

4

Toni Morrison no contexto cultural brasileiro

Neste capítulo, faremos uma reflexão sobre Morrison e sua produção literária no contexto cultural brasileiro. Considerando o fato de a escritora ser uma das maiores representantes da literatura afro-americana e da literatura estadunidense como um todo, iniciaremos esta seção com um estudo sobre relações raciais e literatura produzida no Brasil, incluindo uma visão sobre o negro como personagem e como sujeito produtor de textualidade, mesmo que o campo de literatura afro-brasileira ainda esteja em processo de construção e seja abordado por diferentes perspectivas. Em seguida, traremos uma discussão sobre a tradução de obras afro-americanas em nosso país, estabelecendo um diálogo com acadêmicos e buscando verificar de que modos essa vertente literária normalmente se configura no referido polo de recepção. A partir disso, serão feitas considerações sobre as funções de Morrison e de sua literatura no Brasil, por meio de uma análise da presença da autora e de suas obras nesse sistema de chegada, tomando como base de comparação o sistema literário estadunidense.

4.1.

Um olhar sobre questões raciais e literatura produzida no Brasil

Ao pensarmos sobre relações raciais no Brasil, costumamos nos deparar com um campo repleto de complexidades. Contribuem para essa singularidade existente em nosso país aspectos como a mestiçagem, a cor da pele como característica relevante para a construção de identidade e o racismo velado. Sendo assim, torna-se importante fazer um retrospecto, sem maior aprofundamento, sobre os modos como tais relações vêm se delineando ao longo dos anos e que tipos de repercussão elas têm causado no âmbito da literatura produzida no Brasil.

De acordo com Wlamyra Albuquerque & Walter Filho, no livro *Uma história do negro no Brasil* (2006), estima-se que foram transportados cerca de quatro milhões de africanos cativos entre o século XVI e meados do século XIX para o Brasil colônia. O tráfico de escravos era um negócio muito lucrativo e de suma importância para o desenvolvimento da agricultura de exportação e de

outras atividades coloniais. E não eram apenas os senhores de engenho e cidadãos de alto poder aquisitivo que possuíam escravos: padres, pequenos comerciantes, pobres e até ex-escravos costumavam investir nesse tipo de comércio, determinante para que o sistema escravista fosse instituído no Brasil por um extenso período de tempo. Segundo Heloísa Toller Gomes, tal sistema acabou gerando “[...] políticas e ideologias comportamentais que moldaram as relações inter-raciais e atribuíram a populações e indivíduos lugares específicos, quando não determinados, nas sociedades que o colonialismo engendrou” (Gomes, 2013, p. 154).

Apesar de predominar uma visão dos negros como sujeitos submissos, os quais supostamente teriam aceitado a escravidão de forma passiva, eram comuns as fugas e revoltas, bem como a formação de quilombos. Os escravos costumavam fugir das fazendas por diversos motivos: o desejo de liberdade, a falta de perspectiva de vida, os maus tratos, o excesso de trabalho, entre outros. Havia aqueles que se ausentavam apenas para forçar os seus proprietários a fazer concessões. Outros partiam com a intenção de não voltar, passando a formar grupos organizados, os quilombos. Essas comunidades, constituídas não só por negros fugitivos e livres, como também por indígenas e brancos que tinham problemas com a justiça, eram geralmente situadas no entorno das grandes propriedades, geralmente com o conhecimento das autoridades (Albuquerque & Filho, 2006).

O maior dos quilombos no Brasil foi Palmares, localizado em uma área de difícil acesso no atual estado de Alagoas. Criado no século XVII, Palmares foi alvo de vários ataques militares. Em 1678, as autoridades propuseram um acordo com o chefe quilombola Ganga Zumba: conceder um pedaço de terra para que os habitantes da comunidade pudessem viver em liberdade. Em troca, os palmarinos deveriam entregar suas armas e deixar de receber novos escravos fugitivos. Vários deles, como Zumbi, não viram a proposta com bons olhos e a ignoraram. Diante disso, o governo ordenou uma expedição com o objetivo de destruir Palmares. Ganga Zumba foi morto e Zumbi assumiu a liderança do quilombo. O grupo resistiu bravamente até 1694 e Zumbi, que havia conseguido escapar inicialmente, foi capturado e decapitado em 1695. Esse exemplo serviu de inspiração para outros movimentos de resistência por todo o Brasil.

