



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA**

JEFERSON SANTOS DO SOCORRO

**UMA ANÁLISE AFRODIASPÓRICA *BANTUCENTRADA* DA TRADUÇÃO DO
ROMANCE *PONCIÁ VICÊNCIO*, DE CONCEIÇÃO EVARISTO**

Salvador
2019

JEFERSON SANTOS DO SOCORRO

**UMA ANÁLISE AFRODIASPÓRICA *BANTUCENTRADA* DA TRADUÇÃO DO
ROMANCE *PONCIÁ VICÊNCIO*, DE CONCEIÇÃO EVARISTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Dra. Denise Carrascosa França

Salvador
2019

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Socorro, Jeferson Santos do
Uma Análise Afrodiaspórica Bantucentrada da Tradução
do Romance Ponciá Vicêncio de Conceição Evaristo /
Jeferson Santos do Socorro. -- Salvador, 2019.
78 f.

Orientador: Dr^a Denise Carrascosa França.
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em
Literatura e Cultura) -- Universidade Federal da
Bahia, Instituto de Letras, 2019.

1. Afrodiasporicidade. 2. Ética. 3. Estética. 4.
Interseccionalidade. 5. Tradução. I. França, Dr^a Denise
Carrascosa. II. Título.

JEFERSON SANTOS DO SOCORRO

**UMA ANÁLISE AFRODIASPÓRICA *BANTUCENTRADA* DA TRADUÇÃO DO
ROMANCE *PONCIÁ VICÊNCIO*, DE CONCEIÇÃO EVARISTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Data de aprovação:

Salvador, 06 de junho de 2019.

Componentes da Banca Examinadora:

Presidente: Profa. Dra. Denise Carrascosa França (UFBA)
(Orientador)

Profa. Dra. Ana Lúcia Silva Souza (UFBA)
(Membro)

Prof. Dr. José Henrique de Freitas Santos (UFBA)
(Membro)

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	8
2 . O ROMANCE PONCIÁ VICÊNCIO E SUAS ESPECIFICIDADES HISTÓRICO- CULTURAIS AFRODIASPÓRICAS CIRCUNSCRITAS NO PROJETO LITERÁRIO DE CONCEIÇÃO EVARISTO	15
2.1 CONCEIÇÃO EVARISTO NO CORPUS DA LITERATURA (NEGRA) AFRO- BRASILEIRA	21
2.2 O ROMANCE PONCIÁ VICÊNCIO E AS ESPECIFICIDADES AFRODIASPÓRICAS BANTU	27
3. O ROMANCE PONCIÁ VICÊNCIO E O CONTEXTO DA DIÁSPORA AFRICANA NEGRA AFRICANA NO BRASIL FORÇADA PELA ESCRAVIZAÇÃO/COLONIZAÇÃO.....	31
3.1 PONCIÁ VICÊNCIO NO CONTEXTO DA AFRODIÁSPORA	47
4 . ANÁLISE DAS ESCOLHAS TRADUTÓRIAS PARA AS ESPECIFICIDADES HISTÓRICO-CULTURAIS AFRODIASPÓRICAS NA TRADUÇÃO DO ROMANCE PONCIÁ VICÊNCIO.....	50
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	68
REFERÊNCIAS.....	70

À memória de Maria da Glória do Socorro, Virgínia dos Santos, de todos os meus ancestrais e todo o povo negro da África e da diáspora.

AGRADECIMENTOS

Ao universo e a tudo que torna a vida possível.

A Exu, dinamizador da força ancestral.

A Oxumarê, meu *eledá* e a todos sob a sua égide.

À Oxum, pelos encontros de águas-ternuras.

À Yemanjá, por ter abrigado muitos *arás* em seu seio durante a travessia de muitos dos meus ancestrais.

À Oyá, pelos bons ventos ...

Ao meu povo no *orum* e no *ayê*.

À minha bisavó materna, Esveraldina dos Santos (*in memoriam*); à minha avó materna, Virgínia dos Santos (*in memoriam*), à minha avó paterna Maria da Glória do Socorro (*in memoriam*).

Ao meu avô materno Laurindo dos Santos (*in memoriam*) e ao meu avô paterno João Evangelista do Socorro.

Aos meus pais, Marivalda dos Santos e Ademir Santana do Socorro, por trazer-me à existência, por todo amor e suporte.

Aos meus irmãos Roquelicio do Socorro e Demisson Santos do Socorro pelos compartilhamentos.

Aos meus tios e às minhas tias pela torcida.

Aos primos e primas pelos afetos.

À minha orientadora, Denise Carrascosa França, pela orientação cuidadosa e sensível.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, FAPESB, pelo financiamento da pesquisa.

Ao grupo de pesquisa *Traduzindo no Atlântico Negro*, lugar de germinação de muitas ideias e reflexões.

Aos professores do PPGLitCult (Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura) da Universidade Federal da Bahia.

Aos meus queridos amigos, Ana Paula de Souza Santana, Bruno Almeida dos Santos, Cristian Salles, Jorge Antônio, Mairon Cavalcante, Aldair Nascimento do Carmo, Givaldo Santos de Oliveira.

Aos *omo* orixá Adelmo ty Airá, Carlos Ramon Andrade ty Ajunsu, Ana Paula ty Yemanjá, Aldair ty Oxum, Anderson ty Ossayn, Suzernagle ty Oxossi, Jadiel ty Baru, Laura Augusta ty

Xângo, Mairon ty Osalufan, Lila ty Ewá, Vinícius ty Odé, Ricardo ty Oyá, Talisson ty Osalufan, André Ricardo ty Ogun e aos que virão.

A William Silva Ribeiro, pelo carinho e todos os compartilhamentos, bem como os empréstimos dos seus ouvidos atentos.

À Diáspora Negra Africana no Brasil e no mundo pela resistência e preservação do legado africano fora de África.

À pessoa que se assemelha muito à Ponciá, e que não ousou dizer seu nome.

RESUMO

Este trabalho é uma análise e reflexão teórico-crítica acerca do processo de tradução do romance *Ponciá Vicêncio*, da escritora afro-brasileira Conceição Evaristo (2003), para o inglês estadunidense feita pela hispano-estadunidense Paloma Martinez-Cruz e publicado pela *Host Publication* em 2007. Para a análise em pauta, levamos em consideração a tradução como prática cultural atravessada pela relação interseccional entre o texto, os contextos (estético, político-econômico, social, histórico) mediados pela subjetividade, classe social, condição étnico-racial, gênero, interesses e motivações do sujeito tradutor. Traduzir textualidades afrodiáspóricas não é uma atividade apenas linguística, mas, sim, uma atividade ética, estético-política, ontológica que possibilita (re) conectibilidades múltiplas de modos de ser, sentir, ver e existir no mundo das diversas culturas que foram forçosamente dispersas no mundo pelos processos de escravização e colonização. Esse tipo de tradução tem sua complexidade extremada, visto que grande parte das textualidades apresenta teor político e ético com vistas a causar efeitos de sentidos que possam contribuir para formação de mentalidades/subjetividades mais sensíveis com as questões levantadas pelas populações negras na Afrodiáspora. Tal análise leva em consideração as especificidades culturais, linguísticas, estéticas, contexto histórico-cultural e político de produção da narrativa, intrinsecamente relacionada às questões afrodiáspóricas e ao projeto literário da escritora, posto que tenha flagrado incongruências tradutórias com as especificidades mencionadas, cujas reverberações são bastante significativas. O trabalho dialoga com teóricos e críticos da tradução e da literatura afro-brasileira a exemplo de Kwame Anthony Appiah (1993), Raquel de Souza (2017), Florentina Sousa (2006), Cristian Salles (2017), entre outros. São trazidas à baila também duas intelectuais afrodiáspóricas, a afro-estadunidense Geri Augusto (2017) e a afro-brasileira Denise Carrascosa (2017), cujos pensamentos orientaram de forma transversal todo o trabalho.

Palavras-chave: Afrodiásporicidade. Ética. Estética. Interseccionalidade. Política. Tradução.

ABSTRACT

This work is a theoretical-critical analysis and reflection about the translation process of the novel *Ponciá Vicêncio*, by the Afro-Brazilian writer Conceição Evaristo (2003), from Brazilian Portuguese into United States English by Paloma Martínez-Cruz and published by *Host Publication* in 2007. For this analysis, we take into consideration translation as cultural practice traversed by the intersectional relationship between the text, the contexts (aesthetic, political-economic, social, and historical), mediated by subjectivity, social class, ethno-racial condition, gender, as well as the translator's motivation and interests. Translating Afro-Diasporic textualities is not just a linguistic activity, but also an ethical, aesthetic-political, ontological activity that enables multiple connectivities of modes of being, feeling, seeing and existing in the world of the diverse cultures that were forcibly dispersed throughout the world by the processes of slavery and colonization. This type of translation is extremely complex, as most of the textualities present political and ethical content aimed at creating meaning that can contribute to the formation of mentalities/subjectivities that are more sensitive to issues raised by the black populations of the African Diaspora. The analysis of this master thesis takes into account the cultural, linguistic, aesthetic, historical-cultural and political contexts of the production of the narrative, which are intrinsically related to Afro-Diasporic themes and to the literary project of the writer, since we have noticed inconsistencies in specific aspects of the translation, whose reverberations are quite significant. This work is in dialogue with theorists and critics of Afro-Brazilian literature and Translation Studies, such as Kwame Anthony Appiah (1993), Raquel de Souza (2017), Florentina Sousa (2006), Cristian Salles (2017) and others. Two Afro-Diasporic intellectuals, the Afro-American Geri Augusto (2017) and Afro-Brazilian Denise Carrascosa (2017) also figure prominently in the analysis, as their thinking has guided the work in a unifying way.

Keywords: Afrodiasporicity. Aesthetics. Intersectionality. Ethics. Politics. Translation.

1. INTRODUÇÃO

A necessidade de se compreender a vida humana, em suas múltiplas dimensões, tem sido objeto de estudo dos diversos campos epistemológicos. Entender os fenômenos humanos pressupõe engendrar muitas ações para tal intento. O humano é complexo, movediço e móvel. A presente dissertação é uma dessas ações, que, indubitavelmente, faz parte de um intento do humano para o humano na tentativa de aprofundar o autoconhecimento a partir dos desígnios investidos para conhecer fluxos e contrafluxos humanos e, assim, pensar e fomentar conectibilidades que endossem a humanidade.

A literatura e a cultura se inter cruzam cruzando tudo que é humano, assim, introduzir este trabalho pressupõe abordar algumas considerações acerca do inter cruzamento mencionado. A literatura pode ser entendida como manifestação artística através da palavra, evidenciada por meio de diversas textualidades, nas quais os seres humanos falam de si e do mundo em um movimento de re(a)apresentação simbólica de ambos. É, também, o espaço profícuo para a expressão subjetiva a fim de o ser humano compartilhar/interpretar suas experiências - “[...] um espaço privilegiado de produção e reprodução simbólica de sentidos”. (EVARISTO, 2005, p. 52), para assim levá-lo a uma compreensão mais estendida do seu existir no universo.

Essa arte tem o que é mais de simbólico para sua expressão - a palavra -, componente fundamental da língua/linguagem verbal escrita ou oral, que forma o léxico da língua de um determinado povo comparado a outros povos. A língua/linguagem é um dos elementos fulcrais de diferenciação dos seres humanos em relação aos outros animais. É através dela que o ser humano expressa os seus pensamentos, interage em sociedade, constrói cotidianamente o seu presente, pensa e reatualiza o passado, elabora e planeja o futuro. Assim como a língua, a literatura pode ser percebida como uma construção social, histórica e política dentro de um todo maior que é a cultura.

A cultura é uma invenção do homem. Cada sociedade tem sua cultura, identificando-a e tornando-a distinta das demais. Desse modo, pode-se afirmar que cada sociedade tem a sua identidade cultural. A produção literária de cada povo/país integra o todo cultural e recebe o adjetivo pátrio deste (literatura indiana, brasileira, inglesa, nigeriana, dentre outras), similar a outros elementos culturais, tais como culinária, música, sistema educacional, artes visuais etc.

O texto literário é substancialmente subjetivo. A partir da leitura do mesmo, pode-se (re)construir sentidos múltiplos, tendo em vista que a interpretação não é algo fixo, estanque,

extraído de forma mecânica do texto, e sim um processo subjetivo de compreensão particular do texto.

Cada ser humano é uma subjetividade única, a qual é força gravitacional, ou melhor, o filtro interpretativo por onde passa o texto; subjetividade esta que é acionada no processo de construção do sentido. Ler textos de natureza literária é um poderoso exercício de aprimorar a percepção e a sensibilidade. A linguagem do texto literário satura a linguagem pragmática, esticando o sentido ao máximo e, desse modo, perfura a rigidez da linguagem cotidiana, logo, força o leitor a usar de múltiplas formas o seu imaginário.

A leitura dos textos literários se configura na possibilidade de descortinar mundos outrora desconhecidos para o próprio leitor, os quais podem, também, ser o seu próprio universo pessoal e subjetivo.

O texto literário pede o acionamento da imaginação para uma interação com o mesmo, uma espécie de diálogo estabelecido com o leitor, um ato político de si ao destravar os aprisionamentos da linguagem ordinária, do adestramento do pensamento e da percepção de conceber o mundo como dado. A leitura permite o deslocamento do sujeito nas sendas criadas a partir do texto.

A leitura individual de textualidades literárias parece criar um espaço particular para o sujeito construir-se ou reconstruir-se subjetivamente por intermédio da construção da multiplicidade de sentidos, da identificação ou não com personagens, pela reflexão feita da leitura, pelo entrosamento e relacionamento estabelecidos com o texto, ou por identificação com o escritor ou pela familiarização com o contexto sócio-histórico, político e cultural de produção.

A experiência com os textos possibilita diversos contatos com múltiplas alteridades, algo que pode contribuir significativamente para que o sujeito-leitor se perceba em sua singularidade e possa atribuir sentidos positivos em relação às outras singularidades distintas da sua, permitindo-o reconhecer a diferença como algo constitutivo da diversidade humana e fator reforçador de singularidades.

Em contraponto as possibilidades de fomentos salutareos a partir das textualidades literárias, em determinados momentos da história, a literatura foi de maneira explícita utilizada para disseminar ideologias e criar imaginários sociais desumanizantes elaborados pelos colonizadores contra povos colonizados através dos seus sistemas educacionais, como lucidamente sinaliza Dias (2008).

Cabe salientar que a disseminação de ideologias, bem como pensamentos que distoam dos esforços favoráveis a uma ética a favor da vida humana continuam na ontemporaneidade, mesmo que de forma subliminar devido aos determinados recursos de coercitividade disponíveis.

O projeto literário evaristiano, externados em suas textualidades são discursividades calcadas numa poética a favor de uma ética do bem viver e do repúdio ao horror de tentativas simbólicas de desumanização de seres humanos que historicamente foram alvos de diversos tipos de opressões. Assim, a literatura da escritora em questão pode possibilitar um conjunto de experiências subjetivas reversoras de imaginários sociais alviltantes.

Esse conjunto de experiências pode possibilitar a reflexão acerca do respeito à multiplicidade de ideias, de modos de existir, de ver e de conceber o mundo. É possibilidade de viagens no mundo particular de si e dos outros, permitindo aprimorar atitudes de respeito e convivência com outras subjetividades. A escolha da obra que se lê passa pelo crivo subjetivo do leitor, somado ao seu contexto sociopolítico e histórico-cultural; assim o gosto e as escolhas formam o valor pessoal, que não é completamente isolado do todo social.

O contato com o literário é um precioso convite para a flexibilidade na forma de pensar, pois o contato com inúmeros textos diversifica o olhar sobre a vida, que pode contribuir para a revisão constante de ideias e valores, que, muitas vezes, insistem em se dogmatizarem.

A mesma flexibilidade pode servir como um dispositivo de *autoagenciamento* e auxiliar o sujeito a emancipar-se de determinados aprisionamentos sociais impostos e arraigados inconscientemente. É um movimento de desconstrução para (re) construção subjetiva que pode proporcionar mais leveza e/ou mais consciência de si ao indivíduo.

O texto literário apela fortemente para as emoções dos seus leitores, pois é um convite para a fruição do imaginário, ativando e reativando memórias, conhecimentos prévios, ou seja, seu poder de afecção pode se caracterizar como um elemento peculiar deste tipo de texto, por ser mais poroso do que o texto pertencente à linguagem referencial.

O literário é um campo heurístico, muito distante, ou talvez impossível de ser hermético, não há conceitos rígidos, nem dogmas e nem formulações de verdade. Tudo é móvel, fluído, provisório. Como o ser humano, indeterminado, plástico. Não é aleatória a sua intrínseca relação com as ciências humanas/sociais, campo de interesse de diversos filósofos, psicanalistas, sociólogos, dentre outros profissionais do campo heurístico do saber tais como, Achille Mbembe, Bell Hooks, Stuart Hall, Gayatri Spivak, Muniz Sodré, Franz Fanon e uma lista extensa de muitos outros.

O literário é permeável. Atravessado por tudo que compõe o homem/sociedade, cultura, economia, classe social, raça/etnia, gênero, sexualidade, historicidade e aspectos

psicológicos, numa interseccionalidade indissociável. Simplesmente, vai além porque não há limitação temática.

Ao refletir sobre o literário, é salutar pensar na figura porta-voz do texto, os agentes fabricantes do texto, seres que escolheram a língua/linguagem como ofício.

O escritor é o produtor/criador do texto literário. Ele é o locus de enunciação para fazer existir o material textual - produto advindo de sua visão particular de uma dada realidade ou tema circunscrito no seio de uma problemática existencial do mesmo, ou do social, intimamente ligado aos múltiplos contextos que circundam o sujeito escritor.

O texto é o parto. O ser que emerge do âmago do seu criador, sai de sua subjetividade para a exterioridade, porém é inquestionável que forças sociais atuam no fluxo ou no contra fluxo desse processo.

O escritor apenas produz deliberadamente? Ele tem intenção? Tem um porquê que conduz o seu fazer?

Para a Nova Crítica, corrente teórico-crítica iniciada nos Estados Unidos por volta de 1930, a intenção do “autor”, categoria trabalhada por essa corrente, é algo falacioso - *intentional fallacy*, cabendo ao estudioso ou o crítico se deter única e exclusivamente à materialidade do texto, o texto pelo texto no procedimento de leitura chamado de *close reading*. O “autor” também é esquecido pelos formalistas russos, pois eles postularam o conceito de *literariedade* (conjunto de características que confere ao texto o status de literário), no qual o “autor” e tudo que o compõe quanto sujeito de produção são irrelevantes para o estudo e análise da obra nessa perspectiva teórico-analítica.

Assim, a importância atribuída às qualidades especiais do texto literário (*literariedade*) é inversamente proporcional à ação atribuída à intenção do “autor”. Os procedimentos que insistem nessas qualidades especiais conferem um papel contingente ao “autor”, como os formalistas russos e os *New Critics* americanos, que eliminaram o autor para assegurar a independência dos estudos literários em relação à história e à psicologia.

A neutralidade no âmbito do humano é categoricamente questionável. Quando se escreve, pensa-se para quem se escreve. Quando se escreve, os objetivos de quem escreve, os diversos contextos (político, histórico, cultural, social, estético), o projeto literário, tudo entra em cena, por mais que esses fatores não estejam explicitamente contidos no texto, mas estão ali gravitando na órbita do texto.

A subjetividade, o lugar de enunciação, o pertencimento étnico-racial, os posicionamentos político-ideológicos atravessam o todo do texto, ainda que de forma subjacente, estão presentes nas malhas da textualidade. Nessa linha de raciocínio, pode-se

perceber que a lógica eurocêntrica, desde muito tempo, é dicotômica, excludente, binária. Por razões mais do que óbvias, meu pensamento está no contra-fluxo desses *modi operandis* de compreender o literário, sobretudo as da literatura feita pelo meu povo: pessoas negras afro-brasileiras. Para os dois povos africanos, que são minha matriz ancestral (bantu e yorubá), “yorubantu” (SANTOS, 2019), o mundo não é compreendido de forma dicotômica, disjuntiva, mas, sim, de maneira integrada, justapostas, holística; não é possível, nessa visão, separar o escritor de sua obra e todas as dimensões que o constitui quanto sujeito.

Essa forma de pensar sobre o literário direcionou a minha escolha, pois a identificação com o projeto literário de Evaristo traduz um pouco de quem sou quanto sujeito afrodiáspórico que se reinventa através da linguagem, que sente no corpo as reminiscências do legado colonial escravista que, de maneira ignóbil, persiste no seio social brasileiro.

Por entender que a literatura produzida pela escritora tem como sua principal característica o aglutinamento do político, do estético, no sentido de uma construção de linguagem que denuncia os entraves sociais para os negros afrodescendentes no país, com esse pensamento crítico, cria também outros imaginários para os mesmos, distintos dos quais as forças sociais tentam reificar. O seu primeiro romance, foco dessa dissertação, traduz literariamente esses entraves, bem como a riqueza cultural afrodiáspórica.

A investigação em questão nasceu de minha inquietação enquanto quilombola, negro, afro-baiano, iniciado no culto afro-brasileiro de nação Ketu/Jeje Savalú, filho do orixá Oxumarê ao ler o romance traduzido e perceber as mutilações culturais e o desrespeito com a diversidade cultural brasileira, na qual a afro-brasileira compõe. Esses elementos identitários constroem um local de fala propício para tal intento, cujas experiências contribuíram para uma crítica sensível e apurada das questões afrodiáspóricas negligenciadas na tradução do romance em foco.

A partir do meu pertencimento a essa riqueza cultural, coloco-me como pesquisador sensível diante desse empreendimento investigativo. Nascido e criado na comunidade quilombola de Ilha de Maré – Salvador/Bahia posso categoricamente afirmar que, muitas cenas do romance me atravessam, bem como aos meus familiares e a minha comunidade. Foram tantas as Ponciás que permearam e ainda permeiam minha memória com suas narrativas de violências por razões etnicorraciais, sociais e de gêneros, mulheres que experienciaram a subalternidade nas casas das patroas e retornaram ao povoado trazendo essas narrativas, das muitas que viveram em condições precárias nas favelas, testificando seu retorno contundente. Pouquíssimas foram as Bilisas que sofreram assédio sexual pelos maridos e filhos das patroas. Muitas foram as Marias. Na minha memória, tenho um Vô

Vicêncio, que teve não um braço, mas um olho mutilado na fazenda do “Sinhô Linhares”, no cuidado e proteção do seu patrimônio. Muitas são as pessoas que não sabem ler e nem escrever. Meu avô se insere neste cenário, porém, a minha avó, que já tomou a “derradeira viagem”, sabia assinar o nome e reconhecer quase todas as letras. Ainda sobre esses atravessamentos, tenho especial carinho pelas *Kaindas* que vivem no meu lugar de nascimento, onde o meu umbigo está enterrado. Sejam elas em formas não apreensíveis aos sentidos do plano físico como Mãe Balbina, Mãe Menininha, Mãe Madalena, Mãe Angélica, Mãe Nanega - algumas que tive oportunidade de aprender pelos sentidos do corpo enquanto matéria, ou outras que residem na minha memória pelas histórias contadas por minha avó e por uma que ainda está nesse plano, Mãe Baia de Mutalambô, guardiã do legado de todas as outras *Kaindas*.

O presente trabalho aponta as incongruências, os apagamentos e as violências simbólicas praticadas na/da tradução do romance *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo (2003), feita por Paloma Martinez-Cruz, publicada em 2007, nos Estados Unidos, pela *Host Publication*, no que tange às especificidades culturais, linguísticas, estéticas, no contexto histórico-cultural e político de produção da narrativa intrinsecamente relacionados às questões afrodiaspóricas e ao projeto literário da escritora negra brasileira.

