

Amefricanidades: sobre uma tradução de Lélia Gonzalez para o espanhol

Andreia dos Santos Menezes¹  0000-0002-0713-2060

Bruna Macedo de Oliveira Rodrigues²  0000-0001-8962-9646

Flávia Regina Dorneles Ramos³  0000-0002-2153-8323

Júlia Batista Alves²  0009-0007-6831-7388

Larissa Fostinone Locoselli¹  0000-0003-3623-6405

Mario René Rodríguez Torres²  0000-0002-5733-9481

¹Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, SP, Brasil. 07252-312 - departamentodeletrasunifesp@gmail.com

²Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História, Foz do Iguaçu, PR, Brasil. 85870-650 - secretaria.academica.ilaach@unila.edu.br

³Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel, PR, Brasil. 85819-110 - cascavel.mestradoletras@unioeste.br



Resumo: Apresentamos, no artigo, algumas reflexões resultantes da experiência de tradução coletiva para o espanhol do livro Por um feminismo afro-latino-americano, de Lélia Gonzalez. No início, discutimos alguns desafios que os textos dessa coletânea apresentam para a tradução, entre eles a necessidade de investigar as memórias negras apagadas nas línguas do continente. Em seguida, abordamos três casos específicos referentes ao espanhol rio-platense: primeiro, os termos negro/a; depois, quilombo e quilombola; e, por fim, algumas expressões relacionadas ao trabalho doméstico. Concluímos com o argumento da necessidade de que mulheres negras participem da tradução de obras como esta, uma vez que, sem essa participação, não é possível construir o feminismo afro-latino-americano a que se refere Gonzalez.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez; tradução colaborativa; espanhol; amefricanidade; feminismo afro-latino-americano.

Amefricanidades: sobre una traducción de Lélia Gonzalez al español

Resumen: El artículo presenta algunas reflexiones resultantes de la experiencia de traducción colectiva al español del libro Por un feminismo afro-latino-americano, de Lélia Gonzalez. Al principio, se discuten algunos de los desafíos que los textos de esta recopilación plantean para la traducción, entre ellos la necesidad de investigar las memorias negras borradas en las lenguas del continente. A continuación, se abordan tres casos específicos referentes al español rioplatense: en primer lugar, los términos negro/a; luego, quilombo y quilombola; y, finalmente, algunas expresiones relacionadas con el trabajo doméstico. El artículo concluye argumentando sobre la necesidad de que mujeres negras participen en la traducción de obras como esta, ya que, sin su participación, no es posible construir el feminismo afrolatinoamericano al que se refiere Gonzalez.

Palabras clave: Lélia Gonzalez; Traducción colaborativa; Español; Amefricanidad; Feminismo afrolatinoamericano.

Amefricanities: on a Translation of Lélia Gonzalez to Spanish

Abstract: The article presents some reflections resulting from the collective translation experience into Spanish of the book Por un feminismo afro-latino-americano, by Lélia Gonzalez. Initially, it discusses some challenges that the texts in this collection pose for translation, among them the need to investigate the erased black memories within the languages of the continent. It then addresses three specific

cases related to Spanish from de region of Río de la Plata: first, the terms negro/a; then, quilombo and quilombola; and finally, some expressions related to domestic work. The article concludes by arguing for the need for black women to participate in the translation of works like this, as without their involvement it is not possible to build the Afro-Latin-American feminism to which Gonzalez refers.

Keywords: Lélia Gonzalez; Collaborative translation; Spanish; Amefricanidade; Afro-Latin American feminism.

Traduzir Lélia Gonzalez: considerações iniciais

“O lixo vai falar, e numa boa!”, afirmou de forma célebre Lélia Gonzalez no artigo “Sexismo e racismo na sociedade brasileira” (GONZALEZ, 2020, p. 78). A ativista e teórica negra brasileira anunciava, assim, a emergência, em sua escrita, daquilo que a sociedade brasileira tentou jogar no lixo da história. Entendemos que traduzir Gonzalez é, ou deveria ser, amplificar o alcance dessa fala e colocá-la em diálogo com outras vozes historicamente silenciadas da América Latina. Contra o apaziguamento ou apagamento da diferença negra, a obra de Gonzalez – ela própria uma tradutora em muitos sentidos – impele a assumir a tradução como uma estratégia de luta contra o legado do colonialismo escravista – gênese do capitalismo – e como uma ferramenta “indispensável, em termos políticos e teóricos, para a formação de alianças feministas pós-coloniais/pós-ocidentais” (Claudia COSTA, 2012, p. 49), como é o caso do feminismo afro-latino-americano.

Estudiosas, como a teórica e tradutora Denise Carrascosa, sustentam que a tradução se constitui como uma tarefa ético-política que não diz respeito a uma dimensão individual nem profissional ou criativa relacionada a um sujeito. Segundo ela, a tradução “desponta no Atlântico Negro como tarefa política no sentido spivakiano de trabalho forte com a linguagem como agente produtor de identidade, subalternidade e, ao mesmo tempo, em sua dimensão retórica, como potencial fator gerador de disseminação subversiva” (CARRASCOSA, 2016, p. 66). Não tem, portanto, um papel exatamente comunicativo ou de acessibilidade para outros sujeitos e espaços. No entanto,

suplementarmente produz uma performatividade na linguagem capaz de deslocar, descentrar e rearticular possibilidades de sentidos reversores das forças etnogenocidas. Seu trabalho tradutório configura-se como exercício de uma performance de si, a partir da qual emergem subjetividades transformadas e transformadoras, coisas de uma construção identitária ética em sua relação a si e sua abertura amorosa para a alteridade, reconheçam-se esses sujeitos como negrxs e/ou brancxs (CARRASCOSA, 2016, p. 70).

Alinhadas a práticas coletivas de tradução como as advogadas por projetos como o Traduzindo o atlântico negro e os desenvolvidos pelo coletivo Sycorax, em cujos trabalhos nos inspiramos e aos quais somamos esforços, é que o projeto do Laboratório de Tradução da Unila realizou a tradução para a língua espanhola de *Por um feminismo afro-latino-americano*, a coletânea de textos de Gonzalez organizada pelas pesquisadoras Flávia Rios e Márcia Lima. Ao longo deste artigo, compartilharemos algumas reflexões derivadas dessa experiência de tradução, em um texto que, como não poderia deixar de ser, foi escrito também a muitas mãos. Começaremos abordando algumas questões que o projeto *afro-latino-americano* coloca para a tradução. Defendemos que, entre esses desafios, está a consideração das memórias negras apagadas nas línguas do continente. Em seguida, nos referiremos a alguns exemplos do tipo que identificamos no espanhol rioplatense, variedade para a qual fizemos a tradução, levando em conta o público principal que teria a obra, ao ser publicada pela editora Mandacarú, de Buenos Aires. Abordaremos três casos específicos: primeiro, os termos negro/a; depois, quilombo e quilombola; e, por fim, algumas palavras relacionadas ao trabalho doméstico. Finalizaremos com uma reflexão sobre os motivos que tornam indispensável a participação de mulheres negras na tradução de obras escritas por outras mulheres negras como a aqui tratada.

A tradução na construção de um feminismo afro-latino-americano

A construção de um feminismo afro-latino-americano envolve questões de tradução e apresenta à teoria e à prática da tradução uma série de desafios. Tal construção passa necessariamente pelas línguas, visto que “toda linguagem é epistêmica”, como diz o filósofo negro Molefi Kete Asante, em uma passagem citada por Gonzalez no artigo “A categoria político-cultural de amefricanidade”. Gonzalez foi, entre outras coisas, uma pensadora e uma experimentadora da(s) língua(s), além de uma tradutora.¹ Não só era central a língua em suas

¹ Não nos referimos, aqui, apenas às traduções que Gonzalez fez do francês para o português, mas também às múltiplas operações de tradução cultural que realizou entre espaços socioculturalmente diversos. A respeito, pode-se consultar o artigo *Inventing Wor(l)ds in the Work of Lélia Gonzalez in 1980s Brazil*, de Martins (2018).

análises sobre a formação histórico-cultural do Brasil e sobre a diáspora negra, como praticou uma escrita “agressora” da “ordem redundante” e não isenta de “ressonâncias do poético” (GONZALEZ, 2020, p. 318), conforme ela qualificou a de M. D. Magno. Como é sabido, em parte de sua obra, a autora fez irromper na língua escrita formal a informalidade da oralidade, e, com ela, traços rejeitados academicamente do “português ‘falado’ no Brasil (o ‘pretuguês’, como dizem os africanos lusófonos)” (GONZALEZ, 2020, p. 47). Essa foi uma das estratégias que utilizou para fazer notar traços que a sociedade brasileira tentava (e tenta) manter no esquecimento. Por isso, traduzir a obra de Gonzalez implica se perguntar pelas memórias apagadas que as línguas carregam, uma pergunta que se vincula estreitamente com a seguinte: qual é a língua, ou melhor, quais são as línguas do feminismo afro-latino-americano?