Um deles foi a Revolta dos Malês, ocorrida em 1835 na cidade de Salvador. Liderada por escravos africanos muçulmanos, tais como Luísa Mahin, essa mobilização tinha como meta principal tomar a província da Bahia e implantar uma monarquia islâmica, com a escravização de indivíduos não-muçulmanos de qualquer etnia. Embora tenha sido derrotada por tropas militares e senhores de escravos, a Revolta dos Malês foi considerada o maior levante escravo urbano em toda a América, reunindo um grande número de participantes.

É importante considerar que, quatro anos antes da Revolta dos Malês, havia sido promulgada no Brasil uma lei anti-tráfico de escravos, baseada no compromisso que o país tinha assumido com a Inglaterra após o reconhecimento de sua independência política. Essa lei não foi cumprida na prática, já que o tráfico teve continuidade. Com isso, a monarquia inglesa assinou em 1845 a lei conhecida como *Bill Aberdeen*, através da qual a marinha britânica era autorizada a capturar navios negreiros brasileiros e levar tripulações a julgamento em tribunais militares britânicos. Devido a essa pressão externa, à ameaça de uma africanização do país e ao crescimento de insurreições escravas, em 1850 foi aprovada a Lei Eusébio de Queirós. Ela leva o nome do ministro da Justiça que a propôs e determina a abolição do tráfico de escravos do continente africano para o Brasil. Mesmo assim, após essa medida, o tráfico interno, entre províncias, intensificou-se, principalmente devido ao aumento da produção de café no Sudeste. Paralelamente a isso, ganhou força o movimento abolicionista, formado por indivíduos de variadas classes sociais, crenças religiosas, visões políticas e origens étnicas.

Depois de alguns anos, surgiram outras leis de combate à escravidão. A Lei do Ventre Livre, de 1871, determinava que os filhos de escravos nascidos a partir de 28 de setembro daquele ano fossem declarados livres, enquanto que a Lei dos Sexagenários, instituída em 1885, garantia a liberdade aos escravos com mais de 60 anos de idade. Essas leis abriram caminho para que três anos mais tarde, no dia 13 de maio de 1888, fosse assinada a Lei Áurea pela Princesa Isabel e pelo ministro da Agricultura Rodrigo Augusto da Silva, abolindo finalmente a escravidão. O Brasil foi o último país independente das Américas a pôr um fim nesse processo, ficando atrás do Haiti (1804), do Equador, da Colômbia e da Venezuela (1821) e dos Estados Unidos (1865), por exemplo.

Ao contrário do panorama predominante em outros países, nos quais o fim da escravidão costumava ser atribuído às intensas lutas por parte dos povos dominados, no Brasil foi construída uma imagem de benevolência da monarquia com relação aos negros escravizados, representada pela figura da Princesa Isabel, “a Redentora”. A construção desse cenário faz parte de uma tendência política que começou na monarquia e se estendeu pelo período republicano: a busca pelo apagamento da “mancha” da escravidão no Brasil. Lilia Schwarcz, em *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira* (2012), destaca que o próprio Hino da Proclamação da República (1890), de Medeiros e Albuquerque e Leopoldo Miguez, apresenta um trecho em que se tenta esquecer o passado escravocrata: “nós nem cremos que escravos outrora/ Tenha havido em tão nobre país” (Albuquerque & Miguez, apud Schwarcz, 2012, p. 22). Além disso, vale ressaltar que, em 14 de dezembro do mesmo ano, Rui Barbosa, famoso abolicionista e ministro da Fazenda, mandou “queimar todos os papéis, livros de matrícula e documentos relativos à escravidão existentes nas repartições do Ministério da Fazenda” (Gonçalves, 2000, p. 73).

