razão). “Cosmologia” significa, assim, “filosofia”, a qual também está associada à epistemologia.

<sup>5</sup> Período da literatura brasileira que vigora no século XVI, inserido no âmbito das Grandes Navegações e da Contrarreforma Católica.

Vale lembrar que o Brasil atualmente se posiciona entre os países mais multilíngues do planeta, embora também esteja entre os que têm a maior população monolíngue global. Parte da explicação para esse fenômeno certamente está na forma pela qual as categorias sociopolíticas de raça e racismo têm moldado as relações sociais e culturais no país, ou seja, como a colonialidade (QUIJANO, 2005) é vivenciada no Brasil.

Achille Mbembe, destacado historiador, pensador e cientista político, em *A crítica da razão negra* (2018), trabalha com a ideia fixa de como, ao ser racializado, sendo tratado como negro pelo sistema dominante, o negro é visto como mercadoria, um objeto no âmbito da semiótica.

Ailton Krenak, proeminente escritor e epistemólogo indígena, tem nos trazido, nos últimos anos, valiosas contribuições do ponto de vista da ação política e da reflexão filosófica e ontológica sobre os efeitos da modernidade — leia-se, colonialismo e colonialidade, tendo o racismo como tecnologia. As ideias de Krenak sobre como *adiar o fim do mundo*, em conjunto com as de outros escritores indígenas, vão no sentido de destacar o papel da modernização na desumanização mais aprofundada dos povos originários por meio da destruição das florestas e de seus habitats naturais, com o conseqüente envio dessas pessoas para as favelas (quilombos<sup>6</sup>) e periferias dos centros urbanos (KRENAK, 2019). Para ele, a memória ancestral e as referências de identidade são duas questões fundamentais para o combate dos efeitos nefastos do colonialismo sobre os povos originários, prática que, desde 12 de outubro de 1492, nunca acabou. Para o pensador, a língua/linguagem é, de novo, uma das estratégias cosmopolíticas mais eficazes para a resistência histórica.

Quando pensa o fenômeno da linguagem, Frantz Fanon (1925-1961), um dos grandes pensadores desse campo de investigação, alerta-nos que “um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. [...] Existe na posse da linguagem uma extraordinária potência” (FANON, 2008, p. 34). Podemos concluir que a questão identitária é importante, porque ela está no cerne da cosmopolítica das literaturas negras e indígenas na relação com as literaturas brancas.

Uma de nossas mais expressivas intelectuais negras do século XX, a pensadora e militante dos movimentos negros Lélia Gonzalez (1935-1994), lança mão da ideia de *amefricanidade*, que coloca aos tradutores o desafio de se expressarem por meio das cosmologias vivas nas aldeias indígenas espalhadas pelo país, porque as línguas e as linguagens

---

<sup>6</sup> Aqui, articulo a ideia da favela enquanto quilombo, perspectiva amplamente discutida em artigos, ensaios e poesias de Beatriz do Nascimento.

são umas das ferramentas mais poderosas do projeto de dominação colonial do pensamento (NASCIMENTO, 2019). As suas traduções tornam-se, assim, uma tecnologia social fundamental para nos ajudar a (des)construir imaginários que se articulam a partir do racismo. Trata-se, pela *amefricanidade*, de pensar o povo das Américas enquanto *amefricanos*, e, no caso da língua portuguesa falada de forma hegemônica no Brasil, enquanto uma língua muito mais próxima do *pretoguês*<sup>7</sup>. Esse termo foi proposto por Lélia para enfatizar que a língua portuguesa falada no Brasil é, na verdade, altamente influenciada pelas línguas africanas que foram trazidas na diáspora e pelas línguas dos povos originários que aqui viviam antes da chegada dos invasores europeus. Lélia propõe uma língua que rompa as estruturas do racismo, que ela mesma já denunciava, para levar em conta a potente contribuição cosmológica e cosmopolítica dos povos originários e africanos que formam importantes matrizes na construção civilizatória do país (GONZALEZ, 2020).

Do ponto de vista epistemológico, a *amefricanidade* e o *pretoguês* são pontos de tensão altamente particulares que precisam ser aprofundados nos estudos da tradução, até mesmo porque o conceito de *pretoguês* não foi amplamente discutido por Lélia, que morreu antes que pudesse fazê-lo. Recentemente, Siqueira (2022) aprofundou o conceito de *amefricanidade* enquanto ferramenta metodológica de análise das obras *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), de Carolina Maria de Jesus (1914-1977), e *Cartas a uma negra* (1978), de Françoise Ega (1920-1976), lançando uma discussão sobre a história literária da América Latina e sobre a tradição de uma literatura *amefricana*.