Não é insignificante lembrar, aqui, que a edição organizada por Rios e Lima recebe o título de um artigo traduzido do espanhol para essa coletânea: *Por un feminismo afrolatinoamericano*, publicado em uma revista chilena, *Isis Internacional*, em 1988. Aparentemente, o artigo foi escrito nessa língua pela própria Gonzalez, porque, no texto, não está indicado o nome de quem traduziu. Que ela seja a autora do texto em espanhol não é improvável, já que estudou essa língua e, nos seus escritos, muitas vezes cita referências bibliográficas em espanhol. Rios e o antropólogo Alex Ratts, na sua biografia da autora, apontam ainda que Gonzalez “com experiência em viagens ao exterior e fluente em francês (também sabendo se comunicar em inglês e em espanhol), [...] servia de intérprete da vereadora [Benedita da Silva] em suas viagens internacionais” (RATTS; RIOS, 2010, p. 53). Cabe mencionar, também, que a autora escreveu o texto depois de participar de um encontro de mulheres no Panamá e outro na Bolívia. Finalmente, no âmbito pessoal, Gonzalez teve proximidade com a língua espanhola porque foi casada com um homem de origem espanhola, de quem adotou o sobrenome Gonzalez como homenagem após a morte do companheiro. Há, portanto, bons motivos para pensar que tenha escrito o texto em espanhol, ainda que caberá às/aos estudiosas/os do seu arquivo contar detalhes da sua gênese. A questão é significativa porque “Por un feminismo afrolatinoamericano” é o único texto da coletânea em que aparece a denominação *afrolatinoamericano*.

Por que Gonzalez utilizou essa denominação no seu texto em espanhol e não a de ladino-americano, com a qual vinha trabalhando nos seus textos em português? Essa última denominação aparece, por exemplo, no artigo “A categoria político-cultural de amefricanidade”, que foi publicado no mesmo ano que “Por un feminismo afrolatinoamericano”. Naquele artigo, retomando uma argumentação de um texto anterior, “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, publicado em 1983, afirma: “todos os brasileiros (e não apenas os ‘pretos’ e os ‘pardos’ do IBGE) são ladino-amefricanos” (GONZALEZ, 2020, p. 115). A escolha de não empregar América Ladina em *Por un feminismo afrolatinoamericano* chama mais ainda a atenção, se consideramos que a parte intitulada “*La cuestión racial en América Latina*” é uma tradução para o espanhol da parte intitulada “Racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos” de “A categoria político-cultural de amefricanidade” e faz parte, também, de um texto um pouco anterior, “Nanny: pilar da amefricanidade”. Por que Gonzalez, então, não utilizou a denominação “feminismo ladino-americano”, mas preferiu fazer uma tradução diferente dela?

Não cabe dúvida de que os textos de Gonzalez autorizam a falar de um “feminismo ladino-amefricano” como, aliás, fazem algumas acadêmicas atuais que retomam o seu pensamento. Se a autora optou por uma denominação diferente em espanhol, acreditamos que isso possa ter se devido a considerações sobre o público para o qual escrevia. Para falar em espanhol com mulheres do continente, Gonzalez – viajante e tradutora – achou estrategicamente melhor utilizar “afro-latino-americano” que “ladino-amefricano”. Como aponta Ana Martins, é evidente que, no seu artigo em espanhol, Gonzalez queria discutir com a longa tradição ensaística que produziu definições da “*América Latina como un concepto unificado, desde 1815 en adelante*” (MARTINS, 2018, p. 256), ainda que isso não explica a sua preferência por usar uma denominação e não a outra. Nesse sentido, como argumenta Martins, é mais esclarecedor pensar na diferença de públicos e de objetivos do texto em espanhol e dos textos em português que falam de amefricanidade.

Tanto “ladino-amefricano” quanto “afro-latino-americano” fazem retornar um conteúdo que o nome América Latina recalca/apaga, mas fazem isso de forma ligeiramente diferente. “Ladino-amefricano” enfatiza que todos os latino-americanos, mesmo aqueles que se identificam e são identificados como brancos, são, na verdade, não brancos. Por sua vez, “afro-latino-americano” mantém uma separação que é funcional à argumentação do texto em que a denominação é usada: o feminismo das mulheres (que se identificam e são identificadas como) brancas latino-americanas precisa abrir espaço às mulheres não brancas, às amefricanas e ameríndias. Se em “A categoria político-cultural de amefricanidade” a denominação ladino-amefricano nomeia a totalidade da região, em *Por un feminismo afrolatinoamericano* o adjetivo se particulariza no feminino para nomear as mulheres negras excluídas nos debates feministas dessa parte do globo.

Assinalamos, ainda, que a denominação de afro-latino-americano pode corresponder, também, ao estilo mais academicamente convencional desse texto de Gonzalez. Talvez por não se sentir completamente à vontade, “em casa”, com o inglês e o espanhol, escreve de maneira mais formal nessas línguas, mais respeitosa das convenções escritas. Nas páginas que escreveu nesses idiomas, não recorre à ‘fala’, como faz em vários de seus escritos em português. Decerto por isso, nesses textos, são menos perceptíveis marcas de uma variedade linguística localizável. No caso de “Por un feminismo afrolatinoamericano”, uma das poucas marcas que faz pensar em uma variedade específica é o uso, ainda que uma única vez, da palavra *prieta*. A palavra aparece em uma linha em que Gonzalez bem poderia ter optado por “negra”, que, aliás, é o referente que está retomando: “*Un dicho ‘popular’ brasileño sintetiza esta situación, al afirmar: ‘Blanca para casarse, mulata para fornicar, negra para trabajar’*. Que se atente a los papeles atribuidos a las amefricanas (*prieta y mulata*); *abolida su humanidad, ellas son vistas como cuerpos animalizados*” (GONZALEZ, 2023, p. 244). Gonzalez escolheria usar *prieta* por sua proximidade evidente com a palavra “preta” do português? Teria influenciado na escolha o fato de ser uma palavra utilizada principalmente na variedade caribenha do espanhol?

Essa última pergunta faz sentido se considerarmos que, em “A categoria político-cultural de amefricanidade”, Gonzalez destacou a proximidade existente entre o português falado no Brasil com o espanhol caribenho, assim como das outras línguas faladas no Caribe:

É certo que a presença negra na região caribenha (aqui entendida não só como a América Insular, mas incluindo a costa atlântica da América Central e o norte da América do Sul) modificou o espanhol, o inglês e o francês falados na região (quanto ao holandês, por desconhecimento, nada posso dizer). Ou seja, “aquilo que chamo de ‘pretuguês’ e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de ‘pretos’, e de ‘crioulos’ os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha” (GONZALEZ, 2020, p. 115-116, grifo nosso).

Se o espanhol caribenho é mais próximo do pretuguês devido ao impacto que tiveram as línguas africanas na sua formação, não cabe dúvida de que é desejável que existam traduções dos textos de Gonzalez no espanhol dessa variedade, principalmente daqueles em que a autora “escreve mais como se fala”. Esperamos que, em um futuro próximo, seja possível “escutar” Gonzalez em um espanhol caribenho, algo que nossa recente tradução para o espanhol não possibilita.

Nós não optamos por tentar fazer uma tradução a essa variedade por dois motivos, principalmente: a falta de familiaridade de nosso grupo com o espanhol da região caribenha e o fato de que a nossa tradução tinha como destino uma editora de Buenos Aires, Argentina. Não acreditamos, contudo, que uma tradução para uma variedade distinta à do espanhol caribenho seja uma limitação, porque, se bem é verdade que traduções de Gonzalez para essa variedade são desejáveis, isso não quer dizer que traduções para outras deixem de ter interesse. Afinal, dizer que línguas africanas foram fundamentais na formação do espanhol caribenho não equivale a dizer que, na formação das outras variedades de espanhol na América Latina, essas línguas não tiveram papel algum. Ao nosso ver, traduzir Gonzalez para outras variedades de espanhol obriga a indagar sobre a forma como nelas se apresenta a questão da negritude.

Para nós, que traduzimos sua obra para uma editora de Buenos Aires, uma questão que reiteradamente nos colocamos, e que não é de resposta simples, foi como aparece a negritude no espanhol rio-platense, a variedade de espanhol que, seguindo a mitologia regional, poderíamos chamar de “mais branca”. Cabe lembrar que, se, no Brasil, o racismo é negado pelo mito da democracia racial, na Argentina, ele é negado por meio de outro mito, o de que no país não há pessoas negras: “*en Argentina no hay racismo porque no hay negros*” (Alejandro GRIMSON, 2013, p. 87). Inclusive o mito explicaria por que, na Argentina, o adjetivo “negro/a” serviria para nomear “outra coisa”.