Com o fim da escravidão, em 1888, e da monarquia, em 1889, as tensões sociais e raciais estavam longe de serem resolvidas. A passagem “Somos todos iguais!”, presente no Hino da Proclamação da República, não encontrou espaço na vida cotidiana dos brasileiros, visto que brancos e negros continuariam a ocupar posições bastante distintas em nossa sociedade. Para que a estrutura de poder dominada pela elite branca e ameaçada após a Abolição fosse mantida, criaram-se formas de hierarquia social baseadas em teorias raciais. Essas teorias, inventadas para explicar as origens e as diferenças entre grupos étnicos através de dados biológicos, foram trazidas dos Estados Unidos e da Europa e tiveram ampla aceitação no Brasil de 1870 a 1930. Estes eram alguns de seus argumentos: a humanidade é dividida em raças distintas; os brancos são superiores e mais inclinados à civilização do que os negros; às raças estão ligados certos valores, costumes e comportamentos; as raças evoluem constantemente e, portanto, seria possível sair de um estágio primário para um mais adiantado (Albuquerque & Filho, 2006).

É importante destacar que, do ponto de vista biológico, os pressupostos da genética comprovam a inexistência de raças, conforme aponta Gevanilda Santos, no livro *Relações raciais e desigualdade no Brasil* (2009). A categoria “raça” é

algo construído socialmente com o objetivo de reproduzir formas de dominação para conservar determinados mecanismos de poder. O sociólogo Octavio Ianni aborda esse tópico no artigo “A dialética das relações raciais” (2004):

A “raça” não é uma condição biológica como a etnia, mas uma condição social, psicossocial e cultural, criada, reiterada e desenvolvida na trama das relações sociais, envolvendo jogos de forças sociais e progressos de dominação e apropriação. Racionalizar uns e outros, pela classificação e hierarquização, revela-se inclusive uma técnica política, garantindo a articulação sistêmica em que se fundam as estruturas de poder. (Ianni, 2004, p. 23)

Inseridas em um jogo de estratégias políticas, as teorias raciais cultivavam doutrinas como a eugenia, ciência defendida por diversos intelectuais como o médico Arnaldo Vieira de Carvalho, o psiquiatra Franco da Rocha, o educador Fernando de Azevedo e o escritor Monteiro Lobato, que estuda as condições para o melhoramento genético da humanidade, e o darwinismo social, cujos postulados afirmavam que os brancos, considerados os mais aptos para a civilização, eram resultado da seleção natural das raças humanas (Santos, 2009).

Tais ideias serviram de base para um pensamento controverso sobre a miscigenação. De um lado, havia os que a condenavam, pois acreditavam que a mesma provocaria a degeneração da população brasileira. Um grupo de especialistas da Faculdade de Medicina da Bahia, por exemplo, defendia que males como o alcoolismo e problemas psiquiátricos eram resultantes de um processo de mestiçagem. Entre eles se encontrava o professor Raimundo Nina Rodrigues. O jurista e professor da Universidade Federal Fluminense Francisco José de Oliveira Vianna também era um defensor dessa postura. Em sua obra *Populações meridionais do Brasil*, publicada em 1920, ele assevera que, em se tratando de mistura de raças, o cruzamento do branco com o índio é superior ao do branco com o negro, já que este seria fruto de uma raça servil e, portanto, um tipo biológico e social inferior. O próprio termo “mulato”, derivado do vocábulo “mula”, já aponta para tal rebaixamento.

Em contrapartida, havia aqueles que enxergavam na miscigenação uma solução para o branqueamento da população e a consequente modernização de nosso país. Daí, a partir de 1890, passou a ser divulgada no exterior uma campanha de incentivo à vinda de estrangeiros para o Brasil. Porém, o seguinte detalhe chamava a atenção: negros e asiáticos não eram bem-vindos. E a polícia

estava autorizada a impedir a sua entrada no país. O projeto imigratório brasileiro voltava-se exclusivamente para os brancos europeus, visto que supostamente tais imigrantes estariam mais aptos para o trabalho assalariado e para a agricultura de pequena propriedade. Mas, por detrás disso, estava um objetivo maior: “paralelamente ao processo que culminaria com a libertação dos escravos, iniciou-se uma política agressiva de incentivo à imigração, ainda nos últimos anos do Império, marcada por uma intenção também evidente de ‘tornar o país mais claro’” (Schwarcz, 2012, p. 39).