Spivak, em seu célebre ensaio sobre política da tradução (2000), também coloca a questão da *identidade* como algo fundamental que os(as) tradutores(as) devem buscar para se identificar no *Outro*. Seria, nesse caso, um deslocamento para o *Outro* a partir de si, imprimindo, na tradução, a sua própria leitura.

Uma das maneiras de se atingir os limites da “identidade” de alguém, na medida em que esse alguém produz uma prosa expositória, é estar na posição do Outro, do mesmo modo como alguém lida com a linguagem que pertence aos Outros. Afinal de contas, essa é uma das seduções da tradução. É uma mímica simples da responsabilidade do traço do Outro no Eu. (SPIVAK, 2000, p. 397, tradução nossa).

No que concerne os processos de descolonização (QUIJANO, 2005) e contracolônização (SANTOS, 2015), Nêgo Bispo lança mão da ideia de colonização

---

<sup>7</sup> Ver o texto *As políticas da tradução do “Black English” em solo brasileiro*, da jornalista e tradutora Fernanda Bastos.

afropindorâmica<sup>8</sup> como forma de descolonizar (contracolonizar, de fato) a linguagem e o pensamento. Para ele, enquanto a colonização é materializada pela perspectiva de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra por parte dos europeus, a contracolonização se refere às formas de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contracolonizadores (afropindorâmicos), os símbolos, as significações e os modos de vida praticados em seus territórios.

Quijano, por sua vez, difunde o conceito de colonialidade do poder (política) e, associado a ele, os conceitos de colonialidade do saber (epistemologia), do ser (ontologia), da natureza (sistema do mundo moderno/racionalidade tecnocrático-instrumental) e a ideia de raça, esta última sendo considerada por ele como a forma mais eficiente de dominação social nos cinco séculos de colonização. As ideias de Quijano nos ajudam a compreender as dinâmicas do racismo antinegro e anti-indígena, quando ser, poder e saber são articulados para garantir a supremacia branca nas assimetrias de poder das quais, como já discutimos até aqui, as línguas e as linguagens (os estudos da tradução, por exemplo) tampouco estão imunes. A língua não é neutra e, muito menos, os seus processos de tradução; ela constrói e performa identidades.

## 2.2 Literaturas negras e indígenas insurgentes

Mais de cinco séculos depois da *Carta de Pero Vaz de Caminha* (2013), que demarca um processo violento de escrita e de tradução das experiências do *outro*, os povos indígenas brasileiros de diferentes etnias, falantes de cerca de 270 línguas, resistem ao genocídio físico e epistêmico em curso. Reorganizados, estão se autorreconhecendo, recuperando suas línguas e construindo suas próprias literaturas. Hoje, temos uma variedade de escritores indígenas no país — como Daniel Munduruku, Julie Dorrie, Ailton Krenak, Kaká Werá Jecupé, entre outros — que têm trazido caminhos potentes de discussão sobre uma nova estética de escrita com variados desdobramentos de tradução.

No contexto das questões negras, tomemos como exemplo o romance *Úrsula*, publicado em 1859, em São Luís do Maranhão, por Maria Firmina dos Reis (1825-1917), que entra para a história como uma das primeiras romancistas brasileiras. Em decorrência das estruturas patriarcais da época, Maria Firmina não assina a obra explicitamente, identificando-se no livro como *uma maranhense*.

---

<sup>8</sup> “Pindorâmico” é o termo preferido de Nêgo Bispo para se referir aos povos originários.

De origem pobre, Maria Firmina foi professora por décadas e morreu em São Luís sem ser re-conhecida como escritora e romancista. Por questões estruturais — nas intersecções de raça, classe e gênero (AKOTIRENE, 2018) —, sua obra permaneceu desconhecida por muito tempo, sendo reeditada apenas nos anos 1970 e ganhando maior notoriedade somente a partir da primeira década do presente século. Essa retomada da obra de Maria Firmina se dá como parte dos movimentos de recuperação e re-contação da história brasileira em todas as áreas do conhecimento, os quais buscam questionar o perigo das “histórias únicas” (brancas, europeias, hegemônicas), firmadas às custas do silenciamento e da invisibilização das vozes e dos pensamentos de, por exemplo, escritores que foram historicamente retirados dos lugares de poder — como no caso de Maria Firmina, uma mulher mestiça, pobre e do Nordeste<sup>9</sup> brasileiro que ficou por mais de um século e meio totalmente desconhecida.