Traduzindo o/a negro/a para o espanhol da Argentina

Por isso, uma das questões que se impôs no processo de tradução da obra de Gonzalez ao espanhol foi a decisão quanto à tradução de negra, negro, seus plurais e, inclusive, variações mais desafiantes, como negrada ou neguinho. A tradução dessas palavras gerou um intenso debate no nosso grupo, posto que nos preocupavam as tensões que poderia produzir o uso do significante “negro” no espanhol argentino. Apesar – ou talvez, em função – disso, optamos por usar os termos “negro(s)”, “negra(s)” e, a depender do contexto, algumas de suas variações. Gostaríamos de desenvolver brevemente aqui uma reflexão em torno desta escolha, que suscita debates na medida em que o significante “negro” se assentou no espanhol argentino do século XX enquanto um verdadeiro insulto e essa significação segue sendo mobilizada no século XXI, mas, neste período, começa a ser tensionada.

Para começar, destacamos uma afirmação da socióloga estadunidense de ascendência porto-riquenha Tanya Katerí Hernández sobre a subordinação racial na América Latina,

que coincide, inclusive, com a visão de Gonzalez, embora esta não seja mencionada em nenhum momento da obra da estadunidense: a de que a negação do racismo na região é tão forte que, em geral, ele é considerado irrelevante. O que a autora, então, destaca, em contraposição a esse imaginário, é o fato de que, no linguajar latino-americano, a própria palavra “negro” carrega um caráter pejorativo e o reforço de estereótipos em relação às pessoas afrodescendentes: “*criminales congénitos, intelectualmente inferiores, una naturaleza sexual incontenible y animalescos*” (HERNÁNDEZ, 2016, p. 13). A socióloga destaca ainda que, para além dessa tendência geral, um subconjunto próprio de frases depreciativas teria sido desenvolvido em cada país latino-americano, tanto em referência às pessoas negras como à negritude (“*la negrura*”) (HERNÁNDEZ, 2016, p. 13).

O primeiro caso mencionado por Hernández é, justamente, a Argentina, onde a expressão “*negro de mierda*” seria, segundo a autora, o pior dos insultos, e a palavra “negro” carregaria, por si só, um sentido ofensivo. De fato, este uso está tão banalizado no cotidiano do país que aparece até na televisão, como mencionado em um episódio do podcast *Negrura*, onde afro-argentinos relatam o uso frequente da expressão *negro de mierda*, assim como o uso de “negro” como sinônimo de pobre ou *villero* [favelado], desmentindo a ideia de que não há racismo no país.²

Mas, para entender a fundo os efeitos do termo “negro” na Argentina e refletir sobre seu uso na tradução de Gonzalez, é preciso considerar o consenso social em torno de que expressões como “*negro ladrón*” ou “*negro de mierda*” não seriam racistas, por se acreditar que “negro” não seria uma categoria racial. O antropólogo Alejandro Frigerio, antropólogo argentino, explica que a “branquidade” em Buenos Aires é uma construção social, mantida pela maneira como as interações cotidianas disfarçam questões raciais, pelo ocultamento de ancestrais negros nas famílias e pelo “*desplazamiento en el discurso sobre la estratificación y las diferencias sociales, de factores de raza o color hacia los de clase*” (FRIGERIO, 2006, p. 6).

Retomemos Hernández (2016) para considerar outras duas negações a que se vincula a do racismo na Argentina: a negação da própria existência de uma população afrodescendente no país e a da contribuição dessa população para a formação histórica e cultural da sociedade argentina. Hernández traça um panorama da América hispânica, mostrando como a eugenia e o embranquecimento foram usados nos projetos de construção nacional para reduzir a “negritude” da população. A Argentina é destacada pela autora como “epítome do embranquecimento”. Neste país, ele teria sido particularmente eficaz devido à política de incentivo à imigração europeia no período pós-colonial, adotada nos diversos recém-constituídos Estados latino-americanos, mas que, na Argentina e no Uruguai, assumiu proporções numéricas e políticas que não se viram nos demais casos. Contudo, não é apenas o afluxo de imigrantes europeus que explica a concretização do projeto de embranquecimento da nação argentina. A mesma Hernández aborda amplamente outro mecanismo oficial essencial: os censos da população que, ao longo do século XIX, contribuem, devido ao uso que fazem das categorias raciais, para produzir um “desaparecimento artificial” da população negra (africana ou afrodescendente), conforme propõe a docente e ativista negra argentina Miriam Victoria Gomes.

Gomes (2002) recupera dados muito importantes para visibilizar como se deu essa operação institucional. Ao centrar-se apenas no noroeste argentino, ela relaciona a proporção da população negra em nove províncias segundo o censo de 1778. Em seis delas, essa proporção é muito expressiva, próxima ou, inclusive, superior à metade da população: em Tucumán, 42%; em Santiago del Estero, 54%; em Catamarca, 52%; em Salta, 46%; e em Córdoba, 44%. Contudo, ao longo do século XIX, o já instituído Estado argentino produzirá uma diminuição progressiva dessa população nos documentos oficiais, por meio de um mecanismo apontado tanto por Gomes (2002) como por Hernández (2016): a substituição das classificações *negro*, *pardo*, *moreno* e inclusive *de color* pela denominação *trigueño*, que, na sua ambiguidade de poder ser aplicado a diferentes grupos étnicos e, ao mesmo tempo, a nenhum em particular, consegue o efeito de apagar do discurso oficial a ascendência africana de todo um contingente populacional. Esse “desaparecimento artificial” da população negra argentina através dos censos se conjuga, no quarto final do século XIX, com as políticas de incentivo à imigração branca europeia, que produzirá um forçoso decréscimo proporcional da população negra. Em 1887, a porcentagem oficial de negros é de 1,8% e, desde então, o dado racial não era informado nos censos nacionais (GOMES, 2002), algo que muda somente em 2010, por pressão do movimento afro-argentino. Frigerio, por sua vez, reforça também a hipótese de que, entre os censos de 1838 e 1887, indivíduos negros de pele clara tenham sido classificados diretamente como “brancos”, contribuindo para uma queda ainda mais brusca da população negra nos registros oficiais (FRIGERIO, 2006).

O trabalho da historiadora argentina Magdalena Candiotti resgata ainda outros aspectos, que permitem pensar como se relaciona cidadania e afrodescendência, ou cidadania e raça, no Rio da Prata pós-colonial. Ela recupera que, num primeiro momento, durante a luta pela

² Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=jWdf5EDPisA>. Acesso em 15/10/2024.

independência (primeira década do século XIX), afrodescendentes foram excluídos formalmente dos direitos de cidadania, exigindo-se que fossem “ingênuos” (nascidos livres) para terem acesso, por exemplo, a direitos políticos. Apesar de que isso tenha mudado já para os anos 1820, a própria autora aponta que é preciso estudar mais a fundo as conotações raciais da definição de quem era habilitado a votar. Mais ainda, a historiadora aponta que, já na metade do século XIX, embora a distinção de cidadãos por raça ou cor tenha sido abolida do plano jurídico-político, num plano social e cultural não era garantida a igualdade, diante de “*una serie de regulaciones ad hoc sobre la conducta, los lugares de sociabilidad y las prácticas culturales permitidas a africanos y afrodescendientes*” (CANDIOTI, 2023, p. 187). A autora indica que, com o decorrer do século, as formas de produzir alteridade na Argentina se tornaram ainda mais sutis e silenciosas, fazendo supor uma “*ceguera de color*” que, na realidade, se sustentava num modelo europeu a partir do qual a branquitude é almejada, enquanto a negritude e a aboríginidade são vistas como um atraso a ser superado (CANDIOTI, 2023, p. 188).

De modo geral, o que nos parece importante ressaltar nessa recuperação histórica é que a enunciação das hierarquias raciais pelo Estado e na sociedade argentina, desde as primeiras décadas da república, prescindiu da enunciação da raça. Acreditamos que seja possível rastrear desde aí o processo histórico que permitirá, em conjunto, a negação ou o apagamento da escravização de pessoas de origem africana, por um lado, e a formação de um imaginário de que a hierarquização e subordinação social neste país não estão atravessadas pela questão racial, por outro; processo que culmina no apagamento do lastro racista de uma atribuição tão exclusivamente negativa à palavra *negro* que a insere no campo do insulto.

Um retorno à análise de Frigerio (2006) mostra que o autor propõe que, no início do século XX, o termo *pardo* deixou de denotar automaticamente ascendência africana, e, mais tarde, *negro* também perdeu essa associação direta, ficando ela restrita a poucos traços fenotípicos, como pele escura e cabelo *mota* (crespo). Para o autor, isso teria intensificado o processo de “embranquecimento”, reduzindo o número de negros reconhecidos na sociedade. Segundo sua hipótese, a restrição de traços que denotam ascendência africana ocorre por força do pressuposto de inferioridade que esta possui sob a perspectiva eugenista, culminando num projeto de extirpar o máximo possível tal ascendência no discurso sobre a população portenha/argentina. Trata-se, portanto, de uma operação de classificação social eminentemente racista.