Tamanha era a crença de que no futuro o Brasil seria uma nação predominantemente branca que, durante o Congresso Internacional das Raças realizado em Londres, em 1911, o cientista João Baptista de Lacerda, escolhido como o representante brasileiro para o evento em questão, afirmou que a mestiçagem seria transitória e que, no início do século XXI, já não haveria mais negros, bem como seria reduzido o número de mulatos em nosso país (Albuquerque & Filho, 2006). Lacerda também defendeu uma imagem do Brasil que servia como um modelo alternativo de relações raciais aos Estados Unidos. Entre os seus argumentos estavam os seguintes: aqui o sistema escravocrata era pacífico, e os senhores, benevolentes, enquanto que lá era marcado pela violência e crueldade; nosso país teria um padrão não excludente de identidades étnicas, contrastando com a variedade de preconceitos raciais institucionalizados no território estadunidense.

A busca pelo ideal de branqueamento por meio da imigração de brancos europeus teve continuidade até o fim da Primeira República, em 1930. Com isso, os negros, que já se encontravam à margem da sociedade após a abolição da escravidão, continuaram a ser relegados à subalternidade. Sobravam para eles os “trabalhos pesados”, tais como os ligados à abertura de ferrovias para o transporte do café, e os serviços domésticos, nos quais as mulheres exerciam as funções de cozinheiras, babás, entre outras. Faltavam condições dignas de moradia, saúde, educação e saneamento básico. Como podemos perceber, a estrutura do sistema escravocrata ainda encontrava sólidas bases na vida cotidiana dos brasileiros. No entanto, a população negra, pobre e excluída pelo governo, não ficou de braços cruzados. Movimentos como a Revolta da Vacina e a Revolta da Chibata demonstram que a sua reação foi significativa.

Entre meados do século XIX e início do século XX, houve uma epidemia de febre amarela e varíola no Brasil. No Rio de Janeiro, muitos imigrantes europeus foram vitimados pelas doenças, o que poderia colocar em risco o projeto de embranquecimento da nação. Afirmando que tais moléstias se originavam nos cortiços situados no centro da cidade, habitados por pobres e, em sua maioria, negros, o Estado pôs em prática os postulados das teorias raciais ao iniciar um programa sanitarista. Para tanto, agentes “mata mosquitos” iam às casas, acompanhados de policiais, para desinfetá-las, remover doentes e verificar a necessidade de reformas ou demolições. Tais demolições contribuíam para o projeto de reurbanização da cidade, com a construção de avenidas largas e prédios inspirados na arquitetura europeia, o que resultou na formação de favelas. Via-se, nessa atitude, um claro objetivo de limpeza étnica. Em 1904, após a aprovação de uma lei que obrigava a vacinação de todos os maiores de seis anos de idade, a população se revoltou e foi fortemente castigada pela polícia. A Revolta da Vacina é considerada o maior movimento popular contra uma ação de saúde pública no Brasil.

As tensões entre a população negra e o governo também se fizeram presentes na Marinha. Em 1910, o marinheiro Marcelino Rodrigues foi castigado com 250 chibatadas, o que foi o estopim para uma rebelião liderada por João Candido Felisberto. Os marinheiros expulsaram os oficiais e ameaçaram bombardear a cidade do Rio de Janeiro. Negro, filho de ex-escravos, João Candido reivindicava, junto com seus seguidores, melhores condições de trabalho e mudanças na legislação penal e disciplinar da Marinha. Após a Revolta da Chibata, os rebeldes sofreram retaliação do Estado, ao serem presos e, em muitos casos, mortos. João Cândido foi a julgamento e acabou sendo absolvido. Porém, dois anos mais tarde, foi expulso da Marinha.