O romance *Úrsula* enfoca um drama de amor e põe em relevo personagens negros africanos que marcam a narrativa e desvelam, em certo sentido, o complexo Brasil do século XIX. A preta Susana e Túlio são dois dos personagens mais instigantes do livro. Por meio deles, sobretudo da *preta* Susana, Maria Firmina traz à tona sua veia abolicionista no contexto histórico do século XIX. Ao longo do capítulo IX do romance em que a preta Susana é retratada, a autora exercita sua escrita de liberdade, libertando não apenas os corpos, mas também os pensamentos e os sentimentos das pessoas que foram, pela escravidão, condenadas a não pensar e a não sentir, a não ter coragem de questionar os seus lugares de subalternidade no mundo. É particularmente marcante que o capítulo do livro seja desenvolvido a partir de diálogos profundos e existenciais entre duas pessoas negras escravizadas (Susana e Túlio), que refletem sobre questões fundamentais que as atravessavam, como a presença e/ou a ausência de felicidade, liberdade, tristeza e alegria. Ao longo do texto, fica evidente que, apesar de a preta Susana e Túlio manterem vínculos afetivos sensíveis (e simbólicos) entre si, eles pensam e se relacionam com as suas condições humanas de formas diferentes, mas todas elas conectadas pelos horrores da escravidão.

A escrita de Maria Firmina no século XIX e a de indígenas contemporâneos previamente citados exemplificam a cosmopolítica que há em seus universos criativos. Elas trazem suas vivências, suas experiências particulares, para um campo (literatura) que já caiu na armadilha

---

<sup>9</sup> O Nordeste aqui articulado se refere ao contexto das divisões geográficas dos séculos XIX e XX que segue, na contemporaneidade, sendo pensado enquanto construção política, econômica e social de dominação a partir da ideia de superioridade do Sul/Sudeste. Ver, a título de exemplificação, a obra *A invenção do nordeste e outras artes* (2018), do historiador Durval Muniz de Albuquerque Jr.

do universal. É nesse sentido que as literaturas negras e indígenas, como parte dos processos de colonialidade (QUIJANO, 2005; SANTOS, 2015), são, muitas vezes, desacreditadas ou sequer consideradas como literatura, pois, por razões cosmológicas, são expressões literárias engajadas na própria luta política pela resistência e pela sobrevivência dos povos aos quais pertencem, além de estarem muito amparadas na oralidade. Ironicamente, quando, por exemplo, escritores brancos, como Jorge Amado (1912-2001), escrevem sobre o universo negro da Bahia negra e têm suas obras traduzidas para muitas línguas, essa mesma literatura (sobre as pessoas negras) passa a ter outro potencial epistêmico. Não é só isso: os olhares, os sentidos, as percepções e as vivências identitárias de Jorge Amado descrevendo ou dando vida a este *outro* (povos negros) que ele pouco conhece e cuja *pele sequer habita* certamente constroem imaginários pouco realistas das vivências negras não só no país — do ponto de vista da escrita literária —, mas também fora dele — no que concerne às traduções.

Levando-se em conta que a experiência do racismo, seja ele antinegro ou anti-indígena, varia no espaço e no tempo (FANON, 2008; GOMES, 2017; MBEMBE, 2018) de acordo com o contexto histórico, social, cultural e político de cada país, como traduzir para o Brasil, levando em conta essas diferenças, a obra literária da estadunidense Toni Morrison (1931-2019), primeira mulher negra a ganhar o Prêmio Nobel de Literatura, por exemplo? No contexto da tradução, como poderá ser lida, fora do Brasil, a obra de Conceição Evaristo, com suas *escrevivências*<sup>10</sup> ou a literatura *ancestral* e potente de Daniel Munduruku<sup>11</sup>? Qual é, nesse caso, o papel (e o perfil) esperado do(a) tradutor(a)? Como essa tradução poderá se alinhar ao contexto cultural de destino a partir das complexas nuances das dimensões cosmológicas de origem? Argumentamos que isso só será parcialmente possível se os tradutores exógenos dessas populações tiverem letramento étnico-racial e/ou participarem ativamente de vivências com essas populações durante os seus processos de formação inicial e continuada. Ainda, idealmente, tradutores profissionais ou amadores devem dominar as línguas em tradução.

---

<sup>10</sup> Termo usado para referir as escritas que se valem das experiências do autor para viabilizar narrativas que dizem respeito à experiência coletiva de mulheres. Nas palavras da autora: “A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (EVARISTO, 2007, p. 21).

<sup>11</sup> Daniel Munduruku tem produzido dezenas de livros, entre eles *A origem dos filhos do estrondo do trovão: uma história do povo Tariana* (2020) e *Redondeza* (2020), ambos classificados como literatura infantil.