Ponciá Vicêncio, primeiro romance da escritora negra afro-brasileira Conceição Evaristo, publicado em 2003, pela editora Mazza, narra a história da protagonista através de um conjunto de memórias circunscritas em um tempo-espaço do pós-abolição, logo depois da promulgação da Lei Áurea (1888), porém, conectado com o período escravista via narrativas transmitidas oralmente pelos membros mais velhos de sua família, a exemplo do seu avô, liberto pela Lei do Sexagenário (1885), que tornava livre os escravizados com mais de 60 anos, e seu pai, liberto pela Lei do Ventre Livre (1871).

A escrita de Conceição Evaristo é performativa de um sujeito que se define em um local de enunciação próprio para denunciar as injustiças sociais e as múltiplas desigualdades que a população negra enfrenta no Brasil, sendo sua realidade concreta, as reminiscências da escravidão e a cultura afro-brasileira, através de um projeto literário que a escritora denomina de “escrevivência”, segundo (CAMPOS; DUARTE; 2011, p. 208), nele, as histórias cotidianas de pessoas negras e de comunidades periféricas ganham uma dimensão estética e política ao serem ficcionalizadas em narrativas literárias. A tradução do romance feita por Paloma Martinez-Cruz, publicada em 2007, nos Estados Unidos, pela *Host Publication*, apaga determinados elementos da cultura afro-brasileira, o que compromete o projeto literário da escritora, desrespeitando as distintas especificidades das matrizes étnicas e culturais africanas

que compõem a religiosidade afro-brasileira, ou seja, as diferentes nações de Candomblé como pontua (LIMA, 1984) para tornar as diferenças culturais inteligíveis para cultura receptora.

É inegável que a tradução permite a expansão do escritor para fora de suas fronteiras nacionais e linguísticas. O que é questionável é o descuido com a reescrita, determinadas imposições, a negligência na tradução de elementos culturais. Portanto, o trabalho analisa as escolhas tradutórias das especificidades culturais afrodiaspóricas presentes no romance, bem como averigua o alinhamento/desalinhamento da tradução com o projeto literário (escrevivência) da escritora.

Organizamos o trabalho em três capítulos. No primeiro, cartografamos as especificidades histórico-culturais afrodiaspóricas no romance em foco, levando em consideração o projeto literário da escritora como fio condutor para esta empreitada. Para este fim, utilizamos um conjunto de produções de crítica literária afro-brasileira feita acerca da narrativa para corroborar com o escrutínio das especificidades. Já no segundo, contextualizamos a narrativa historicamente no que tange aos períodos que ela coloca em questão, bem como discorremos a respeito de sua relação com o universo da afrodiaspora. Por fim, fizemos um cotejo minucioso do texto fonte com a tradução a fim de analisar as escolhas tradutórias e, desse modo, apontar as que não estão em alinhamento com as especificidades histórico-culturais afrodiaspóricas da tradução do romance *Ponciá Vicêncio*. Essa empreitada se deu de forma semelhante ao todo do texto narrativo, ou seja, sem uma linearidade capitular ou cronológica, mas por uma travessia transversal por todo romance, porém sem nenhuma intenção de exauri-lo. Contudo, ousamos afirmar que fatos narrativos solares constitutivos do enredo foram contemplados.

2 . O ROMANCE PONCIÁ VICÊNCIO E SUAS ESPECIFICIDADES HISTÓRICO-CULTURAIS AFRODIASPÓRICAS CIRCUNSCRITAS NO PROJETO LITERÁRIO DE CONCEIÇÃO EVARISTO

“A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias de ninar os da casa grande e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”.
Conceição Evaristo.

A escritora, professora e crítica literária negra afro-brasileira, Maria Conceição Evaristo de Brito nasceu em Belo Horizonte, Minas Gerais, no dia 29 de novembro de 1946, filha do casal Joana Josefina Evaristo e Aníbal Vitorino. De infância pobre, cresceu na extinta favela Morro do Pindura Saia, nas proximidades da Avenida Afonso Pena. Evaristo viveu em sua terra natal até 1971, ano em que terminou o Curso Normal aos 25 anos, mudando-se para o Rio de Janeiro, onde vive atualmente. É também nesta cidade que ela constrói a sua vida acadêmica: em 1975, ingressa no curso de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro; em 1996, obtém o título de mestre pela PUC- RJ, com a dissertação *Literatura Negra: Uma Poética de Nossa Afro-brasilidade*, e, em 2011, obtém o título de doutorado em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense, com a tese intitulada *Poemas malungos, cânticos irmãos*, na qual compara poemas de Nei Lopes, Edmilson Pereira de Almeida e Agostinho Neto.

Sua primeira aparição pública, no que tange a publicação de seu trabalho literário, teve início com o seu poema *Vozes-Mulheres*, na antologia *Cadernos Negros do grupo de escritores negros Quilombhoje*, em 1990, registrando-se a sua participação em dezessete edições do Quilombhoje, com textos que vão da poesia à prosa, algo que evidencia a sua fluidez entre os gêneros. Em todos os textos, sua potência literária, sua habilidade no trato com a palavra, a sonoridade de sua poesia, a oralidade de sua prosa que se assemelha a um *griot*, a mesma pode ser compreendida como uma *nganga*, que na língua bantu (*kikongo*), pode ser traduzida como uma pessoa sábia, especialista em um ofício, como pontua Santos (2019), primaz em contar estórias/histórias, e que a faz um ícone na cena literária contemporânea.

Em 2003, tem o seu primeiro romance - *Ponciá Vicêncio*, primeira das seis publicações “individuais”, foco de estudo desta pesquisa, publicado pela editora Mazza. Pela mesma editora, publica seu segundo romance, *Becos da Memória* (2006), que narra histórias dos moradores de uma favela que vivencia o trauma de uma remoção abrupta, marcada pelo autoritarismo do poder que se impusera para deslocar os moradores. Nesse romance, Evaristo constrói a personagem *Maria Nova* como colecionadora de histórias de vida, protagonista do romance que se assemelha muito à Conceição Evaristo, a ouvir e relatar diversas histórias vividas, criadas e recriadas em seu entorno, *Maria Nova* pode se configurar um *alter ego* evaristiano, pois, em muitas de suas entrevistas, a escritora fala do seu processo criativo pautado em tudo que ela recolhe da vida, do seu cotidiano e dos outros. Como bem pontua Luiz Henrique Silva de Oliveira:

Sabendo que é possível à obra (re) construir a vida, através de “pontes metafóricas”, pelo projeto literário de Conceição Evaristo vislumbram-se pistas de possíveis percursos e leituras de cunho biográfico. O projeto autoral empenhado pulula aqui e ali – ora na ficção, ora em entrevistas ora em textos acadêmicos - por meio de peças de seu quebra-cabeça literário/biográfico. (OLIVEIRA, 2017, p. 72).

Becos da Memória foi o primeiro romance escrito de Evaristo. Este é anterior a toda sua produção conhecida por vias da publicação, pois teve sua gênese numa crônica chamada *Samba-favela*, escrita quando Evaristo ainda cursava o antigo colegial. Para ela, a escrita é uma maneira de manter, escrever, significar e ressignificar sua existência, para “versejar o âmago das coisas” (EVARISTO, 2017, p. 121). Bem antes de nomear seu projeto literário, ela já o construía com fluidez ímpar ao fundir esteticamente o vivido e o ficcional.

Como já disse em outras ocasiões, essa narrativa teve nascimento em 1987/88, sendo, pois anterior à escrita dos contos e do romance *Ponciá Vicêncio*. E foi o meu primeiro experimento em construir um texto ficcional con (fundindo) escrita e vida, ou melhor dizendo, escrita e vivência. Talvez na escrita de *Becos*, mesmo que de modo quase que inconsciente, eu já buscasse construir uma forma de *escrevivência*. Arrisco-me a dizer, também, que a origem da narrativa de *Becos da Memória* poderia estar localizada em uma espécie de crônica, que escrevi ainda em 1968. (EVARISTO, 2013, p. 11).

Esse romance integra o projeto *literário-político-ético-estético* de Evaristo, que o escrevo hifenizado como uma palavra composta porque esse projeto, que direciona a escrita de Evaristo é pautado nesses elementos de forma indissociável. *Becos da Memória* é a tradução literária da afirmação da escritora de que “a favela é a encarnação contemporânea da senzala”, o quanto ela significa historicamente, a materialização do legado escravista na sociedade brasileira, o racismo estrutural, o ódio étnico-racial que alijam pessoas, pondo-as

nas margens. A favela é a evidência contundente do falacioso projeto progressista de nação depois de 13 de maio de 1888. De maneira alguma, a população ex-escravizada foi reparada, incluída, pelo contrário, o país promoveu a importação de mão de obra europeia para “branquear” o país. Vale mencionar o que Simone Pereira Schmidt sinaliza sobre o tema em questão:

Esta relação, senzala-favela, se atualiza no romance de duas formas. Primeiramente, na memória da escravidão, frequentemente relatada pelos mais-velhos, em histórias nas quais rememoram sua infância passada em fazendas, senzalas, plantações e enfrentamentos com os sinhôs. Num segundo plano, o mais vívido no romance, a relação da senzala com a favela se atualiza na geografia dos becos onde se vivencia a condição subalterna dos seus moradores. (SCHMIDT, 2017, p. 103).

Poemas da recordação e outros movimentos, publicado pela editora Nandyala em 2008 e republicado pela Malê em 2017, é a terceira obra da escritora, um marco para a poesia brasileira dentro do *corpus* da literatura negra afro-brasileira. Com sessenta e seis poemas, muitos deles já publicados em antologias, tais como *Vozes-Mulheres*, *Eu – mulher*, *A noite não dorme nos olhos das mulheres*, e *Malungo, brother, irmão*, elaborados cuidadosamente e com temáticas variadas concernentes ao modo como ela experiencia sua existência a partir de sua condição de mulher negra oriunda de condições socioeconômicas vulneráveis. Temas como pobreza, fome, violência, amor, solidariedade, identidade cultural, ancestralidade, memória, maternidade, medo, silêncio, resistência, resiliência, afetividade, dentre outros, compõem o mosaico literário-filosófico do livro. Vale aqui citar na íntegra um dos poemas que compõe o livro, *Da calma ao silêncio*, que evidencia a potência poética da escritora, imiscuída com sua sabedoria ancestral, poema no qual a mesma reflete sobre seu labor com a linguagem e seu modo de produção poética. Segue:

Quando eu morder
a palavra,
por favor,
não me apressem, quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmago das coisas.
Quando meu olhar
se perder no nada,
por favor,
não me despertem,
quero reter,
no adentro da íris,
a menor sombra,
do ínfimo movimento.
Quando meus pés

abrandarem na marcha,
 por favor,
 não me forcem.
 Caminhar para quê?
 Deixem-me quedar,
 Deixem-me quieta,
 Na aparente inércia.
 Nem todo viandante anda estradas,
 Há mundos submersos,
 Que só o silêncio
 Da poesia penetra. (EVARISTO, 2017, p. 121-122).

Em 2011, o livro de contos, *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*, vem a lume pela editora Nandyala, com trezes narrativas de mulheres, todos os contos tratam da condição feminina em suas múltiplas dimensões. Nos contos, Evaristo tece outros imaginários para a mulher negra na sociedade brasileira, mulheres que sofrem violências diversas, mas são insubmissas na forma que resistem às opressões de um país com ranço colonial e marcado pelo patriarcado. Histórias como a da personagem *Shirley Paixão* que experiencia o encarceramento por três anos, que, na tentativa de defender sua filha do estupro, quase mata o marido:

O homem não estava morto. Recuperou a vida na cadeia. Eu vivi ainda tempos de minha meia-morte, atrás das grades, longe das minhas filhas e de toda a minha gente, por ter quase matado aquele animal. Sei que não se pode e nem se deve fazer justiça com as próprias mãos, mas o meu ato foi o de livrar a minha filha. Não tinha outro jeito. Era um homem alto e forte. Só um golpe bem dado poderia conter a força bruta dele. (EVARISTO, 2011, p. 30).

São histórias pulsantes, de acontecimentos que fazem parte do cotidiano de várias mulheres, marcadas pela violência de gênero, numa sociedade em que o machismo e o sexismo estão atuantes nas mais variadas relações sociais ao colocar a mulher negra no cerne da sua produção como sujeito/tema, unindo esses dois numa condição *sine qua non*, por entender que a condição étnico-racial numa sociedade estruturada pelo racismo distingue os níveis de sofrimento entre as mulheres. Evaristo se coloca num lugar de fala autêntico para ficcionalizar a partir do que Constância Lima Duarte (2014) denominou de “ficção-realidade”, do que a escritora colhe da realidade social da qual está inserida como um corpo que sabe das mais diversas dimensões vividas pelas mulheres negras no campo afetivo, socioeconômico, político, dentre outros. Cabe aqui, ressaltar o que Ana Claudia Lemos Pacheco pontua acerca da solidão afetiva da mulher negra:

O imaginário social, ainda que recriado, traz consigo uma marca das ideologias fortemente promulgadas no início do século XX, como as teorias do embranquecimento racial e, nos anos 1930, a tese da democracia racial freyreana.

Acreditamos que essas ideologias, especialmente aquelas veiculadas pelas teorias do luso-tropicalismo, têm uma influência reguladora nas escolhas dos parceiros-afetivos sexuais entre homens e mulheres brancos (as), negros (as) e mestiços (as) na sociedade brasileira. Com isto, não quero afirmar que as classificações sociais não podem ser negociadas e reorganizadas no mundo social. Os ditos populares “branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”, que foram evocados e legitimados na obra freyreana, funcionam como elementos estruturantes das práticas sociais e afetivas dos indivíduos [...] Se de fato existe um modelo democrático de relações inter-raciais, como poderia explicar a “solidão” afetiva de mulheres negras (pardas e pretas) no Brasil? Sugiro que raça e gênero, quando combinado, são dois marcadores sociais que afetam mais as mulheres negras do ponto de vista de sua exclusão afetiva-sociocultural do que outros grupos. (PACHECO, 2013, p. 51).

Três anos depois, *Olhos d'água* (2014) é publicado pela editora Pallas, coleção de quinze contos atravessados por temáticas eleitas por Evaristo como parte de seu projeto literário e inerentes ao seu lócus de enunciação enquanto mulher negra advinda dos segmentos pobres e marginalizados da sociedade brasileira. É ímpar a forma como a escritora ficcionaliza a dor e consegue trabalhar esteticamente com ela, como a escritora bem salientara em sua homenagem na Feira Literária de Cachoeira – Flica (BA), em 2018, que para escrever, o artista da palavra deve estar “sensível ao mundo”, e ela assim prossegue: “[...] você deve estar sensível à dor e, na maioria das vezes, para mim quando escrevo estou mais sensível a dor”. A dor que se inscreve e se sente no conto *Maria*, cuja personagem (Maria) é linchada por ser acusada de ser conivente com um assalto que acontece no ônibus no retorno para casa depois da lida na casa da patroa. A dor que *Ana Davenga*, do conto homônimo, sente ao ter o seu marido assassinado por policiais. A dor da bala perdida que matou a menina Zaita, protagonista do conto *Zaita esqueceu de guardar os brinquedos*, por ser singular o orquestrar narrativo dos contos, a intensidade dos temas, e as construções dos enredos que o livro pode ser laureado com o prêmio Jabuti em 2015.

Leves enganos e parencas, sexto livro, composto de doze contos e uma novela, publicado em 2016 pela editora Malê, insere Conceição Evaristo no que a crítica literária tradicional denomina de realismo fantástico, que, para a visão de muitos povos africanos pode ser traduzido no que o escritor angolano Pepetela denominou de *realismo animista* (PEPETELA, 1989 *apud* PARADISO, 2015, p. 5), pelo entendimento de que tudo que existe tem vida, pulsa uma energia que faz parte de um todo cósmico no qual o ser humano se insere. Assim, pode-se alargar o entendimento do mundo e ressignificar as “águas serenas” que aparecem como um rio na primeira Comunhão de Doris do conto *A moça de vestido amarelo*, bem como o cantar da pedra na mão do Velho Amorescente na novela *Sabela a prenciar a força da natureza*.

Para a crítica literária canônica, este romance seria enquadrado na categoria do “realismo fantástico” ou “realismo mágico/maravilhoso”, algo que destoa do projeto literário evaristiano pelos argumentos já expressos. Desse modo, um conceito que poderia substituir o eurocêntrico, seria o conceito elaborado por Livia Maria Natália de Souza, “literatura adoxada”, literatura de encantamento, um texto literário conectado com os saberes cosmogônicos afrodiáspóricos, como bem a autora pontua:

Assim, declaro que a minha Literatura faz parte de um amplo arcabouço de escritas as quais convenciono chamar aqui de Literatura Adoxada. O adoxu é a consagração do Ori para que ele se torne o fidedigno canal de comunicação entre o iniciado e seu orixá. É feito por uma reunião de elementos secretos que, pilados, são postos em forma de pequeno cone sobre a incisão ritualística da nossa iniciação – cujos detalhes aqui não cabem ser ditos. Trago apenas estrategicamente a noção para que possamos nos afastar do fantástico-maravilhoso e mergulhar na cosmogonia negro-brasileira de matriz africana, rasurando e ampliando o limitado lugar de “representação literária” de eixo etnocêntrico. (SOUZA, 2019, p. 198).

O projeto literário de Conceição Evaristo, ademais de causar um impacto emocional pela forma como o seu discurso ético-político-estético erige sua poesia e prosa, que também se amplia e permeia seus textos não ficcionais, sobretudo em seus textos teóricos-críticos, tem o poder de acionar os leitores para uma possível conscientização dos entraves na construção de uma sociedade mais humana e menos injusta para os segmentos sociais historicamente subjugados e aliados do bem-estar social. E, deles, a escritora escolhe o povo negro, com um enfoque mais apurado e sensível para a mulher negra e pobre, alvo da violência de forma interseccional, por ser ela vítima de uma sociedade doentia, que mantém o racismo e a hierarquização social como legado escravista-colonial, o machismo e o sexismo de sua remota mentalidade patriarcal pautada no pensamento ocidental difundido e defendido pelo catolicismo judaico-cristão. Sobre o patriarcado, compreendido como algo que asfixia as relações sociais, vale destaque o que pensa Miguel Almir Lima Araújo em seu livro *Dos sentidos do Amor* (2016):

As ideias e posturas patriarcais são profundamente enraizadas na história humana, e, de modo geral, estas são naturalizadas e propagadas de forma difusa e dissimulada. São processadas no inconsciente coletivo da humanidade e, assim, penetram nos imaginários, nas mentalidades das pessoas, muitas vezes, de modo invisível. Essas concepções e posturas se estruturam a partir das ideias centrais de posse e de apropriação em que, sobretudo os homens (os machos), são considerados superiores e detêm poder de controle sobre as mulheres (as fêmeas), mas, também, de posse e controle de outros homens por aqueles considerados mais poderosos. (ARAÚJO, 2016, p. 58).

A literatura sempre esteve e sempre estará associada à cultura, bem como a cultura estará associada à literatura numa relação simbiótica inquestionável. É sabido que, a produção

cultural adjetivada como literária não está apenas e univocamente atrelada ao estético. É possível e cabível pensar em outras dimensões que ultrapassam o escrito tido como ficcional. O que é considerado ficcional tem como insumo uma determinada realidade/materialidade que a serve como substrato para a criação fluir ou se desenvolver a partir dela. Conceição Evaristo, ciente do seu trabalho com a linguagem, tensiona as opressões no corpo social e suas engrenagens a interditar a instauração de uma vida mais humana e mais digna para os segmentos sociais marginalizados, escrevendo a contrapelo, pondo em suspensão o que a nação via grupos hegemônicos e os seus governantes tentam ignorar.

2.1 CONCEIÇÃO EVARISTO NO CORPUS DA LITERATURA (NEGRA) AFRO-BRASILEIRA

Evaristo começa a escrever num momento de maior abertura para a inserção de produções literárias escritas por sujeitos negros que assumem sua identidade étnico-racial e afirmam a dupla inscrição (autoria e tematização), que pode ser entendida como o despontar da afro-brasileira, como bem sinalizou Eduardo de Assis Duarte (2011), em seu texto *Por um conceito de literatura afro-brasileira*, partícipe da coletânea *Literatura Brasileira e Afrodescendência*, no qual ele se empenha em conceituar e explicar a adjetivação *afro-brasileira*.

Nesse texto, o autor começa apontando o momento profícuo da literatura afro-brasileira no século XX, sobretudo na década de 80. O crítico situa o leitor para efervescente discussão acerca da nomenclatura “literatura afro-brasileira” em detrimento à “literatura brasileira” e atribui à ela um caráter múltiplo e diverso. Ao citar o romance *Vencidos e Degenerados* de José do Nascimento Moraes, que está centrado na temática do fim da escravidão e a permanência da mentalidade oriunda da mesma, revela que esta literatura está preocupada com qualquer tema que tange os afrodescendentes e os seus ancestrais trazidos na condição de escravizados para o Brasil colonial.

O autor cita a ascensão social de uma determinada parcela de negros para a classe média e as políticas de ações afirmativas somadas à fomentação e emergência de leis específicas para este segmento social, criando condições favoráveis para um espaço das artes marcadas por questões étnico-raciais, e isso se amplia para todos os espaços onde essa literatura possa circular.

Menciono-as apenas como pano de fundo e para lembrar que, ampliados o público e a demanda, ampliam-se igualmente as responsabilidades dos agentes que atuam nos

espaços voltados para a pesquisa e produção do conhecimento, em especial nas instituições de ensino superior. O momento é, pois, propício à construção de operadores teóricos com eficácia suficiente para ampliar a reflexão crítica e dotá-la de instrumentos mais precisos de atuação. (DUARTE, 2011, p. 376-377).

O que se pode observar é que as implicações da literatura afro-brasileira vão além do surgimento de operadores teóricos que vêm sendo formulados para possibilitar uma análise e/ou crítica deste campo no intuito de abarcar com mais precisão as especificidades da mesma, mas também implicações socioeconômicas e simbólicas, servindo para aferir representatividade de afrodescendentes e de suas temáticas no sistema literário. No lançamento da antologia, no dia 28 de dezembro de 2011, na Fundação Biblioteca Nacional, no estado do Rio de Janeiro, o organizador da coletânea *Literatura Brasileira e Afrodescendência*, Eduardo Duarte salienta que o conceito de literatura afro-brasileira é um conceito em construção, visto que há controvérsias nos elementos que a caracteriza (temática, autoria, ponto de vista, linguagem e público) como também na própria terminologia. Quanto a ela, a polêmica mais contundente é a concorrência da mesma com outra, ou seja, literatura negra ao invés de afro-brasileira.

Para Benedita Gouveia Damasceno (*apud* DUARTE, 2011, p. 237), o termo “literatura negra” está pautado pelo tema, menosprezando, desse modo, a cor do autor, algo que é extremamente repudiado pelo grupo do Quilombhoje, responsável pela publicação da antologia *Cadernos Negros*, que publica produções literárias de autores negros oriundos de diversas regiões do país. Apesar de ser um grupo que nasceu em São Paulo, nele, um dos autores, Cuti (1985) defende a palavra *negra* por acreditar que o mesmo está imbuído de uma afirmação identitária em detrimento ao termo afro-brasileira, para ele diluir o viés político que está contido no primeiro. Já Domício Proença Filho tem uma postura menos incisiva ao conceituar a literatura negra:

À luz dessas observações, será *negra*, em sentido restrito, uma literatura feita por negros ou descendentes assumidos de negros, e, como tal, reveladora de visões de mundo, de ideologias e de modos de realização que, por força de condições atávicas, sociais e históricas, se caracteriza por uma certa especificidade, ligada a um intuito claro de singularização cultural. *Lato sensu*, será a arte literária feita por quem quer que seja, desde que reveladora de dimensões peculiares aos negros ou aos descendentes de negros. (PROENÇA FILHO *apud* DUARTE, 2011, p. 378-379).