Essas revoltas ilustram o fato de que os negros estavam cientes da exclusão racial e social a que estavam relegados, antes e depois da Abolição. Tal consciência também se evidencia na literatura desde a época da escravidão. Apesar dos inúmeros empecilhos, a voz dos negros brasileiros buscou seu espaço em um sistema literário marcadamente patriarcal, branco e elitista, conforme argumenta Florentina Souza, em “Literatura afro-brasileira: algumas reflexões” (2005):

Aos negros, africanos ou afrodescendentes, de acordo com a legislação vigente em todo período colonial e extensiva ao século XIX, não caberia escrever, publicar ou mesmo falar de si ou de seu grupo. Embora assim fosse determinado, existem registros de nomes de alguns que falaram de si ou de suas tradições desde o período colonial. (p. 65)

Nesse sentido, Maria Firmina dos Reis (1825-1917), mulata e bastarda, quebrou barreiras raciais e de gênero ao publicar *Úrsula*, em 1859, considerado um dos primeiros romances abolicionistas da literatura brasileira. Em sua obra, Maria Firmina faz uma denúncia contra a escravidão, utilizando o ponto de vista dos negros escravizados. Luís Gama (1830-1882), filho de um fidalgo português e de Luísa Mahin, uma das líderes da Revolta dos Malês, foi vendido pelo próprio pai aos dez anos de idade, mas conseguiu se libertar posteriormente. Advogado, jornalista e defensor das causas abolicionistas, o poeta lançava mão da sátira para criticar a sociedade brasileira, altamente europeizada, além de buscar uma valorização da figura do negro. *Primeiras trovas burlescas* (1859 e 1861), uma coletânea de poemas tais como “Quem sou eu?”, mais conhecido como “Bodarrada”, foi a única publicação do autodenominado “Orfeu da carapinha”. Segundo o estudioso Eduardo de Assis Duarte, em seu artigo “Literatura e afrodescendência” (2013), Maria Firmina e Luís Gama são considerados os precursores da literatura afro-brasileira, campo que será abordado posteriormente.

Lima Barreto (1881-1922), “mulato ou negro, como queiram” (Barreto, 1956, p. 52), também abordou o preconceito racial em romances como *Clara dos Anjos*, escrito em 1922 e publicado postumamente em 1948. Na história que se passa em um subúrbio do Rio de Janeiro, Clara é uma mulata que sofre discriminação devido à cor de sua pele. Já os escritores Machado de Assis (1839-1908) e Cruz e Souza (1861-1898), ambos afrodescendentes, são vistos de forma singular, conforme aponta Domício Proença Filho, em “A trajetória do negro na literatura brasileira” (2004). Com relação a Machado, um dos maiores representantes do cânone da literatura nacional, costuma haver duas tendências por parte dos estudiosos e críticos literários: a primeira, que defende a ausência de comprometimento do autor com temáticas negras, vinculada a uma tentativa de apagamento de sua ascendência africana; a segunda, que enfatiza o caráter não-racista e abolicionista, bem como o ponto de vista dos oprimidos em seus textos, elementos que por si sós já mostram um engajamento do intelectual com a causa dos negros. Quanto a Cruz e Souza, grande representante do simbolismo

brasileiro, ele parece demonstrar uma posição ambígua, visto que, ao mesmo tempo em que procura fazer referências à cor branca como dotada de superioridade, mostra seu envolvimento com os ideais abolicionistas, colaborando na luta contra a opressão racial dos negros.

Embora os autores mencionados se posicionassem contra o regime de supremacia branca no Brasil em maior ou menor grau, determinados estereótipos relativos aos negros ainda se mostravam dominantes na literatura. Novamente de acordo com Proença Filho (2004), entre tais estereótipos estavam os de “escravo nobre”, “negro vítima” e “negro subalterno”. Os romances *Escrava Isaura* (1875), de Bernardo Guimarães, e *O mulato* (1881), de Aluísio de Azevedo, trazem a imagem do “escravo nobre”, “que vence por força de seu branqueamento, embora a custo de muito sofrimento e humilhação” (Proença Filho, 2004, p. 162). No primeiro, Isaura é uma escrava que sofre, mas tem características físicas de uma moça branca, o que acaba por valorizá-la. Tal personagem ilustra o processo de assimilação como algo positivo e desejado, processo esse reforçado no final da obra, uma vez que Isaura se casa com um “branco de lei”. Já em *O mulato*, Raimundo é um mulato claro de olhos azuis, filho de escrava, que estudou em grandes universidades europeias. Ele busca incessantemente se integrar à sociedade conservadora maranhense, mas, por carregar o estigma da miscigenação, acaba não concretizando o seu objetivo. A figura do “negro vítima”, “objeto de idealização, pretexto para a exaltação da liberdade e defesa da causa abolicionista” (p. 163) encontra espaço em poemas como “O navio negreiro” (1869), de Castro Alves, no qual o escravo é marcado por uma postura de resignação e passividade. O “negro subalterno”, por sua vez, pode ser encontrado em obras como *O cortiço* (1900), de Aluísio Azevedo, romance em que a personagem Bertoleza é descrita como “sempre a mesma crioula suja, sempre atrapalhada de serviço” (Azevedo, apud Proença Filho, 2004, p. 165).