É a partir disso que o antropólogo propõe que a categorização racial segue, sim, sendo a principal a ser operada nas estigmatizações sociais que surgem a partir da segunda metade do século XX na sociedade argentina. E o faz ressaltando que as conotações raciais dos termos preconceituosos surgidos naquele momento são ainda mais evidentes após décadas de persistência de seu uso. Aqui, o autor está referindo-se a duas expressões que, revestidas de violência e preconceito, marcam a relação entre a classe dominante e as classes médias brancas argentinas com os setores populares ao longo do século XX. A primeira, “*cabecita(s) negra(s)*”, surge no contexto de ascensão do peronismo (anos 1940), em que as políticas de industrialização promovem fortes ondas migratórias das diversas províncias do país para Buenos Aires, onde se concentra o setor industrial que, em expansão, requer progressivamente um contingente maior e mais precarizado de trabalhadores. Essa massa migrante é pobre e racializada. Comumente, essa racialização é atribuída, tanto no discurso cotidiano como no acadêmico, à mestiçagem com etnias indígenas, mas, como Frigerio bem pontua, o que esses discursos costumam escamotear é que aquele que, no século XX, é entendido como “*criollo mestizo provinciano*” tem também a sua ascendência africana – fato corroborado pelas proporções de população afrodescendente no noroeste argentino segundo censos do século XVIII, que Gomes (2002), conforme vimos antes, recupera.

Assim, seria possível afirmar que a tentativa de apagamento da ancestralidade africana de um grande contingente populacional argentino tem no novo cenário histórico do Estado peronista mais um importante capítulo, pois é justamente com a instauração da expressão *cabecita negra* que vai se estabilizar o apagamento da dimensão racial na mobilização de *negro* como insulto na sociedade argentina. Algo que persistirá, em seguida, na expressão “[*negro*] *villero*”, através da qual se agrega o fator espacial na hierarquização racial e social produzida na/pela expressão, ao fazer referência às *villas miserias*, bairros periféricos de precária urbanização aos quais a população mais pobre de Buenos Aires vai sendo confinada a partir dos anos 1950 (FRIGERIO, 2006).

Paradoxalmente, então, é num movimento de apagamento (ou, para dizer com Gonzalez, denegação) da dimensão racial que sustenta a estigmatização em jogo que se dá o assentamento de *negro* como insulto no espanhol argentino. E é preciso ressaltar o peso dessa significação na memória discursiva que se compartilha na sociedade argentina: “*Es la realidad, la palabra negro en la Argentina tiene muy mala prensa. [...] A nadie se le escapa que todo lo que se quiere significar como negativo, despectivo, feo, sucio, trucho, se lo cita como negro*” (GOMES; Claudia BRIONES; Gray WETZLER, 2007, 01:52).

Diante desse panorama, como justificar a escolha pelo uso das palavras *negro/a*, e uma série de variações suas, na tradução de Gonzalez a ser publicada e circulada na Argentina? A mesma ativista Miriam Gomes (em GOMES; BRIONES; WETZLER, 2007) nos traz um elemento crucial para que essa escolha fosse realizada:

[...] la cuestión de los nombres es una cuestión que a nosotros también nos trae cierto conflicto. No está todo definido, pero en principio los que estamos en este trabajo de activismo, de lucha, utilizamos el concepto y la palabra "negro" como... justamente como eso, como una bandera de lucha, porque sabemos y sostenemos que si fue la palabra que se utilizó para someternos, la misma puede servir para liberarnos (00:26).

Ou, em outras palavras: "*Justamente lo que nosotros quisimos hacer era vaciar esta palabra de ese significado negativo que nos estigmatiza y resignificarla*" (GOMES; BRIONES; WETZLER, 2007, 02:06). Este postulado de resignificação como uma pauta do movimento negro (ou afro) argentino não apenas inscreve a escolha pela palavra *negro* na tradução de Gonzalez na chave do diálogo com este movimento (algo que só podemos almejar nessa empreitada), como ainda nos permite aprofundar a reflexão em torno das proximidades e distâncias em jogo nesta tradução. Para isso, tomemos a proximidade linguística a partir do plano discursivo como nos propõe Adrián Fanjul: de modo a observar certas regularidades discursivas transversalmente às delimitações linguístico-nacionais – neste caso, o espanhol argentino e o português brasileiro. Conforme ressalta o autor, trata-se da possibilidade de espaços de memória parcialmente compartilhados, algo próximo a um funcionamento parafrástico entre certas sequências, que o discurso favorece e que nem sempre corresponde à coincidência entre as formas linguísticas (FANJUL, 2009, p. 190) – mas, que, no objeto de nossa reflexão, sim, coincide. Há algo parcialmente compartilhado nos espaços de memória vinculados ao significante negro no Brasil e na Argentina. Através de percursos que se diferem no que diz respeito à evidência da dimensão racial que a palavra carrega, em ambos os países, ainda que em temporalidades distintas, essa palavra passa por uma negativação tão extrema que, primeiro, é instalada pelo discurso hegemônico e dominante no campo do insulto, para então ser resignificada pelo discurso da população negra que resiste à subalternização.

Para evidenciar quão compartilhados são os processos de resignificação de negro no Brasil e na Argentina, trazemos a reflexão de Cuti (Luiz Silva) (2010), poeta, ficcionista, dramaturgo e ensaísta negro brasileiro, a respeito do que distancia, para ele, a denominação negro de afro. É preciso considerar que o autor traça esta reflexão em torno da denominação de um corpus literário, como afro-brasileiro (denominação que rechaça, em defesa de negro-brasileira):

A palavra "negro" é uma das mais polissêmicas do vernáculo. [...] Afro-brasileiro, expressão cunhada para a reflexão dos estudos relativos aos traços culturais de origem africana, independeria da presença do indivíduo de pele escura, e, portanto, daquele que sofre diretamente as consequências da discriminação. [...] Portanto, a palavra "negro" nos remete à reivindicação diante da existência do racismo, ao passo que a expressão "afro-brasileiro" lança-nos, em sua semântica, ao continente africano, com suas mais de 54 nações, dentre as quais nem todas são de maioria de pele escura, nem tampouco estão ligadas à ascendência negro-brasileira. [...] estamos diante de um projeto de "engenharia" ideológica, cujo objetivo é esvaziar o sentido das lutas da população negra do Brasil, sobretudo o seu principal fator: a identidade, este querer-se negro, este assumir-se negro, este gostar-se negro (CUTI, 2010).

Não dialogamos com Cuti para encampar uma defesa de negro frente a afro. Afinal, haveria outras questões a serem consideradas quanto à criação e à reivindicação do termo "afrodescendente", por iniciativa, inclusive, dos próprios movimentos negros latino-americanos (CARNEIRO, 2020). O que nos interessa colocar em evidência, no diálogo com Cuti, é justamente a possibilidade de encontrar um espaço compartilhado de memória entre as discursividades brasileira e argentina quanto aos efeitos de sentido da palavra negro.

A tensão que está posta, em especial para os afro-argentinos, quando as denominações *negro/a* entram em jogo na Argentina, também esteve presente no Brasil. E, como também as palavras de Cuti expõem, não deixa de estar ainda hoje. Por mais que possamos identificar uma temporalidade distinta, que faz com que a carga violenta das designações negro/a seja, em termos de intensidade e frequência, mais audível na sociedade argentina do que na brasileira atual, a ideologia do embranquecimento, que é a que opera para a estratificação entre o branco e o negro em nossas sociedades, segue vigente e produzindo subjetividades em ambos os lados da fronteira. Qualquer opção na tradução de Gonzalez para circular na Argentina que atenuasse ou, mesmo, eliminasse a constância deste significante num pensamento sobre a formação histórica do racismo brasileiro, e latino-americano como um todo, e sobre a história da resistência a ele, não apenas faria com que essa tradução abrisse mão de ser também uma voz entre as que produzem a ruptura com a ideologia do embranquecimento na Argentina, como ainda escamotearia o processo de resignificação pelo qual as denominações negro/a também passaram no Brasil, por força da resistência e luta contra o racismo.

Uma tentativa de tradução restaurativa e aquilombadora

Propomos pensar no gesto de manter os significantes *negro/a* na tradução para o espanhol da Argentina, recuperando o sentido racial do termo e sua resignificação em consonância com o trabalho de ativistas afro-argentinas, como Élide Obella, Gladys Flores, Jennifer Parker e a já citada Gomes (2002), como uma tentativa prática do que propomos chamar de “tradução restaurativa”. A expressão evoca, evidentemente, a ideia de justiça restaurativa, um tipo de justiça que não busca punir indivíduos, mas promover a responsabilização coletiva e a reconstrução do tecido social. E se considerarmos que estamos tratando de uma tradução de Gonzalez realizada em diálogo com mulheres negras argentinas e brasileiras, e que visa ampliar esses diálogos, podemos também referir-nos a esse gesto tradutório como aquilombador.

Aliás, a tradução para o espanhol dos termos quilombo e quilombola também merece um breve comentário. Assim como nos casos de negro/a, optamos por manter esses termos, apesar de, no espanhol da Argentina, serem amplamente utilizados com uma carga pejorativa. O objetivo foi amplificar o outro sentido que os/as afro-argentinos/as atribuem a esses termos.