Duarte (2011) se posiciona favorável à terminologia *afro-brasileira* valendo-se do argumento de que o Brasil é um país miscigenado com uma mescla cultural, étnica, linguística etc, ou seja, híbrido. Ele também justifica a sua escolha baseada na reconsideração feita pelo próprio Quilombhoje em publicar, em 1985, um volume teórico - crítico intitulado *Reflexões*

sobre a literatura afro-brasileira. Depois de explicitar o seu posicionamento, o autor discorre sobre os elementos constitutivos dessa literatura, e o primeiro deles é o tema, que abrange a vida individual do sujeito afrodescendente a uma coletividade, temas como o resgate de uma memória ancestral do povo negro, o repúdio da escravidão e as suas consequências e reminiscências, exaltação de um herói ou líder negro, religiosidade de matriz africana e outros; a autoria, o mais polêmico de todos, visto que baseia-se em fatores biográficos e fenotípicos; o ponto de vista, elemento que depende exclusivamente dos valores e percepções do sujeito enunciador; a linguagem, ou seja, uma postura discursiva que através dos temas se singulariza ou se diferencia de um discurso hegemônico ou peculiar ao mundo branco; o público, elemento que se preocupa com a recepção das produções, pois essa literatura não é só estética, há posicionamentos políticos inseridos.

Penso junto com Cuti (1985) e reflito acerca das considerações de Duarte (2011), posicionando-me enquanto intelectual negro afrodiáspórico na necessidade/possibilidade da “marcação negra”, visto que uma série de hostilidades sofridas por indivíduos de pele escura não está pautada unicamente na etnicidade que a denominação “afro” pode situar e, sim, no fenótipo, que no caso do Brasil, um dos países mais racistas do mundo, a pigmentação da pele é o que importa para servir de parâmetro para as mais diversas hostilizações.

A conceituação *literatura negra afro-brasileira*, além de ser sentida pela minha subjetividade negra, perpassada pela minha historicidade, meu lugar de fala, minhas leituras de textos que considero pertencentes a ela, somadas as assertivas de Zilá Bernd em seu audacioso livro *Introdução à literatura negra* (1988), defendendo a nomeação da literatura negra afro-brasileira. *Negra*, como categoria social pautada na cor estigmatizada pelo branco ao longo da história, que investe na superação das condições de desvantagem que as pessoas retintas sofrem em sociedades estruturadas pelo racismo hierarquizante que opera na manutenção de diversos privilégios; *negra*, como investida de reversão discursiva e ressignificadora da semântica social dessa cor; *afro*, por vinculação a matrizes civilizatórias, culturais e históricas com a África; *brasileira*, por ser produzida dentro do território nacional e se volta como força contrária a um projeto de nação excludente, textualidades dentro do contexto da literatura brasileira, apesar de se diferenciar dela em vários aspectos. Ainda sobre a terminologia *negra*, Bernd pontua:

Em síntese: a presença de uma articulação entre textos, determinada por um certo modo negro de ver e de sentir o mundo, e a utilização de uma linguagem marcada, tanto no nível do vocabulário quanto no dos símbolos, pelo empenho em resgatar uma memória negra esquecida legitimam uma *escritura negra* vocacionada a proceder a desconstrução do mundo nomeado pelo branco e a erigir sua própria

cosmogonia. Logo, uma literatura cujos valores fundadores repousam sobre a ruptura com contratos de fala e de escrita ditados pelo mundo branco e sobre a busca de novas formas de expressão dentro do contexto literário brasileiro. (BERND, 1988, p. 22).

Seguindo o pensamento de Zilá Bernd, negra está associada aos aspectos políticos dessa literatura. É em proteção à vida que ela se atém ao estético simbioticamente. Quando se marca o adjetivo “negra”, se especifica a literatura de pessoas que se “quer negro”, indivíduos que, historicamente, foram alvos de diversas teorias científicas que queriam inferiorizá-los biologicamente, rotulando-os como seres não evoluídos, com menos capacidade cognitiva, propenso à criminalidade, dentre outros atributos negativos fomentados e disseminados pelo racismo científico do século XIX.

[...] a literatura negra se organiza como revide aos movimentos contínuos de destruição dos territórios culturais negros e como tentativa de resgatá-los para investi-los de novas significações; [...] O caso individual é imediatamente ligado ao fato político. Assim, ao narrar um drama existencial provocado pelo racismo, por exemplo, o autor amplifica-o, conferindo-lhe um alcance político, pois ele passa a representar a condenação não apenas daquele ato isolado, mas da sociedade que o autoriza; [...] a função da literatura é interpretar a consciência coletiva e nacional e convocar a uma solidariedade ativa. (BERND, 1988, p. 42).

Percebe-se que a literatura negra afro-brasileira se constitui como mais um espaço de reforçar o sentimento de pertencimento de uma identidade étnico-racial, de potência discursiva contra um modelo hegemônico eurocêntrico, um espaço de denúncia sócio-racial, um espaço político de bandeiras históricas da população negra, socioeducativo, e, sobretudo, um espaço que possibilita a ascensão socioeconômica de muitos afrodescendentes.

A importância da literatura negra afro-brasileira está muito além de proporcionar a diversidade cultural e temática para a literatura produzida dentro do território nacional. Ela se impõe como documento da memória cultural dos povos africanos e de seus descendentes na diáspora, ao expressar de maneira autêntica o que os grupos sociais hegemônicos escamoteiam, reivindicando o reconhecimento do protagonismo negro como matriz civilizatória do país, sobretudo na ampliação da contribuição do povo negro e na denúncia da visão reducionista de sua história à escravização.

A designação “negra” para literatura, bem como para outras produções culturais é um marcador político, estético e ético contra a lógica universalizante, eurocêntrica, homogeneizante, epistemicida, perversa e camufladora das tensões simbólicas, culturais e sociais que permeiam as sociedades racistas negrogenocidas como o Brasil. Acredito que as

considerações tecidas por Florentina Souza podem diluir o fascismo que ainda insisti em direcionar certos críticos acerca da designação em questão.

A ausência de designativos em expressões como literatura, tradição, cultura e entre outros, incontornavelmente, implica um enunciado e uma enunciação brancos – uma literatura, uma tradição ou uma cultura, ocidental, masculina, de evocação universalizante. De tal modo que, diante de qualquer proposta de desvio desses significados, o sujeito da enunciação, para evitar ambiguidades, é forçado a informar seguidamente a ordem do desvio semântico, gerando no texto uma redundância vocabular que infringe as normas do bom estilo. (No caso do presente trabalho, vejo-me diante da impossibilidade de fugir à aludida coação da língua para repetir constantemente o adjetivo “negro” a fim de precisar de que textos, de quais e de onde falo). (SOUZA, 2005, p. 18).

A literatura negra afro-brasileira possui, em sua dimensão política, uma linguagem que pode acionar e provocar leituras que promovem a conscientização por serem textualidades fortemente marcadas pela intertextualidade advinda do seu diálogo com a cultura e a história do povo negro, podendo causar uma afecção que chamo de *literoconscientização*.

A *literoconscientização* é a potência das produções literárias em questão, em acoplar o estético com informações históricas e sociais, denunciando uma série de adversidades que populações negras afrodiáspóricas vivenciaram/vivenciam, suas riquezas culturais, artísticas, seus modos de ser e de existir, que pretende contribuir com os estudos teóricos e críticos do referido campo. Desse modo, textos evaristianos são partícipes do corpus da literatura negra afro-brasileira dentro da literatura brasileira, porém, na contracorrente dos temas e das ideologias que ela veicula, ou melhor, uma literatura pode ser lida e entendida como uma “contraliteratura” nas palavras de Bernd:

Os textos da contraliteratura quase sempre se afastam de uma tradição de construção eufórica ou ufanista que encobrem a realidade. Organizando-se como contradição a esse tipo de retórica grandiloquente, que camufla os aspectos deprimentes da sociedade como miséria, guerra, racismo, subdesenvolvimento, etc., ela abre uma brecha para o aparecimento da realidade oculta, permitindo ao mesmo tempo o resgate da imagem real do homem e a emergência de um discurso de resistência à opressão. (BERND, 1988, p. 44).

Os textos evaristianos são pertencentes a uma contraliteratura defendida por Bernd (1988). Ela é uma voz retumbante a aglutinar o silêncio de muitas mulheres negras na denúncia das múltiplas violências sofridas pelas condições sociais, de gênero, raça e de classe na sociedade brasileira. Da leitura dos escritos de Conceição Evaristo, colhe-se muito mais do que o deleite de sua fluidez com a linguagem a construir esteticamente suas obras. É possível aguçar os sentidos para rememorar ou se conscientizar de fatos históricos que nos ajudam a compreender a nossa complexa sociedade. Enquanto ativista do Movimento Social Negro, ela

tem consciência do poder subversivo da palavra, da força política que pode instaurar para reversão dos poderes através dos saberes. Em muitas de suas falas, menciona que foi o grupo social negro, em especial, as mulheres negras, que primeiro legitimou seus textos, primeiro local de recepção e acolhida.

Evaristo, por seu trabalho literário, possuidora de uma densidade reflexiva, profundamente articulada com as diversas condições vivenciadas pela população afrodiaspórica brasileira, atravessada pelas suas experiências advindas do seu lugar de mulher negra, vem sendo reconhecida e condecorada com prêmios, traduções de suas obras, convites para diversos eventos. Suas obras têm sido tema de artigos, dissertações e teses no Brasil e no exterior. Escritora homenageada no IV Latinidades: Festival da Mulher Afro-latino-americana e Caribenha, ocorrido em Brasília, em 2013; *Ponciá Vicêncio* foi leitura indicada nos vestibulares da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), (Centro Federal de Educação e Tecnologia (CEFET–MG), Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ); em 2017, alguns de seus contos integraram a lista das obras para ingresso no curso de Doutorado da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES); no mesmo ano, foi tema da Ocupação Itaú Cultural de São Paulo, escritora convidada da Flip (Feira Literária Internacional de Paraty). Em 2018, Conceição Evaristo é laureada com o Prêmio de Literatura do Governo de Minas Gerais pelos seis livros publicados.

Internacionalmente, Evaristo participou de antologias tais como: *Schwarze Prose* (1993), antologias alemãs sobre literatura afro-brasileira; *Women Righting: Afro-Brazilian Women's Short Fiction* (2004), organizada por Miriam Alves e Maria Helena Lima; *Callaloo*, revista estadunidense de arte e literatura da Diáspora Africana (1995); *Moving beyond boundaries: International dimension of black women's writing* (1995), organizada por Carole Boyce Davies e Molaria Ogundipe, *Fourteen female voices from Brazil* e *Enfim Nós/Finally Us: Contemporary Black Brazilian Woman Writers*, dentre outras. Seu primeiro romance, *Ponciá Vicêncio* (2003) foi traduzido para o inglês, espanhol, francês e italiano, bem como o seu segundo, *Becos da Memória* (2006), traduzido para o francês, e sua quarta obra, *Insubmissas Lágrimas de Mulheres* (2011), também traduzida para o francês. Muitas têm sido suas condecorações que não cabe essa dissertação exauri-las, algumas são expostas no intuito de ilustrar o merecido reconhecimento da escritora que escreve e se inscreve como arauto do povo negro nas letras da literatura brasileira contemporânea.

2.2 O ROMANCE PONCIÁ VICÊNCIO E AS ESPECIFICIDADES AFRODIASPÓRICAS BANTU

Ponciá Vicêncio, romance inaugural da escritora negra afro-brasileira Conceição Evaristo, publicado em 2003, pela editora Mazza, narra de forma não linear a história da protagonista que leva o nome da obra desde sua infância à idade adulta através de um conjunto de acontecimentos e memórias de sua vida, dos seus familiares e de sua comunidade rural, cuja inscrição histórico-temporal está situada no período que compreende o pós-abolição da escravização negra africana no Brasil Colônia.

O corpo negro africano foi o único patrimônio material que os seres humanos traficados para o Brasil puderam trazer consigo. Ele com a África via memória, nele está guardado um conjunto de saberes que norteiam a forma de ser, ver, sentir e existir, que sobreviveram com os africanos e seus descendentes na diáspora.

Ponciá Vicêncio é uma narrativa que funde experiências individuais e coletivas de sujeitos afrodiaspóricos nas mais diversas condições existenciais. Essa fundição é executada pelo trabalho metódico de Evaristo, que utiliza a sua memória, as histórias dos seus ancestrais, sua subjetividade e sua condição de mulher negra na sociedade brasileira, da qual faz uso de contextos históricos para construir seu projeto literário, projeto do qual o romance em foco está inserido.

Na dedicatória da obra, Evaristo traz à baila, de maneira bem sutil, uma comparação da narrativa com a vida de uma de suas irmãs que vivencia um determinado isolamento, um adentrar para um mundo existencial semelhante ao da protagonista do romance, na dedicatória da escritora – “[...] a que talvez nunca irá lê-lo, pois há anos que Maria Inês se assemelha à Ponciá Vicêncio, e se guarda em seu mundo”. (EVARISTO, 2003, p. 6).

A narrativa é tecida e permeada por um mosaico cultural afro-brasileiro e afrodiaspórico, em especial, dos povos *bantu* que funde elementos culturais e religiosos de origem africana e europeia, bem peculiar à formação da cultura brasileira, que no romance pode ser percebido/apreendido como uma cosmogonia negra afro-brasileira de ser e estar no mundo de forma particular, manifestada no romance com a convivência do catolicismo com um conjunto cósmico-religioso bantu.

O arco-íris que a protagonista vê no início da narrativa é um elemento de grande valor e significado cultural afrodiaspórico de origem bantu. Símbolos que estabelecem a presença do *Nkinsi* Angorô, divindade que rege o ciclo da chuva. Logo, ele está ligado à agricultura, ao crescimento do plantio, da sustentação da vida via a fertilização do solo. O cenário do

milharal em que Ponciá, na sua infância, vivencia suas experiências pueris brincando com sabugo de milho, do qual utiliza para representar uma boneca e brincar com ela; o medo que a protagonista sente ao ver o arco-íris, pautado na crença de que ao passar debaixo dele mudaria de sexo, a *cobra-mulher* de ar que vê entre o milharal é indício de sua relação com o legado cultural e religioso afrodiaspórico no solo brasileiro.

O deslumbramento e o medo da protagonista do arco-íris têm em seu cerne uma inscrição cosmológica, por ser este símbolo a presença da divindade da transformação, que na cena do romance aciona o imaginário coletivo na constituição subjetiva de Ponciá, pautada na visão de mundo ancestral bantu.

Quando Ponciá Vicêncio viu o arco-íris no céu, sentiu um calafrio. Recordou o medo que tivera durante toda sua infância. Diziam que menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menino. Ela ia buscar o barro na beira do rio e lá estava a cobra celeste bebendo água. Como passar para o outro lado? Às vezes, ficava horas e horas na beira do rio esperando a colorida cobra desaparecer. Qual nada! O arco-íris era teimoso! Dava uma aflição danada. Sabia que a mãe estava esperando por ela. Juntava, então, as saias entre as pernas tapando o sexo e, num pulo, com o coração aos saltos, passava por debaixo do angorô. (EVARISTO, 2003, p. 13).

Este legado funciona como elo a ligar a África negra bantu e sua diáspora. Ligação que se tornou possível graças à força de resistência dos povos negros escravizados para sua manutenção via a reatualização da memória ancestral. Pode-se afirmar que a cena em foco é uma de muitas manifestações da resistência cultural de muitos povos africanos na diáspora. Angorô é um Nkinse ligado ao Nkinse Zumba, a matriarca dos bantus, fornecedora da matéria primordial (lama) para a criação do ser humano. Angorô, seu primeiro filho, é ligado a ela, sendo responsável pela manutenção da vida através dos ciclos das águas e das chuvas. Para os bantus, ele é o grande fertilizador da terra, essencial para o equilíbrio terrestre. Desse modo, é estritamente conectado com a agricultura, qualquer cultivo da terra, ambiência do romance, um dos modos de subsistência da família de Ponciá. Logo, se percebe que na memória coletiva reside o “mito” fundacional bantu que é passado por gerações e são guardadas pela diáspora e materializadas em seu cotidiano pela preservação de sua visão de mundo.

Os mitos fundadores são, por definição transistóricos: não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente aistóricos. São anacrônicos e tem a estrutura de uma dupla inscrição. Seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir. Mas funciona atribuindo o que era no princípio. (HALL, 2003, p. 32).

O romance é perpassado pela divindade Angorô desde o início até o seu desfecho. Ela está presente no passado, no presente e no futuro de todo entorno da vida da família de Ponciá, no cultivo da terra pelo pai e pelo irmão, pela lida de Ponciá e sua mãe com a arte feita do barro. Vale salientar, que esse papel assumido pelas duas está diretamente ligado com a visão cosmológica dos bantus, pelo o entendimento que a partir da junção do barro e da terra se forma a lama que é Zumba, a divindade feminina que rege essa fusão elementar, e a mesma impõe limitações para o gênero masculino.

A figura de Nêngua Kainda pode ser lida como o arauto da cultura, da história, dos saberes e fazeres ancestrais bantu, conhecimentos que se traduzem na farmacopeia, nas práticas de cura do corpo e do espírito. Quando trago o espírito, refiro a tudo que orientar o indivíduo, sua personalidade, sua forma de pensar, ou seja, como ele organiza a vida, seu estado de ânimo, a forma como ele se relaciona consigo e com o mundo ao seu redor. A anciã do romance exerce a função de conselheira, grande narradora, curandeira da sua comunidade e da família de Ponciá e, também, é um elo africano na diáspora. Nêngua, na língua bantu, significa “as grandes guardiãs das águas”, porta-voz dos saberes e fazeres bantu, arquivo memorialístico do povo bantu conforme pontua Dionísio (2013), no que se pode observar no fragmento que se segue:

O importante na roça era conhecer as fases da lua, o tempo de plantio e de colheita, o tempo das águas e das secas. A garrafada para o mal da pele, do estômago, do intestino e para as excelências das mulheres. Saber a benzedura para o cobreiro, para o osso quebrado ou rendido, para o vento virado das crianças. O saber que se precisa na roça difere em tudo do da cidade. [...] Doentes houve que sararam com as garrafadas de Nêngua Kainda, levantaram da cama e tempos de vida tiveram outras vezes. (EVARISTO, 2003, p. 28).

A dimensão espiritual, para muitos povos africanos, é a que dá sentido, move e comanda o físico, é da comunicação com os ancestrais, que durante anos acumularam conhecimentos e maneiras de encantamento da vida, as quais permitem que se organize e se reorganize o equilíbrio, e que se traduz em bem-estar. Para Guaraci Maximiliano dos Santos, é essa dimensão que torna possível a existência.

É pela comunicação e interdependência desses mundos, tendo como primazia a existência, que se institui a vida para as comunidades de cultura Bantu. O que leva estas comunidades a se orientarem pela solidariedade e pelo otimismo. (SANTOS, 2016, p. 4).

O pensamento filosófico bantu é também apresentado na narrativa pelas falas de Nêngua Kainda, pensamento orgânico, vivo, pulsante como tudo que vive na natureza, pois

para os bantus, a observação e a reverência à natureza orientam o ser humano, que só pode existir de maneira coexistencial, ou seja, ubuntuísta. O ser é com o todo (o mundo animal, vegetal, mineral e espiritual), o que é denominado pelo bantu de *ntu* (a energia vital que existe em todas as coisas). Como todas as coisas estão sempre orquestradas de forma holística, o tempo dos fatos/acontecimentos é movido de forma circular e dinâmica, como enfatiza Santos (2019), tendo em vista que tudo é interdependente, assim esse pensamento pode ser bem exemplificado pela seguinte passagem/cena do romance:

Maria Vicêncio ouviu as palavras de Nêgua Kainda e concordou. Para que desafiar o tempo, aconselhava a Velha, com a sua voz sussurro, feita mais de silêncio falantes do que de sons. O humano não tem força para abreviar nada e, quando insiste, colhe o fruto verde, antes de madurar. Tudo tem o seu tempo certo. Não vê semente? A gente seria e é preciso esquecer a vida debaixo da terra, até que um dia, no momento exato, independentemente do querer de quem espalhou a semente, ela arrebenta a terra desabrochando o viver. Nada melhor que o fruto maduro, colhido e comido no tempo exato, certo. O encontro com os filhos também pertencia à vontade do tempo e não somente dela. O querer dela era o trato que ela fazia com a vida. Era uma teima regada de paciência, uma crença de que o melhor iria acontecer. Maria Vicêncio, mais uma vez, voltou a casa, grávida ainda de seus filhos, esperava o dia em que ela, mãe, iria renascer. (EVARISTO, 2003, p. 107).

Na narrativa, Ponciá é vista pelos seus como a principal herdeira do legado espiritual bantu do seu avô, pois “desde pequena, assistia a coisas que muita gente não percebia” (EVARISTO, 2003, p. 42), cuja espiritualidade está ligada a elementos naturais que trabalhava em sua infância: o barro e a água.

Na primeira manhã em que Ponciá Vicêncio amanheceu novamente no emprego depois do retorno à terra natal, levantou-se com umacoceira insistente entre os dedos das mãos. Coçou tanto até sangrar. Cuidou dos afazeres da casa da patroa, mas a toda hora interrompia o trabalho e levava as mãos debaixo d’água para ver se aliviava o incômodo. Ela nunca tivera nada de pele. Ao nascer, o primeiro banho tinha sido em sangue de tatu, o que deixou Ponciá imunizada para qualquer mal nesse sentido. Então, por que agora quando já grande, o surgimento daquele incômodo que coçava tanto entre os dedos? Ponciá Vicêncio cheirou a mão e sentiu o cheiro do barro.

Para Ponciá, a cidade lhe parecia agora sem graça e a vida seguia sem qualquer motivo. Trabalhara, conseguira juntar algum dinheiro com o qual pudera comprar uma casinha, mas faltava-lhe os seus. Voltara à terra na esperança de encontrar qualquer vestígio da sua mãe e do seu irmão e apenas confirmara o sumiço dos dois. O que fazer agora? Perdera o elo com os vivos e com os mortos seus. O que valia agora o barraco? Quem ela levaria ali para dentro? Que pessoas vivas ou mortas? Correu lá no fundo da casa, no seu quarto de empregada, e tirou o homem –barro de dentro da trouxa. Cheirou o trabalho, era o mesmo odor da mão. Ah! Então, era isso! Era o Vô Vicêncio que tinha deixado aquele cheiro. Era de Vô Vicêncio aquele odor de barro! O homem chorava e ria.

Ela beijou respeitosamente a estátua sentindo uma palpável saudade do barro. Ficou por uns instantes trabalhando uma massa imaginária nas mãos. Ouviu murmúrios, lamentos e risos... Era Vô Vicêncio. Apurou os ouvidos e respirou fundo. Não, ela

não tinha perdido contato com os mortos. Era sinal de que encontraria a mãe e o irmão vivos. (EVARISTO, 2003, p. 74-75).