A partir dos anos de 1920, com o movimento modernista, intensificaram-se as virtudes da mestiçagem. O romance *Macunaíma* (1928), de Mário de Andrade, dialoga com essa ideologia ao trazer “uma releitura do mito das três raças formadoras da nação: o índio, o negro e o branco. [...] O herói de nossa gente, um ‘preto retinto’, vira branco, um de seus irmãos vira índio e o outro negro (branco na palma das mãos e na sola dos pés)” (Schwarcz, 2012, p. 46). É interessante ressaltar que, embora essa obra se proponha a exaltar a miscigenação, está

subentendida uma inferiorização do negro. Isso porque Macunaíma se banha em uma água mágica, que “lavara o pretume dele”, e logo em seguida seu irmão se lava na mesma água “que já estava muito suja do pretume do herói” (Andrade, 1988, p. 38). Segundo Duarte (2013), essa negação da afrodescendência existia não só na literatura produzida por Mário de Andrade, como em sua própria vida social, uma vez que era mulato, mas buscava encobrir sua origem étnica. Assim como Lima Barreto, Machado de Assis e Cruz e Souza, trata-se de um escritor controverso no que diz respeito a questões raciais:

Apesar das concessões ao discurso racial hegemônico, Mário de Andrade deixou considerável acervo de estudos e pesquisas sobre a oralidade de origem africana presente em nossa cultura popular, além de belas páginas sobre a arte da “mulataria” no século XVIII, em especial, sobre Aleijadinho. Nesses momentos, a afrodescendência assume a forma de retorno do recalçado, e passa a dirigir a sensibilidade e o olhar do sujeito mestiço. (ibid., p. 6)

Como parte do projeto de valorização da miscigenação, passou a haver o reconhecimento por parte de políticos e intelectuais das grandes contribuições dos índios e negros para a cultura nacional. Mas, de acordo com Schwarcz (2012, p. 58-9), tal reconhecimento veio acompanhado de um processo de desafrikanização de vários elementos culturais, que são simbolicamente clareados: de “comida de escravos”, a feijoada vira prato típico da culinária brasileira; a capoeira, reprimida pela polícia no fim do século XIX, é oficializada como modalidade esportiva; o samba sai da marginalidade, ganha as ruas nos desfiles de carnaval e vira artigo de exportação, assim como a bossa nova. Além disso, ações como a escolha de Nossa Senhora Aparecida, meio branca, meio negra, como a nova padroeira do Brasil e a criação do Dia da Raça em 30 de maio de 1939 revelam uma tentativa de se construir uma imagem do país como racialmente tolerante.

No livro *Casa-grande & senzala* (1933), o sociólogo Gilberto Freyre aborda as relações raciais no Brasil e enaltece a miscigenação, a qual “corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala” (Freyre, 2004, p. 33). Freyre reconheceu o caráter híbrido da formação de nosso povo, mostrando a importância da contribuição de negros e índios, ao lado dos portugueses, na construção de uma identidade nacional. No entanto, há aqueles que argumentam que a miscigenação ajudaria a sustentar o mito da democracia racial, segundo o qual o Brasil seria

uma nação pacífica racialmente. Na opinião de Gevanilda Santos (2009), por exemplo, a verdadeira função política do ideal de democracia racial seria a de “subalternizar a população negra, na medida em que inferioriza e fragmenta a identidade étnico-racial e impede os protestos por direitos e mobilidade social ascendente” (p. 51). Dessa forma, conforme propõe Lauro Maia Amorim (2014), “a mestiçagem cultural ocupa um lugar ambíguo na construção das relações identitárias” (p. 174).

