

# NÃO ME CHAME DE MULATA: UMA REFLEXÃO SOBRE A TRADUÇÃO EM LITERATURA AFRODESCENDENTE NO BRASIL NO PAR DE LÍNGUAS ESPANHOL-PORTUGUÊS

## DON'T CALL ME MULATTA: A REFLECTION ON AFRODESCENDANT LITERATURE TRANSLATION IN BRAZIL IN THE LANGUAGE PAIR SPANISH-PORTUGUESE

**Liliam Ramos da Silva\***

---

### RESUMO

Este texto tem como objetivo analisar a carga semântica dos termos *escravo/a* e *mulato/a* no contexto brasileiro e propõe uma discussão sobre a ressignificação de seu sentido na tradução ao português brasileiro sob a ótica dos Estudos Culturais. Os teóricos dos Estudos Culturais utilizados no ensaio – Gayatri Spivak, Stuart Hall e Boaventura Sousa Santos – sustentam que o sujeito pós-colonial é alguém que se movimenta entre duas culturas e que constantemente desenvolve estratégias de tradução cultural entre diferentes povos. As pesquisadoras dos Estudos da Tradução Susan Bassnet e Rosemary Arrojo inserem os textos traduzidos em uma perspectiva intercultural, na qual o tradutor não pode se eximir e tampouco se invisibilizar. Salgueiro e Carrascosa discutem a tradução afrodiaspórica no contexto brasileiro. Será debatido o papel do tradutor que transcodifica textos incluídos na perspectiva pós-colonial e sua mediação na tradução linguística e cultural.

**Palavras-chave:** estudos de tradução; estudos culturais; literatura afro-latino-americana.

### ABSTRACT

The present text makes an analysis of the semantic content of the terms *slave* and *mulatto* within the Brazilian context, whilst presenting a discussion on the resignification of their meaning in Brazilian Portuguese translation from the perspective of Cultural Studies. Academics of Cultural Studies – Gayatri Spivak, Stuart Hall, and Boaventura Sousa Santos – argue that the postcolonial individual is that who stands between two cultures and is constantly developing cultural translation strategies among different people. Susan Bassnet and Rosemary Arrojo, researchers on the field of Translation Studies, classify translated texts within an intercultural perspective, in which the translator cannot be neutral or invisible. Salgueiro and Carrascosa debate the Afrodiasporic translation in the Brazilian context. The essay discusses the role of the translator as a text transcoder amidst the postcolonial perspective, as well as their mediation in linguistic and cultural translation.

**Keywords:** translation studies; cultural studies; afro-latin American literature.

---

\* Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (RS), Brasil. liliam.ramos@ufrgs.br

## PRELIMINARES

As diversas reflexões sobre o processo tradutório (suas práticas, abordagens teóricas, recepção), que tiveram como consequência a constituição dos Estudos da Tradução como uma disciplina independente, foram consolidadas para pensar a tradução para além da transposição semiótica com foco nos processos linguísticos. O ato de traduzir envolve um conjunto complexo de critérios extralinguísticos que se aprofundam em uma dimensão cultural muito mais abrangente: o tradutor assume um papel que ultrapassa o de mediador linguístico, constituindo-se também em mediador cultural entre textos e culturas distintas.

Tomando de empréstimo o título do poema *Não me chame de mulata*, de Jarid Araes, no qual a autora questiona a utilização do termo *mulata* rechaçado por parte da população mestiça do país devido à sua carga pejorativa, com a presente reflexão pretendemos discutir como a participação do tradutor nas obras incluídas na perspectiva pós-colonial será determinante na (re)produção de um texto que precisa transpor à cultura de chegada muito mais que aquilo que está registrado graficamente no papel. Nesse sentido, conforme Salgueiro (2014), os Estudos da Tradução tentam dar conta da análise da produção de novos saberes comparatistas que repensam as opções de tradução resultantes da mediação de línguas e culturas postas em contato de forma imediata e involuntária, em conflito com os poderes hegemônicos. No caso dos estudos sobre a diáspora africana, a pesquisadora acentua o papel decisivo da tradução como forma de visibilidade/invisibilidade das problemáticas identitárias, redefinindo os significados de cultura e de identidade étnica através das discussões entre a relação língua x poder:

Em várias obras traduzidas das literaturas de matriz africana para o Português do Brasil, pesquisadores apontam a tradução não como uma simples possível reprodução em outra língua de um texto original, mas sim como um processo que invariavelmente envolve atos deliberados de seleção, construção e – omissão. Sim, OMISSÃO, porque aquilo que não é traduzido em um contexto específico é sempre tão revelador quanto aquilo que é traduzido. Ou seja, silêncios e falhas em textos traduzidos – assim como a não tradução (ou a também chamada tradução zero) de textos inteiros – são aspectos fundamentais e reveladores da política de tradução em contextos culturais específicos (SALGUEIRO, 2014, p.76)

Em nossa proposta investigativa, analisaremos discussões sobre dois termos relacionados ao campo semântico da escravidão africana nas Américas no par de línguas espanhol-português que vêm gerando neologismos e adaptações no português brasileiro: *escravo/a* - *escravola* e *mulata/o*, termos que vêm sendo questionados por grande parte dos movimentos negros no Brasil. Em geral, o debate se dá sob o viés no qual significados do Texto de Partida (TP) são apagados no Texto de Chegada

(TC); aqui, a discussão se dá do lado inverso, ou seja, quais estratégias o tradutor do português brasileiro deverá utilizar ao traduzir esses termos a partir do espanhol. Para pensá-los em uma perspectiva de equivalência, utilizaremos as reflexões de Arrojo (2007) que apontam que o TC é uma representação do TP, e o quão relevante é o ato interpretativo e o posicionamento do tradutor nesse processo.