O romance *Ponciá Vicêncio* é mais uma produção potente da literatura negra afro-brasileira contemporânea que pode ser apreendida como um documento do legado cultural bantu nas suas dimensões sociais, históricas, culturais, cosmológicas etc, atinentes aos modos de ser e existir desse povo que contribuiu significativamente para a diversidade cultural do Brasil de forma material e imaterial, a capoeira, o samba, por exemplo, são dois expoentes culturais imateriais da cultura bantu.

Em consonância com a reflexão de Mata (2014, p. 296), em afirmar que a literatura é “um aspecto orgânico da cultura”, corrobora para o entendimento da literatura como um esforço de compreensão da vida social e suas dinâmicas. Algo que Evaristo o faz com maestria no seu projeto literário, que além de estético, é político e ético, o que a consagra na literatura negra afro-brasileira, em sua singularidade e diferença dentro da literatura brasileira.

O romance é um excelente material didático para o ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira, nos termos da Lei 10.639/2003, bem como atende aos Princípios e Fins da Educação Nacional, da LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) inscritas no inciso XII - consideração com a diversidade étnico-racial, incluído pela Lei nº 12.796, de 2013, cumprindo, desse modo, um possível deslocamento de olhar eurocêntrico que impera de maneira massiva na sociedade brasileira, que em seu ensino público ainda não reflete de maneira satisfatória a multiplicidade étnica e a diversidade cultural do país.

A obra não é compêndio da cultura e da história do povo bantu, mas um fio condutor para elas, apresentando esse conjunto de povos. E, assim, nos levar a entender as bases civilizatórias do país que foram alijadas ao esquecimento e à ignorância. Essa lei é fruto de lutas acirradas do movimento social negro brasileiro pelo seu legítimo reconhecimento, por entender que o conhecimento pode aguçar o senso crítico, possibilitar a revisão histórica e proporcionar mudanças de mentalidades, nos quais pode atribuir o devido reconhecimento obstruído pelo eurocentrismo estruturante na sociedade brasileira.

3. O ROMANCE PONCIÁ VICÊNCIO E O CONTEXTO DA DIÁSPORA AFRICANA NEGRA AFRICANA NO BRASIL FORÇADA PELA ESRAVIZAÇÃO/COLONIZAÇÃO

A escravidão é a privação da liberdade do indivíduo, tornando-o escravizado por meio de um sistema que tolhe o direito de si mesmo, do direito de escolha, dentre outros. Este sistema estratifica a relação social radicalmente, no qual no topo da hierarquia está o senhor (colonizador) e no mais baixo dela está o escravizado (colonizado), cabendo a este a posição mais subalterna que pode existir. Compreendido como propriedade de outro, passível de ter sua subjetividade apagada por este sistema, que, em seu *modus operandi*, desumaniza-o ao tentar torná-lo apenas um ser desprovido de direitos humanos, numa condição comparável a de animais, visto apenas como geradores de força motriz para uma determinada produção.

No que concerne à escravidão, esta é a definição que pode ser atribuída ao sistema nefasto, econômico e de trabalho que foi instaurado no território que compreende o atual Brasil, por volta de 1530, com duração de quase quatro séculos, sendo este o último país da América a abolir este sistema desumano do seu território.

Aqui nos atemos à escravização e colonização de africanos, especificamente os bantus, “conjunto de povos que habitam a África Central nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda”, traficados para a América, e que provocou a diáspora forçada de mais de 20 milhões de negros africanos, segundo Alves (2008). Evitando generalizações, o texto focaliza mais detidamente as duas instituições operadas no território brasileiro, como bem salienta Gomes (2014), quando se refere à escravidão atlântica, enfatiza que esta teve “configurações variadas em várias partes da América e as suas vinculações com as lógicas de poder europeias e, depois, coloniais”. Pensar nessas configurações permite levar em consideração a diversidade étnica dos africanos trazidos para o Brasil Colônia. Desse modo, entende-se que, a escravidão teve suas especificidades, as quais motivaram os colonizadores a adotarem determinadas técnicas e estratégias para o fomento, administração, consolidação e manutenção dessa instituição que teve durabilidade de quase quatro séculos.

Assim, os africanos que chegaram ao Brasil tinham as mais variadas origens. Geralmente, após chegar ao litoral brasileiro, os escravos eram classificados de acordo com o porto de embarque na África. Tornar-se então muito difícil identificar os verdadeiros locais de origem desses homens e mulheres. Regiões pertencentes aos atuais territórios de Angola, Nigéria, Congo e Guiné foram as maiores fornecedoras de escravos, assim como áreas do atual Moçambique, incorporadas ao tráfico negro no século XVIII. (LIBBY; PAIVA, 2005, p. 19).

Nesta dissertação, a palavra *escravo* foi substituída por *escravizado*, apesar de muitas fontes fazerem uso da primeira. A última caracteriza o indivíduo que foi submetido forçosamente a um sistema que o escraviza, sendo esta condição circunstancial e não uma condição inseparável do mesmo. Nesse bojo, entra o verbo “chegar”, usado na citação acima que deve ser deslocado para outro campo semântico, a exemplo do verbo “trazer” que abre outra chave de significação, e “trazer” denota nesse contexto a utilização de força física para forçar o deslocamento. Cabe aqui, pontuar que o engajamento político, os interesses pessoais/sociais, a classe social, a condição etnicorracial, dentre outros fatores balizadores de formação subjetiva, orientaram a formação discursiva ou a adesão a um discurso anteriormente formado. Logo, o cuidado com a linguagem, quando se trata de determinados temas, será permeado pelas diversas dimensões constitutivas dos sujeitos envolvidos.

Um (a) historiador (a) não negro (a), pertencente a classes sociais privilegiadas, não viveu situações excruciantes atinentes ao intercruzamento (raça, gênero, classe). Nunca soube o que é fome em seu sentido literal, nunca sofreu interdições por questões etnicorraciais, mesmo que engajado (a) politicamente, ao escrever sobre a escravidão negra africana no Brasil, não terá a mesma sensibilidade para o mesmo tema. Ele (a) possuirá outro lócus de enunciação. O mesmo não ocorrerá com o/a pesquisador (a) negro (a) de vivências e pertencimentos destoantes do (a) primeiro (a). Será um corpo marcado social e historicamente pelo discurso histórico que discorrerá, se engajado (a) pode ter outras leituras e “orquestramentos discursivos”, pois tem em mente a relevância política do seu fazer histórico que levará em consideração as artimanhas da linguagem, os silenciamentos, tencionará as interpretações tendenciosas que, por muito tempo, se imiscuem nos textos que foram e ainda são considerados como pertencentes ao discurso da história oficial.

Historiadores e cientistas das ciências humanas engajados ética e politicamente estão comprometidos com sua formação e contribuição para formação de saberes, e alinhados com epistemologias emancipatórias voltadas para uma desconstrução pautada na crítica de tudo que se apresenta como verdade absoluta, pois são conscientes de que quem escreve o faz a partir de um ponto de vista, e, este sempre está atrelado às diversas inscrições sociais dos sujeitos em questão.

Em hipótese alguma, estão desqualificados ou desconsiderados os esforços de determinados historiadores e cientistas sociais (sociólogos, antropólogos, etc) não negros que escrevem sobre a escravidão negra africana. O que a reflexão põe em tensão, é que os lugares de fala, pensados de forma interseccional, são relevantes para a tessitura textual e o comprometimento com os diversos contextos. Os textos escritos por historiadores negros

afrodiaspóricos como Wlamyra Albuquerque, Ana Flávia Magalhães Pinto, Flávio dos Santos Gomes, Hélio Santos, Marcelo D'Saete, Eric Williams, Joel Rufino dos Santos, Thomas C. Holt, Amílcar Araújo Pereira, dentre outros, são mais propensos a desencadear um duplo protagonismo negro, ao trazer para a tessitura textual o que as interpretações tendenciosas da historiografia em questão escamotearam, além de serem vozes negras a falarem de si.

A partir da resistência indígena contra o trabalho compulsório imposto pelos portugueses, deu-se início a escravização de negros africanos no solo brasileiro, no começo do século XVI, nos primórdios da colonização portuguesa, sendo que a dizimação expressiva e, também, a defesa de determinados jesuítas foram relevantes para impulsionar o tráfico de negros africanos. Com isso, a Coroa Portuguesa passou a proibir a escravização indígena a partir de 1570, mas, por certas brechas na legislação em vigor, a escravização desses não se extinguiu por completo.

Nas colônias espanholas, o frei dominicano Bartolomé de Las Casas sugeria a escravização dos africanos em detrimento dos indígenas, pois, para ele, seria melhor catequizar os indígenas e escravizar os africanos, os quais foram considerados pela Igreja Católica como seres sem almas, não humanos e que deveriam ser escravizados para purgarem por pecados cometidos, por terem práticas religiosas distintas e visão de mundo diferente e, a todo custo, deveriam ser convertidos na crença dos portugueses, bem como de outras nações europeias, que acreditavam piamente em suas “missões civilizatórias”. É desse pensamento que é originado o conceito de “fardo do branco”, difundido pelo poema *White man's burden* de Rudyard Kipling (1889), algo bastante favorável para justificar a escravização e camuflar os interesses econômicos.

O argumento do frei serviu também para consolidar a escravização dos africanos no Brasil colonial, pois esse mesmo pensamento era compartilhado por padres como Antônio Vieira, o qual defendia que os africanos deveriam aceitar a escravidão com a prerrogativa de uma possível salvação; João Antônio Andreoni, que argumentava que sem a escravidão (indígena e africana) não haveria desenvolvimento econômico para a metrópole e nem para a colônia; João Benci, que defendia a aplicação de castigos para os revoltosos; dentre outros membros da Igreja Católica.

Lembremos também o tratamento que era dado ao negro na legislação. O contraste entre o indígena e o negro é nesse aspecto evidente, estes contavam com leis protetoras contra a escravidão, embora estas fossem pouco aplicadas. O negro escravizado não tinha direitos, mesmo porque era considerado juridicamente uma coisa e não uma pessoa. (FAUSTO, 2006, p. 54).

A legitimação da escravidão de africanos pela Igreja Católica foi um dos fatores determinantes para que o número de escravizados africanos superasse o número de escravizados indígenas no início do século XVII. Somado a esse fator, estavam: a experiência prévia dos portugueses no tráfico de africanos em meados do século XV para a Europa e determinadas ilhas que já colonizavam no Atlântico e a fomentação dos conflitos étnicos para a obtenção de mais escravizados, visto que essa forma de escravidão resultante do aprisionamento dos vencidos em um confronto étnico era uma prática comum na África Ocidental e Central pré-colonial, situação que os portugueses utilizavam como estratégia. Depois de vencidos, os prisioneiros se tornavam cativos, porém nada pode ser comparado ao que os mesmos viviam nas colônias.

A aquisição de africanos era feita por trocas de produtos produzidos nas colônias com os chefes de povos detentores de um contingente significativo de cativos que os negociavam nas regiões litorâneas do continente, principalmente no porto de Arguin, local de saída de milhares de africanos. Segundo Mattoso (1990), durante todo o século XVI, o tráfico era o monopólio português, que vendia escravizados para outras colônias europeias.

O uso da escravização de africanos no Brasil foi elemento fulcral para a produção do açúcar, conhecido como ouro branco, cultivo já estabelecido na Península Ibérica e nas ilhas do Atlântico. O açúcar foi o principal produto que fomentou a colonização do território brasileiro, visto que, a princípio, o que os portugueses buscavam eram ouro e prata para a cunhagem da moeda, porém não obtiveram em quantidade satisfatória. Por esse motivo, a substituiu pelo plantio da cana. Além de bastante lucrativo, o produto era monopólio português comercializado em boa parte da Europa. Esta monocultura foi a alternativa mais plausível para o estabelecimento do domínio e o afastamento de outras metrópoles europeias como França, Espanha e Holanda em terras ultramarinas da Coroa portuguesa.

Nos engenhos, locais de produção do produto, se concentravam o maior número de escravizados, responsáveis por quase toda a produção, desde o plantio à produção do melão e da manutenção de atividades que operacionalizava os engenhos. O trabalho nos engenhos era tão exorbitante que a média de vida dos escravizados era de sete a dez anos durante os séculos XVI e XVII. A vida no engenho era tão excruciante que levou o padre Andrés Gouveia, em 1627, a considerá-lo um inferno e, conseqüentemente, intensificar a resistência dos escravizados contra o domínio senhorial, gerando sucessivas revoltas manifestadas em fugas, suicídios, queima de canaviais, aborto cometidos pelas mulheres etc.

Com a descoberta do ouro no interior da colônia, por volta de 1694, a entrada da mão de obra escrava se intensificou para atender a mais uma demanda do sistema pré-capitalista da época, configurada substancialmente no acúmulo de ouro e diamante para a Coroa portuguesa, segundo Gorender (2010), cuja exploração durou três quartos de século, período que se estendeu até o final do século XVIII. Nesta produção, abriu-se um espaço exíguo para a conquista da liberdade por meio da compra da alforria, algo que se distingue da única forma possível de liberdade no meio rural (engenhos de açúcar). Vale salientar que, a mineração estava próxima dos incipientes centros urbanos, razão pela qual a fuga para o mato em busca dos quilombos era muito pouco viável.

Se bem que a busca de economia mineira também seja o trabalho escravo, por sua organização geral ela se diferencia amplamente da economia açucareira. Os escravos em nenhum momento chegam a construir a maioria da população. Por outro lado, a forma como se organiza o trabalho permite que o escravo tenha maior iniciativa e que circule num meio social mais complexo. Muitos escravos chegam mesmos a trabalhar por conta própria, comprometendo-se a pagar periodicamente uma quantia fixa a seu dono, o que lhes abre a possibilidade de comprar a própria liberdade. Esta simples possibilidade deveria construir um fator altamente favorável ao seu desenvolvimento mental. (FURTADO, *apud* GORENDER, 2010, p. 466).

Percebe-se que, mesmo sendo escravista, em cada sistema de produção tinha a sua lógica peculiar de estruturação e configuração. No sistema de mineração, era mais coerente deixar uma ínfima parcela de escravizado com um pouco mais de autonomia para garimpar a venda da liberdade que impulsionava a aquisição do ouro, aumentava os lucros dos senhores, atenuava a revolta e retroalimentava a escravização por meio da compra de novos escravizados. Algo instigante é a análise tendenciosa que pretendia atenuar as crueldades do escravismo, pressupostos que serviram para substanciar as abordagens de Gilberto Freire que comparava a escravidão praticada no Brasil com a que se instaurou nos Estados Unidos, algo que Gorender (2010) denominou de *tendência especial de interpretação historiográfica*.

O negro de Angola e da Costa da Mina, chegado às lavouras não como escravo de campo, mas como negro de ofício, venceu rapidamente todas as etapas que o separavam da liberdade. Era natural. Somente no campo negro esteve subjugado inteiramente à vontade do senhor - e sua única tentativa de liberdade foi o quilombo, a fuga para o mato. Desde o começo, escravos e escravas, uns como taverneiros, outras como cozinheiras e doceiras, se distanciaram do senhor, ganhando a oportunidade de revelar suas qualidades. Minerador, negro de ofício, era a bem dizer autônomo - ao menos nos primeiros anos das lavras - trabalho escravo. Não teve paralelo em parte alguma do país, em período comparável, o número de escravos que encontraram modos e maneiras de comprar sua alforria. A lenda de Chico – Rei, o rei negro de Vila Rica. Ilustra, pelo menos, o sem-número de ocasiões que tinham os escravos de amealhar boa soma de dinheiro com que escapar às agruras de sua sorte. Pela primeira vez no Brasil, o negro foi explorado, em grande número, como o negro de aluguel, em proporção menor, como negro de ganho, cada vez mais

autônomo, mais independente do senhor, mais responsável, pessoalmente, pelo seu trabalho e pelo seu comportamento [...]. Tão geral foi esta ascensão social do negro em Minas Gerais que a passagem de escravo a cidadão se operou suavemente sem choques nem episódios marcantes, depois de encerrado o ciclo da mineração. (CARNEIRO, *apud* GORENDER, 2010, p. 466).

Com o escravismo na mineração, o escravizado passava horas em lugares irrespiráveis. Nas estações frias, ficavam dentro da água adicionados a esforços para levantar cargas que provocavam respectivamente pneumonia e hérnias que contribuía para reduzir sua expectativa de vida. Gorender aponta para mortes (acidentes fatais) nos ambientes de trabalho, tais como asfixia pela inalação de gases nas galerias subterrâneas, soterramentos e afogamentos.

Em seguida, ao escravismo abordado anteriormente, o escravismo urbano se instaurou em consequência do declínio do ouro e do diamante, do início de uma urbanização mais contundente, e da proibição do tráfico de escravizados com a Lei Eusébio de Queirós, em 1850. Com isso, novas formas de trabalho escravo se instauraram.

Os escravos faziam-se presentes em todos os ofícios urbanos. Ewbank os viu como carpinteiros, pedreiros, calceteiros, impressores, pintores de tabuletas e ornamentação, construtores de móveis e de carruagem, fabricantes de ornamento militares, de lâmpões, artífices de objetos de prata, joalheiros e litógrafos. Profissões às quais podem ser acrescentadas as de alfaiate, sapateiro, barbeiro, cabeleireiro, curtidor, ferreiro, ferrador e outras. (GORENDER, 2010, p. 496).

É nesse cenário que ganha força a figura do escravizado de ganho, que alugavam os seus serviços e faziam de tudo a fim de conseguir uma determinada quantia fixamente estabelecida pelo seu senhor e ficar com o que sobrasse geralmente carregador. Esse era uma mão de obra rentável com consequências gravíssimas, pois muitos dos escravizados acabavam sofrendo com deformações que os inutilizavam do trabalho e ademais de outros fatores como o desprezo do senhor, que preferia a compra de outro que tratar de um debilitado. Quando o aceitava, colocava para pedir esmolas. O escravizado doméstico (pajem, mucama, ama de leite) era outra figura proeminente no escravismo urbano, encarregados dos afazeres pessoais dos senhores. Como afirma Freyre, esse poderia ser considerado “parte da aristocracia entre os escravizados”, em relação ao que era encarregado do abastecimento de água e da retirada dos dejetos das casas senhoriais. Era esse que fazia todo o serviço, além de carregar as senhoras e qualquer outro tipo de serviços ditos de “escravo” pertencente a esse nível hierárquico.

Gorender critica Freyre por omitir algumas atrocidades cometidas pelos senhores, tais como forçar as amas de leite a abandonarem seus filhos para amamentar os filhos dos seus

algozes, a violência sexual, as agressões cometidas pelas senhoras que, muitas vezes, matavam as suas mucamas, e que eram divulgadas em jornais da época etc. Cabe aqui, também ressaltar a imposição da prostituição para as mulheres escravizadas no final do século XVIII e meados do XIX.

Conquanto, na descrição dos costumes da Bahia, em 1717, La Barbinais tenha possivelmente carregado nas tintas, vemos, pelo testemunho insuspeito e pouco anterior do padre Benci, que o aventureiro francês não mentiu quando afirmou que certas senhoras convertiam suas casas em serralhos de escravas, enfeitando-as “de correntes de ouro, pulseiras, anéis e ricas rendas para as prostituírem, obrigando-as a dividir com elas, senhoras os proventos do infame comércio (...)”. Em Minas Gerais, a Coroa lutou em vão, no século XVIII, contra “o hábito amplamente disseminado de alugar mulheres de cor, escravas, para a prostituição - informa Boxer. Em meados do século XIX, o médico Macedo Junior denunciava em sua tese sobre saúde pública, citada por Freyre, que escravas de dez a quinze anos enchiam os lupanares do Rio, obrigadas por seus senhores e senhoras a esse “cínico comércio” (...) (GORENDER, 2010, p. 501, *apud* FREYRE; TAUNAY).

A *tendência especial de interpretação da historiografia* fica evidente na tradução do livro *Casa Grande Senzala* de Gilberto Freire, do português para o inglês com a inserção do termo *racial democracy*, tradução feita pelo autor nos Estados Unidos, em 1980, período de efervescência dos estudos sobre a escravidão, sobretudo dentro da metodologia comparatista.

Com a vinda da família real no início do século XIX, o tráfico de escravizado aumentou, mesmo contra as recomendações da Inglaterra, principal aliada de Portugal que deu suporte à vinda da família para o Rio de Janeiro, em 1808, motivada pelo Bloqueio Continental e invasões de Napoleão Bonaparte, em 1806 e 1807, respectivamente, e também por acordo com sua aliada que cuja marinha de guerra escoltou as migrações. Esta tinha um enorme interesse econômico atrelado às relações estreitadas, pois a instalação da família real ampliaria os produtos e serviços ingleses.

Exceto a Conjuração Baiana, as revoltas por emancipação do governo português não colocavam o fim da escravidão como um problema a ser dissolvido. Apenas em 1850, com a Lei Eusébio de Queirós, o tráfico foi proibido graças à pressão da Inglaterra que via no fim da escravidão a ampliação do consumo de seus produtos. Antes da proibição do tráfico, levantes como a Revolta dos Malês, em 1835, e uma série de outros levantes, fugas e formações de quilombos representaram movimentos contra a escravidão.

Em 1870, as campanhas abolicionistas formadas por intelectuais, pequenos comerciantes, políticos, ex-escravizados e profissionais liberais ganharam força. Grupos secretos planejavam e executavam fugas de escravizados. Um bom exemplo desses esforços foi o juiz Antônio Bento de Sousa e Castro, abolicionista criador de uma organização em São

Paulo, em 1882, a favor da emancipação dos escravizados. Cabe aqui, também citar nomes como o poeta Castro Alves, o jornalista José do Patrocínio, o político Joaquim Nabuco que com outras vozes ecoavam o grito pelo fim da escravatura.

O poder legislativo da época pressionado por dois movimentos de forças antagônicas, de um lado os abolicionistas, do outro os grandes proprietários que viam no fim da escravidão um declínio econômico, decide adotar leis paliativas como a lei Eusébio de Queirós, anteriormente citada; a Lei do Ventre Livre (1871), que determinavam que os nascidos a partir desta fossem livres; a Lei dos Sexagenários (1885), que decretava a liberdade do escravizado que tivesse mais de sessenta anos.

As fugas dos escravizados, a pressão da Inglaterra e o movimento abolicionista cresceram substancialmente a ponto de fragilizar a resistência do governo. Em 1884, províncias tais como Manaus e Ceará já haviam decretado o fim da escravidão em seus territórios. No bojo dessas mudanças, em 1887, o governo de São Paulo tentou mobilizar o Exército para conter as sucessivas fugas, porém este não acatou a iniciativa reacionária que consistia na busca e captura dos escravizados fugidos, ou seja, a função de capitão do mato. A Igreja, que outrora apoiava a escravidão, comungava com o pensamento abolicionista. Essas eclosões e o contexto social e político da época culminaram para extinção da escravidão oficialmente com a assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, pela princesa Isabel.

É importante frisar que os principais movimentos contra a abolição foram suscitados pelos próprios escravizados cujas resistências eram sucessivas, pois esses nunca aceitaram as condições que os impuseram, e atos como incêndios em lavouras, assassinatos dos senhores, fugas, formações de quilombos, suicídios, entre outros atos políticos representavam o desejo potente por emancipação e também o protagonismo para o fim a escravidão.

Escravos avaliavam o mundo a sua volta, portanto seus encontros não foram frutos da irracionalidade, reação cega a castigos e maus tratos. Eles faziam política nas senzalas, nos quilombos e nos casebres urbanos. A questão seria identificar tais formas de fazer política, posto que uma historiografia mais tradicional sempre entendesse (sic!) política como ação exclusiva das elites. (GOMES, 2014, p. 172).