Na época da publicação do livro de Freyre, a imprensa negra, representada por periódicos especializados como *Menelik* (1915-1935), *O clarim da alvorada* (1924-1937) e *Voz da raça* (1924-1937), difundiu-se pelos grandes centros urbanos. Além disso, em 1931, foi criada a Frente Negra Brasileira, com o objetivo de reivindicar um novo padrão de cidadania para os negros brasileiros. Ao se transformar em partido político em 1936, foi censurada no ano seguinte pelo Estado Novo, período da ditadura de Getúlio Vargas (1937-1945). Nesse contexto, qualquer movimento de base étnico-racial era visto com preocupação por parte do governo, já que haveria o risco de um conflito aberto, tal qual o que ocorria nos Estados Unidos naquele período histórico.

Apesar do clima de repressão política, dois importantes ativistas sociais se destacaram na luta por direitos sociais para o povo afrodescendente: Solano Trindade (1908-1974) e Abdias Nascimento (1914-2011). Solano Trindade idealizou o I Congresso Afro-Brasileiro no Recife, em 1934, e participou do II Congresso Afro-Brasileiro, em Salvador, em 1936. Nesse mesmo ano, fundou o Centro Cultural Afro-Brasileiro e a Frente Negra Pernambucana, além de ter publicado o livro *Poemas Negros*. Geralmente comparado ao escritor afro-americano Langston Hughes, Solano é considerado um dos poetas negros mais expressivos no Brasil. Abdias, por sua vez, organizou o I Congresso Afro-Brasileiro, em Campinas, em 1938, em comemoração aos 50 anos da Abolição. Dois anos depois, fundou o Teatro Experimental do Negro (TEN) com a finalidade de “valorizar a expressão artística e cultural herdada da África e fazer forte uma intervenção política na educação informal antirracista” (Santos, 2009, p. 58). Com o fim do Estado Novo, Abdias liderou a Convenção Nacional do Negro (1945) e o I Congresso do Negro Brasileiro (1950), nos quais foram discutidas propostas de ação política contra o racismo.

Em 1951, durante o novo governo de Getúlio Vargas (1951-1954), foi aprovada a Lei Afonso Arinos, através da qual o preconceito racial foi incluído pela primeira vez nas contravenções penais. Afonso Arinos de Melo Franco, deputado da União Democrática Nacional (UDN), inspirou-se em dois episódios de racismo para propor a lei que levaria seu nome. O primeiro ocorreu com seu motorista particular, casado com uma mulher branca descendente de alemães, o qual foi impedido de entrar em uma confeitaria no Rio de Janeiro com sua esposa e seus filhos. Já o segundo envolveu uma bailarina estadunidense negra, Katherine Durham. Em turnê pelo Brasil em 1950, ela foi proibida de se hospedar em um hotel em São Paulo. Esse caso teve grande repercussão internacional: faz-se importante lembrar que, nesse período histórico, estavam fervilhando os protestos dos afro-americanos pelos direitos civis em seu país. Apesar de sua importância no reconhecimento oficial do racismo no Brasil, na prática a lei Afonso Arinos foi ineficaz, uma vez que atos de discriminação racial eram vistos apenas como contravenções, ou seja, infrações de menor gravidade do que crimes. Considerados dessa forma, esses atos deixavam de ser coibidos de modo mais contundente.

Nas décadas de 1940 e 1950, surgiram estudos sobre o negro na literatura brasileira, em termos de temática e de autoria. Eles foram desenvolvidos por pesquisadores estrangeiros como Roger Bastide, autor de *A poesia afro-brasileira* (1943) e Raymond Sayers, autor de *O negro na literatura brasileira* (1956). Entre 1952 e 1955, buscando refutar as teorias racistas que se espalharam globalmente após o fim da Segunda Guerra Mundial, a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura) apoiou um projeto de pesquisa para investigar as relações raciais no Brasil, coordenado por Bastide e Florestan Fernandes. Entre os estudiosos envolvidos estavam Thales de Azevedo e Oracy Nogueira.