## A TRADUÇÃO INTERCULTURAL E SEUS APORTES ÀS TEORIAS PÓS-COLONIAIS

De acordo com Hall (2003), as diferenças entre a cultura colonizadora e colonizada permanecem profundas, mas estas nunca operam de forma absolutamente binária; o autor descreve essa relação como um movimento que parte de uma concepção de diferença para *différance*, tomando de empréstimo o termo cunhado por Jacques Derrida (1972), o que nos obriga a reler “os binarismos como formas de transculturação, de tradução cultural, destinadas a perturbar para sempre os binarismos culturais do tipo aqui/lá” (p.109). A *différance* impede que qualquer sistema se estabilize em uma totalidade inteiramente suturada; as estratégias surgem nos vazios e aporias que constituem espaços potenciais de resistência, intervenção e tradução. O sujeito pós-colonial, portanto, é o produto das novas diásporas criado pela migração – voluntária ou involuntária, e precisa aprender a conviver com, no mínimo, duas identidades, a falar duas línguas culturais, a traduzir e a negociar entre elas, tornando-se, dessa forma, um tradutor cultural. No caso específico da tradução interlinguística, concordamos com Arroyo (1996, p.62) ao afirmar que pensar a *différance* “(...) tem permitido o abandono de perspectivas científicas e do desejo impossível de sistematizar e tornar asséptica a tarefa de traduzir” e ao destacar o papel do tradutor, peça chave na recepção de uma obra literária no TC.

Susan Bassnett, pesquisadora das relações entre literatura pós-colonial e tradução intercultural, afirma que a “translation does not happen in a vacuum, but in a continuum; it is not an isolated act, but is part of an ongoing process of intercultural transfer” (BASSNETT, 1992, p.2)<sup>1</sup>. O tradutor passa então a ser um sujeito que participa de maneira efetiva na transformação e produção de significados, promovendo uma espécie de dupla tradução. Desse modo, podemos considerar a língua materna e a língua estrangeira como complementares, e não antagônicas, já que os focos da tradução intercultural e das literaturas pós-coloniais estão muito

---

1. “a tradução não acontece no vácuo e sim em um contínuo, não é um ato isolado, mas parte de um processo de transferência intercultural” (tradução nossa).

próximos pois se ocupam, além da transcodificação linguística, da transmissão de elementos culturais.

Para Boaventura de Sousa Santos (2009), a tradução cultural tem como tarefa recuperar as experiências cognitivas perdidas pelo epistemicídio massivo das nações do Norte que vigiam as fronteiras dos saberes. Arroyo (1996) chama a atenção para a proximidade da tradução e da colonização: características ainda defendidas por estudiosos da tradução que se apoiam em uma ética dominante se referem à transparência e ao respeito incondicional ao "original", traços também encontrados na colonização como supremacia/superioridade do colonizador como pretexto para sobrepujar a cultura e a identidade do colonizado. Nesse caso, há o apagamento da diferença e o destaque para as relações assimétricas com o Outro. O tradutor, portanto, deve estar consciente da relevância do texto que está traduzindo: "Embebidas em diferentes culturas ocidentais e não-ocidentais, estas experiências não só usam linguagens diferentes, mas também distintas categorias, diferentes universos simbólicos e aspirações a uma vida melhor" (SANTOS, 2009, p.52). O intelectual defende que a tradução deve operar em dois níveis, o linguístico e o cultural. Através da tradução intercultural, chega a ser possível identificar preocupações comuns, enfoques complementares e, também, contradições inultrapassáveis; por esse motivo, a tradução cultural será uma tarefa desafiadora a filósofos, cientistas sociais, tradutores e pesquisadores do século XXI. Por exemplo, nas literaturas conhecidas como de minorias, o aspecto intercultural da tradução não somente é necessário como indispensável pois esses textos estão carregados de fatores políticos, culturais e ideológicos e têm um forte papel social em suas comunidades. Portanto, afirmamos que se no TP há o reconhecimento da diversidade de experiências, saberes e práticas existentes dos povos em questão, a interpretação e a tradução por meio de olhares desconstruídos, que conheçam e que respeitem as culturas alvo e fonte, certamente resultará em um produto mais conveniente e adequado à sua proposta.

De acordo com Hall (2003a), se a tradução não considera características peculiares das literaturas de minorias – como o hibridismo cultural do sujeito diaspórico, sua fragmentação e sua constante dúvida entre assimilação ou resistência – o TC estará drasticamente empobrecido e seu sentido ficará comprometido. Textos traduzidos são difundidos como referência obrigatória nas discussões intelectuais de diferentes nações: a produção literária da nigeriana Chimamanda Adichie é um grande exemplo dos desafios de traduzir temas como o feminismo e a negritude em textos que vêm circulando por todo o mundo como pilares de uma discussão sobre as violências contra a mulher negra. Embora seja uma mulher negra

africana escrevendo em inglês, a tradução que chega à mulher negra brasileira que lê em português ou à mulher negra hispano-americana que lê em espanhol faz com que elas se reconheçam nas mesmas situações de preconceitos de gênero e cor de pele. A tradução deve centrar sua atenção em temáticas tão sensíveis como o racismo e nas especificidades de um discurso atravessado pelo ódio e pelos rancores de uma situação de colonização e de opressão. Nesse aspecto, Carrascosa (2017) destaca que os textos literários afrodiaspóricos expressam narrativas, sons e imagens que gestionam e reoperacionalizam os sentidos de viagem, perda e exílio com uma função mnemônica de produzir memória social e consciência de grupo nos processos de invenção e reinvenção da identidade negra. Na constituição do espaço-rizoma denominado por Paul Gilroy (1993) como Atlântico Negro, a pesquisadora observa que as produções literárias se confrontaram com problemáticas e representaram suas subjetividades a partir de uma série de questões e modos de ação.