O Brasil foi o último país da América a acabar oficialmente com a escravidão e, além dessa dilatação temporal em relação a outros países, o Estado brasileiro não adotou nenhuma política que pudesse permitir a esse contingente populacional fatores condicionantes que lhes proporcionassem uma habitação digna, alimentação de qualidade e participação da vida política do Estado. Muito pelo contrário, só serviu de força motriz para construção de suas riquezas, preterido do acesso à educação e do trabalho formal.

O cenário pós-abolição continuou permeado de muito sofrimento. Muitos preferiam continuar próximos a seus antigos senhores, prestando serviços por remuneração pífia, outros trabalhavam como vendedores ambulantes, carregadores, coletores de lixo, mulheres se prostituíam, isto é, onde houvesse trabalho subalterno lá estava esse contingente.

Com a política de “embranquecimento” no final do século XIX e o auge das teorias raciais, o Estado importou mão de obra europeia para os serviços que os “recém-libertos” faziam e deram todo o suporte para os recém-chegados, moradia e salário, sendo que esses pagariam os custos tido com deslocamentos e moradia. Essa mão de obra foi trazida baseada no pensamento de que o Brasil só se desenvolveria se branqueasse a sua população. Esse projeto também incluía a extinção do contingente populacional negro, pois privá-lo de possibilidades de subsistência, do acesso à educação, da alfabetização e condená-lo à miserabilidade, representou o deixar morrer dessa população no território brasileiro.

(...) Enquanto internacionalmente discutia-se a emancipação dos escravos, tinha início a imigração de trabalhadores livres europeus no Brasil. Os primeiros imigrantes a chegar ao país, por iniciativa do governo imperial, no início do século XIX, fixaram-se nas zonas rurais de Nova Friburgo (1819), no Rio de Janeiro, e de São Leopoldo (1824) no Rio Grande do Sul. (...) Por volta de 1870, já estava claro que as colônias de parcerias haviam fracassado. Os cafeicultores partiram então para outro tipo de organização do trabalho em suas fazendas. Em 1871, fundaram em São Paulo a Sociedade Auxiliadora para Imigração e Colonização, com o apoio e recursos do governo imperial. A partir desse momento, teve início a imigração sistemática de trabalhadores assalariados. (FIGUEIRA, 2000, p. 285).

O romance *Ponciá Vicêncio* (2003) narra a história da protagonista Ponciá Vicêncio desde a sua infância à vida adulta através de “retalhos de memórias” da personagem pela voz do narrador onisciente. Essa voz inicia a estória de Ponciá de forma não linear, sem uma cronologia fixa, pois, a personagem está situada na narrativa já adulta, e suas memórias individuais e coletivas são relembradas na tentativa de uma compreensão de suas vivências e realidades compartilhadas com os seus familiares e o seu entorno.

O texto tem como foco gravitacional um conjunto de memórias circunscritas no tempo-espço do pós-abolição, porém, conectado com o período escravista via narrativas transmitidas oralmente pelos membros mais velhos da família da protagonista, a exemplo do seu avô, liberto pela Lei do Sexagenário (1885), que tornava livre os escravizados com mais de 60 anos; e seu pai, liberto pela Lei do Ventre Livre (1871), bem ilustrado no fragmento abaixo:

Há tempos e tempos, quando os negros ganharam aquelas terras, pensaram que estivessem ganhando a verdadeira alforria. Engano. Em muito pouca coisa, a

situação de antes diferia da do momento. As terras tinham sido ofertas dos antigos donos, que alegavam ser presente de libertação. E, como tal, podiam ficar por ali, levantar moradias e plantar seus sustentos. Uma condição havia, entretanto, a de que continuassem todos a trabalhar nas terras do Coronel Vicêncio. O coração de muitos se regozijava, iam ser livres, ter moradia for a da fazenda, ter as suas terras e os seus plantios. Para alguns, Coronel Vicêncio parecia um pai, um senhor Deus. O tempo passava e ali estavam os antigos escravos, agora libertos pela “Lei Áurea”, os seus filhos, nascidos do “Ventre Livre” e os seus netos que nunca seriam escravos. (EVARISTO, 2003, p. 48-49).

As lembranças são os elementos fundamentais para construção do romance. São elas que servem como fio condutor para rememorar o percurso existencial das personagens, permeado de momentos felizes, crises de identidade, perdas, dores, traumas, dissabores e tudo que se atrela à vida de Ponciá. Logo no começo da narrativa, a voz do narrador expõe uma cena em que a personagem revive fatos e mitos pertencentes ao conjunto de experiências e elementos simbólico-culturais de sua comunidade rural.

Naquela época, Ponciá Vicêncio gostava de ser menina. Gostava de ser ela própria. Gostava de tudo. Gostava da roça, do rio que corria entre as pedras, gostava dos pés de pequi, dos pés de coco-de-catarro, das canas e do milharal. (...) Naquela tarde, Ponciá Vicêncio olhava o arco-íris e sentia certo temor. Fazia tanto tempo que ela não via a cobra celeste. Na cidade, depois de tantos anos fora da terra, até se esquecia de contemplar o céu. (...) Quando menina pensava que se passasse debaixo do arco-íris poderia virar menino. Agora sabia que não viraria homem. Por que o receio, então? Estava crescida, mulher feita! Olhou firmemente o arco-íris pensando que se virasse homem, que mal teria? Relembrou-se do primeiro homem que conhecera em sua família. (EVARISTO, 2003, p. 13-14).

O lembrar de Ponciá pode ser comparado a uma cebola, cheia de camadas constitutivas que a compõe. Lembrar-se de um fato é redimensionar para outros, a exemplo do excerto a cima, nos quais o lembrar de sua infância a leva lembrar de diversos cenários e de seu avô, a primeira figura masculina que ela conhecera e que imprimira imagens fortes em sua memória: “ela reteve na memória os choros misturados aos risos, o bracinho cotoco e as palavras não inteligíveis de Vô Vicêncio” (idem p.15).

A figura de Vô Vicêncio é crucial para compreender o drama existencial de todos os personagens, em especial Ponciá, que serve como figura individual para representar uma coletividade. Ao imitar o braço cotó do avô quando criança, Ponciá revive simbolicamente uma tragédia que resultou não somente na perda do braço do avô, mas também na vida de sua avó. O narrador vale-se dessa cena para, metaforicamente, representar o legado da escravidão latente na vida de Ponciá e do seu legado, este cheio de memórias angustiantes, realidades imbuídas de miserabilidade, desumanização e subalternidade resultantes de um sistema perverso que coisificou os seus ancestrais.

Os engenhos de açúcar enriqueciam e fortaleciam o senhor. Sangue e garapa podiam ser um líquido só. Vô Vicêncio com a mulher e os filhos viviam anos e anos nessa lida. Três ou quatro dos seus, nascidos do “ventre-livre”, entretanto, como muitos outros, tinham sido vendidos. Numa noite, o desespero venceu. Vô Vicêncio matou a mulher e tentou acabar com a própria vida. Armado com a mesma foice que lançara contra a mulher, começou a se autoflagelar decepando a mão. Estava louco, chorando e rindo. Não morreu o Vô Vicêncio, a vida continuou com ele, independente do seu querer. Quiseram vendê-lo. Mas quem compraria um escravo louco e com o braço cotó? Tornou-se um estorvo para os senhores. Alimentava-se das sobras. Catava os restos dos cães, quando não era assistido por nenhum dos seus. (EVARISTO, 2003, p. 51).

A voz narradora aponta para escravidão como a principal causa do sofrimento vivenciado em primeira instância pelos ancestrais e membros mais velhos da família de Ponciá, cujo legado recai sobre a personagem que sofre com outra intensidade por sua condição étnico-racial e de gênero.

Ponciá, em seu exercício de suas reflexões e questionamentos, consegue aglutinar narrativas de dor experienciadas por muitos ao seu redor. Essas experiências são permeadas das reminiscências da escravidão, e muitas delas são sobrepostas por questões de gênero, socioeconômicas, deslocamentos regionais, infortúnios diversos. A protagonista trabalha a memória como forma de reatualização do passado para, desse modo, compreender o presente e, a partir daí, vislumbrar algo melhor para si, ou seja, evitar a repetição dessas narrativas em sua vida.

Ponciá Vicêncio não entendia por que no povoado as pessoas temiam tanto a cidade. Algumas pessoas saíam e ficavam bem; entretanto, eles só relembavam, só repetiam os casos infelizes, as histórias de fracasso. Viviam contando o acontecido com Maria Pia. A moça havia se contaminado com uma doença do filho do patrão [...] E o Raimundo Pequeno? Enganou-se com os amigos, crendo neles e seduzido pelo dinheiro que chegava tão rápido, aceitou vender tudo o que eles traziam. Chegou até a levar algumas coisas para a roça. Tudo muito bonito. Cortes de fazenda, enxoval, roupas, relógios, bolsas e até um rádio. Soube-se depois que os amigos de Raimundo fugiram e ele havia sido preso. Outros e outros casos de conhecidos que saíam do povoado a caminho da cidade e eram roubados na estação de chegada. Perdiam o pouco que tinham e ali mesmo viravam mendigos. [...] Procurou se lembrar de algum que tivesse tido final feliz. Não lembrou. [...] Não tinha importância. O caso dela, quando voltasse para buscar os seus, haveria de ser uma história de final feliz. (EVARISTO, 2003, p. 37).

Apesar de viver uma série de adversidades a partir dos lugares sociais de mulher, pobre, negra, oriunda do campo, depois moradora de uma favela, a protagonista vive a violência doméstica praticada pelo marido, a condição subalterna como empregada doméstica, sofrendo com a dor dos setes filhos perdidos, com a morte do pai e dos avós, ainda assim, Ponciá consegue sonhar e desejar outras possibilidades. Ela busca experienciar uma alteridade radical em detrimento das limitações que os seus sofrem. Ela supera o analfabetismo e

continua em busca de novos horizontes indo para a cidade, mas acaba enfrentando as dificuldades da cidade grande.

Dessa maneira, a voz narrativa se enquadra dentro da literatura negra afro-brasileira por denunciar, através do discurso literário, fatos históricos e sociais que foram escamoteados pelo discurso hegemônico mistificador, num movimento em direção a uma *tendência especial de interpretação historiográfica*, segundo Gorender (2010), que por muito tempo, tentou naturalizar a condição do negro, atenuar a perversidade da escravidão, explicar as desigualdades excruciantes entre negros e brancos através dos discursos simplistas, a exemplo da tentativa de considerar a estratificação social como único fator para justificar o problema das desigualdades étnico-raciais no Brasil e isentar o protagonismo do Estado na produção das discrepâncias das condições socioeconômicas entre os descendentes das matrizes civilizatórias do país.

É possível pensar junto com Butler (2015), o não reconhecimento do direito à vida negado pelo Estado que não reconhecia os ex-escravizados, relegando-os à total precariedade e todas as formas de violência, resquício do pensamento perverso do frei Antonio Benci, que considerava a escravidão como sinaliza Pinsky (1981) “fardo do homem branco europeu”.

A capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida, ou melhor, dizendo, como parte da vida. Desse modo, a produção normativa da ontologia cria o problema epistemológico de apreender uma vida, o que, por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é reconhecer ou, na realidade, proteger contra a violação e a violência. (BUTLER, p. 16).

A literatura negra afro-brasileira se insere dentro da literatura brasileira, em diferença como espaço de construção narrativa, rompendo os silêncios e os abafamentos de muitas problemáticas históricas e sociais, configurando-se como uma literatura menor no sentido deleuziano/guattariano, como também pode ser entendida pelo pensamento assertivo de Zilá Bernd:

Já é tempo de se questionar a forma como foi escrita a história do negro no Brasil, assim como sua contribuição nos domínios literários, e esperar que o surgimento de uma anti-história e de formas de contraliteratura possam tirar da clandestinidade muitos fatos que por ora, a cultura triunfante mascara. (BERND, 1988, p. 18).

A maneira como Ponciá se vê e se questiona, mesmo sem ter um profundo conhecimento dos motivos de suas agruras e do seu entorno, funciona como válvulas

propulsoras para evidenciar o drama pessoal e coletivo, marcado por ausências, perdas e resistências. A mudança de Ponciá do campo para a cidade em busca de melhores condições para si e dos seus a insere num universo completamente distinto do que vivenciava. A vida de empregada doméstica e moradora de uma favela a transpõe para outro tipo de adversidade, rememorando a condição dos negros nos centros urbanos no período do pós-abolição. Em sua condição de mulher, a intensidade da hostilidade se eleva, pois, ela passa a viver agressões sociais e subjetivas por questões de gênero. Na voz do narrador onisciente, Ponciá é percebida como uma pessoa que quer construir uma identidade para si, mas não sabe explicitamente como. Ela é flagrada várias vezes absorta em seus pensamentos, vivendo dentro de um mundo particular que não é compreendido pelos seus, principalmente pelo seu marido que por não compreendê-la, a espancava.

Ela gastava todo o tempo com o pensar, com o recordar. Relembra a vida passada, pensava no presente, mas não sonhava e nem inventava nada para o futuro. O amanhã de Ponciá era feito de esquecimento. Em tempos outros, havia sonhado tanto! Quando mais nova, sonhara até um outro nome para si. Não gostava daquele que lhe deram. Menina, tinha o hábito de ir à beira do rio e lá, se mirando nas águas, gritava o próprio nome: Ponciá Vicêncio! Ponciá Vicêncio! Sentindo-se como se estivesse chamando outra pessoa. Não ouvia o seu nome responder dentro de si. (...) O homem de Ponciá acabava de entrar em casa e viu a mulher distraída na janela. Olhou para ela com ódio (...) ao ver a mulher tão alheia teve desejos de trazê-la ao mundo à força. Deu-lhe um violento soco nas costas, gritando-lhe pelo nome. Ela lhe devolveu um olhar de ódio. Pensou em sair dali, ir para o lado de fora, passar por debaixo do arco-íris e virar logo homem. Levantou-se, porém, amarga de seu cantinho e foi preparar a janta dele (EVARISTO, 2003, p. 19-20).

O vazio existencial e perturbador de Ponciá é uma alusão para a imersa incerteza de uma vida minimamente decente no pós-abolição. Nada se tinha para o contingente que acabara de se emancipar, exceto o próprio corpo marcado física e psicologicamente por duros anos de escravidão. Ao considerar os negros africanos e afrodescendentes escravizados como propriedade, o sistema escravista tirou-lhe também uma série de elementos da cultura imaterial dos negros africanos, tais como língua, modos de organização social e religião. O ato de Ponciá em evocar outro nome para si, inconscientemente, pois não se reconhecia com o que recebera. É bastante sintomático. Ela sentia aflição com o próprio nome.

O sobrenome Vicêncio pertencia ao ex-proprietário de seus antepassados. Este lhe conferia o poder do colonizador sobre os seus familiares. Mesmo livres, continuavam sofrendo com a herança do sistema opressor que os subjugaram ao preconceito racial, analfabetismo, desprovimento de poder e de prestígio social. Todos esses indicadores fizeram parte do descaso de uma sociedade que se construiu com a participação ativa dos negros escravizados pelos mais diversos tipos de trabalhos e a esses não foram proporcionados às

possibilidades mínimas de reinserção no cenário nacional num outro sistema político e socioeconômico em mudança.

A herança da escravidão continua permeando nossas relações quando estabelece distinções hierárquicas entre trabalho manual e intelectual, quando estabelece habilidades específicas do negro (samba, alguns esportes, objeto sexual), e mesmo quando estabelece a discriminação de forma evidente. Basta verificar a maneira como são tratados negros em batidas policiais, portas de clubes elegantes e mesmo hotéis, restaurantes e edifícios residenciais. Esconder o problema é uma forma de não resolvê-lo. (PINSKY, p. 10, 1981).

O discurso literário tecido no romance *Ponciá Vicêncio* faz parte do projeto poético (escrevivência) da escritora para se somar a outros discursos travados nas ciências humanas a fim de reverter o legado nefasto da escravidão na tentativa de subverter uma ordem discursiva que sustenta a lógica perversa do racismo, do machismo e do sexismo.

A escrita de Conceição Evaristo é performativa de um sujeito que se define em um local de enunciação próprio para denunciar as injustiças sociais e as múltiplas desigualdades que a população negra enfrentou no pós-abolição e ainda enfrenta no Brasil contemporâneo: a sua realidade concreta, as reminiscências da escravidão e da cultura afro-brasileira através de um projeto literário que a escritora denomina de “escrevivência”, segundo (CAMPOS; DUARTE, 2011). Nele, as histórias cotidianas de pessoas negras e de comunidades periféricas ganham uma dimensão estética e política ao serem ficcionalizadas em narrativas literárias. Ela não copia o real (modelo), como Platão definia o trabalho do poeta. Ela recria narrativas orais, como a mesma bem sinalizou em uma de muitas dadas entrevistas e, ao recriar e criar infinitas possibilidades narrativas outras, ou seja, simulacros, produzindo uma potência positiva que não é nem modelo nem cópia, como bem sinaliza Deleuze (2015), e, desse modo, possibilita compreender *multi* perspectivamente a problemática histórica da escravidão no território brasileiro.

A partir da reflexão de Hall (2013), Evaristo incorpora em *Ponciá Vicêncio*, bem como em seu projeto literário, dois “fardos” de representações da intelectual negra: falar de gênero e de questões étnico-raciais, algo que faz de maneira interseccional.

Em coadunação com o pensamento de Michael Pollak (1989, p. 2), em *Memória, esquecimento e silêncio*, as memórias presentes no romance em análise são “memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível que afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados”. Essas memórias são carregadas de muita dor e traumas, porém partícipes da construção subjetiva das personagens do romance, evidente no existir do pai de Ponciá:

O pai de Ponciá sabia ler todas as letras do alfabeto. Sabia de cor e salteado. Em qualquer lugar que visse as letras, as reconhecia. Não conseguia, porém, formar sílabas e muito menos as palavras. Aprendera a ler as letras numa brincadeira com o sinhô-moço. Tinha a obrigação de brincar com ele. Era o cavalo onde o mocinho galopava sonhando conhecer todas as terras do pai. Tinham a mesma idade. Um dia o coronelzinho exigiu que ele abrisse a boca, pois queria mijar dentro. O pajem abriu. A urina do outro caía escorrendo quente por sua goela e pelo canto de sua boca. Sinhô-moço ria, ria. Ele chorava e não sabia o que mais lhe salgava a boca, se o gosto da urina ou se o sabor de suas lágrimas. Se eram livres, por que continuavam ali? Por que, então, tantos e tantas negras na senzala? Por que todos não se arribavam à procura de outros lugares e trabalhos? (EVARISTO, p. 17).

De acordo com o autor, através da narrativa, Evaristo coloca a memória em disputa com a memória dita oficial que no texto aparece como memória “concorrente” à memória da nação. Trata-se de memórias “proibidas” e, portanto, “clandestinas” que ocupam toda a cena do romance. São as memórias subterrâneas que conseguem invadir o espaço público e realizar reivindicações. Evidenciam um longo silêncio sobre o passado colonial do Brasil. (POLLAK, 1989, p. 3).

3.1 PONCIÁ VICÊNCIO NO CONTEXTO DA AFRODIÁSPORA

A palavra *diáspora*, substantivo feminino de origem grega, foi primeiro utilizada na Antiguidade para se referir ao deslocamento dos judeus, da Palestina para Babilônia e outros lugares por razões políticas e religiosas. Com o tempo, o termo foi atribuído a qualquer dispersão de povos independentes de suas motivações. Com a dispersão forçada e compulsória pelo tráfico de povos africanos das regiões da África Central, região da qual os primeiros escravizados trazidos para o Brasil foram oriundos, e da África Ocidental logo em seguida, a fim de dar continuidade à colonização e exploração do Brasil Colônia no início do século XVI por meio da escravização, instaurou-se a Diáspora Negra Africana (DNA) em nosso país.

A África Central, que foi uma das principais regiões fornecedoras dos escravizados, conheceu um terremoto demográfico, por causa da deportação dos muitos braços válidos em favor das Américas a partir do século XVI ao século XIX. Além disso, deve-se dizer que os escravizados Bantu eram praticamente primeiros escravizados na maioria dos países da América que eram as colônias espanholas, portuguesas, britânicas, porque a África Central começou cedo o Tráfico Transatlântico com os primeiros europeus negreiros, no caso de África Central, eram portugueses que eram pioneiros do Asiento. E também por causa que a África Central teve muitos portos principais ativos frequentados por todas as potências negreiras da época. Escravizados Bantu foram predominantes em toda a América, porque a África Central tão estratégica como era, teve as ilhas portuguesas de São Tomé e Príncipe, que foram a primeira experiência bem-sucedida da escravidão portuguesa ao longo do Golfo da Guiné. (AXEL, 2017, p. 2).

Cerca de quase cinco milhões de seres humanos foram arrancados de suas terras para proporcionar o acúmulo de riquezas de Portugal através do meio de produção mais bestial como pontua Maestri (1994), conhecida pela humanidade.

Essa ruptura geográfica não os permitiu trazer nada de material, apenas o próprio corpo e suas inscrições histórico-culturais, que se mantiveram vivas, e que desse modo puderam recriá-las, atualizá-las e expressá-las na culinária, na música, na religião e em diversas formas possíveis incutidas em suas formas de ser, sentir e existir afrodiáspóricas, frutos da conservação de uma memória sobrevivente à perversidade que marcou substancialmente a humanidade. Sales aponta de maneira salutar para incomensurável resiliência-resistência.

Pessoas que foram retiradas abruptamente de seus lares e que não trouxeram objetos materiais. Nessas condições, transformaram seus corpos no patrimônio mais valioso que tinham, já que neles estavam alojadas muitas histórias, memórias, tradições culturais e religiosas, assim como ritos, mitos, informações identitárias e marcas

simbólicas de pertencimento. O corpo era a lembrança do lar, da família, da ligação com os seus ancestrais: da África deixada para trás. (2012, p. 2).

Esse contingente, do qual se destaca os bantus da África Central, um dos primeiros grupos étnicos a ser trazido para a produção do açúcar, o “ouro branco”, figura-se na narrativa ficcional de Evaristo no seio dessa produção, mesmo que num outro tempo, pós-abolição, porém reatualizado pelo regime de semiescravidão em que vivia a família da protagonista.

O canalial crescia dando prosperidade ao dono. Os engenhos de açúcar enriqueciam e fortaleciam o senhor. Sangue e garapa podiam ser um líquido só. Vô Vicêncio com a mulher e os filhos viviam anos e anos nessa lida. Três ou quatro dos seus, nascidos do “ventre-livre”, entretanto, como muitos outros, tinham sido vendidos. (EVARISTO, p. 51).

Ponciá Vicêncio é uma ficção comprometida com fenômenos históricos e socioculturais concernentes à diáspora negra africana, em corroborar com discurso histórico sério ao denunciar a violência da escravidão perpetrada pelos portugueses aos povos africanos. No fragmento acima, Evaristo cria uma refinada estética que a permite ficcionalizar a dor de maneira singular a unir simbioticamente “sangue e garapa”, pondo, em evidência, a excruciante jornada de trabalho que exauria os semi-escravizados.

A estória da qual *Ponciá* é protagonista evoca com sisudez memórias e fatos históricos referentes à gênese complexa da formação do Brasil, imbuída de muito derramamento de sangue, crueldade e diversos crimes cometidos contra a humanidade na formação do Brasil, algo que as elites desse país tentam escamotear e colocar no limbo da história ao considerar como inconveniente, segundo Reis (1989), o incômodo é bastante sintomático, ele é denunciador de algo que ainda reverbera na vida cotidiana do país. Um passado escravista que ainda ecoa, e o discurso literário evaristiano é sagaz em sintonizar-se ao eco, para que a sociedade não esqueça de que no tecido social há um nódulo que dói. O romance corrobora para um direcionamento histórico que faz com que ele se torne um elemento político imbricado no artístico-literário.