### 2.3 A sub-representação de tradutores e escritores negros e indígenas

No sistema universitário do país, há uma sub-representação de pessoas negras e indígenas (ALVES-BRITO, 2022). Nesse sentido, a sub-representação de escritores e tradutores<sup>12</sup> negros e indígenas também contribui para o apagamento e o silenciamento de vivências e experiências que são do *eu* (negro e indígena) no *outro* (branco). Quero, com isso, insinuar que somente pessoas negras e indígenas poderão falar de si ou traduzir suas próprias experiências? Não, pois não se trata de defender essencialismos ou identitarismos tacanhos, senão de reconhecer que as escritas e as traduções literárias no país não têm sido neutras, ateóricas, a-históricas, puras e ingênuas. Alternativamente, elas têm tido perfis identitários bem definidos, que terminam por protagonizar e aprofundar desigualdades sociais e raciais. Logo, a pretensa objetividade, marca do colonialismo e das ideias racistas (QUIJANO, 2005; MBEMBE, 2018; KRENAK, 2019), defendidas por tantos(as) escritores(as) e tradutores(as) simplesmente não existe. Ademais, não podemos esquecer que, no Brasil e fora dele, as subjetividades negras e indígenas são marcadas pela experiência do racismo (MBEMBE, 2018), o que muda tudo quando pensamos na palavra *cosmopolítica* como ferramenta de (r)existência.

Até 2022, o Nobel de Literatura foi concedido a um total de 119 indivíduos. Entre os negros, além de Abdulrazak Gurnah, em 2021, ganharam o prêmio: o nigeriano Wole Soyinka em 1986; o caribenho Derek Walcott em 1992; e a estadunidense Toni Morrison em 1993. França (16), Estados Unidos (12) e Reino Unido (11) são os países que mais ganharam a honraria. No Brasil, a Academia Brasileira de Letras (ABL), instituição cultural inaugurada em 20 de julho de 1897, tem como objetivo o cultivo da língua e da literatura nacionais. A ABL é composta por 40 membros efetivos e perpétuos, além de 20 sócios correspondentes estrangeiros. Destaca-se, nos dois casos, a sub-representação de pessoas negras e de mulheres. Soma-se a isso o fato de que nenhuma dessas instituições contou, ao longo de sua história, com a presença de pessoas indígenas entre os membros homenageados. Essas evidências apenas ratificam os tentáculos do racismo subjetivo, estrutural, institucional, cultural e epistêmico.

Nesse sentido, é importante que tenhamos mais escritores e tradutores negros e indígenas, e que as literaturas negras e indígenas sejam cada vez mais reconhecidas como

---

<sup>12</sup> Obviamente, reconheço que há outros caminhos de formação que não o universitário. Entretanto, o foco aqui é destacar a formação acadêmica. Além disso, o racismo, em suas mais variadas facetas, também dificulta que mais pessoas negras e indígenas sem formação acadêmica atuem como escritores ou tradutores. Afinal, até mesmo quando rompem com as barreiras do sistema-mundo, esses sujeitos enfrentam dificuldades ainda mais extremas para terem seus trabalhos reconhecidos no cânone da literatura brasileira.

*literatura*, sendo capazes de articular mundos visíveis e invisíveis, bem como de nos trazer outras perspectivas cosmológicas. Afinal, tal qual a *literatura branca brasileira*<sup>13</sup>, as literaturas negras e indígenas são capazes de traçar outros imaginários, porque também têm compromisso com a sua luta (cosmo)política. Para além disso, penso que essas literaturas certamente serão as únicas capazes de construir uma ficção original (real) a partir de suas realidades (verdades) distópicas, que são particularmente suas e que precisam de conexões outras — desde olhares epistemológicos diversos, como os aqui apresentados — para, de fato, traduzir o seu *axe*<sup>14</sup> ancestral.

## 2.4 A tradução de línguas das culturas banto-iorubá no Brasil

Outro aspecto importante das cosmopolíticas da tradução diz respeito às questões das línguas no âmbito das culturas banto-iorubá<sup>15</sup>, que são parte da construção identitária e histórica do país. Em vista delas, podemos nos perguntar: no cenário educacional e cultural nacional, onde e como são apresentadas as línguas africanas trazidas ao Brasil por seus falantes originários durante o processo diaspórico? Como as literaturas negras lidam — se é que o fazem — com essas línguas africanas? Como os/as tradutores(as) brancos(as) e os sistemas hegemônicos de produção e distribuição de livros se relacionam com as literaturas negras africanas a partir da matriz banto-iorubá afrodiaspórica? Onde estão, no Brasil, a imensidão de escritores negros banto-iorubá espalhados pelas Américas, pelo Caribe e pelo próprio continente africano?

No contexto acadêmico, a pesquisadora Yeda Pessoa de Castro é uma das grandes estudiosas do legado linguístico-cultural negro-africano nas Américas e, em particular, no Brasil. Castro (2022) faz uma síntese detalhada de pesquisa realizada ao longo de décadas sobre o português brasileiro e os falares afro-brasileiros. Infelizmente, apesar dos avanços (FREITAS, 2016; SANTOS, 2019), muitos estudos da tradução e das linguagens ainda não levam em conta essas referências. As línguas africanas não são ensinadas nas universidades como o são outras

---

<sup>13</sup> Ver a contribuição do escritor Ronald Augusto à matéria escrita por Gabriela Garcia (2020).