Em uma série de posts no Facebook da *Cátedra Libre de Estudios Afroargentinos y Afroamericanos da Universidad Nacional de La Plata*, o antropólogo Norberto Pablo Cirio, diretor da cátedra, questiona a conhecida versão de que a palavra “quilombo” passou do português brasileiro ao lunfardo argentino, no século XIX, como um termo utilizado para designar os prostíbulos de Buenos Aires onde trabalhavam mulheres afrodescendentes (CIRIO, 2022). Segundo essa versão da história, por esse motivo, o termo passou a significar confusão, desorganização ou bagunça. Ainda hoje esses são os sentidos predominantes que tem o termo na Argentina. Contudo, Cirio insiste que essa não é a origem do uso da palavra no país, porque há registros anteriores, com o significado de lugar de reunião e autonomia da população negra, como acontece no Brasil.

Maga Pérez (2023), em entrevista com Bruna Macedo de Oliveira e Mario Torres, afirmou, consonantemente com Cirio (2022), que, para a população afro-argentina, a palavra *quilombo* não tem a carga negativa com que muitas vezes é usada geralmente pela população argentina. Segundo Pérez, esse sentido diferente emerge quando o termo é usado politicamente, quando se diz, por exemplo, em uma manifestação popular que reivindica direitos, “*el quilombo se va a armar*”. Ao afirmar isso, Pérez se aproxima de Germán Pérez (2013), que convida a pensar no “*quilombo como categoría sociopolítica*” na Argentina, mas sendo muito mais enfática na proveniência negra desse uso do termo. Para Pérez, assim como para Cirio, a palavra *quilombo* se vincula com a história de lutas da população negra na Argentina, a qual foi durante muito tempo invisibilizada, mas que hoje começa a ser mais amplamente reconhecida.

Outros espaços de memória compartilhados: o trabalho doméstico

Um tema recorrente na obra de Gonzalez que ocasionou importantes discussões durante o processo de tradução são suas reflexões acerca das atividades econômicas comumente destinadas à mulher negra no Brasil: em diferentes textos, a autora reflete sobre o trabalho que costumava ser exercido pelas mulheres negras como uma continuidade do passado escravocrata brasileiro. Discutiremos, nesta seção, acerca dos desafios que encontramos para traduzir as palavras relacionadas ao âmbito do serviço doméstico, considerando as aproximações e os distanciamentos das realidades sócio-históricas de Brasil e Argentina.

Ao recorrermos a Aníbal Quijano, compreendemos que “na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista” (QUIJANO, 2005, p. 118). O autor esclarece que essa não era uma prática nova, já que a lógica europeia de superioridade *versus* inferioridade remonta àquela já impingida quanto à intersexualidade e ao gênero. Ao acompanharmos esse pensamento, constatamos que, a partir da perspectiva europeia, é imposto à mulher negra um duplo lugar de inferioridade: o de raça e o de gênero. Quijano segue com suas reflexões quanto ao espaço do trabalho, e entende que a exploração do capitalismo colonial associou o trabalho assalariado e não braçal aos brancos e os demais à população indígena e negra. Nessa mesma direção, Luana Pinheiro, Fernanda Lira Goes, Marcela Rezende e Natália Fontoura (2019) apontam que o lugar do trabalho doméstico em nosso país se deve à intersecção de três características de nossa sociedade:

- i) as heranças escravocratas de um passado muito recente no qual cabia à população negra o lugar da servidão, e às mulheres negras também a servidão no espaço da casa, ainda que não somente; ii) nossa formação enquanto uma sociedade tradicionalmente patriarcal; e iii) a expressiva desigualdade de renda que permite que trabalhadores assalariados contratem e remunerem com seus salários outros trabalhadores (p. 8).

Uma pesquisa realizada pela Organização Internacional do Trabalho (*International Labour Office*) em 2013 (INTERNATIONAL LABOUR OFFICE, 2013) contém um ranking mundial dos países que mais contavam com trabalho doméstico. O Brasil ocupava o primeiro lugar, seguido por Índia, Indonésia, Filipinas, México, Colômbia, Argentina, Arábia Saudita, Espanha e Estados

Unidos, respectivamente. Como se vê, a maior parte dos países que constam nos dez primeiros lugares são ex-colônias europeias, e entre eles estão Brasil e Argentina.

No Brasil, conforme apontam dados de 2018 organizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), por meio de sua Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) Contínua (*apud* PINHEIRO *et al.*, 2019), o total de homens que realizam trabalho doméstico remunerado não chega a 1% dos ocupados. Já com relação às mulheres, as trabalhadoras domésticas correspondem a quase 15% das trabalhadoras ocupadas, sendo que, desse total, 63% é composto por mulheres negras. Com relação à Argentina, segundo pesquisa publicada em 2020 pelo *Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social* desse país, cerca de 1,4 milhões de pessoas realizam trabalho doméstico, sendo que 99,3% desse total são mulheres, que representam 8,1% da população absoluta ocupada e 17,4% das mulheres trabalhadoras. Desta soma, 9,1% são imigrantes oriundas principalmente de países vizinhos. A pesquisa não contempla recorte racial. Dessa forma, podemos concluir que o serviço doméstico na Argentina também concentra um grande contingente da mão de obra do país e é resultado de uma sociedade colonial e patriarcal.

Cecilia Allemandi (2017) aponta que o serviço doméstico na cidade de Buenos Aires até o fim do século XIX e começo do XX era realizado maioritariamente por pessoas argentinas brancas pobres ou por negras e indígenas, cenário que se modificou com a grande imigração europeia ocorrida na Argentina no último quarto do século XIX, quando esse trabalho passou a ser exercido na sua maioria por pessoas imigrantes desse continente. A pesquisadora também indica que o número de pessoas nativas que desempenham essa atividade cresceu muito lentamente e passou a ser marginal com relação a outras alternativas de trabalho (em especial para homens); no caso da população estrangeira, esse número duplicou e passou a ser uma característica permanente, principalmente para a imigrante de países vizinhos, ou, ainda, a migrante interna.

Com Allemandi, podemos observar que o serviço doméstico, até a onda imigratória europeia na Argentina, também se encontrava mais claramente relacionado a uma população racialmente subalternizada, cenário que foi sendo alterado. Ainda que as pesquisas do *Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social* (MINISTERIO DE TRABAJO..., 2020) mencionadas indiquem que 9,1% desse trabalho seja realizado por pessoas imigrantes de países limítrofes, que podemos apenas supor que sejam mulheres de fenótipo indígena, não é numericamente comparável aos 63% das mulheres negras que compõem essa parcela de trabalhadoras no Brasil. Assim, embora essa função seja tão feminilizada em ambos os países (99% do trabalho doméstico é realizado por mulheres nos dois casos), pode-se dizer que a questão racial não incide de forma equivalente no Brasil e na Argentina. Nesse sentido, trazemos à baila reflexões sobre algumas palavras utilizadas por Gonzalez para definir atividades do âmbito do trabalho doméstico e como as traduzimos ao espanhol.

Atentemos, primeiramente, às palavras *servente* e *arrumadeira* em português e às traduções feitas ao espanhol:

Exemplo 1:

...empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados (2020, p. 44).

...empleada doméstica, la señora del almuerzo de la red escolar, sirvienta en los supermercados (2023, p. 72).

Exemplo 2:

...cozinheira, arrumadeira ou faxineira, e raramente copeira? Por que é “natural” que ela seja a servente nas escolas... (2020, p. 75).

...cocinera, criada o limpiadora, y rara vez trabaja sirviendo la mesa? ¿Por qué es “natural” que sea la encargada de la limpieza en los colegios... (2023, p. 143).

No Brasil, se utiliza a palavra *servente* nesses contextos para designar “empregado que executa serviços auxiliares, notadamente de limpeza ou de conservação das coisas, em repartição ou escritório; zelador do asseio e da higiene de um estabelecimento” (Antônio HOUAISS, entrada 2, s.d.) e tem gênero neutro. Não encontramos uma equivalente na Argentina, por esse motivo, decidimos usar a palavra *servienta* (que tem o masculino *serviente*), no exemplo 6, que significa “*persona que trabaja bajo las órdenes de otra cumpliendo con ciertas obligaciones y tareas, en especial domésticas*” (DICCIONARIO INTEGRAL DEL ESPAÑOL DE LA ARGENTINA, 2008, p. 1669) e “*encargada de la limpieza*” no exemplo 2, que tem acepções mais amplas. Raciocínio semelhante foi utilizado para o caso de *arrumadeira*, que se refere a “*empregada encarregada da arrumação e limpeza de casa, hotel etc.*” (HOUAISS, entrada 1, s.d.), para a qual selecionamos a palavra *criada*: “*Persona que trabaja realizando tareas de servicio doméstico*” (DICCIONARIO INTEGRAL DEL ESPAÑOL DE LA ARGENTINA, 2008, p. 475).

Observemos, a seguir, outros exemplos:

...a trabalhadora rural de hoje não difere tanto da “escrava do eito” de ontem; a empregada doméstica não é muito diferente da “mucama” de ontem; o mesmo poderia

se dizer da vendedora ambulante, da “joaninha”, da servente ou da trocadora de ônibus de hoje e da “escrava de ganho” de ontem (2020, p. 217-218).