O romance em questão é conector que liga diversas contranarrativas que extrapola o ficcional para assumir uma narrativa ética de preservação de elementos da cultura africana e afrodiáspórica, da luta histórica dos negros africanos e contra a escravização, de suas diversas formas de resistência, das novas formas de organização e socialização necessárias à sobrevivência física e simbólica. *Ponciá Vicêncio* constitui um documento da memória afro-

brasileira, potencialmente dialogável com outros discursos das ciências humanas comprometidas para produção ética de manutenção da vida.

A memória coletiva, centro nevrálgico do romance, é o que garante a manutenção cultural afrodiáspórica, pois ele é responsável por manter tradições africanas, recriações e atualizações culturais diversas por meio de múltiplas linguagens, tais como práticas religiosas, manifestações culturais populares (samba de roda, capoeira, congados, maracatu, blocos de carnaval e muitas outras), culinária, danças, ritmos, bem como o próprio corpo afrodiáspórico. Ele em si é o canal de autêntico de expressão do ser, pensar, fazer, existir afrodiáspórico. Ela une e entrelaça a vida da protagonista, lhe fornece substrato para a formação identitária de *Ponciá* e do seu povo, dando-lhe também a noção de passado e pertencimento específico a um grupo social.

A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas. (LE GOFF, 1999, p. 424).

O cenário rural e comunitário em que *Ponciá* vive também faz parte dessa memória coletiva, no qual redes de solidariedade são estabelecidas para o exercício da prática do bem viver comum a todos, da partilha material, da divisão do trabalho, a inexistência de estratificação social por razões socioeconômicas, são elementos contundentes para afirmar que ela está inserida numa comunidade quilombola.

Afastadas, em sua grande maioria, essas comunidades são organizações sociais que estão na contramão do capitalismo perverso e predatório, além de serem locais de preservação cultural substancial para manutenção de valores, saberes e modos de organização sociopolítica, socioeconômica e identitária afrodiáspóricos.

4 . ANÁLISE DAS ESCOLHAS TRADUTÓRIAS PARA AS ESPECIFICIDADES HISTÓRICO-CULTURAIS AFRODIASPÓRICAS NA TRADUÇÃO DO ROMANCE PONCIÁ VICÊNCIO

Pensar e refletir sobre o processo tradutório é indubitavelmente levar em consideração a tradução como prática cultural atravessada pela relação interseccional entre o texto, os contextos (estético, político-econômico, social, e histórico) mediados pela subjetividade, classe social, condição étnico-racial, gênero, interesses e motivações do sujeito tradutor, pondo em tensão alguns pressupostos teóricos amplamente difundidos, e, que por muitos anos, serviram e ainda servem de formadores na orientação da prática tradutória de muitos profissionais da área em questão.

Traduzir textualidades afrodiaspóricas, sobretudo às literárias, não é uma atividade apenas técnico-linguística, mas, sim, uma atividade ética, estético-política, ontológica que possibilita (re) conectibilidades múltiplas de modos de ser, ver e existir no mundo das diversas culturas que foram forçosamente dispersas no mundo pelos processos de escravidão e colonização.

Esse tipo de tradução tem sua complexidade extremada, visto que grande parte das textualidades apresenta teor político e ético com vistas a causar efeitos de sentidos que possam contribuir para formação de mentalidades/subjetividades mais sensíveis com as questões levantadas pelas populações negras na Afrodiáspora.

Nesse viés, faz-se necessário salientar que a análise compreende o texto literário como um potente dispositivo de afecção que pode contribuir de maneira suplementar para fomentar subjetividades e como um grande catalisador de emoções circunscrito num determinado tempo e espaço. Tem-se como exemplo para balizar a reflexão mencionada a análise crítica e afrodiaspórica da tradução do romance.

O conhecimento técnico-linguístico não é o suficiente para o manejo do texto. Conhecer a cultura do qual o texto é proveniente permite mensurar as condições de produção, os fatores extralinguísticos que gravitam em torno do texto, o que possibilita desse modo pensar em quem produziu, onde produziu, em que momento político foi produzido, em que contexto sócio-histórico foi produzido. Por isso, são indubitavelmente pontos importantes a serem considerados no fazer tradutório.

Pensar na tradução dos textos afrodiaspóricos, sobretudo, aqueles produzidos em países que se constituíram pelo processo de colonização e escravização, como foi o caso do Brasil, que recebeu milhões de seres humanos advindos de diversas regiões do continente africano, trazidos forçosamente na condição de escravizados, formando assim uma diáspora

negra africana na América, bem como foi com os Estados Unidos, é indispensável pensar na dimensão histórica da diáspora.

A dimensão anteriormente citada se aglutina de maneira *sine qua non* com a dimensão social, cultural e política, dando mais densidade à questão e complexificando as especificidades dessas textualidades, pois os diversos povos africanos tinham formas distintas de organização social, cosmovisões de mundo próprias, línguas próprias, *ethos* próprios, e todos esses elementos identitários que sofreram diversas investidas de suplantação; mas resistiram e preservaram todo um conjunto cultural em sua memória tendo o corpo como guardião desse legado, como bem salientou Sales:

Nessas condições, transformaram seus corpos no patrimônio mais valioso que tinham, já que neles estavam alojadas muitas histórias, memórias, tradições culturais e religiosas, assim como ritos, mitos, informações identitárias e marcas simbólicas de pertencimento. O corpo era a lembrança do lar, da família, da ligação com os seus ancestrais: da África deixada para trás. (SALES, 2012, p. 2).

A afrodiasporicidade no campo da tradução corresponde a um conjunto de conhecimentos e atitudes afrocentrados acionados para orientar o processo tradutório de um texto emergido no contexto de África ou de sua diáspora, com uma sensibilidade no modo de se relacionar com as textualidades, observando as suas especificidades, ou seja, suas questões ontológicas.

É fundamental que o sujeito tradutor tenha uma responsabilidade ética com essas textualidades, visto que os textos estão *de per se* numa rede de conectibilidades, ou melhor, em “afrorrizomas” (FREITAS, 2016, p. 57) a unir tempo-espaço numa tecnologia criativa de reversibilidade de imaginários sociais desumanizantes, assim subscreve Carrascosa:

Essa demanda por uma articulação necessária entre tempo e espaço nas práticas contraculturais negras modernas e seus processos de subjetivação traduz o modo de funcionamento de um dispositivo político fundamental de reversão de imaginários embranquecidos: o agenciamento de nossas formas de produzir narrativas, valores e sujeitos e, obviamente, as relações de poder que daí decorrem e que estruturam o funcionamento das sociedades contemporâneas, a partir do coração daquilo que as torna possíveis – a linguagem.

Em uma palavra ou toque de tambor: o tempo-espaço da linguagem é a arena de luta. E a “afrodiasporicidade”, mais que um conceito, pode ser usado como sua força agonística que destitui e constitui territórios. Seus deslocamentos, movimentações e reversões contraculturais negras se disseminam em vários espaços e tempos, desfazendo a unidade centrípeta da nação e suas ilusões narrativas subalternizantes; gerando uma teia de performances que não se reunificam ou retornam para serem aprisionadas em um lugar do passado mítico africano, ao contrário, a partir de sua pujança, projetam-se como potência contemporânea, portanto, ressonante e intempestiva. (CARRASCOSA, 2017, p. 65).

As considerações tecidas por Denise Carrascosa coadunam com o fazer literário de Conceição Evaristo, escritora comprometida com uma linguagem literária contra narrativa desses imaginários embranquecidos. Por essas implicações, a tradução das textualidades negras deve ser “uma tarefa tradutória, nesse sentido, ético-político” acoplada a uma “relação de amor”. (CARRASCOSA, 2017, p. 68).

O tradutor tem que se afetar com o texto que traduz, assim pode ganhar sensibilidade para compreender dimensões que extravasam o linguístico. É de fato uma relação afetiva com o texto, para que o mesmo “revele-se” para o tradutor, levando-o a compreendê-lo com muito mais autenticidade, permitindo-o um fazer tradutório mais refinado e mais alinhado. Essa sensibilidade permite o sujeito tradutor a escuta dos enunciados culturais que o texto apresenta. Captar nos interstícios do discurso literário só é possível via rendição texto, pois o contrário disso seria uma postura autoritária, logo no âmbito das diferenças entre culturas, o deslize é inevitável. A relação deve ser pautada no diálogo que não há hierarquias, mas uma relação de aceitação e respeito, um entrecruzamento ético que viabiliza a existência das singularidades e não uma ameaça a elas.

O lócus de enunciação pode afetar significativamente a relação tradutor - texto traduzido, provocando um olhar sobre o texto, interno ou exterior no sentido do pertencimento ao que o texto orbita, o seu todo indissociável (tema, contextos, autor e elementos extratextuais). Uma tradutora negra, que reside ou residiu na favela experienciou o trabalho doméstico, congrega interseccionalmente vivências e condições existenciais que conferem a ela lugar de fala simétrico-endógeno para traduzir com a força do seu corpo, possibilitando-a fazer o que Reis (2017), a partir do conceito de Evaristo, chama de uma tradução “escrivivente”, um dispositivo teórico-metodológico refinado que conduziu sua tradução da peça *St. Stephen: a passion play* de Janus Adams, publicada em 1983.

Tal conceito apresenta-se primordial para nossa discussão, pois articula as questões de gênero e raça, auxiliando na elaboração de uma nova lógica tradutória diversa da prática eurocêntrica da maioria das teorias tradutórias elaboradas até o momento. Uma prática tradutória que leve em consideração que vivemos em um país onde o racismo é uma categoria estruturante das relações sociais e que tenha como premissa o cuidado com as especificidades tanto do texto de partida em nosso caso, um texto afroestadunidense, escrito por uma mulher, na década de 80, como também do texto de chegada, ou seja, o contexto afro-brasileiro. (REIS, 2017, p. 88-89).

Isso, contudo, não desautoriza tradutores com experiências e corporeidades distintas, mas os põem num outro lócus enunciatório, cuja reação com o texto exige cuidados éticos.

Cabe aqui, tomar como exemplo, a tradutora do romance analisado neste trabalho, um corpo não negro, situado geopoliticamente e culturalmente em um país hegemônico, com atravessamentos díspares dos mencionados por Reis (2017). A publicação de sua tradução traz algumas informações acadêmicas e biográficas relevantes que talvez justifique sua escolha como tradutora do romance em questão, porém cabe questionar os lugares sociais, pertencimentos étnico-raciais, bem como levar em consideração suas experiências culturais e subjetivas formam o seu lugar/condição de tradutora. Seguem as informações:

Paloma Martinez - Cruz, PhD, is Assistant Professor of Latin American Literature at North Central College in Illinois. Originally from California, she received her PhD from Columbia University in New York. Her areas of specialization include U.S. latino writing and performance, Mexican fiction, and Brazilian literature, film, and popular culture. She has translated criticism and creative writing from both Spanish and Portuguese into English, and has given professional and creative presentations in all three languages in the U.S, Mexico, and Brazil. She endeavors to include hemispheric perspectives in her teaching and research, publishing and presenting on topics such as shamanism and globalization, East Los Angeles lowriders, Brazilian cordel literature, Cinema Novo, and hemispheric questions of gender and colonization.¹

A tradutora escreve uma introdução para sua tradução de forma a explicar determinadas especificidades histórico-culturais do romance a fim de ambientar os receptores do texto em tela, porém o faz sem nenhum momento mencionar seu lócus de enunciação, ou seja, de que lugar ela fala. Ela tece considerações que são preocupantes do ponto de vista cultural e religioso, vistas nos fragmentos a seguir:

The novel opens onto Ponciá who, as an adult, feels a shudder of fright as she contemplates a rainbow, recalling her fear of its multi-hued arc that she had held as a girl. Like many Brazilians of African ancestry, she was raised in a household in which Catholicism and African spirituality combine to bring about a hybrid system of beliefs called Candomblé. Candomblé, the Afro-Brazilian religion that is similar in many ways to Spanish Caribbean Santería, or to Franco – American Voudoun, holds that potencial spirit allies, or “Orixas” were brought from Africa along with the slave population. Ponciá inherits an

¹ Paloma Martinez - Cruz, PhD, é professora assistente de literatura latino-americana no North Central College, em Illinois. Originalmente da Califórnia, ela recebeu seu PhD pela Universidade de Columbia em Nova York. Suas áreas de especialização incluem escrita e performance nos EUA latino, ficção mexicana e literatura brasileira, cinema e cultura popular. Ela traduziu textos críticos e escrita criativa do espanhol e do português para o inglês, e realizou apresentações profissionais e criativas em todos os três idiomas nos EUA, no México e no Brasil. Ela se esforça para incluir perspectivas hemisféricas em seu ensino e pesquisa, publicando e apresentando tópicos como xamanismo e globalização, lowriders do Leste de Los Angeles, literatura brasileira de cordel, Cinema Novo e questões hemisféricas de gênero e colonização. (**tradução nossa**)

ancestral ambivalence toward the Orixá who is called “Angorô” in the Angolan tradition and “Oxumarê” in the Yoruba tradition.

Ponciá’s Angorô is a sky serpent, the lord of the rainbow and transporter of water between heaven and Earth. This celestial messenger can be depicted as both male and female in Angolan imagery. The implication is that of a dual-sexed being, but not necessarily the harbinger of good tidings that is found in Biblical lore. On the contrary, some Central African traditions hold that the rainbow is quite malevolent, as it signals the stoppage of life-giving rains. Still others will describe the sky snake as a duplicitous force that, upon lighting on Earth, manifests as the fire entity that ignites the domestic cooking flame. In some Afro-Brazilian “houses”- schools in which Candomblé is practiced – Oxumarê/Angorô is one of the orixá that changes sexes, or is found to spend half the year with a female top and a male bottom, and the other half of the year with a male top and female bottom. ² (CRUZ, 2007, p. ii -iii).

Nota-se, que o sujeito tradutor necessita de informações mais apuradas dessas especificidades, pois considera *nkinse* equivalente a *orixá* todas as forças ancestrais como *orixás* em várias partes da diáspora negra africana, se esquece de atualizar questões históricas referentes ao sincretismo, distorce a caracterização do *nkise* Angorô na cosmogonia bantu e considera os terreiros de Candomblé como “escolas”. Essas incongruências, “fonte potencial de escândalos” (VENUTI, 2002, p. 130), apontam para uma necessidade de exercício de autocrítica do sujeito tradutor, que pode se iniciar com a compreensão de suas limitações a partir dos seus lócus de enunciação, no ato de assumir de qual/quais lugar(es) se traduz determinadas textualidades, um posicionamento ético, que, se acoplado com um pensar e assumir “um ponto de vista de um funcionamento descentrado de discursividade” pode levá-

² O romance se inicia com Ponciá, que, quando adulta, sente um arrepio de medo ao contemplar um arco-íris, lembrando-se de seu medo de seu arco multicolorido que ela havia tido quando menina. Como muitos brasileiros de ancestralidade africana ela foi criada num ambiente familiar em que o catolicismo e espiritualidade africana se combinam para criar um sistema híbrido de crenças chamado Candomblé. O candomblé, a religião afro-brasileira que é similar em muitos aspectos a Santeria espano-caribenha, ou o Vodou Franco-Americano, que guardam as forças das alianças espirituais, ou os “Orixas” que foram trazidos da África junto com a população escrava. Ponciá herda uma ambivalência ancestral em relação ao Orixá, que é chamado de “Angorô” na tradição angolana e “Oxumarê” na tradição iorubá.

Ponciá’s Angorô é uma serpente do céu, o senhor do arco-íris e transportador de água entre o céu e a terra. Este Mensageiro Celestial pode ser representado tanto como homem como mulher em imagens angolanas. A implicação é a de um ser dualista, mas não necessariamente o prenúncio de boas novas que se encontra no folclore bíblico. Pelo contrário, algumas tradições da África Central sustentam que o arco-íris é quite malevolente, uma vez que sinaliza o fim das chuvas que causam a vida. Outros ainda descreverão o céu como uma força duplicituos que, ao acender na Terra, se manifesta como a entidade do fogo que acende a chama de cozimento doméstica. Em algumas “casas” afro-brasileiras - escolas onde o candomblé é praticado - Oxumarê/Angorô é um dos orixás que muda de sexo, ou é encontrado para passar metade do ano com um top feminino e um traseiro masculino, e a metade da ordem do ano com um top masculino e inferior feminino. (CRUZ, 2007, p. ii -iii). (**tradução nossa**)

lo ao que Denise Carrascosa (2017), a partir do diálogo com as considerações de Gaytri Spivak a “uma construção identitária ética em sua relação a si e sua abertura amorosa para alteridade”.

Uma ética do cuidado com o texto e os contextos, uma abertura sensível para as multiplicidades de questões imbricadas no texto, tem reverberações exteriores para além dele. Uma tradução ética é, nas considerações de Paula Campos (2017, p. 122), tradutora de alguns textos pósticos de Langston Hughes, “uma tradução ética se faz política pelo exercício de observação e cuidado com as diferenças e com as alteridades, para que não sejam cometidas violências”. A mesma, em gesto honesto pontua:

O meu local de fala, de alguma forma, está comprometido por uma vivência alienada da vivência dos sujeitos negros. E por causa de minha construção subjetiva, estou exposta às armadilhas da linguagem. Quando digo isso, refiro-me à real possibilidade de cometer deslizes e trazer à tona palavras ou formas de tratamento em relação ao tema da negritude, aos textos e ao autor que estudo, rastros de um tratamento marcado por um repertório com ranço de um racismo histórico. (CAMPOS, 2017, p. 120).

A depender da forma que o texto é traduzido, o resultado desse processo pode despolitizar a obra e afetar diretamente o que ela poderia intermediar - a oportunidade de acesso que o leitor-receptor, às especificidades culturais, a fatos históricos, as tensões sociais importantes de um povo, acorrentando deste modo perdas incomensuráveis para entendimento das diferenças socioculturais no conjunto da diversidade humana, ou melhor, das unicidades inerentes às vidas humanas. Por sermos seres ideológicos, o texto traduzido indubitavelmente passará por esse filtro. Contudo, faz-se necessário pensar numa ética que não vilipendie o texto em sua potência política assertiva de um *ethos* que fomente a humanidade e a dignidade das pessoas.

Como seres humanos, recorreremos à linguagem para expressar nossos sentimentos, opiniões, desejos. É por meio dela que interpretamos a realidade que nos cerca. Essa interpretação, porém, não é totalmente livre. Ela é construída historicamente a partir de uma série de filtros ideológicos que todos nós temos mesmo sem nos darmos conta de sua existência. Esses filtros constituem uma formação ideológica, ou seja, um conjunto de valores e crenças a partir dos quais julgamos a realidade na qual estamos inseridos. (ABAURRE; ABAURRE, 2006, p. 5).

Ao traduzir, deve-se levar em conta fatores que extrapolam os limites do escrito, que no caso do romance em questão é um investimento literoconscientizante na denúncia da escravidão/colonização e de todo seu legado nefasto que insiste em permanecer no tecido social.

Pelo fato de o romance está inserido no projeto literário de Conceição Evaristo, e por suas especificidades culturais afrodiáspóricas evidenciadas no primeiro capítulo, são pertinentes os seguintes questionamentos: a tradução do romance em foco está em consonância com o projeto literário da escrita e das especificidades aduzidas na narrativa? O quadro abaixo analisa os fragmentos da narrativa no que tange às temáticas expostas nos dois capítulos anteriores, faço ao destacar em negrito a reescrita de algumas passagens do texto de Evaristo, tomando a compreensão de Geri Augusto (2017), de que a tradução é um ato ontológico atinente a uma determinada cultura e analiso como ela se processa no tocante à “escrevivência”, bem como ao que ela abarca. Os fragmentos com data de 2003 referem-se ao texto fonte publicado no Brasil, já com datação de 2007 referem-se ao texto traduzido. Seguem os fragmentos selecionados para o cotejo e análise:

Às vezes, ficava horas e horas na beira do rio esperando a colorida cobra do ar desaparecer. **Qual nada! O arco-íris era teimoso! Dava uma aflição danada.** Sabia que a mãe estava esperando por ela. Juntava, então, as saias entre as pernas tampando o sexo, e num pulo, com o coração aos saltos, passava por debaixo do **angorô**. (2003, p. 13).

*Sometimes she would remain for hours and hours on the edge of the river waiting for the colored sky snake to disappear. **There was no way to cross! Awful rainbow!** It was a terrible predicament but she knew her mother was waiting. So, gathering the folds of her skirt between her legs so that they covered her sex, heart leaping in her chest, she passed underneath the **Angorô**. (2007, p. 1).*

A tradução não consegue (re) criar um impacto verbal. Semanticamente, não conecta a sentidos que estabelecem um animismo cosmogônico bantu acerca da existência pulsante e simbiótica dos seres humanos com os outros seres que, na visão ocidental europeia, são ditos inanimados, bem como não se alinha ao que Geri Augusto (2017) denominou de “visualidade na fala” passada para o texto escrito Evaristiano de vários povos afrodiáspóricos, que se assemelha a uma “contação de história”, pois uma voz onisciente na terceira pessoa narra a história da protagonista e dos seus familiares. O que está em destaque em inglês não alude para essa “visualidade na fala” que põe o corpo e a emoção junto com a linguagem verbal. “**Qual nada!**” traduzido por *There was no way to cross!* Não faz essa aproximação, muito menos “*Awful rainbow*”, que de “teimoso” passa a ser “terrível”, sendo o arco-íris um ser ligado ao *nkise* Angorô, possuindo em si a insistência e autonomia de aparecer e desaparecer no seu devido momento.

No texto fonte, *angorô* em minúsculo é um substituto para arco-íris, e não para o *nkise*, o que na tradução, por estar em maiúsculo pode levar o leitor a interpretar como a

própria divindade, restringindo-a, visto que ela é múltipla na natureza, sendo o arco-íris uma de suas manifestações.

Gostava da roça, do rio que corria entre as pedras, gostava dos pés de pequi, dos pés de coco-de-catarro, das canas e do milharal. Divertia-se brincando com as bonecas de milho ainda no pé. Elas eram altas e, quando dava o vento, dançavam. Ponciá corria e brincava entre elas. O tempo corria também. Ela nem via. O vento soprava no milharal, as bonecas dobravam até o chão. Ponciá Vicêncio ria. Tudo era tão bom. Um dia, nessa brincadeira, ela viu uma mulher alta, muito alta que chegava até o céu. (2003, p. 13-14).

She enjoyed the newly cleared land, the river that ran between the rocks, the feet of the sunbittern, the feet of the bitter palm, the stalks and the cornfield. She loved the play shared with the towering dolls of maize. Ponciá ran and jumped among them. The elements ran at her side. It was a game. The wind would blow in the cornfield and the dolls would bend to the ground. It would make Ponciá Vicêncio laugh. Everything was so good. One day when she was playing this game, she saw a tall woman, so tall that she reached high into the sky. (2007, p. 2).

Neste excerto, o leitor pode ser situado na ambiência rural em que Ponciá vivia e rememorava, porém há um equívoco na tradução. O “pequi”, fruto bastante comum do cerrado brasileiro passa a ser “o pé de pavãozinho do pará” (“Eurypyga helias”), deixa de ser fruto para ser ave. Por ser uma tradução domesticadora, o leitor advindo de culturas distintas não poderá acessar parte da biodiversidade brasileira que está conectada com hábitos alimentares que o romance elenca.