<sup>14</sup> Força vital no contexto histórico, cultural e social dos povos iorubanos, habitantes da atual região da Nigéria, conectados ao Brasil por meio dos processos afrodiaspóricos (AYOH'OMIDIRE, 2020).

<sup>15</sup> Povos ligados à formação cultural do país oriundos da África Central (banto), onde atualmente estão, por exemplo, Angola, Congo e Gabão, unidos pelo mesmo tronco linguístico, e da África Ocidental (iorubá), a sudoeste da Nigéria, no Daomé e no Togo.

línguas *modernas*<sup>16</sup>. Falta o entendimento, no contexto acadêmico, de que as línguas africanas que estão na base da constituição de nosso país não são *estrangeiras*, mas sim *ancestrais*.

Os terreiros de candomblé, batuque e outras nações de matriz africana espalhados pelo país são considerados *pequenas Áfricas* onde as línguas e as culturas ancestrais foram preservadas. Os terreiros são espaços de aprendizagem da língua e da cultura banto-iorubá, mas não só. Ainda que não haja traduções literais, porque não há proficiência das línguas no dia a dia dos terreiros, a oralidade exerce papel fundamental nos processos de tradução. Faltam, no entanto, estudos sistemáticos de como as traduções são feitas no cotidiano dos terreiros. Por exemplo, é necessário entender a forma como as próprias entidades transmitem para as lideranças espirituais dos terreiros as mensagens em iorubá. Além disso, livros históricos importantes, como o do reverendo Samuel Johnson — *The History of the Yorubas* (1921) —, com foco na história e na cultura iorubás, esperam por uma tradução luso-brasileira.

Santos (2019) apresenta a tradução do inglês para o sistema linguístico luso-brasileiro da obra seminal intitulada *Cosmologia africana dos bantu-kongo: princípios de vida e vivência* (1980), de autoria do congolês Bunseki Fu-Kiau (African cosmology of the bantu-kongo: principles of life and living, 2001), que trata da filosofia banto, enfocando o princípio bantu-kongo de pensamento. A obra baseia-se num conjunto de manuscritos, cujo título é *Makuku Matatu: os fundamentos culturais bantu entre os kongo*, desenvolvidos nos anos 1960-70 no contexto das ideias de descolonização de nações africanas. Para Bunseki Fu-Kiau, não há como ser africanista ou amante da cultura africana sem dominar as línguas originárias do continente. Assim, a tradução de Santos (2019) é uma valiosa contribuição ao corpo de tradutores do Brasil e tem inspirado outros trabalhos em outras áreas do conhecimento (ALVES-BRITO; ALVES, 2022; e referências lá citadas).

Há, no que tange à discussão aqui apresentada, a barreira epistêmica de se levar em conta as oralidades, as literaturas negras e indígenas, e suas respectivas traduções. Essa realidade se conecta ao fato de que as traduções e interpretações das línguas ancestrais não passam apenas pela razão cartesiana, uma vez que também consideram as cosmopercepções que transcendem a lógica do projeto de razão da modernidade e acionam outras referências epistêmicas (EVARISTO, 2017; KRENAK, 2019; ALVES-BRITO; ALVES, 2022).

---

<sup>16</sup> O Núcleo Permanente de Extensão em Letras da Universidade Federal da Bahia (UFBA) é um caso notável no país, oferecendo cursos de línguas yorubá e kimbundo. Esses cursos fazem parte do inovador grupo de pesquisa Yorubantu, coordenado pelo professor Henrique Freitas, do Instituto de Letras da UFBA.

## 2.5 Estudos de tradução na perspectiva cultural

Para Paulo Rónai (1907-1992), as definições de tradução e de tradutor necessariamente passam pela conceituação de tradução interlingual, intralingual, sociolinguística e intersemiótica (RÓNAI, 2012), o que também me parece razoável. No entanto, essas definições tampouco dão conta das questões cosmopolíticas negras e indígenas que levantei até aqui.

Nesse sentido, também vale destacar a valiosa contribuição de Bassnett e Lefevere (2001) para o campo quando da realização de investigações pioneiras em termos de interação cultural e construção de culturas nos estudos da tradução. Para os autores, pelo menos três conceitos devem ser levados em conta: (i) tradução, reescrita e manipulação, em contraponto ao princípio da fidelidade da tradução hegemônica; (ii) capital cultural e sua circulação, com base nas ideias de Pierre Bourdieu (2015); e, por fim, (iii) pseudotradução, associada a fonte inautêntica, autotradução, invenção de uma tradução, viajantes como tradutores e tradução fictícia.