A partir da proposta de Spivak (1990), a tradução desponta nesse espaço como tarefa política de trabalho com a linguagem, atuando como produtora de identidade e subalternidade, além de ratificar sua dimensão retórica como potencial agente gerador de disseminação subversiva. Retomando a ideia de que o texto traduzido é como um palimpsesto, Arrojo (1996, p. 23-24) afirma que o significado original não é fixo ou estável e que depende do contexto em que ocorre: o texto se apaga, "em cada comunidade cultural e em cada época, para dar lugar a outra escritura (ou interpretação, ou leitura, ou tradução) do 'mesmo' texto." A pesquisadora defende a inevitabilidade da interpretação e do viés inscritos em toda tradução reafirmando o protagonismo do tradutor, que reivindica seu espaço fugindo da *inferioridade incômoda* e da *transparência impossível*. Trata-se da conscientização de uma responsabilidade autoral por parte do tradutor, que se torna componente essencial e participante ativo na elaboração de significados:

Em outras palavras, nossa tradução de qualquer texto, poético ou não, será fiel não ao texto "original", mas àquilo que consideramos *ser* o texto original, àquilo que consideramos constituí-lo, ou seja, à nossa interpretação do texto de partida, que será, como já sugerimos, sempre produto daquilo que somos, sentimos e pensamos. Além de ser fiel à leitura que fazemos do texto de partida, nossa tradução será fiel também à nossa própria concepção de tradução [...] [e] aos objetivos que se propõe. (ARROJO, 2007, p.44-45, destaque da autora)

De acordo com a autora, o foco não é a fidelidade ao TP, e sim em um projeto de tradução que deve ser conscientemente delimitado e respeitado ao se levar em conta o público-alvo e a função da tradução. No caso da literatura afrodescendente no Brasil, profissionais da tradução para o português brasileiro passam por um novo desafio com relação às palavras *escravo/a* e *mulata/o*, terminologias relacionadas

aos contextos de escravização africana nas Américas. Os movimentos negros brasileiros (Geledés, Afronta, Blogueiras Negras, ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, por exemplo) têm uma posição bastante clara sobre a utilização dos termos: não os aceitam, já que relembram incessantemente um passado de traumas e violências no qual sua situação social e racial era classificada a partir de teorias ocidentais racistas por homens brancos que ocupavam postos de autoridade política e intelectual. Para Salgueiro (2014), as políticas de tradução podem desempenhar um papel cultural discriminatório cujas consequências são a marginalização social, a perda de identidade e o trauma psicológico. Nesse sentido, repensar o passado nas Américas significa também reavaliar padrões de uso linguístico.

## NOVAS ABORDAGENS PARA A LITERATURA AFRODESCENDENTE

No Brasil, da mesma forma que em outras nações latino-americanas, a abolição da escravidão passou por várias etapas até que um/a negro/a realmente não estivesse em condição de escravizado. Nos anos iniciais do século XIX, foi promulgada a lei que instituiu a liberdade de ventre; mais tarde, começaram as abolições efetivas, atos que não passavam de papéis assinados pelos mesmos homens brancos em situação de poder, uma liberdade simbólica sem nenhum tipo de projeto político que realizasse uma mudança efetiva das relações estruturais sociais. No país, de acordo com Harkot-de-La-Taille e Santos (2012), a construção discursiva sobre a escravidão estabelece a discussão sobre o termo *escravo* como alguém que está em estado permanente, em uma posição fixa, em acomodação psicológica, revelando a naturalização da condição cativa e contribuindo com seu emprego para a anistia dos atores do processo histórico de desumanização, despersonalização e de exploração identitária do indivíduo em situação de escravidão. Um acontecimento político e social celebrado pelos abolicionistas, mas com pouca ou quase nenhuma relevância para a população negra da época e que segue sendo ensinada nos currículos escolares brasileiros como se, além de todas as apropriações e violências contra os negros, ainda permanecesse a ideia de que eles teriam uma dívida de gratidão pelo gesto de “boa vontade” da princesa Isabel, a responsável por assinar o documento de abolição.

O que se propõe, de fato, é uma substituição da utilização do termo *escravo/a* por *escravizado/a*, alguém que estaria em uma situação que pode ser convertida, transformada; essa alteração propõe uma modificação da carga semântica que revela a denúncia do processo de violência subjacente à perda da identidade e que desloca

a responsabilização e a pressão ao branco, o responsável por haver colocado o negro naquela situação:

(...) os usos contemporâneos que têm sido feitos do vocábulo escravizado para se referir à escravidão negra parecem ter como propósito resgatar o contexto e a relação histórico-social referente ao período escravocrata, evocando ressonâncias semânticas do pressuposto de responsabilização e de opressão pelo processo de escravidão. (HARKOT-DE-LA-TAILLE e SANTOS, 2012, s/p)

No português brasileiro, Harkot-de-La-Taille e Santos (2012) identificaram que apenas no dicionário online Caldas Aulete o termo *escravizado/a* está registrado como uma entrada nova cujo significado leva a *que se escravizou, sofreu escravização*, o que demonstra uma nova visão das relações histórico-sociais ocorridas na época da escravidão. A Real Academia Espanhola, reconhecida por sua postura conservadora diante das mudanças linguísticas<sup>2</sup>, não apresenta uma entrada para *esclavizado/a*; no entanto, embora não esteja registrado no dicionário, é possível encontrá-lo – ainda de maneira um tanto tímida – em textos que tratam sobre a temática da escravidão como reivindicação das comunidades negras hispano-americanas<sup>3</sup>.