...*la trabajadora rural de hoy no difiere tanto de la “esclava de las plantaciones” de ayer; la empleada doméstica no es muy diferente de la “mucama” de ayer; lo mismo podría decirse de la vendedora ambulante, de la que vende de puerta a puerta, de la sirvienta o de la cobradora de ómnibus de hoy y de la “esclava de ganho” de ayer* (2023, p. 350).

Nesses excertos, além da palavra servente, já comentada, aparecem uma série de outras, parte delas relacionada diretamente ao trabalho realizado por escravizadas negras no Brasil que a autora coloca como continuidade dessas atividades. Entre elas, chamamos atenção para as palavras mucama, joaninha e escrava de ganho. Para esta última, não encontramos uma palavra equivalente em espanhol e decidimos manter parte da expressão em português (de ganho), destacá-la em versalete e acrescentá-la ao glossário no qual explicamos o seu significado (GONZALEZ, 2023, p. 565).

Já o caso de joaninha foi bastante curioso porque seu significado em português era desconhecido pela maior parte do grupo de pessoas que estava realizando a tradução. Apenas uma de nós, uma mulher negra que cresceu na cidade do Rio de Janeiro, sabia seu sentido (vendedora ambulante, geralmente de roupas, que vende de porta em porta). Como não encontramos uma palavra equivalente em espanhol e já havíamos empregado a expressão vendedora ambulante na mesma oração, optamos por utilizar uma frase explicativa dessa atividade (“*la que vende de puerta a puerta*”). Vale lembrar que, como a maioria dos textos de Gonzalez são deliberadamente construídos com base na oralidade do português brasileiro, comumente nos deparamos com palavras ou expressões como essa, que não conhecíamos por se circunscreverem à cidade do Rio de Janeiro e ao período em que os textos foram escritos.

Quanto a mucama, no português brasileiro, se refere à mulher negra escravizada que realizava trabalhos domésticos ou, ainda, de ama de leite. Segundo Nei Lopes, esta palavra vem do quimbundo *mukama*, com o significado de concubina ou “escrava amante do seu senhor” (LOPES, 2011, p. 887). O Dicionário Houaiss (s.d.) acrescenta a essa possibilidade o vocábulo *mukamba*, de origem quicongo e quimbundo, que tem o sentido de companheira. É importante enfatizar que essa palavra, em português, não tem gênero masculino, o que denota se tratar de uma atividade exercida exclusivamente por mulheres. Podemos ver, por meio dessas etimologias, que há, na gênese de mucama, um vínculo tanto com a escravização quanto com uma relação sexual ou afetiva. Gonzalez, em sua obra, destaca essa associação ao vincular a antiga mucama tanto às atuais empregadas domésticas quanto à sexualização dessas mulheres.

Já na Argentina, conforme indica o *Diccionario del habla de los argentinos* (2005), a palavra *mucama*, que tem também o masculino *mucamo*, é empregada, atualmente, para designar quem realiza trabalhos domésticos, em especial o de limpeza em hospitais e hotéis. Encontramos apenas dois dicionários, ambos espanhóis, em que se faz referência à etimologia dessa palavra apontando que a sua origem é o português brasileiro. Um informa que é utilizada na América hispânica em geral (*Diccionario de uso del español*) (María MOLINER, 1999), e o outro (*Diccionario de la Lengua Española*) menciona países específicos: Argentina, Chile, Cuba, Paraguai e Uruguai.

Nessa perspectiva, retomamos, por um lado, o texto de Allemandi (2017) que sinalizava que, até o início da grande imigração europeia na Argentina, ao final do século XIX, o serviço doméstico era desempenhado por pessoas argentinas brancas pobres, mas também por indígenas e negras. Por outro, trazemos Frigerio (2006) à baila, quem, como vimos, argumenta que há, na sociedade argentina, um esforço para esconder ou não enxergar a presença negra na conformação étnica de sua população atual, localizando-a em um passado remoto e sustentando sua completa desaparecimento no presente. Contudo, o pesquisador defende que a presença negra está não só no perfil étnico e cultural argentino, mas também na “própria língua” falada nesse país.

Ao investigar a menção e a representação de pessoas negras na revista argentina *Caras y Caretas* ao longo das duas primeiras décadas do século XX, Frigerio encontrou poucos artigos em que essas aparecessem, mas localizou diversos avisos e chistes gráficos, além de algumas histórias, onde essa população era representada; em todos os casos, surgiam retratadas em posição de subalternidade e assimetria ou em oposição a outros grupos sociais. Menciona, também, as atividades laborais em que geralmente eram caracterizadas: “*Los negros eran visualizados principalmente como sirvientes de los blancos: los hombres como ordenanzas de instituciones públicas o como mucamos, las mujeres como cocineras, mucamas o lavanderas*” (FRIGERIO, 2006, p. 89).

Os citados estudos de Allemandi e Frigerio parecem indicar que o trabalho doméstico, até o início do século XX, era associado a pessoas negras e o emprego de uma palavra de origem africana para sua designação parece reforçar esse fato. Tratava-se, assim, de uma atividade racializada, racialização que parece se manter na atualidade, considerando a forte presença de mulheres imigrantes de países limítrofes ou migrantes do interior do país que

apresentam traços fenotípicos indígenas e/ou negros e que são, desde os anos 1950, chamados pejorativamente de *cabecitas negras*, como observamos anteriormente.

Desse modo, acreditamos que a palavra *mulcama* nos permite observar, na materialidade linguística do espanhol da Argentina, uma continuidade do antigo passado escravista desse país, apesar do esforço em apagá-lo ou invisibilizá-lo. Nesse sentido, parece-nos interessante observar que, nos únicos dicionários em que se faz referência à etimologia dessa palavra, ela é colocada não como originária de línguas africanas faladas pelos escravizados traficados para a América Latina, mas como vinda do português brasileiro. Ou seja, parece haver, nesse movimento, também uma intenção de apagar o passado escravista.

Por outro lado, encontramos, por parte de pessoas ligadas ao movimento negro argentino, uma reivindicação quanto ao não uso da palavra *mulcama* para designar as trabalhadoras do serviço doméstico por considerarem que traz consigo uma carga pejorativa.³ Foi esse um dos motivos pelos quais optamos por não utilizá-la em nossa tradução com esse sentido e mantê-la como referência apenas à mulher negra escravizada que realizava trabalhos domésticos ou de ama de leite, conforme usada por Gonzalez em seus textos.

As mulheres negras na tradução: uma tradução escrevente

As mulheres negras, historicamente, sempre tiveram seus corpos ignorados, violentados, suas vozes silenciadas, suas epistemes invisibilizadas e desvalorizadas. Ao considerarmos a intersecção entre raça, gênero e classe, evidenciada por Gonzalez desde muito antes de ser cunhado o conceito de interseccionalidade, emerge a tripla opressão sofrida por esse grupo na sociedade brasileira em particular, e na ladino-amefricana, em geral, e que sempre as colocou nessa posição e condição de negação do seu ser (CARNEIRO, 2020; GONZALEZ, 2020) em todas as dimensões enquanto sujeitos sociais.

A tradução de mulheres negras, nesse sentido, apresenta-se como um compromisso social, político e ético ao trazer à tona, principalmente, as lutas contra o racismo e o machismo presentes nas obras e na vida dessas mulheres, grandes expoentes do Movimento Negro e do Movimento Feminista Negro no Brasil, mas que dialogam com e para a América Ladina, como diria Gonzalez, já que compartilhamos amefricanidades históricas, culturais, políticas nesses nossos diálogos amefricanos.

Desafortunadamente, não só compartilhamos nossas ancestralidades africanas e ameríndias, portanto, amefricanas nessa nossa América Ladina, expressadas em tradições, costumes, crenças, religiões, na música, na dança, na gastronomia, na língua e nas linguagens; também compartilhamos o que chamamos de doridades amefricanas, aplicáveis à toda a população negra e indígena, mas, especificamente, às mulheres negras e indígenas. Doridade é um conceito cunhado pela intelectual negra Vilma Piedade (2019) a partir de suas inquietações nos círculos feministas dos quais participava e que não contemplavam, em suas discussões, a compreensão do lugar da dor nas experiências e vivências de mulheres plurais, isto é, compreender que a luta feminista deve contemplar as necessidades de todas, não as de um grupo específico de mulheres. E quando se trata de mulheres negras (e acrescentamos aqui, também, as indígenas), Piedade apresenta o lugar da dor como o lugar de convergência nas experiências dessas mulheres. São dores que só podem ser sentidas por elas: a dor causada pelo racismo, pelo machismo, pelo capitalismo – as doridades amefricanas, como destacamos mais acima. Doridades estas compartilhadas pelas mulheres negras e indígenas da América Ladina.

Dessa forma, contribuir para o rompimento da tripla opressão a que mulheres negras e indígenas estão submetidas na América Latina é algo imperativo. Nosso objetivo é levado a cabo a partir da nossa área de atuação, a tradução, ao visibilizar e reconhecer o trabalho realizado por essas mulheres a partir de seus campos de atuação profissional e do ativismo político – muitas vezes, projetos de vida –, reconhecendo e valorizando suas intelectualidades, suas contribuições para a conformação de seus países e, conseqüentemente, valorizando e difundindo conhecimentos e culturas, assim, no plural, como elas também o são.