No que concerne ao primeiro ponto, Bassnett e Lefevere (2001) articulam ideologia e poder como categorias principais de análise. No que diz respeito ao segundo aspecto, destacamos que, sob o jugo de um cânone a serviço de uma *literatura branca* — com gênero, classe, sexo, orientação sexual, sotaque, origem geográfica, espiritualidade e traçador geracional bem marcados —, no Brasil, a produção literária de pessoas negras e integrantes dos povos originários tem sido subalternizada, isto é, colocada em um *não lugar*. Nesse contexto, a produção literária contra-hegemônica é tratada como *capital cultural* (BOURDIEU, 2015) inferior, de segunda classe, a serviço de essencialismos e ideologias vãs.

Quando se trata de analisar e criticar as literaturas negras e indígenas, nota-se, por parte do cânone, a aplicação literal da *distinção dos gostos* (BOURDIEU, 2015). Por meio dela, verifica-se a conformação de vínculos sociais nos quais as relações de poder estão colocadas como categorias de dominação, e os seus entrecruzamentos garantem desigualdades sociais com base na reprodução de uma ideia latente de meritocracia, que não apenas privilegia as *letras* (literaturas e epistemes) das pessoas brancas, mas também trabalha para o embranquecimento das *letras* das pessoas negras reconhecidas como excepcionais. Exemplo desse fenômeno é Machado de Assis (1839-1908), escritor negro considerado até hoje o maior de todos os romancistas do país que teve, ao longo dos anos, várias tonalidades de pele — de branco-branquíssimo a mestiço e preto — em suas representações visuais em livros e galerias.

Nesse sentido, eu diria que precisamos, no mínimo, de tradutores(as) que sejam capazes de traduzir a *amefricanidade* e o *pretuguês* de Lélia Gonzalez, em uma perspectiva de contra-colonização (SANTOS, 2015) ou de descolonização (QUIJANO, 2005) atrelada à história dos movimentos sociais educadores (GOMES, 2017; MUNDURUKU, 2021).

### ***3 Implicações para a educação e a divulgação literária***

Outro aspecto que, para mim, é muito caro e que eu gostaria de trazer para a reflexão no presente texto diz respeito ao papel dos estudos da tradução na execução, no chão das escolas, das bibliotecas públicas e dos espaços museológicos — por exemplo, no Museu da Língua Portuguesa<sup>17</sup> —, a Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, a Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008 (BRASIL, 2003; 2008) e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (BRASIL, 2004). Por que esconder de estudantes, professores e do público em geral tão vasta e rica literatura, tanto negra quanto indígena? Vejamos o exemplo da Austrália e do Canadá, cujos povos originários têm escrito cada vez mais. Infelizmente, muito pouco ou quase nada chega a nosso país, ainda que tenhamos dado alguns passos (lentos) no combate ao racismo epistêmico.

No Brasil, penso que a inserção de literaturas negras e indígenas produzidas em várias partes do mundo, via tradução, é fundamental. Conforme venho discutindo em outros textos, muitos — a maioria — dos estudantes negros e indígenas das escolas públicas brasileiras estão estruturalmente alijados de articular as línguas vivas do léxico colonial e, portanto, em flagrante desvantagem no jogo competitivo e exterminador colocado pelo projeto hegemônico de educação alinhado aos valores da Quarta Revolução Industrial (ALVES-BRITO, 2021). Esses mesmos estudantes não têm acesso à educação linguística ligada a suas ancestralidades negras africanas ou dos povos originários. De fato, ainda que línguas como inglês, francês, espanhol, italiano e alemão — que são os signos que performam as *gramáticas* e as *bibliotecas coloniais* — não cheguem aos estudantes negros e indígenas em escolas públicas do Brasil profundo, são elas que articulam as narrativas da colonização e, uma vez mais, aprofundam as desigualdades sociais no âmbito do mundo (des)conectado pela globalização. E, nesse caso, é importante enfatizar: a língua portuguesa tampouco é uma exceção. Há muitos estudantes adolescentes em

---

<sup>17</sup> Há poucas atividades realizadas no Museu da Língua Portuguesa conectadas, por exemplo, à língua iorubá, de forma que as práticas de tradução no âmbito da divulgação museológica também ficam comprometidas.

comunidades negras, indígenas e periféricas do Brasil que não conseguem ler e escrever apropriadamente, sobretudo quando se leva em conta as distorções de série-idade.