Outra mudança significativa na terminologia do contexto de escravidão se refere às palavras *mulato/a*, especialmente à versão feminina do termo. Os movimentos negros brasileiros refutam a utilização da palavra por dois motivos: 1) linguístico – derivação de ‘mulus’, do latim, atualizado por ‘mula’, o animal que surge da cópula de duas raças diferentes – o asno e a égua, que, no século XVI, derivou-se na América hispânica para ‘mulato’ como uma analogia ao caráter híbrido do animal, considerado uma raça inferior já que não possui a possibilidade da reprodução; e 2) cultural – a falsa impressão de democracia racial que há no país, associado à representação da mulher negra ou mestiça através do corpo branqueado e hiperssexualizado.

- 
2. Em 2012, houve um debate acerca da linguagem sexista e as mudanças propostas por guias de linguagem não sexista elaborados por movimentos feministas (disponível em [https://elpais.com/cultura/2012/03/02/actualidad/1330717685\\_771121.html](https://elpais.com/cultura/2012/03/02/actualidad/1330717685_771121.html); acesso em 09.fev.2017). Embora reconheça que há discriminação contra as mulheres, a RAE defende que, ao utilizar o masculino, as mulheres estariam representadas, mesmo que as envolvidas afirmem o contrário. Em três séculos de existência da academia reguladora da língua espanhola, apenas 11 mulheres formaram parte do panteão de regulamento da língua que, fundada em 1714, somente contaria com a colaboração de uma mulher em 1978 (disponível em [http://www.eldiario.es/cultura/RAE-institucion-tradicionalmente-misogina\\_0\\_502200361.html](http://www.eldiario.es/cultura/RAE-institucion-tradicionalmente-misogina_0_502200361.html); acesso em 09.fev.2017).
  3. O termo *esclavizado* está registrado como participio e não como substantivo/sujeito. Após incessante busca na internet, é possível encontrar sites de movimentos negros que reivindicam a utilização do termo, como em Cimarrones Comunicación Interétnica en Perú <http://www.cimarrones-peru.org/esclavizado.htm> que se destaca por resgatar, revalorizar e difundir a cultura afroperuana. Acesso em: 09.fev.2017.

Em *Casa Grande e Senzala* (1933), de Gilberto Freyre, o antropólogo apostou na ascensão social do mulato, caracterizando-o como o exemplo de fenótipo brasileiro, resultado das relações amigáveis e relaxadas entre brancos e negros, ao contrário dos EUA, onde havia segregação racial ostensiva. No entanto, a sensação de democracia racial brasileira se desconstrói na medida em que se discute de que forma a população se tornou mestiça – através das violências praticadas por homens brancos, senhores de escravizados, às mulheres negras escravizadas e das políticas de branqueamento inseridas por governos que valorizaram a estética branca. O discurso de que o mulato é a expressão da brasilidade que se transmite ao elogiar a mestiçagem se desfaz, pois a autorização para uniões extrarraciais tinham como objetivo o “melhoramento” da raça. A partir de estudos teóricos com outra perspectiva – como em *O genocídio do negro brasileiro* (1978), de Abdias do Nascimento – sustenta-se que o mito da democracia racial promove a perpetuação da hegemonia ideológica branca no poder e impossibilita ao negro a liberação de sua condição de sub-cidadão. Para Nascimento (1978), as construções de negro e mulato vão além da cor da pele: o embranquecimento racial no Brasil é etnológico e político e, por isso, demanda posições de dominação na sociedade capitalista.

Uma recente polêmica após publicação do texto *Movimentos negros repetem lógica do racismo científico, diz antropólogo* (2017) na seção Ilustríssima da Folha de São Paulo, de autoria de Antonio Risério, dá o tom do debate no Brasil. O antropólogo baiano questiona uma faixa dos manifestantes da Marcha da Consciência Negra na Avenida Paulista com os dizeres “miscigenação também é genocídio”, negando a existência de “raças” e afirmando que os movimentos negros estão cada vez mais apartando-se das relações com pessoas brancas e promovendo uma “pregação explícita em favor da implantação de um apartheid amoroso-sexual no país” (RISERIO, 2017, s/p). Várias respostas surgiram de forma a enriquecer o debate racial em um país que ainda não superou o trauma escravocrata. A mais contundente, por certo, veio da viúva de Nascimento, publicada na mesma seção do mesmo jornal. Em seu argumento de defesa à frase cunhada por Nascimento em 1978, Elisa Larkin Nascimento (2018) aponta que os termos negro e mulato perpassam a questão racial e apresentam uma carga política; sendo assim, a frase da faixa não diz respeito às relações amorosas entre negros e brancos e sim à miscigenação como ideologia e instrumento de engenharia social: “Se há um ponto de consenso nos movimentos negros, me parece que é este: raça existe, sim, mas como construção social, não como fenômeno biológico” (NASCIMENTO, 2018, s/p). Segundo a fundadora do Instituto de Pesquisas Afro-Brasileiros, para Abdias do Nascimento, os termos eram metáforas simples cuja identificação se dá pela consciência e pela ação: “Mulato”,

para ele, é quem assume o discurso racista e quer se aproximar da brancura; ‘negro’ é a pessoa consciente e comprometida com seu povo, sua identidade e sua herança cultural” (NASCIMENTO, 2018, s/p).