Ao enegrecer a tradução, fazendo-se alusão, aqui, à perspectiva teórica de Carneiro (2011) sobre enegrecer o feminismo, possibilitamos a difusão de novas interpretações teóricas que levam em consideração a realidade de mulheres negras contadas por elas mesmas e suas particularidades articuladas à raça, gênero e classe, intersecções primordiais para a compreensão das realidades latino-americana de forma geral, e brasileira de forma específica. Enegrecer a tradução, nesse sentido, coloca em evidência a importância da interseccionalidade como ferramenta de pesquisa tanto para as reflexões teóricas quanto para a construção de metodologias de trabalho, como nos propomos nas traduções realizadas pela equipe e, também, no presente artigo. O intento de enegrecer a tradução passa não só pela tradução

³ Podemos citar como exemplo a publicação feita por Louis Yupanqui em seu perfil no Facebook. Disponível em <https://www.facebook.com/watch/?v=137728725774853>. Acesso em 22/07/2024.

de mulheres negras, mas, também, pelo trazer e dialogar com autores e autoras negras – um desafio tão enorme quanto o compromisso político ensejado.

O racismo, como bem sabemos, opera de diversas formas, sendo uma delas – e bem eficaz, no que diz respeito à tentativa de silenciamento – o epistemicídio. Em sendo as letras, as palavras, o ato de produzir conhecimento, podendo ser considerado como a “boca” dos e das intelectuais negras e indígenas, o racismo epistêmico (CARNEIRO, 2005) é como as máscaras utilizadas nas pessoas escravizadas para impedi-las de se alimentar e, também, de se comunicar, como aponta Grada Kilomba (2019):

Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de 300 anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanos/as escravizados/as comessem cana-de-açúcar ou cacau, enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura (p. 33).

Ainda segundo Kilomba (2019, p. 33), é a partir do silenciamento imposto e forçado que se determina quem pode falar, o que acontece quando falamos e o que podemos falar, e se questiona “[...] por que deve a boca do *sujeito negro* ser amarrada? Por que ela ou ele tem de ficar calada/o? O que poderia o *sujeito negro* dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tapada? E o que o *sujeito branco* teria que ouvir?” (KILOMBA, 2019, p. 41). Dessa forma, metaforicamente, consideramos que o racismo epistêmico é essa máscara da escravidão moderna que silencia conhecimentos e saberes outros de grupos marginalizados, especialmente os de mulheres negras e indígenas.

Quem são os/as intelectuais negros e negras de nossas áreas de formação e pesquisa? Eles e elas estão em evidência? Fazem parte dos cânones? São estudados/as nas universidades? Conseguem, de fato, adentrar a essas áreas? Trazemos autores/as negros/as de outras áreas para dialogar com nossos trabalhos? São questionamentos e reflexões que devemos nos fazer sempre – nós e vocês, que nos dispomos a trabalhar a partir de uma perspectiva decolonial ou contracolonial que se propõe ao enfrentamento do racismo epistêmico, este que discrimina pelo saber, pelo conhecimento, em que há supervalorização de determinados saberes, geralmente os ocidentais e eurocêntricos, em detrimento de outros, negando tanto o direito desses e dessas intelectuais de produzirem e difundirem seus conhecimentos, como o nosso direito de acessá-los.

Outro ponto a ser destacado e que dialoga com todo o discutido anteriormente no que diz respeito à consideração da perspectiva interseccional entre raça, gênero e classe e a consideração do diálogo com autores e autoras negras na tentativa de enegrecer a tradução passa por como a escrita das autoras negras atravessam as suas vidas e como a tradução de mulheres negras atravessa as tradutoras negras.

Quando, mais acima, comentamos sobre os campos de atuação profissional e social de mulheres negras, chamamos a atenção para o fato de que, muitas vezes, na vida dessas mulheres, o profissional e o pessoal se entrelaçam, em um movimento de trabalho-vida, vida-trabalho, que acaba por tornar-se um projeto de vida, um comprometimento político, social com as ações e com a escrita: “É preciso comprometer a vida com a escrita ou é o inverso? Comprometer a escrita com a vida?” (Conceição EVARISTO, 2020b, p. 50). Ainda sobre o comprometimento aliado à consciência como letramento racial crítico, Evaristo, ao falar de si, traz um pouco de muitas autoras e mulheres negras:

E se, inconscientemente, desde pequena, nas redações escolares eu inventava outro mundo, pois dentro dos meus limites de compreensão, eu já havia entendido a precariedade da vida que nos era oferecida, aos poucos fui ganhando uma consciência. Consciência que compromete a minha escrita como um lugar de autoafirmação de minhas particularidades, de minhas especificidades como sujeito-mulher-negra (EVARISTO, 2020a, p. 53).

A escrita de mulheres negras carrega consigo muitas de suas histórias, memórias, vivências, experiências, portanto, escrevivências (EVARISTO, 2020a), e o ato de escrever, nesse sentido, torna a escrita uma ferramenta política que transcende a individualidade que o ato solitário de escrever às vezes nos impõe e assume um caráter coletivo, pois representa um grupo social marginalizado, a população negra brasileira, especialmente, as mulheres negras:

Escrevivência surge de uma prática literária cuja autoria é negra, feminina e pobre. Em que o agente, o sujeito da ação, assume o seu fazer, o seu pensamento, a sua reflexão, não somente como um exercício isolado, mas atravessado por grupos, por uma coletividade (EVARISTO, 2020b, p. 38).

As obras de escritoras como Gonzalez são embebidas de escrevivências. A autora, assim como outras que a sucederam, não se desvencilhou de sua condição e realidade de mulher

e negra na sociedade brasileira. Em sua obra é possível observar como as condições de ser negra, mulher e oriunda da classe popular vão atravessar as suas escritas sobre a mulher negra na sociedade brasileira, sobre racismo e sexismo na cultura brasileira, sobre a juventude negra e a questão do desemprego, sobre o Movimento Negro Unificado e a mobilização política negra, entre tantos outros temas e fenômenos sócio-histórico-culturais que, como filósofa, antropóloga, professora, militante do Movimento Negro e do Movimento Feminista Negro, analisava – uma análise de dentro para fora, já que vivenciava o que estava analisando, e não só vivenciava, como atuava diretamente em várias frentes, entre elas, no combate ao racismo e ao sexismo na nossa sociedade.

Sobre o ato de escrever empreendido pelas mulheres negras, Evaristo ressalta que:

Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo. E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação. Insubordinação que pode se evidenciar, muitas vezes, desde uma escrita que fere “as normas cultas” da língua, caso exemplar o de Carolina Maria de Jesus, como também pela escolha da matéria narrada (EVARISTO, 2020b, p. 53-54).

Nas escritas de mulheres negras como Gonzalez vamos encontrar reivindicação política, social – a descrição da sociedade tal qual ela é e a cobrança por mudanças, reflexões, proposições, provocações necessárias e urgentes que partem de suas vozes comumente silenciadas. São vozes-palavras que se fazem ouvir e que se propõem a gerar incômodos, desconfortos na ânsia por mudanças necessárias. Ainda nas palavras de Evaristo, “a nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa-grande’, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (EVARISTO, 2020b, p. 54). Diante de todo o exposto, a tradução de mulheres negras feita por mulheres negras adquire outras dimensões porque também somos atravessadas pelas escrevivências diante de nós. Trata-se de uma “tradução escrevivente”, como diz Luciana Reis, para quem “o corpo, a condição e as experiências vivenciadas pela tradutora/autora são cruciais na definição de quais soluções tradutórias serão acionadas pelo gesto tradutório” (REIS, 2017, p. 87-88). As mulheres negras partilham[os] inúmeras dororidades amefricanas. São escrevivências e dororidades que nos aproximam. A escrita de nós, sobre nós, traduzida por nós. A compreensão de subjetividades, identidades, de fenômenos e opressões que só quem vive, literalmente na pele, vai conseguir traduzir, no sentido este da explicação, do entendimento.

Em conclusão, no presente artigo, tentamos demonstrar que a construção de um feminismo afro-latino-americano não só requer a tradução, mas, especificamente, uma tradução que inclua a participação de mulheres negras. Implica, igualmente, investigar com elas as memórias amefricanas apagadas nas línguas faladas no continente. Tais memórias são indispensáveis para que outros futuros, futuros amefricanos, sejam possíveis. Com a tradução de *Por um feminismo afro-latino-americano* para o espanhol, esperamos ter dado alguns passos, mesmo que pequenos, nessa direção; e esperamos que a tradução do livro, assim como as reflexões dela derivadas, que foram em parte apresentadas neste artigo, estimulem mais trabalhos em um campo até agora pouco explorado: o da tradução de mulheres negras no par espanhol-português.