Viu o braço inteiro do velho sobre o peito. Viu o bracinho cotoco dele. Sentiu o cheiro de **biscoito frito**, de café fresco dado para as mulheres e as crianças que estavam fazendo quarto ao defunto. **Sentiu também o cheiro de pinga que exalava da garrafinha e da boca dos homens sentados lá fora com o chapéu no colo.** (2003, p. 15).

She saw the little arm that was cut off. She felt the smell of fried sweet bread, of the fresh coffee that was served to the women and children that were holding wake for the dead. She felt the smell of white rum exhaled from the mouth of the flask and of the men seated outside who held their hats over their chests. (2007, p. 5).

O biscoito frito feito de polvilho, iguaria da cultura afro-mineira, chega pra cultura receptora como “pão doce frito”. “Pinga” tem sua gênese no período escravista nos engenhos de açúcar quando os escravizados faziam melaço e o vapor que se liquefazia e “pingava” no teto dos engenhos, o que justifica a origem do termo como pontua Souza (2019). A “pinga” é um símbolo cultural brasileiro, com preocupações governamentais como mais um de seus elementos histórico e cultural gustativo, no qual dor e deleite se fundem.

A brideira, água benta, branquinha, caninha, pura, pinga, canjibrina, esquentinha, esquentinha por dentro, fecha corpo, Januária, malvada, mata bicho, Parati, perigosa,

água que passarinho não bebe. Os nomes são muitos por todo país. [...] Para obter e assegurar identidade própria da caninha no exterior, o decreto federal 4.062, de 2001, estabeleceu as expressões cachaça e cachaça do Brasil como indicações geográficas e nacionais. A defesa da cachaça como indicação de origem geográfica do Brasil por parte do governo federal visa modificar atual classificação e há anos espera uma decisão favorável da Organização Mundial de Adunas (OMA), pois ao contrário do que ocorre com o uísque, por exemplo, a aguardente da cana não detém uma designação específica, sendo incluída numa lista com outros destilados alcoólicos e confundida com o rum. (GIRALDEZ; VENTURA, 2009, p. 154-157).

O pai de Ponciá sabia ler todas as letras do alfabeto. Sabia de cor e salteado. Em qualquer lugar que visse as letras, as reconhecia. Não conseguia, porém, formar as sílabas e muito menos as palavras. Aprendera a ler as letras numa brincadeira com o **sinhô-moço**. Filho de ex-escravos, crescera na fazenda levando a mesma vida dos pais. Era pajem do sinhô-moço. Tinha a obrigação de brincar com ele. Era o cavalo onde o mocinho galopava sonhando conhecer todas as terras do pai. Tinham a mesma idade. Um dia o coronelzinho exigiu que ele abrisse a boca, pois queria mijar dentro. O **pajem** abriu. A urina do outro caía escorrendo quente por sua goela e pelo canto de sua boca. **Sinhô-moço** ria, ria. Ele chorava e não sabia o que mais lhe salgava a boca, se o gosto da urina ou se o sabor de suas lágrimas. (2003, p. 17).

*Ponciá's father knew how to read all the letters of the alphabet. He knew each one by heart. He deciphered letters everywhere. He didn't, however, know how to piece them into syllables, much less into words. He had learned to read letters as a game with the **young boss**. As the child of ex-slaves he had grown upon the ranch living the same life as his parentes. He was the **young boss' attendant**. It was his duty to play with him. He was the horse on which the youngster would gallop and dream of seeing all of his father's lands. They were the same age. One day the little colonel ordered him to open his mouth because he wanted to make his piss there inside. He opened wide. The other's urine fell hot into his throat and streamed out of the corners of his mouth. **Young boss** laughed and laughed. He cried and didn't know what it was that salted his mouth mor, if it was the taste of urine or the flavor of his own tears. (2007, p. 7-8).*

Na tradução, as palavras em destaque não conseguem semanticamente aludir para o período da escravidão, pois **boss** é comumente utilizado para qualquer relação de chefia, e **boss-attendant**, qualquer pessoa a serviço deste. *Sinhô* é uma palavra fortemente remodelada pelo *quimbundo* uma das línguas do tronco bantu, pois não há som consonantal no final das palavras, por isso a maneira que muitos afrodescendentes falam não se configura um “erro” ou um falar “quebrado”, mas, sim, a herança linguística e cultural dessas línguas africanas no português falado, ou melhor um “pretuguês”, como denominou Lélia Gonzalez (1984), e que nesse caso específico, a nasalização e a supressão, fatores idiossincrásicos da língua mencionada.

O quimbundo tem uma estrutura silábica do tipo CV.CV (consoante-vogal- -consoante-vogal), em que algumas consoantes são precedidas de uma nasalidade 26 Marcos Bagno. O impacto das línguas bantas na formação do português brasileiro (nvula, ‘chuva’). Isso explicaria a tendência do português brasileiro, sobretudo das variedades rurais e urbanas, a eliminar as consoantes em final de palavra (fazê, cantá, amô, sinhô) e a romper os encontros consonantais pela inserção de uma vogal: fulô (> flor), terém (> trem), saravá (> salvar), parantá (> plantar). (BAGNO, 2016, 25-26).

Ponciá é um romance que tem o período da escravidão via memória e do pós-abolição como seus cenários, imbuídos das atrocidades e desumanizações que eles representam. Maria José Somerlate Barbosa, ao prefaciá-lo afirma que:

Além de apresentar uma trama psicológica e emocional complexa, Ponciá Vicêncio retrata e analisa questões sociais e raciais, pois até mesmo o sobrenome “Vicêncio” era herança da escravidão negra. Aquele sobrenome era uma “lâmina afiada a tortura-lhe o corpo”, pois havia na assinatura dela a marca do poderio do Coronel Vicêncio, “dono dos seus bisavós”. O texto aborda a exploração que ainda existe na zona rural, fala do trabalho em regime de semi-escravidão, da exploração do trabalho do campo, do coronelismo, da migração do campo para as cidades, da indiferença da Igreja com os sem-casa, do trabalho das empregadas domésticas, do analfabetismo e da vida nas favelas. (2003, p. 10).

Se eram livres, por que continuavam ali? **Por que, então tantos e tantas negras na senzala?** Por que todos não se arribavam à procura de outros lugares e trabalhos? (2003, p.17)

If they were free, why did they have to stay there? Why then were there so many blacks in the slave quarters? Why didn't they move on and find other places and different jobs?(2007, p.8)

Slave quarter restringe o sentido de *senzala*, pois não era apenas uma delimitação geográfica, mas, sim, política, social e econômica, hierarquizada e estratificada dentro do sistema escravista. O termo em questão é de origem bantu, como os demais citados deveria ter nota de rodapé, uma explicação para ele, ou mesmo a sua estrangeirização (não traduzido literalmente, mas apresentado da mesma forma que o texto fonte). Essa tradução escamoteia uma problemática importante no Brasil que é a estigmatização e a negação e o não reconhecimento das línguas africanas para o português brasileiro, que tem contribuição africana em um de seus símbolos mais significativos - a língua, como salienta a sociolinguista Yeda Pessoa de Castro:

Nesse vocabulário, há de distinguir os aportes antigos - a maioria proveniente de línguas angolanas -, que entraram na época colonial para o domínio da língua portuguesa e já se encontram completamente integrados ao seu sistema linguístico de onde formam diferentes derivados com prefixos e sufixos (*esmolambado de molambo, sambista de samba, encalombado de calombo, maconheiro de maconha,*

xingamento de xingar, umbandista de umbanda). Na mesma categoria, encontram-se os aportes associados ao regime da escravidão (*senzala, quilombo, mocambo*), alguns já obsoletos (*banzo, viramundo, mucama*) e poucos também correntes em Portugal (*moleque, carimbo*), em meio a centena de outros para designar elementos novos tangíveis então introduzidos no falar corrente do trato diário do português com os escravos domésticos, os escravos de jó (do quimbundo njo, casa) que jogavam caxangá (jogo de tabuleiro) da conhecida brincadeira infantil brasileira. (PESSOA, 2011, p. 2).

O importante na roça era conhecer as fases da lua, o tempo de plantio e de colheita, o tempo das águas e das secas. **A garrafada para o mau da pele, do estômago, do intestino e para as excelências das mulheres. Saber a benzedura para o cobreiro, para o osso quebrado ou rendido, para o vento virado das crianças.** O saber que se precisa na roça difere em tudo do da cidade. [...] Doentes houve que sararam com as garrafadas de Nêngua Kainda, levantaram-se da cama e tempos de vida tiveram outras vezes. (p. 28).

*On the land, the important thing was to know the phases of the moon, the times for sowing and reaping, the times of water and of draught. **The right unguents for skin problems, the remedies for stomach and intestinal problems and feminine discomforts. To know the right conjuring for shingles, for broken or split bones, for children's abdominal pains.** The knowledge needed in the fields was different in every way than that of the city. [...] the sick who were cured by elixirs of Nêngua Kainda got up from their beds and would find time enough in their lives to sin again.* (p. 17-18).

Unguents e conjuring para as palavras garrafadas e benzeduras respectivamente não se alinham com o ofício da Kaindas, guardiãs dos conhecimentos fitoterápicos e das práticas de saúde do povo bantu retratadas no romance.

Há tempos e tempos, quando os negros ganharam aquelas terras, **pensaram que estivessem ganhando a verdadeira alforria**. Engano. Em muito pouca coisa, a situação de antes diferia da do momento. (p. 48).

*Long, long ago, when the blacks had first received those lands, **they believed that they had been winning their freedom.** Lies. Their situation had changed very little over time.*(p. 42).

Alforria era o documento que poderia aferir certa emancipação, pois a dinâmica social no período escravista era complexa para o termo alforria ser igual à liberdade, como a tradução literalmente coloca.

O homem tossiu lá fora na fossa e ela se sentiu chamada. Preparou o coador com o restinho de pó. Um tímido cheiro da bebida ameaçou-se no ar. Um líquido ralo foi servido para ele com um pedaço de **angu** feito no dia anterior. (p. 54).

The man coughed outside in the latrine and she responded to this call. She prepared the strainer with the remaining dust. The timid scent of the beverage filled the room.

*She served him the thin drink and a piece of **boiled manioc** from the previous day.(p.48)*

Angu e mandioca cozida são duas coisas completamente distintas! Imagino o livro de Marcelino Freire – *Angu de Sangue* sendo traduzido dessa forma, das expressões “tem caroço debaixo desse angu”, “debaixo de angu tem caroço”, ou “do angu que tem que ser feito pra forrar a gamela do amalá de Xângo”. Nota-se, o desconhecimento dos contextos linguísticos e culturais que essa iguaria tem nos diversos aspectos da vida na diáspora. Traduzir a afrodiáspora pressupõe esses desafios, ou seja, a tradução de “seres e entidades ontológicas” como afirma Geri Augusto (2017).

Na primeira manhã em que Ponciá Vicêncio amanheceu novamente no emprego depois do retorno à terra natal, levantou-se com uma coceira insistente entre os dedos das mãos. Coçou tanto até sangrar. Cuidou dos afazeres da casa da patroa, mas a toda hora interrompia o trabalho e levava as mãos debaixo d’água para ver se aliviava o incômodo. Ela nunca tivera nada de pele. Ao nascer, o primeiro banho tinha sido em sangue de tatu, o deixou Ponciá imunizada para qualquer mau nesse sentido. Então, por que agora, quando já grande, o surgimento daquele incômodo que coçava tanto entre os dedos? Ponciá Vicêncio cheirou a mão e sentiu o cheiro do barro. Para Ponciá, a cidade lhe parecia agora sem graça e a vida seguia sem qualquer motivo. Trabalhara, conseguira juntar algum dinheiro com o qual pudera comprar uma casinha, mas faltava-lhe os seus. Voltara à terra na esperança de encontrar qualquer vestígio da sua mãe e do seu irmão e apenas confirmara o sumiço dos dois. O que fazer agora? Perdera o elo com os vivos e com os mortos seus. O que valia agora o **barraco**? Quem ela levaria ali para dentro? Que pessoas vivas ou mortas? Correu lá no fundo da casa, no seu quarto de empregada, e tirou o homem-barro de dentro da trouxa. Cheirou o trabalho, era o mesmo odor da mão. Ah! Então, era isso! Era o Vô Vicêncio que tinha deixado aquele cheiro. Era de Vô Vicêncio aquele odor de barro! O homem chorava e ria. Ela beijou respeitosamente a estátua sentindo uma palpável saudade do barro. Ficou por uns instantes trabalhando uma massa imaginária nas mãos. Ouviu murmúrios, lamentos e risos... Era Vô Vicêncio. Apurou os ouvidos e respirou fundo. Não, ela não tinha perdido contato com os mortos. Era sinal de que encontraria a mãe e o irmão vivos. (p. 74-75).

*When Ponciá Vicêncio awoke on the first morning back from visiting her birth place, an insistent itching emanated from between her fingers. She scratched until they bled. She set herself to handling the mistress’s affairs, but was continually interrupted in her labor by the need to immerse her hands under cool water in the hopes that this would allviate her torment. In her lifetime she had never had any troubles with her skin at all. When she was born they had bathed her with armadillo blood to immunize Ponciá against plagues of this sort. Why now – already fully grown – was this irritation developing that tickled so much between her fingers? Ponciá Vicêncio smelled her hand and detected the fragrance of clay. For Ponciá, the city no longer held any grace and life marched on ward without apparent design. She had worked, she gad managed to save up a small amount of money with which to buy a tiny house, but her Family was gone. She had gone back to the land with the hope of finding some vestige of her mother or brother but had only been able to confirm that they had both disappeared. What could be done now? She had lost the link to the living and the dead. What did the **little house** matter now? Who would she bring inside to make it a home? Who among the dead or living? She ran into the house where she worked, all the way back to the maid’s room, and took the clay man out of her bundle. She held the work to her nose and it was the same aroma that came from her hand. Ah! So that was it! It was Grandpa Vicêncio that*

had left that scent. It was Grandpa Vicêncio making the smell of clay! The man cried and he laughed. She kissed the statue respectfully and was filled with a palpable longing for clay. Her hands worked an imaginary mass of Earth. The sound of murmurs arose, of laments and laughter. Grandpa Vicêncio. She listened carefully and took a deep breath. No, she hadn't lost contact with the dead. It was a sign that she would find her mother and brother among the living. (p.72)

No contexto da narrativa, a palavra barraco demonstra a precariedade e a miserabilidade material da vida da protagonista, algo distinto da tradução, pois casa pequena e barraco, no contexto brasileiro tem socialmente dimensões díspares.

De que valera o padecimento de todos aqueles que ficaram para trás? **De que adiantara a coragem de muito em escolher a fuga, de viverem o ideal quilombola?** De que valera o desespero de Vô Vicêncio? Ele, num ato de coragem-covardia, se rebelara, matara uns dos seus e suas quisera se matar também. O que adiantara? A vida escrava continuava até os dias de hoje. Sim, ela era escrava também. Escrava de uma condição de vida que se repetia. Escrava do desespero, da falta de esperança, da impossibilidade de travar novas batalhas, de organizar novos **quilombos**, de inventar outra e nova vida. (p. 83).

*What was the point of all the suffering of the ones who stayed behind? **What purpose had the courage of those who had chosen to run away served, living like slaves in hiding?** What good had it done, all of Grandpa Vicêncio's anguish? He, in the act of courage-cowardess, had rebelled and killed one of his own and had even tried to kill himself too. What good was any of it? The slave's life still went on. Yes, she too was a slave. Slave to a condition that kept reaptng itself. Slave to despair, the absence of hope, the impossibility of launching new battles, organizing new **communities**, imagining a better life. (p. 82).*

O ideal quilombola foi traduzido como “viver se escondendo”, algo que demonstra falta de sensibilidade e desrespeito a um ideal histórico de emancipação e exercício da dignidade humana no sentido mínimo da palavra dos povos afrodiáspóricos escravizados. Nem *hiding* nem *communities* são palavras que semanticamente não aludem para a palavra quilombo no texto de partida. Historiadores como João Reis e Flávio Gomes trazem em seus estudos a etimologia do termo:

João Jose Reis e Flávio S. Gomes (1996) localizam, na morfologia da palavra, as origens africanas do termo quilombo, estabelecendo uma significação com a formação de uma sociedade de guerreiros: Quilombo derivaria de kilombo, sociedade iniciática de jovens guerreiros mbundu, adotada pelos invasores jaga (ou imbangala), formados por gente de vários grupos étnicos desenraizada de suas comunidades. (CRUZ; RODRIGUES apud REIS; GOMES, 1996).

Uma problemática apresentada no romance em foco e, que diz respeito ao projeto político-ético-literário de Evaristo é refletir e tencionar as mais diversas opressões sofridas pela mulher negra na sociedade brasileira. Algo que Evaristo faz com uma refinada estética, - uma narrativa construída de maneira interseccional condizente com os pilares teórico-crítico da interseccionalidade como pontua Akotirene (2019):

A intersseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos colônias. (p. 19).

Essa questão é também interceptada na tradução, o que demonstra um descuido com os diversos contextos de produção da narrativa imbricados com forças contingenciais extratextuais como demonstram os excertos a seguir:

Ponciá interrompeu os **pensamentos–lembranças**, levantou-se endireitando as costas que ardiavam pelo soco recebido do **homem** e foi vagarosamente arrumar a comida. Olhou para **ele**, que se havia assentado na cama imunda, e sentiu mais ainda **desgostosa** da vida. (2003, p. 24).

*Once the flow of **memory thoughts** was interrupted, Ponciá Vicêncio arose, straightened her back that still smarted from the **man's blow**, and slowly set out to prepare the food. She looked at him, settled on the filthy bed, and was even more **disgusted** with life. (2007, p. 14).*

Ponciá deitou-se na cama imunda ao lado do **homem** e de barriga para cima ficou com o olhar encontrando o nada. Veio-lhe a imagem de porcos no chiqueiro que comem e dormem para serem sacrificados um dia. Seria isto vida meu Deus? Os dias passavam, estava cansada, fraca para viver, mas coragem para morrer, também não tinha. **O homem gostava de dizer que ela era pancada da ideia**. Seria? Seria! Às vezes, se sentia, mesmo, como se a sua cabeça fosse um grande vazio, repleto de nada e de nada. (2003, p. 33).

*Ponciá lay on her back in the filthy bed at the man's side with her eyes gazing into empty space. She saw the image of pigs in the sty that eat and sleep their whole lives through just to be sacrificed. My God, could this be living? The days passed and she was tired, too weak to keep living, but the courage to die - she didn't have yet, either. **Her husband liked to say that she was defeated by her own emptiness**. Could it be? It could! At times, she even felt as though her face were a great void, replete with nothing and nothing. (2007, p. 24).*

O homem de Ponciá Vicêncio remexeu-se na cama. O movimento dele foi até ao fundo do estado de torpor em que Ponciá estava entregue, despertando-a de seus pensamentos lembranças. Ele, ao lado dela, ressonava tranquilo, como se estivesse com a vida resolvida. Deus meu, será que o homem não desejava mais nada? Para ele bastava o **barraco**, a comida posta na lata de goiabada vazia? O pó, a poeira das construções civis, o gole de **pinga** nos finais de semana? Será que só isso bastava? (2003, p. 44).

***Ponciá Vicêncio's husband shifted in their bed**. The motion made its way to the core of the torpor in which Ponciá found herself, waking her from her reflections. At her side he exuded tranquility, as though completely reconciled with his life. My God, could it be that he didn't want anything else? Was he really satisfied with the little shack, the food from empty guava can? The dust, the dirty from public constructions, the swallow of rum on the weekends? (2007, p. 37).*

O homem remexeu violentamente na cama. Abriu os olhos, contemplou Ponciá e balançou a cabeça numa surda reprovação, ao perceber que ela passara mais uma noite sem qualquer dormida. Sentiu um certo mal-estar. Quis atacá-la, mas viu que ela estava tão apática, tão distante como sempre, que resolveu cutucá-la com os pés. (2003, p. 53-54).

Her husband tossed about violently in their bed. He opened his eyes, looked Ponciá, and shook his head in mute reproach when he realized that she had spent yet another night without sleep. He was uneasy. He wanted to slap her but he could tell that she was just as apathetic, just as distant as ever and resolved instead to give her a nudge with his foot. (2007, p. 48).

Tinha a natureza fraca, não era preciso muito para que ficasse tonto. Ultimamente andava muito bravo com ela, por qualquer coisa lhe enchia de socos e pontapés. [...] Ele sentia saudades da outra Ponciá Vicêncio, aquela que ele conhecera um dia. E se perguntava, sem entender, o que estava acontecendo com sua **mulher**. Ela que antes era feito formiga laboriosa resolvendo tudo. Ela que muitas vezes saía junto com ele na labuta diária do fogão, da limpeza, das trouxas de roupas nas casas das patroas. O que estava acontecendo com Ponciá Vicêncio? (2003, p. 54-55).

He had a low tolerance; it didn't take a lot from him to get drunk. Lately he was often angry with her, letting loose a shower of blows and kicks over the lightest thing. [...] He missed the other Ponciá Vicêncio, the one he had met that day. Confused, he would wonder what was becoming of his wife. She had been so hard working, taking such care of everything. She who had left house with him so many times in the daily labor of tending the fire, cleaning, washing loads of laundry in rich people's houses. What was happening to Ponciá Vicêncio? (2007, p. 49).

O **homem** de Ponciá Vicêncio começou a achar que a mulher estava ficando doente. Impossível tanta lerdeza, tanta inanição em quem era tão ativa. [...] Um dia ele chegou cansado, a garganta ardendo por um gole de pinga e sem um centavo para realizar tão pouco desejo. Quando viu Ponciá parada, alheia, morta-viva, longe de tudo, precisou fazê-la doer também e começou a agredi-la. Batia-lhe, chutava-a, puxava-lhe os cabelos. Ela não tinha um gesto de defesa. Quando o homem viu o sangue a escorrer-lhe pela boca e pelas narinas, pensou em matá-la, mas caiu em si assustado. Foi ao pote, buscou uma caneca d'água e limpou arrependido e carinhoso o **rosto da mulher**. (2003, p. 96).

Ponciá Vicêncio's husband began to think that his wife had taken ill. It was impossible to be so slow, so inane at the tasks taht she had previously taken on with such vigor. [...] There had been that day when he arrived tired, his throat burning for a drop of rum, but without a cent to his name to make this smallest of dream come true. When he saw Ponciá frozen still, far beyond the living or dead, far from everything, he had to make her feel the aching too, and then he struck. He hit her, kicked her, pulled her hair. She didn't make a single gesture in her own defense. When she saw the blood flowing from her mouth and nostrils, he thought about killing her, but the thought frightened him. He filled a cup of water from the pot and repentantly and affectionately cleared off his wife's face.(p.96)

Nos fragmentos acima, fica evidente a domesticação das tensões que concernem ao tipo de relação que a protagonista tem com a pessoa que convive com a mesma. Em toda a narrativa, a voz que conta a história não utiliza a palavra “marido”. Ao tipificar a relação de Ponciá como sendo “esposa” do homem que convive, *husband* está na cultura em que foi traduzido, como um substantivo que compreende uma relação conjugal legitimada jurídica e socialmente. A escolha vocabular altera o sentido do tipo de relação vivenciada pelos personagens, bem como suprime uma condição existencial vivida por Ponciá, dentro de um “sistema interligado de opressões” (AKOTIRENE, 2019 apud COLLINS).