O ícone da democracia racial é a figura da *mulata*, na qual há uma forte imposição de seu papel sexual, fato registrado por Freyre (1933) ao discutir a substituição das mulheres brancas – em número escasso durante a colonização – por mulheres indígenas e negras – em maior número e consideradas “fáceis” por trocarem relações sexuais por favores, presentes e *status*, desconsiderando o papel patriarcal e dominador do homem branco. Em *Casa Grande e Senzala*, a mulher negra é descrita como contadora de histórias e grande cozinheira, uma figura importante na infância do europeu; já na juventude, as recordações são da mulata: aquela que inicia os homens nos caminhos do amor<sup>4</sup>. O que se discute é que, diante da impossibilidade de que os homens brancos assumissem uma relação com uma mulher negra – carregada de categorias negativas por conta da escravidão, foi necessário “criar” uma figura que estivesse livre da discriminação racial, com características destacadamente lascivas, que ocupou um novo papel social em relação às negras exploradas. A mulata representa, portanto, a negação da mulher negra e sua “criação” surge do preconceito e do machismo da sociedade da época<sup>5</sup>. Atualmente, os movimentos negros – especialmente os organizados pelas mulheres negras – não aceitam o termo *mulata* por todas as implicações que carrega o vocábulo.

As discussões quanto à utilização do termo já chegaram às mídias: em 2017, a leitora Marcela Pedrosa escreveu a Sérgio Rodrigues, responsável pela coluna Sobre Palavras, da revista *Veja*, perguntando ao colunista se é considerada uma ofensa racista a utilização da palavra *mulata*. Em sua resposta, o pesquisador explicou a origem etimológica da palavra (já comentada nesta reflexão) e, por fim, opinou sobre a possibilidade de ser ou não racista:

O tom depreciativo da associação original é indiscutível e facilmente explicável pelo racismo escancarado de uma época escravocrata. O que cabe discutir é se vale a pena condenar o vocábulo por causa disso.

Fazê-lo significa manter artificialmente vivo na língua de hoje um parentesco praticamente esquecido, além de ignorar os novos sentidos – alguns deles francamente positivos, como o da exaltação da miscigenação – que foram se colando com o passar do tempo ao termo “mulato(a)”. (RODRIGUES, 2017, s/p)

---

4. Na literatura brasileira, Jorge Amado é o grande representante da construção estereotipada da mulata sensual como caracterização da cultura sexualizada do país.

5. Uma busca rápida no Google Brasil pelas palavras *mulata brasileira* resultou em imagens na tela com mulheres mestiças de biquíni, quase nuas em posições sensuais (busca realizada em 19.fev.2017)

Rodrigues argumenta que a exaltação da mestiçagem foi “francamente positiva” e que a condenação do vocábulo significaria manter um sentido praticamente esquecido. Devemos lembrar que a opinião é proferida por um homem branco que fala de seu lugar como tal, em um lugar privilegiado que, provavelmente, tem pouca ou nenhuma proximidade com os movimentos negros. Para responder essa pergunta, o mínimo que deveria ter feito era contatar alguém – negro – que sente os preconceitos em sua condição de afrodescendente, além de perguntar a uma mulher negra como ela se sente quando a chamam de mulata, um registro claramente direcionado à hipersexualização do corpo negro. É essa a crítica: os estudiosos da língua portuguesa no Brasil não escutam os movimentos negros em suas reivindicações, mantendo as situações de poder através da língua. Responder a esse tipo de pergunta – se é ou não racista utilizar o termo mulata - em uma publicação de circulação nacional sem investigar em *blogs* e/ou páginas de organizações negras e mencionar tal reivindicação, além de perguntar a uma mulher negra como se sente ao ser chamada de mulata, é uma forma de colonização da terminologia em uma perspectiva de homem branco que não vê problema algum na utilização do termo, já que não consegue se colocar no lugar do Outro para minimamente repensar sua afirmação baseada apenas nos estudos linguísticos convencionais, não aplicados aos novos empregos postulados pelos (até então) silenciados: “Nesse aspecto, a escravidão, enquanto atividade migratória forçada com fins de mercado visando ao lucro de terceiros, se encaixa claramente nesse quadro teórico que joga luz sobre as reflexões acerca do processo tradutório” (SALGUEIRO, 2014, p.77).

Por outro lado, nossa investigação encontrou no site Geledés – Instituto da Mulher Negra, que discute temáticas raciais e questões de gênero – um poema de cordel de autoria de Jarid Arraes (2015) sobre a utilização do termo *mulata*. Temos aqui a visão de uma mulher negra falando desde seu lugar e reivindicando como ela gostaria de ser chamada em uma publicação também de grande alcance nacional:

### Não me chame de mulata

Eu começo este cordel  
 Recorrendo ao dicionário  
 Pois o tal livro reflete  
 Um saber reacionário  
 Já que o significado  
 Do verbete ali mostrado  
 É antigo e ordinário.  
 (...)

Essa palavra “mulata”  
Ela não me representa  
Não sou cria de jumento  
Nem de burro sou rebenta  
Eu sou filha duma gente  
Corajosa e imponente  
Com história opulenta.  
(...)

Não me chame de mulata  
Eu sou uma negra orgulhosa  
Não me chame de morena  
Eu sou preta vigorosa  
Tenho gana para lutar  
Para todos ensinar  
Sempre bem esperançosa.

Para Hall (2003a) as palavras são “multimoduladas” e sempre carregam ecos de outros significados que põem em movimento, apesar de nossos melhores esforços para limitar o significado: “Tudo o que dizemos tem um ‘antes’ e um ‘depois’ – uma ‘margem’ na qual outras pessoas possam escrever. O significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (a identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença). Ele está constantemente escapulindo de nós.” (p. 41). O termo *mulata* se encaixa perfeitamente na definição de Hall, pois não utilizá-lo significa respeitar a vontade das mulheres negras que veem nele uma forma de racismo e depredação constantes desde a época da escravidão. No site *Blogueiras Negras*, a colunista e linguista Cris Oliveira defende, com seu texto *Palavras de carga* (2013), que é muito difícil que uma pessoa negra não conheça a origem da palavra. Lembra que diversas pesquisas na área da linguística revelam que a língua influencia nosso pensamento e que reavaliar o vocabulário é um importante exercício de crítica e transformação social:

Palavras não são racistas em si. O preconceito vem dos significados que nós atribuímos a elas. A grande questão é que não faz tanto tempo assim que nós negrxs começamos a ter o direito de contar nossas histórias usando nossas próprias vozes, partindo de nossos pontos de vista. Talvez por isso essas controvérsias ainda existam, ou seja, alguns de nós se identificam com termos que muitxs outrxs rejeitam e vice-versa. (OLIVEIRA, 2013, s/p).