Conforme afirmei anteriormente, a sub-representação de professores negros e indígenas nos campos da linguística, a falta de tradutores negros e indígenas e, até mesmo, de livros traduzidos que (per)formam experiências negras e indígenas em outros países constituem, em conjunto, flagrantes faltas de integração entre, por exemplo, as comunidades negras africanas diaspóricas e indígenas no Brasil e em outros países latinos ou anglo-saxônicos também oriundos dos mesmos processos diaspóricos violentos colocados em prática no âmbito do projeto colonizador. Em última instância, esses fatos de nossa vida social também podem ser interpretados como evidências de como opera a educação hegemônica sem compromisso com a liberdade e a identidade das pessoas negras e indígenas. Nesse caso, a fissura colonial provocada pelas barreiras impostas pelas línguas também nos aparta e nos coloca em um estado permanente de confinamento racial em suas intersecções. Os cursos de Letras espalhados pelo Brasil devem, assim, incorporar cada vez mais a possibilidade de especialização em línguas africanas e indígenas.

Vale lembrar que, no Brasil, não há qualquer vínculo entre o mundo negro iorubano, uma de suas matrizes africanas mais pujantes, e aquele vivenciado nos Estados Unidos ou mesmo em Cuba na contemporaneidade. E isso não se dá apenas no nível da educação básica; as interações entre pesquisas e as experiências de extensão entre universidades brasileiras e aquelas localizadas nos Estados Unidos, em países europeus, em Cuba e em países africanos, no que tange à articulação de sistemas culturais negros e indígenas conectados pelas línguas — escritas, faladas, vividas e traduzidas —, ainda são débeis ou inexistentes. Isso também vale para as línguas indígenas. Lélia Gonzalez já discutia como construir uma educação transgressora em que o *pretoguês* fosse reconhecido como tijolo fundamental da nossa formação (GONZALEZ, 2020).

#### ***4 Considerações finais***

Em síntese, penso que os processos de criação e de tradução no Brasil ainda são etnocêntricos, privilegiando a perspectiva branca, eurocêntrica e estadunidense, sendo atravessada por sistemas globais como o colonialismo, o capitalismo e o patriarcado. Os autores que trouxe para o diálogo no presente texto destacam que as pessoas negras e indígenas, como *seres-outros*, só existem na relação com a branquitude (BENTO, 2022), e o continente africano

e as aldeias rurais ou urbanas são *não lugares* desumanizados e atrasados. Para desconstruir essa ideia, que perpassa o mundo literário e em particular o da tradução, processos de descolonização e/ou contra-colonização do pensamento são necessários. Eles não são a solução, mas certamente atuam como ferramentas teórico-metodológicas importantes.

As potências epistêmicas das literaturas negras e indígenas são ainda subestimadas, pouco exploradas e difundidas, e suas traduções, do Brasil para o estrangeiro e vice-versa, são pouco articuladas e valorizadas. A principal linha de argumentação é que esses movimentos fazem parte dos processos históricos racializados que nos acompanham há séculos, em que as relações entre as branquitudes (BENTO, 2022), as negritudes (FANON, 2008) e as identidades indígenas (MUNDURUKU, 2012) precisarão ser cada vez mais questionadas e interseccionadas. Nesses processos, as linguagens certamente são lugares privilegiados e estratégicos para essa discussão com vistas à desarticulação de estruturas de poder viciadas que insistem em dominar certas epistemes e tratá-las como pseudocientíficas ou pseudoliterárias. Por fim, parafraseando Spivak (2010), poderíamos nos perguntar: *estariam as literaturas negras e indígenas preparadas para comunicar a potência epistêmica em variados contextos sociais e culturais? Afinal, podem elas falar?*<sup>18</sup> A resposta é afirmativa; elas certamente trazem valiosos aportes literários para o campo de conhecimento. Contudo, será que os sistemas hegemônicos estão prontos para ouvir essas vozes, ler essas escritas e traduzir essas potências mundo afora e mundo adentro? Por ora, apesar dos tímidos avanços, a resposta ainda é negativa.

## REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR. Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2018.
- ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALVES-BRITO, Alan. Educação escolar quilombola: desafios para o ensino de Física e Astronomia. *Plurais Revista Multidisciplinar*, v. 6, n. 2, p. 60-80, 2021.
- ALVES-BRITO, Alan. O racismo institucional e a retomada da UFRGS pelos povos originários. In: ALMEIDA, Lúcio (Org.). *Racismo Institucional: o papel das instituições no combate ao racismo*. Porto Alegre: Editora dos Autores, 2022, p. 89-126.

---

<sup>18</sup> Alusão às ideias de Gayatri Spivak sobre se as pessoas subalternizadas teriam o direito de falar.

ALVES-BRITO, Alan; ALVES, Antonia Maria Almeida. Cosmologias africanas e afro-brasileiras: reflexões e estratégias didático-pedagógicas para professores e divulgadores de ciências. In: JASKULSKI, Cláudia Helena Dutra da Silva; SILVA, Mayara Costa da (Orgs.). *Sobre mais uma ideia para adiar o fim do mundo: reflexões do curso de aperfeiçoamento Educação das Relações Étnico-raciais na Educação Básica*. Porto Alegre: UFRGS, 2022, p. 97-168.