Vale considerar que a tradução está imbricada com a necessidade humana de comunicação, de troca. O estabelecimento do diálogo a partir do texto estará comprometido pelo modo domesticador dessa tradução, que intercepta a possibilidade de conhecer outras identidades culturais de forma mais satisfatória pelo exercício interpretativo e relacional com o texto de partida, algo que esmaece a alteridade, o existir do outro como diferente.

Entendendo a tradução como “um (poderoso) instrumento mediador entre línguas, povos e culturas”, como pontua Araújo (2012, p.18), faz-se categórica a pergunta: como foi traduzido o primeiro romance de Conceição Evaristo para o inglês? Ele foi substancialmente domesticado e, nesse ato, torna-se difícil para culturas receptoras (re) construir o caudaloso manancial linguístico-cultural afrodiáspórico no Brasil, em especial o proveniente dos povos bantu. Na introdução de sua tradução, a tradutora faz uma pequena contextualização histórico-cultural da narrativa e, no final dela, evidencia seus esforços em deixar o texto domesticado para cultura receptora do texto fonte. Registra-se:

While a Brazilian reader might immediately recognize the novelist language as poor and black, a search for similar terminology among U.S black communities, or the imposition of a given, regional accent would sound forced, provincial and dated, so I have opted to use a more mainstream American English than that found in its Portuguese counterpart. (CRUZ, 2007, p. Vi)³.

Sua escolha em utilizar o inglês padrão não atina para possíveis inserções de registros linguísticos do inglês falado em comunidades negras afro-estadunidenses, para, desse modo, alinhar a tradução com a maneira escrivente de Evaristo de compor suas narrativas. Por não traduzir as palavras culturalmente marcadas e não deixá-las no texto, algo que poderia seguir notas de rodapé, a tradutora empobrece culturalmente o texto evaristiano, resultando num diálogo cultural esmaecido entre as culturas do texto fonte e do texto de chegada. Quando cotejado, (texto fonte e traduzido) é visível o ocultamento de muitos aspectos da cultura negra afrodiáspórica constitutiva da cultura brasileira.

Para uma possível dissolução desse imbróglcio, Kwame Anthony Appiah (1993) sugere a instauração de uma tradução responsável, da qual o fator ético faz-se categórico, materializando no texto traduzido os elementos histórico-culturais, sócio-políticos e tudo que ele abarca, adensando o texto com a exposição das palavras “culturalmente marcadas” as

³Enquanto um leitor brasileiro poderia reconhecer imediatamente a linguagem do romance como pobre e negra, uma busca por terminologia similar entre as comunidades negras dos EUA, ou a imposição de um sotaque regional, soaria forçado, provinciano e datado, então eu optei por usar um inglês americano mais tradicional do que uma variamente equivalente em português.

notas de rodapé, figuras, glossários, num processo tradutório, instaurando o que ele denominou de *Thick Translation* - Tradução Densa.

Os apagamentos linguístico-culturais pertinentes ao universo da Afrodiáspora configuram-se no que Boaventura de Souza Santos (2007) denominou de “epistemicídio”, pois todos os aspectos culturais estão ligados à produção de saberes localizados. Essa tradução faz cortes muito profundos em possibilidades de conexão dialógica entre as diásporas negras africanas no mundo. Esses epistemicídios são, ao meu ver, modos de exercício de poder a “pilhar” epistemes negras na afrodiáspora, formas de apagamentos que desrespeitam esses saberes. Penso junto ao crítico negro baiano, José Henrique Freitas Santos, ao definir essa pilhagem em seu seminal livro de ensaios sobre literatura e cultura negra.

Chamamos pilhagem epistemológica uma das perversões do epistemicídio que consiste na subtração ou apropriação de elementos constitutivos dos saberes subalternos (aqueles que constituem as cosmogonias indígenas, africanas, negro-brasileiras ou as tecnologias sociais e linguísticas dos pobres) sem qualquer agenciamento e muitas vezes mesmo referência dos sujeitos dessas gnosés. Nesse sentido, é pilhagem, porque saqueia-se o outro naquilo que se reconhece como mais valioso para incorporando em seu repertório como estratégia de projeção individual ou de um grupo completamente diferente daquele que gestou os saberes em foco. (SANTOS, 2016, p. 39).

Além das questões das especificidades linguísticas e histórico-culturais afrodiáspóricas, está em jogo também na tradução em foco a atenuação do que Omar da Silva Lima (2009) chama em sua tese de “compromisso etnográfico afrodescendente” que está em jogo na tradução do romance, o que torna a tradução, nos dizeres de Rosângela Araújo (2012), empobrecida.

Vale frisar que, a domesticação, processo de adaptação linguístico e cultural para tornar um texto traduzido com contextos da cultura receptora, infelizmente ocorre com mais frequência com textos advindos de países não hegemônicos geopoliticamente. Por que esse fenômeno ocorre? No caso do romance analisado, ele traz um conjunto de elementos culturais afro-brasileiros ligados à culinária, à religião, à divisão política do trabalho, e aos modos de ser-sentir-existir de uma comunidade rural quilombola, cuja matriz ancestral principal é bantu, e, que desse modo, se configura numa especificidade cultural dentro do Brasil.

Ao invisibilizar esse legado cultural, a tradução dificulta o processo de alteridade entre os leitores que a acessam, pois, sua diversidade cultural e as tensões advindas dessa diversidade, num país como o Brasil, são tolhidas; não permite aos leitores que as

recepcionem, de ter contato pela leitura de outras realidades, “um desperdício de experiências sociais que é o mundo” como sinalizou Santos (2007).

A partir das considerações de Ajur Appadurai (2006), em seu livro *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*, penso com o seu conceito de identidade predatória, ousar-me a nomear as pilhagens e apagamentos culturais no processo tradutório do romance em foco de *literopredatorização cultural da tradução*, que com a escravização e colonização de vários povos europeus predaram vidas humanas em todos os sentidos possíveis, o maior *ajogun* (força destrutiva), contra o povo negro na história da humanidade.

Se povos africanos foram vilipendiados durante determinado curso da história pelos projetos imperialistas e colonialistas europeus, o que a tradução pode fazer com textualidades geradas pelas populações afrodiáspóricas espalhadas pelo Atlântico Negro? O que pode ser alvo de seus mecanismos de invisibilização/deturpação?

A depender da forma como será orientada, ética e politicamente, a tradução pode contribuir significativamente para a disseminação cultural, bem como dos esforços epistemológicos a favor de uma política de vida no que tange a ampliação do entendimento das múltiplas opressões históricas que afligem as populações afrodiáspóricas no globo. Nesse mesmo viés, pode também ser uma ferramenta potente de trocas de experiências e saberes para superação de vários entraves que dificultam o gozo de uma dignidade plena por parte de pessoas que sofrem opressões históricas por um elemento que se impôs como universal - o fenótipo (MOORE, 2012).

Traduzir no Atlântico Negro é um ato político entrelaçado com o linguístico, pois diversas questões são colocadas em seu fazer, sobretudo o sujeito que o traduz. Como é o caso da tradutora do romance anilado em questão, cuja inserção étnico-racial e social a coloca em um lugar cujas perspectivas, experiências e subjetividade tem certo limite, logo condicionam o olhar e compreensão de certas nuances das textualidades afrodiáspóricas, como bem observa Raquel de Souza (2017):

O que é traduzir o Atlântico Negro? Traduzi-lo não é meramente um projeto em que eu precise consultar o dicionário e ter domínio das normas gramaticais, porque o Atlântico Negro é uma experiência de dor que é algo que a gente carrega no corpo, é um projeto que tinha como uma de suas concepções subjugar certa população, encarcerá-la, tratá-la como mercadoria, como corpos descartáveis e, que quando esses corpos conseguem finalmente superar esse processo de dor, como se traduz isso? Como é eu posso pensar nesse projeto de tradução do Atlântico Negro em função das hierarquias de classes no Brasil, em que as pessoas que conseguem ter formação acadêmica para trabalhar na área de tradução são justamente os herdeiros da Casa-Grande? (SOUZA, 2017, p. 193).

Last, but not least, o cotejo e análise da tradução em discussão nos levaram a refletir que a tradução está pautada em um conjunto de forças extratextuais que incidem no texto,

forças que disputam ontologicamente manutenção de existências culturais, (in)visibilizações de tensões das mais diversas experiências humanas fundidas em múltiplos aspectos do viver em relações de alteridades, apesar das cíclicas ações de hierarquizações e etnogenocidas das infindas formas de existir, sentir, ser, viver, ver no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ter desenvolvido esta pesquisa junto à minha orientadora e ao grupo por ela coordenado se configurou, para mim, um movimento de autoconhecimento e autoagenciamento, uma revisita à minha infância, a uma série de questões ontológicas que me constituem. Um percurso acadêmico-investigativo breve, porém, orgânico, pulsante. Para nós sujeitos negros afrodiáspóricos baianos, o estético é indissociável do político, nos furos dos aparentemente linguísticos vazam o político acoplado com uma ética de manutenção/destruição, potencialização ou esmaecimento da vida nas suas múltiplas dimensões. Nada é aleatório, casual.

Tendo em vista que, poucos são os escritores negros afro-brasileiros que têm suas obras traduzidas, o empenho para que as idiossincrasias das textualidades afrodiáspóricas sejam eticamente traduzidas, para que desse modo as questões, nessas textualidades, sejam expostas, e, nesse bojo está Evaristo, arauto de muitas temáticas afrodiáspóricas no Brasil.

O legado cultural afrodiáspórico que permeia toda a narrativa pode contribuir significativamente para a compreensão e expansão da diversidade cultural no mundo, bem como a compreensão do humano através de suas múltiplas experiências que são assim direcionadas pela sua cosmovisão. No trabalho, aponto para uma possível revisão ou uma nova tradução mais alinhada com esse legado, bem como das tensões que o romance elenca, pois são provocações da escrita *escreviente* de Conceição Evaristo. Quando falamos de ética tradutória, nos referimos ao cuidado com o texto, como o sujeito produtor deste com os contextos e as implicações subliminares que estão nas malhas do texto. A ética pressupõe respeito do outro e de si mesmo quanto seres sociais em relação horizontal de proximidade, não uma relação hierarquizante e distante.

Ao entender a literatura como produção cultural que contribui para a expansão do pensamento, compreensão do humano, algo que pode ser suplemento/componente na construção subjetiva, ela pode fomentar a humanidade, aguçando os sentidos e contribuindo para aprimorar a sensibilidade como um processo contínuo. Ela nos conta sobre as diversas

experiências humanas de uma maneira particular numa tentativa de transposição narrativa e tradutória de unicidades de fatos, momentos e existências.

Pensar em “práxis teórico-política de tradução” é um exercício ético, solidário, humano, para que vidas e suas unicidades de experiências sejam respeitadas. Uma mentalidade pode matar de várias formas, porém mentalidades pró-vida podem fazer viver essas várias formas. Essa práxis é da carne, é do osso, é endovenosa a pulsar vida, ou a estancar sangue, é do ouvir atentamente os gemidos, os aparentes silêncios, é do dito ou não dito, é da memória, é da história de existências, que gestos e momentos que não se repetem, é performatividade autocaracterizante. É relação de alteridade em profusão.

Nesse viés, traduzir o literário é traduzir o já (re) traduzido, por isso a necessidade de um intenso e amoroso cuidado, sobretudo quando este texto que tem sua gênese em espaços geograficamente periféricos e oriundos de segmentos sociais marginalizados para não se apagar essas diversidades de experiências e, assim, evitar um epistemicídio, pois essas experiências são orientadas pelos saberes localizados que formamos, e que nos dizeres de Laraia (1986), são as diversas lentes que compõem um mosaico cultural global para enxergar de diversas maneiras e compreender o mundo e o humano. Com esse entendimento, põe-se em crise, qualquer tentativa de homogeneização do olhar para o humano, sobretudo daqueles que tiveram suas humanidades negadas pelas atrocidades testemunhadas pelo firmamento acima (*orun*) e embaixo (*ayê*) interligadamente. Assim, faço coro à voz dessa filha das águas:

É oportuno descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a teoria da interseccionalidade e adotar o Atlântico como lócus de opressões cruzadas, pois acredito que esse território de águas traduz, fundamentalmente, a história e migração forçada de africanas e africanos. As águas, além disto, cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos. No mar Atlântico temos o saber numa memória salgada de escravismo, energias ancestrais protestam lágrimas sob o oceano. (AKOTIRENE, 2019, p. 20).

Ao cotejar as escolhas tradutórias com o texto de partida no intuito de flagrar as incongruências dessas escolhas com as especificidades culturais afrodiaspóricas em relação ao projeto literário de Evaristo, em especial no que tange as questões éticas, estéticas e políticas do seu projeto, foi uma reflexão acerca do nosso pensar, viver e refletir a diáspora. Assim, seguimos os ensinamentos de Evaristo em suas escrevivências: “Combinamos de não morrer”.

REFERÊNCIAS

ABAURRE, Maria Luiza M.; ABAURRE, Maria Bernadete M. *Produção de texto: interlocução e gêneros*. São Paulo: Moderna. 2007.

ALVES, C. *Negros: o Brasil nos Deve Milhões!*. 2. ed. São Paulo:Scortecci,2008

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

APPADURAI, Ajur. *Fear of Small Numbers*. An Essay on the Geography of Anger. (2006), Durham: Duke University Press.

APPIAH, Kwame Anthony (1993), “Thick Translation”, *Callaloo*, 16(4), 808 -819.

AUGUSTO, Geri. *A língua não deve nos separar: reflexões para uma práxis negra transnacional de tradução*. In: CARRASCOSA, Denise (org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas Náuticas Afrodiaspóricas para Travessias Literárias*. Salvador: Ogum’s Toques Negros, 2017.

ARAÚJO, Miguel Almir Lima de. *Dos sentidos do amor*. Salvador: EDUFBA, 2016.

ARAÚJO, Rosangela de Oliveira Silva. *A Escrivência de Conceição Evaristo em Ponciá Vicêncio: encontros e desencontros culturais entre as versões do romance em português e em inglês*. 2012. 198 f. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

AXEL, Samba Tomba Justes. *As origens dos escravizados bantus da África Central deportados às Américas dos séculos XVI- XIX*. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1505149767_ARQUIVO_AsorigensdosescravizadosBantudeAfricaCentralAnpuh.pdf. Acesso em: 27 fev. 2019.

BAGNO, Magno. *O impacto das línguas bantas na formação do português brasileiro*. In: CADERNOS DE LITERATURA EM TRADUÇÃO USP. Especial Negritude e Tradução. São Paulo, n. 16, p. 19-32, 2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/clt/article/view/115266/112951>. Acesso em: 12 de mai.2019.

BRASIL. Grupo de Trabalho Interministerial Instituído por Meio da Portaria Interministerial MEC/MJ/SEPPIR N° 605 de 20 de maio de 2008. *Proposta de Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana – Lei 10.639/2003*. Brasília: UNESCO/MEC, 2008.

BUTLER, Judith. *Vida Precária, vida passível de luto*. In: *Quadro de Guerra. Quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 13-55, 2015.

CAMPOS, Geir. *O que é tradução*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CAMPOS, Maria Consuelo; DUARTE, Eduardo de Assis. *Conceição Evaristo*. In: *Literatura e Afrodescendência no Brasil: Antologia Crítica, História, Teoria, Polêmica*. Vol. 3. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

CARRASCOSA, Denise. Traduzindo no Atlântico Negro: *por uma práxis teórico-política de tradução entre literaturas afrodiáspóricas*. In: CARRASCOSA, Denise (org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas Náuticas Afrodiáspóricas para Travessias Literárias*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.

COMPAGNON, Antonie. *Literatura para quê?*. Trad. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

CRUZ, Ana Cristina; RODRIGUES, Tatiana Consentino. Educação em Comunidades remanescente de quilombo: implicações políticas e curriculares. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rce/article/view/9954>. Acesso em: 12 mai.2019.

DELEUZE, Gilles. Platão e o simulacro. In: . *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva; EDUSP, 2015. p. 259-271.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. O que é uma literatura Menor? In: . *Kafka - Por uma literatura menor*. Trad. Cíntia da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p. 33- 53

DIAS, Daise. A ideologia imperialista na literatura colonial inglesa. In: ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL. Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394.

DIONÍSIO, Dejair. Ancestralidade bantu na literatura afro-brasileira: reflexões sobre o romance “Ponciá Vicêncio” de Conceição Evaristo. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

DUARTE, Constância Lima. *Marcas da violência no corpo literário de Conceição Evaristo*. In: CARRASCOSA, Denise; OLIVEIRA, Marinyze; PEREIRA, Maurício. (Org.). *Cartografias da Subalternidade: Diálogos no Eixo Sul- Sul*. Salvador: EDUFBA, 2014.

DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário Alves (Org.). *Escrevivências: Identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. Belo Horizonte: Idea Editora, 2016.

DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. In: *Literatura e Afrodescendência no Brasil: Antologia Crítica, História, Teoria, Polêmica*. Volume 4. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DUARTE, Eduardo de Assis. Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. Disponível em: <[https://social.stoa.usp.br/articles/0037/3053/Literatura Afro-brasileira_EDUARDO.pdf](https://social.stoa.usp.br/articles/0037/3053/Literatura_Afro-brasileira_EDUARDO.pdf)>. Acesso em: 03 mar. 2019.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza, 2003

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. Belo Horizonte: Mazza, 2006

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

EVARISTO, Conceição. *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. 1996. Dissertação, Mestrado em Literatura Brasileira - Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.

EVARISTO, Conceição. *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365/4510>. Acesso em: 28 jan.2019.

EVARISTO, Conceição. *Escrevivências da Afro-Brasilidade: história e memória*. Releitura (Belo Horizonte), v. 1, p. 5-11, 2008.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Trad. Paloma Martinez-Cruz. Austin, Texas: Host Publication, 2007.

EVARISTO, Conceição. *Da representação à auto-representação da Mulher negra na Literatura Brasileira*. Revista Palmares. Ano I. 2005.

FAUSTO; Boris. *História do Brasil*. 12 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

FERREIRA, Amanda Crispim. *A memória em Poemas da recordação e outros movimentos, de Conceição Evaristo*. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/autoras/ConceicaoCr02AmandaCrispim.pdf>. Acesso em: 03 jan.2019.

FIGUEIRA, Divalte. *História: Série Novo Ensino Médio*. ed.1. São Paulo: Ática, 2000.

FRAZÃO, Idemburgo. *Nas margens da memória: reflexões sobre marginalidades nas narrativas de Conceição Evaristo*. Artigo. Disponível em: http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2015_1456014510.pdf. Acesso em: 14 de jan.2019.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge, Massachussets: Harvard Univ. Press, 1993.

GIRALDEZ, Ricardo & VENTURA, Sandra. *Cana de Açúcar – passado, presente e futuro no Brasil*. 1ª Edição – São Paulo: Núcleo Comunicação Integrada, 2009.

COMES, Flávio. “Escravidão”. In: SANSONE, L; FURTADO, C. A. *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador Edufba / Publicações ABA, 2014.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: SILVA, L. A. et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. 4.ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2010.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____.(1999) Composing the Other. In Susan Bassnett&Harish Trivedi. Post-colonial Translation: *Theory and practice*. London: Routledge.

LARAIA, Roque De Barros. *Cultura um conceito Antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1986.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. São Paulo, Editora da Unicamp, 1996.

LIMA, Omar da Silva. *O comprometimento etnográfico afro-descendente das escritoras negras Conceição Evaristo & Geni Guimarães*. 2009. 172 f. Tese (Doutorado em Literatura)-Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

LIMA, Vivaldo da Costa, org. *Encontro de nações de candomblé*. Salvador, lanamá, 1984.

MAESTRI, Mario. *O escravismo no Brasil*. Mário Maestri. / São Paulo-SP: Atual, 1994.

MATA, Inocência. “Literatura” In: SANSONE, L; FURTADO, C. A. *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador Edufba / Publicações ABA, 2014.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. Tradução James Amado. 3.ed.. São Paulo:Brasiliense, 1990

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*. Salvador, BA: EDUFBA; São Paulo, SP: Casa das Áfricas, 2009.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. – Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

NASCIMENTO, Beatriz. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. Afrodiáspora, n. 6-7, pp. 41- 49, 1985.

PACHECO, ANA Cláudia Lemos. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador: EDUFBA, 2013.

PARADISO, Silvo Ruiz. *Religiosidade na literatura africana: A estética do realismo animista*. Disponível em: <http://www.uel.br/pos/letras/EL/vagao/EL13-Art18.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2019.

PESSOA, Yeda. *Marcas de Africa na no Português Brasileiro*. Disponível em: http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n_1_2011/ac_01_castro.pdf. Acesso em: 10 mai.2019.

PINSKY, Jaime. *Escravidão no Brasil*. São Paulo: Global, 1981.

PINTO, Roquette, org. *Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935.

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. IN: *Estudos Históricos*. Rio de

Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>>. Acessado em 16/04/2019.

SALES, Cristian Souza. *Pensamentos da Mulher Negra na Diáspora: Escrita do Corpo, Poesia e História*. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88889/91763>.

SANTOS, Guaraci Maximiano. Religiosidades de matriz africana tradição bantu: a composição de uma tríade possível. In: SIMPÓSIO NORDESTE DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 2., 2015, Recife. Anais [...]. Pernambuco: UFPE, 2015. ps. 1-15

REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociações e Conflito; a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, Lucina. *Entendendo a Travessia: por uma tradução escrivente*. In: CARRASCOSA, Denise (org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas Náuticas Afrodiáspóricas para Travessias Literárias*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. doi:10.11606/T.8.2019.tde-30042019-193540. Acesso em: 2020-10-05.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Trad. Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Henrique. *O arco e a arkhé: ensaios sobre Literatura e Cultura*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2016

SANTOS, José Henrique de Freitas. Yorubantu: Por uma epistemologia negra no campo dos estudos literário no Brasil. **fólio - Revista de Letras**, [S.l.], v. 10, n. 2, fev. 2019. ISSN 2176-4182. Disponível em: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/4575>>. Acesso em: 10 maio 2019.

SCHMIDT, Simone Pereira. *Nos becos da memória, a força da narrativa*. In: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário Alves (Org.). *Escrevivências: Identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. Belo Horizonte: Idea Editora, 2016.

SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Vozes, 2000.

SILVA-REIS, Dennys, AMORIM, Lauro Maia. Negritude e Tradução no Brasil: o legado do Barão de Jacuecanga. In: CADERNOS DE LITERATURA EM TRADUÇÃO USP. Especial Negritude e Tradução. São Paulo, n. 16, p. 1-12, 2016.

SOUZA, Florentina da Silva. Afrodescendência em Cadernos Negros e Jornal MNU. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SOUZA, Livia Maria Natália de. Literatura adoxada: As formas de escrita poética da negritude na cosmogonia afro-brasileira. **fólio - Revista de Letras**, [S.l.], v. 10, n. 2, fev. 2019. Disponível em: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/4560>>. Acesso em: 16 de mai.2019.

SOUZA, Raquel. Salvo Conduto (entrevista). In: CARRASCOSA, Denise (org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas Náuticas Afrodiáspóricas para Travessias Literárias*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.

SOUZA, Raquel Luciana. Entrevista. In: CARRASCOSA, Denise (org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas Náuticas Afrodiáspóricas para Travessias Literárias*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.

VENUTI, Lawrence. A formação de identidades culturais. In: VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*. Trad. Laureano Pelegrin, Lucinéia Marcelino Villela, Marileide Dias Esqueda, Valéria Biondo. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002.

WITTIMANN, T. *O realismo animista presente nos contos africanos: (Angola, Moçambique e Cabo Verde)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2012.