Em espanhol, ainda não encontramos um texto teórico que discutisse a utilização do termo nos contextos hispânicos. Para que o tradutor saiba se deve

traduzir *mulata* do espanhol ao português por *mestiça* ou *negra*, terá que compreender para além do TP e interpretar qual o sentido que o autor quis dar a ele.

Spivak (1990) define a tradução como transmissão de textos literários e culturais através de uma forma – outra – de imaginar culturas de maneira mais compreensiva e mais responsável como estímulo para um (re)pensarmos a nós mesmos a partir do olhar dos povos emergentes. Asseverando as afirmações de Hall, Bassnet e Santos, para a intelectual indiana os desafios do tradutor não se resumem às dificuldades específicas relativas à transposição dos idiomas, e sim são ampliadas na transmissão das marcas culturais peculiares de determinadas regiões da cultura de partida à cultura de chegada, com sua complexidade de enredos e personagens e, também, o forte papel social desse tipo de literatura. Não ouvir a voz daqueles que sempre estiveram em situação de subalternidade e seguir utilizando os termos *escravo/a* e *mulato/a* corresponde a não respeitar suas vozes e seguir mantendo a opressão e o silenciamento dos indivíduos negros.

## CAMPOS DE APLICAÇÃO NO BRASIL

Salgueiro (2014) questiona: qual o papel da tradução nos processos de construção identitária colonial e pós-colonial? Estamos conscientes do viés político nas decisões tradutórias? Para a pesquisadora,

Traduzir, com todas as tensões envolvidas, é hoje atividade vista de forma absolutamente diversa do que há alguns anos atrás. Os conflitos globais, as reflexões teóricas que forçosamente foram ocorrendo fizeram dessa reescrita algo potente e possante no mundo contemporâneo. No que tange aos textos afro-descendentes, inseridos em toda a dinâmica dessa discussão nos dias de hoje não podia ser diferente (SALGUEIRO, 2014, p.89)

Nesse entendimento, chamamos a atenção às ressignificações dos termos *escravo* e *mulata*, em ambos gêneros. No Brasil, exemplificaremos com a problemática de que os tradutores de obras hispânicas que tratam de temáticas afro no gênero romance são brancos (SILVA, 2016)<sup>6</sup> e, portanto, nesses textos traduzidos, não é perceptível um comprometimento com as reivindicações dos movimentos negros. Trazemos como exemplo Joana Angélica D'Avila Mello<sup>7</sup>, a tradutora ao português

6. Conforme texto de SILVA (2016) *A voz do protagonista afrodescendente em romances históricos hispano-americanos: invisibilidade do texto original e algumas (poucas) obras traduzidas no Brasil*, disponível em <<http://www.revistas.usp.br/clt/article/view/115272>> acesso em 03.fev.2018

7. Nascida em Sergipe, em 1941, graduada em Letras Neolatinas e em Jornalismo, tem uma circulação importante entre as editoras brasileiras. Responsável pela tradução de obras de Mario Benedetti e Mario Vargas Llosa, por sua formação em línguas também traduz do francês e do italiano. Recluída e discreta - é impossível encontrar uma imagem sua na internet - Joana Angélica é considerada uma

brasileiro de *Perro Viejo* (2006)/*Cachorro Velho* (2010), da cubana Teresa Cárdenas. Em *Perro Viejo* o termo *esclavo* aparece várias vezes na obra, que trata de um ancião que rememora sua vida de escravizado com todas as violências, os silenciamentos e as proibições. A tradutora optou por utilizar, em português, *escravo*:

Exemplos: Capítulo *El señor*

TP: Con el toque mañanero de la campana, los esclavos inclinaban la cabeza ante el Señor que colgaba desnudo en una cruz a un costado del barracón, cerca del bebedero de los cerdos. (CÁRDENAS, 2006, p.16)

TL: Com o toque madrugador do sino, os escravos inclinavam a cabeça ante o Senhor que pendia nu de uma cruz ao lado do barracão, perto do bebedouro dos porcos. (CÁRDENAS, 2010, p.21, tradução de Joana Angélica D´Avila Melo)

TP: Un esclavo nunca podría enderezarse delante de ellos y mucho menos mirarlos a los ojos. (CÁRDENAS, 2006, p.17)

TL: Um escravo nunca poderia ficar ereto diante deles e muito menos fitá-los nos olhos. (CÁRDENAS, 2010, p.22, tradução de Joana Angélica D´Avila Melo)

Trata-se de uma tradutora com longa experiência na prática de tradução e que é elogiada por sua capacidade de se manter no texto original, no modelo a seguir. Sem entrar em juízo de valores sobre a tradução da obra *Perro Viejo* na íntegra, notamos a opção de manter o termo como sempre foi utilizado: ou por desconsiderar as mudanças semânticas e as reivindicações das pessoas negras ou por, provavelmente, respeitá-las, mas optando por não dar eco às demandas e manter uma tradução com os equivalentes recorrentes.