AMARAL, Márcia Franz. Lugares de fala: um conceito para abordar o segmento popular da grande imprensa. Niterói, *Contracampo*, n. 12, p. 103-114, jan./jul., 2005.

APTER, Emily. *Against world literature: on the politics of untranslatability*. London: Verso, 2013.

AYOH'OMIDIRE, Félix. *YoruBaianidade: oralitura e matriz epistêmica nagô na construção de uma identidade afro-cultural nas Américas*. Salvador: Segundo Selo, 2020.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1997.

BASSNETT, Susan; LEFEVERE, André. (Orgs.). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2001.

BASTOS, Fernanda. As políticas da tradução do “Black English” em solo brasileiro. *Matinal Jornalismo, on-line*, 25 de set. de 2021. Disponível em: <<https://www.matinaljornalismo.com.br/parentese/traducao/as-politicas-da-traducao-do-black-english-em-solo-brasileiro/>>. Acesso em: 8 mar. 2023.

BENJAMIN, Walter. The Task of the Translator (Written in 1921). In: VENUTI, Lawrence. *The translation studies reader*. London and New York: Routledge, 2000.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BOURDIEU, Pierre. Os três estados do capital cultural. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. *Escritos de educação*. São Paulo: Vozes, 2015.

BRAGA, José Luiz. ‘Lugar de Fala’ como conceito metodológico no estudo de produtos culturais. In: MALDONADO, Alberto Efendy; FAUSTO NETO, Antonio; COGO, Denise; BRAGA, José Luiz et alli. (Orgs.). *Mídia e processos socioculturais*. São Leopoldo: Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2000, p. 159-184.

BRASIL. *Lei n° 9.394*, de 20 de dezembro de 1996. Institui a Lei de diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, 1996.

BRASIL. *Lei n° 10.639*, de 9 de janeiro de 2003. Inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. Brasília, 2003.

BRASIL. *Resolução n° 1*, de 17 de junho de 2004. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais

para a Educação das Relações Étnico- Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, 2004.

BRASIL. *Lei nº 11.645*, de 10 de março de 2008. Inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, 2008.

CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta do descobrimento: ao rei D. Manuel*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Camões com dendê: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2022.

CHAMBERLAIN, Lori. Gender and the metaphors of translation. *Journal of Women in Culture and Society*, v. 13, n. 31, p. 454-472, 1988.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio. (Org.) *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 16-21.

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

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FREITAS, Henrique. *O Arco e a Arkhé: ensaios sobre literatura e cultura*. Salvador: Ogum's, 2016.

FU-KIAU, Kimbwandende kia Bunseki. *African cosmology of the bantu-kongo: principles of life and living*. 2.ed. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.

FU-KIAU, Kimbwandende kia Bunseki. *Makuku Matatu: les fondements culturels bantu chez les kongo*. Manuscrito, 1978.

GARCIA, Gabriela. “O que existe é a literatura branca brasileira”, denuncia escritor Ronald Augusto sobre racismo na cultura. *Humanista Jornalismo e Direitos Humanos, on-line*, 26 de nov. de 2020. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/humanista/2020/11/26/o-que-existe-e-a-literatura-branca-brasileira-denuncia-escritor-ronald-augusto-sobre-racismo-na-cultura/>>. Acesso em: 8 mar. 2023.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. São Paulo: Vozes, 2017.

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

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

JOHNSON, Samuel. *The history of the Yoruba*. Londres: Lowe and Brydone Limited, 1921.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1, 2018.

MUNANGA, Kabengele. Teorias sobre o racismo. In: HASENBALG, Carlos Alfredo; MUNANGA, Kabengele; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Racismo: perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira*. Niterói: UFF, 1998.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude, usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

NASCIMENTO, Gabriel. *Racismo linguístico*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, p. 117-142.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RÓNAI, Paulo. *A tradução vivida*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. CNPq: Brasília, 2015.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana do bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. 2019. 234 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, São Paulo, 2019.

SIQUEIRA, Samanta Vitória. *Quarto de despejo, de Carolina Maria de Jesus e Cartas a uma negra, de Françoise Ega: uma literatura amefricana*. 2022. 105 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, 2022.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. The politics of translation. *In*: VENUTI, Lawrence (Ed.). *The translation studies reader*. London and New York: Routledge, 2000, p. 397-416.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STEINER, George. *After Babel: aspects of language and translation*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Artigo submetido em: 18 mar. 2023

Aceito para publicação em: 17 jun. 2023

DOI: <https://dx.doi.org/10.22456/2238-8915.130954>