Referências

- ALLEMANDI, Cecilia L. *Sirvientes, criados y nodrizas: una historia del servicio doméstico en la ciudad de Buenos Aires: fines del siglo XIX y principios del XX*. Buenos Aires: Teseo, 2017.
- CANDIOTI, Magdalena. *Una historia de la emancipación negra*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2023.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- CARNEIRO, Sueli. “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”. *Portal Geledés*, 2011. Disponível em <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>.
- CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Pólen Livros, 2020.
- CARRASCOSA, Denise. “Traduzindo no Atlântico Negro: por uma práxis teórico-política de tradução entre literaturas afrodiaspóricas”. *Cadernos de Literatura em Tradução*, n. 16, p. 63-71, 2016.

CIRIO, Norberto Pablo. Facebook, 09/05/2022. Disponível em <https://www.facebook.com/share/p/CWRg9niU1NPXBdCj/>. Acesso em 17/09/2024.

COSTA, Claudia de Lima. "Feminismo e Tradução Cultural: sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber." *Portuguese Cultural Studies* 4, p. 41-65, 2012.

CUTI (Luiz Silva). *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. Versão on-line. Disponível em <https://dle.rae.es>. Acesso em 17/09/2024.

DICCIONARIO INTEGRAL DEL ESPAÑOL DE LA ARGENTINA. Buenos Aires: Voz Activa, 2008.

DICCIONARIO DEL HABLA DE LOS ARGENTINOS. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras; Espasa, 2005.

EVARISTO, Conceição. "Escrivivência e seus subtextos". In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs.). *Escrivivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020a. p. 27-46.

EVARISTO, Conceição. "Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita". In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs.). *Escrivivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020b. p. 48-54.

FANJUL, Adrián Pablo. "Proximidad lingüística y memoria discursiva. Reflexiones alrededor de un caso". *Signo & Señal*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, n. 20, p. 183-205, 2009.

FRIGERIO, Alejandro. "'Negros' y 'blancos' en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales". In: MARONESE, Leticia (Org.). *Temas de Patrimonio Cultural 6: Buenos Aires negra. Identidad y Cultura*. Buenos Aires: Gobierno de Buenos Aires, 2006. p. 77-98.

GOMES, Miriam Victoria. "La presencia negroafricana en la Argentina. Pasado y permanencia". *Bibliopress – Boletín Digital de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, año V, n. 9, 2002. Disponível em <https://www.folkloretradiciones.com.ar/literatura/Los%20Negros%20en%20la%20Argentina/Bibcongreso/bibliopress9-2.htm>. Acesso em 17/09/2024.

GOMES, Miriam; BRIONES, Claudia; WETZLER, Gray. Entrevista com Miriam Gomes. Produção: Hemispheric Institute of Performance and Politics, 2007. Disponível em <https://sites.dlib.nyu.edu/hidvl/5tb2rbv1>. Acesso em 17/09/2024.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organizado por Flávia Rios e Márcia Lima. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *Por un feminismo afrolatinoamericano*. Organizado por Flávia Rios e Márcia Lima. Buenos Aires: Mandacarú, 2023.

GRIMSON, Alejandro. *Mitomanías argentinas: cómo hablamos de nosotros mismos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.

HERNÁNDEZ, Tanya Katerí. *La subordinación racial en Latinoamérica. El papel del Estado, el derecho consuetudinario y la nueva respuesta de los derechos civiles*. La Habana, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2016.

HOUAISS, Antônio. *Grande dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão on-line, s.d. Disponível em <http://houaiss.uol.com.br>. Acesso em 17/09/2024.

INTERNATIONAL LABOUR OFFICE. *Domestic workers across the world: global and regional statistics and the extent of legal protection*. Geneva: International Labour Office (ILO), 2013. Disponível em <https://www.conjur.com.br/dl/re/relatorio-oit-trabalhadores-domesticos.pdf>. Acesso em 17/09/2024.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MARTINS, Ana. "Running Away with Language: Inventing Wor(l)ds in the Work of Lélia Gonzalez in 1980s Brazil". *Gender & History*, v. 30, n. 1, p. 255-270, 2018.

MINISTERIO DE TRABAJO, EMPLEO Y SEGURIDAD SOCIAL. *Condiciones de empleo, trabajo y salud de trabajadoras domésticas de casas particulares*. Abril, 2020. Disponível em https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ecetss_casas-particulares.pdf. Acesso em 17/09/2024.

MOLINER, María. *Diccionario de uso del español*. Madri: Gredos, 1999.

PÉREZ, Germán. "Quilombo y política". *Observatorio Latinoamericano*, Buenos Aires, n. 12, p. 50-64, 2013. Disponível em http://iealc.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/57/2011/06/OL12-DossierArgentina_30a%C3%B1osdedemocracia.pdf. Acesso em 17/09/2024.

PÉREZ, Maga. Facebook, 08/03/2023. Disponível em <https://www.facebook.com/734807542/videos/733418684943962>. Acesso em 17/09/2024.

PIEIDADE, Vilma. *Dororidade*. Rio de Janeiro: Nós, 2019.

PINHEIRO, Luana; GOES, Fernanda Lira; REZENDE, Marcela; FONTOURA, Natália. *Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD Contínua*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília; Rio de Janeiro: Ipea. Nota Técnica, 2019. Disponível em https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/9538/1/td_2528.pdf. Acesso em 17/09/2024.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez: o feminismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

REIS, Luciana. "Entendendo a travessia: por uma tradução escrivente". In: CARRASCOSA, Denise (Org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: cartas náuticas afrodiaspóricas para travessias literárias*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017. p. 77-117.

Andreia dos Santos Menezes (amenezes@unifesp.br; andriasmenezes@gmail.com) é professora associada do Departamento de Letras da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, onde dá aula na graduação, no Bacharelado, e na Licenciatura em Português-Espanhol, e no Programa de Pós-Graduação em Letras. Tem interesse especialmente em Estudos Discursivos, Estudos Comparados entre Brasil e Argentina e Estudos de Gênero.

Bruna Macedo de Oliveira Rodrigues (bruna.oliveira@unila.edu.br; brunamace@gmail.com) é docente da área de Letras e Linguística da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, coordenadora do projeto de extensão Laboratório de Tradução da UNILA e pesquisadora da área dos Estudos da Tradução. Entre seus temas atuais de interesse estão: ensino da tradução, comparação português-espanhol, naturalidade em tradução e tradução de literatura marginal periférica.

Flávia Regina Dorneles Ramos (flaviadoutorandapplg@gmail.com; flaviadornelesramos@gmail.com) é uma mulher negra, tem 27 anos de experiência na Educação Básica. Pesquisa, atualmente, no doutorado da UNIOESTE/Cascavel (Universidade Estadual do Oeste do Paraná): caminhos para letramento racial crítico docente na era da informação. É integrante da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), do Laboratório de Tradução da UNILA, da Sociedade Brasileira de Computação (SBC) e colabora atualmente com a União Nacional de Negras e Negras pela Igualdade (UNEGRO).

Júlia Batista Alves (julia.alves@unila.edu.br; profe.julia.alves@gmail.com) é docente da área de Letras e Linguística da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. É membro do Neala (Núcleo de Estudos Afro-latino-americanos e Caribenhos da UNILA). Entre seus temas atuais de atuação e interesse estão: Tradução de autoria feminina negra, ensino e aprendizagem de Línguas, elaboração de material didático e participação em projetos de extensão e pesquisa que envolvam a Educação para as Relações Étnico-raciais, relacionando-a com a Educação Linguística e a Formação de Professores.

Larissa Fostinone Locoselli (larissa.locoselli@unifesp.br; larissalocoselli@gmail.com) é docente da área de Língua Espanhola e suas Literaturas da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo. Foi docente da área de Letras e Linguística da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Tem interesse especialmente nos estudos discursivos e comparativos entre o português e o espanhol, bem como na tradução neste par linguístico, com ênfase no contexto latino-americano e em diálogo com os feminismos.

Mario René Rodríguez Torres (mario.torres@unila.edu.br; mr984@hotmail.com) é professor da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), vinculado à área de Letras e Linguística, e ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos-PPGIELA/UNILA. É coordenador dos projetos de extensão Direito à poesia, Laboratório de Tradução da UNILA e do blog A escrita e o fora. Também coordena o grupo de pesquisa do CNPq “Re-escritas comuns: escritas, traduções e edições impróprias”.

COMO CITAR ESTE ARTIGO DE ACORDO COM AS NORMAS DA REVISTA

MENEZES, Andreia dos Santos; RODRIGUES, Bruna Macedo de Oliveira; RAMOS, Flávia Regina Dorneles; ALVES, Júlia Batista; LOCOSELLI, Larissa Fostinone; TORRES, Mario René Rodríguez. “Amefricanidades: sobre uma tradução de Lélia Gonzalez para o espanhol”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 31, n. 2, e105668, 2025.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

As autoras contribuíram igualmente.

FINANCIAMENTO

Não se aplica.

CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica.

APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

CONFLITO DE INTERESSES

Não se aplica.

LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY 4.0 International. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

HISTÓRICO

Recebido em 10/03/2025

Aceito em 18/03/2025