Por outro lado, nos cabe destacar um contraponto a essa decisão tradutória comentada anteriormente através da nova proposta semântica de utilização do termo, o que demonstra que existe uma mobilização para além das reivindicações dos movimentos negros. No Brasil, em 2017, a emissora Band produziu a série televisiva *Éra uma vez uma história*<sup>8</sup> na qual a historiadora Lilia Schwarcz<sup>9</sup>, em parceria

---

tradutora brilhante (responsável por traduzir ao português brasileiro, entre outras obras, *A noiva jovem* de Alessandro Barrico, *O cemitério de Praga*, de Umberto Eco e *As novas doenças da alma*, de Julia Kristeva). Disponível em [https://www.goodreads.com/author/show/4452054.Joana\\_Ang\\_lica\\_d\\_Avila\\_Melo](https://www.goodreads.com/author/show/4452054.Joana_Ang_lica_d_Avila_Melo) acesso em 19.fev.2017.

8. Os episódios estão disponíveis na íntegra em <https://www.youtube.com/watch?v=W1koQDr2HiE> acesso em 09.fev.2017.

9. Lilia Moritz Schwarcz é professora da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). Historiadora e antropóloga, publicou várias obras relacionadas

com o ator Dan Stulbach, apresentou uma revisão sobre a história brasileira de 1806 a 1899. Dividida em quatro capítulos, a proposta foi unir dramaturgia e entretenimento com relevância histórica. No programa, os apresentadores atuam como testemunhas e narradores de fatos que determinariam os rumos políticos, econômicos e culturais do país, lembrando de forma crítica algumas situações (como a chegada da família real ao Brasil) como também denunciando explorações (como a dos negros escravizados), argumentando que a situação atual de pobreza da população negra no Brasil se mantém até hoje pela falta de políticas de acolhimento após a abolição. Em vários momentos do programa, tanto Lilia quanto o narrador utilizam a palavra *escravizado/s*. Dan Stulbach, que representa um personagem que debate os fatos com Lilia, a professora, é corrigido por ela quando profere *escravo* (por exemplo, no episódio IV, parte 1, aos 4'10).

Quanto ao termo *mulato/a*, em especial na versão feminina, a discussão se torna ainda mais complicada. Conforme discutido anteriormente, as mulheres negras requerem ser chamadas de negras, em um ato de autoafirmação político-racial. Os estudiosos da língua – brancos -, ao afirmarem que não utilizam o termo por receio de apagar a história da língua, seguem a linha de colonização e autoridade sobre a linguagem que os movimentos negros reivindicam através da manutenção de uma situação de poder sobre a palavra. No entanto, nesse caso, fica a pergunta: quais seriam as opções para o tradutor? Como proceder com a tradução de textos históricos publicados em séculos passados? E com os históricos publicados neste século? E no caso da tradução cultural, como proceder com a tradução de *mulata* do espanhol, termo amplamente defendido por Manuel Zapata Olivella, intelectual negro colombiano em *Las claves mágicas de América* (1989), despojado da hiperssexualidade da proposta de Freyre no Brasil? Como é possível observar, as discussões ainda estão incipientes, mas devem vir à tona para o aperfeiçoamento do debate sobre a linguagem afrodiaspórica observando o

(...)conjunto de traços que derivaram, dentre tantos outros, da força cultural afrodiaspórica, fundamentais ao exercício político da tradução de seus textos literários, mesmo porque eles estão aí intimamente imbricados, fazendo parte dessa matriz de produção. Portanto, na instância da linguagem, como uma das faces da dobradiça da tarefa política da tradução, é preciso acioná-los. Preciso porque necessário e preciso porque deve haver uma precisão estético-ética nessa empreitada, coerente com a função-tradutor do Atlântico Negro, qual seja: intensificação dos rastros da cultura afrodiaspórica no sentido de que sua força conecte os pontos ainda dispersos desse mapa imaginário e geste novas geografias menos geopolíticas e mais "geo-éticas". (CARRASCOSA, 2017, p.72)

---

à presença de negros escravizados no país: *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no fim do século XIX* (1987), *Nem preto nem branco, muito pelo contrário* (2012) e *Brasil: uma biografia* (2015), entre outras reflexões históricas sobre o Brasil colonial.

Somamos à discussão o fato de que, no Brasil, a grande maioria dos tradutores não é negra ou não se apresenta como tal<sup>10</sup>, o que instiga ainda mais as polêmicas sobre as temáticas e traduções afrodiáspóricas no país.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: PODE O SUBALTERNO FALAR?

Retomando a pergunta crucial de Spivak (2010) ao questionar se, realmente, o subalterno está em uma posição na qual pode falar, destacamos que devemos, enquanto localizados em espaços de disseminação do saber como as universidades, minimamente, exercitar nossa capacidade de compreensão e interpretação dos sujeitos silenciados. O tradutor, em seu trabalho de tradução interlinguística e intercultural, é parte fundamental desse processo, definindo se interferirá mais ou menos no texto ao conhecer mais ou menos sobre o tema tratado. Arrojo (1996, p.64) chama esse processo de *perda da inocência* nos estudos da tradução, quando ocorre o reconhecimento por parte do tradutor de que não há uma ética dissociada de interesses aos que inevitavelmente serve, sabe que “faz alguma coisa” e tem consciência desse fazer e de suas consequências. Se o tradutor não interfere, não toma partido e mantém o texto assético – como foi o caso da tradutora Joana Angélica em *Perro Viejo* -, é também uma tomada de posição: “Quanto mais conscientes estiverem dessa realidade e do papel que exercem sobre e a partir dela, menos hipócrita e menos ingênua será a intervenção linguística, política, cultural e social que inescapavelmente exercem” (ARROYO, 1996, p.64). Traduzir se caracteriza, portanto, como um ato de resistência contra posições dominantes que exploram e interferem as comunidades culturais. A tradução analisada sob a ótica dos Estudos Culturais é um fator imprescindível para a disseminação dos saberes pelo mundo, através de expressões culturais como a canção, a literatura, o cinema, o pensamento intelectual, etc., especialmente para as nações até então silenciadas e marginalizadas e que hoje conseguem, ainda que com ruídos, fazer sua voz ser ouvida devido às facilidades tecnológicas de divulgação de seus produtos em nível mundial. O tradutor é o porta-voz das comunidades silenciadas e, ao ter consciência desse papel, torna-se um mediador legitimado para a transmissão cultural entre nações, e é cada vez mais observado pelos receptores de seus textos. No caso da tradução

---

10. É possível confirmar a afirmação no blog *Historiografia da Tradução no Brasil*, disponível em <<http://historiografiadatraducaobr.blogspot.com.br/2015/01/tradutores-negros-brasileiros.html>> e na entrevista com Amaury Williams de Castro, que aborda as reflexões sobre ser tradutor e intérprete atuando em espaços majoritariamente de circulação de brancos (hotéis de luxo, centros de convenções, etc.) disponível em <<http://seer.ufrgs.br/index.php/translatio/article/view/73309>> Acesso em 30.jun.2017

de textos de temática afrodescendente, faz-se mais que necessária a integração de tradutores atentos a essas novas realidades como também a de tradutores negros que possam compartilhar a partir de suas vivências as opções de tradução mais adequadas às suas experiências híbridas.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARROJO, R. (2007). *Oficina de tradução: a teoria na prática*. 5.ed. São Paulo: Ática.
- ARROJO, R. (1996). Os estudos da tradução na pós-modernidade, o reconhecimento da diferença e a perda da inocência. *Cadernos de Tradução*, v.1, n.1. Em aberto. Florianópolis. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/5064/4567>> Acesso em 28.fev.2017
- ARRAES, J. Não me chame de mulata. *Geledés Instituto da Mulher Negra*. Em aberto. Disponível em <<http://www.geledes.org.br/nao-chame-de-mulata/#gs.kbIBPnU>> Acesso em 09.mar.2017
- BASSNET, S. (1992). *Post-colonial translation: theory and practice*. Brighton: Routledge.
- CÁRDENAS, T. (2006). *Perro Viejo*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- CÁRDENAS, T. (2010). *Cachorro Velho*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Pallas.
- CARRASCOSA, D. (2017). Traduzindo no Atlântico Negro. Por uma práxis teórico-política de tradução entre literaturas afrodiaspóricas. In: CARRASCOSA, D. (org.) *Traduzindo no Atlântico Negro: cartas náuticas afrodiaspóricas para travessias literárias*. Salvador: Ogum's Toques Negros. p. 63-75.
- FREYRE, G. (1933). *Casa Grande & Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt.
- GILROY, P. (2001). *Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes e Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- HALL, S. (2003a). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva y Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A.

- HALL, S. (2003). *Da diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.
- HARKOT-DE-LA-TAILLE, E.; SANTOS, A.R. (2012). Sobre escravos e escravizados: percursos discursivos da conquista da liberdade. *Anais do III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade*. Desafios e percursos na contemporaneidade. Em aberto. Disponível em [http://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/HARKOT\\_DE\\_LA\\_TAILLE\\_ELIZABETH.pdf](http://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/HARKOT_DE_LA_TAILLE_ELIZABETH.pdf) Acesso em 08.mar.2017
- NASCIMENTO, A. do. (1978). *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- NASCIMENTO, E. L. (2018). Diretora do Ipeafro rebate críticas de antropólogo a movimentos negros. *Folha de São Paulo*, 19.jan.2018. Em aberto. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/01/1951558-diretora-do-ipeafro-rebate-criticas-de-antropologo-a-movimentos-negros.shtml>> Acesso em 04.fev.2018
- OLIVEIRA, C. (2013). Palavras de carga. *Blogueiras Negras*. 26.jun.2013. Em aberto. Disponível em <[blogueirasnegras.org/2013/06/26/palavra-mulata](http://blogueirasnegras.org/2013/06/26/palavra-mulata)> Acesso em 03.fev.2018
- RISERIO, A. (2017). Movimentos negros repetem a lógica do racismo científico, diz antropólogo. *Folha de São Paulo*, 16.dez.2017. Em aberto. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/12/1943569-movimentos-negros-repetem-logica-do-racismo-cientifico-diz-antropologo.shtml>> Acesso em 04.fev.2018
- RODRIGUES, S. (2017). ‘Mulata’ veio de mula? Isso torna a palavra racista? *Veja.com*. 10.fev.2017. Em aberto. Disponível em <<http://veja.abril.com.br/blog/sobre-palavras/8216-mulata-8217-veio-de-8216-mula-8217-isso-torna-a-palavra-racista>> Acesso em 08.mar.2017
- SALGUEIRO, M. A. A. (2014). Traduzir a negritude: desafio para os estudos da tradução na contemporaneidade. In: *Cadernos de Letras da UFF*. Rio de Janeiro, n.48. p.73-90.
- SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (orgs.) (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina S/A.
- SILVA, L.R. (2016). A voz do protagonista afrodescendente em romances históricos hispano-americanos: invisibilidade do texto original e algumas (poucas) obras traduzidas no Brasil. *Cadernos de Literatura em Tradução*. São Paulo, n.16. p.73-88.

Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/clt/article/view/115272>> Acesso em 30.jun.2017

SPIVAK, G.C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

SPIVAK, G.C. (1990) The Post-Colonial Critique. In: HARASYM, Sara. (ed.) *The Post-Colonial Critique, Interviews, Strategies, Dialogues*. Nova Iorque: Routledge.

ZAPATA OLIVELLA, M. (1989) *Las claves mágicas de América*. Bogotá: Plaza y Janés.

Recebido: 05/02/2018

Aceito: 24/02/2018