Quanto à pesquisa de Thales de Azevedo (1955), com foco na Bahia, ela mostrou que “‘brancos’ eram não apenas os ricos, mas também a classe média mestiça (morena ou mulata) e letrada (com nível de educação correspondente ao ensino médio). ‘Pretos’ eram os pobres e iletrados, ainda quando de cor clara ou parda” (Santos, 2009, p. 64). Oracy Nogueira, ao realizar um estudo comparativo entre os Estados Unidos e o Brasil (1954), concluiu que, enquanto no primeiro país prevalece o preconceito de origem, já que a ascendência negra é verificada

até a oitava geração, no segundo destaca-se o preconceito de marca, a partir do qual a aparência física e as características fenotípicas (cor da pele e dos olhos, tipo de cabelo, formato dos lábios e do nariz, entre outros) são determinantes na diferenciação dos indivíduos.

Os resultados do projeto serviram de base para a publicação do livro *Negros e brancos em São Paulo* (1955). Nele, Roger Bastide e Florestan Fernandes afirmam que a sociedade paulistana conservou uma mentalidade escravista e, por isso, não visualizava o negro como cidadão. Além disso, eles rompem com a ideia de democracia racial ao reconhecerem a existência do racismo no país, racismo esse assistemático, dissimulado e privado. Essa especificidade é destacada por Schwarcz no seguinte comentário:

Estamos diante de um tipo particular de racismo, um racismo silencioso e que se esconde por trás de uma suposta garantia da universalidade e da igualdade das leis, e que lança para o terreno do privado o jogo da discriminação. Com efeito, em uma sociedade marcada historicamente pela desigualdade, pelo paternalismo das relações e pelo clientelismo, o racismo só se afirma na intimidade. (Schwarcz, 2012, p. 32)

Nesse sentido, determinados estigmas relativos à imagem do negro continuam a ter seu espaço na literatura da década de 1950. É o caso, por exemplo, de Jorge Amado (1912-2001), que “contribui fortemente para a visão simpática e valorizadora de inúmeros traços da presença das manifestações ligadas ao negro na cultura brasileira, embora não consiga escapar das armadilhas do estereótipo” (Filho, 2004, p. 166). Para ilustrar tal ideia, a protagonista do romance *Gabriela, cravo e canela* (1958) é descrita como uma mulata infantilizada e sensual. O livro foi um sucesso de vendas desde a sua primeira edição, o que culminou em diversos prêmios e traduções para um grande número de línguas, incluindo o inglês, o alemão, o italiano e o russo.

Paralelamente a isso, Carolina Maria de Jesus (1914-1977), uma mulher negra, favelada, semianalfabeta e mãe solteira de três filhos conseguiu ultrapassar barreiras raciais, sociais e de gênero ao ter sua obra *Quarto de despejo: diário de uma favelada* publicada em 1960. Inspirado nas anotações de sua autora sobre o cotidiano da favela do Canindé, em São Paulo, o livro teve ampla repercussão, com êxito em vendas e considerável projeção internacional. É interessante destacar, todavia, o mecanismo de poder existente nesse caso, sustentado pela

figura do jornalista Audálio Dantas. Ele foi o responsável por lançar Carolina como escritora, divulgar reportagens sobre ela, avaliar seus escritos, escrever o prefácio e editar *Quarto de despejo*, conforme afirma Elzira Divina Perpétua, no artigo “Produção e recepção de *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus: relações publicitárias, contextuais e editoriais” (2002). Assim, retomando a visão de Lefevre (1992) sobre patronagem, o papel de Audálio Dantas é fundamental na constituição e legitimação da literatura de Carolina, que ainda é pouco lembrada e, quando isso se faz, costumam-se destacar apenas aspectos de gênero e etnia.

Com o golpe militar de 1964, as manifestações de cunho racial passaram a ser censuradas pela ditadura, que insistia em reproduzir a ideia de um Brasil democrático racialmente. A partir dos anos de 1970, muitos jovens decidiram subverter esse quadro ao se engajarem politicamente e contribuírem para a luta pela igualdade e liberdade sociais. Inspirada pelos protestos por direitos civis e movimentos de valorização da estética negra como o *Black Arts Movement* nos Estados Unidos e pelas guerras em favor da independência em países africanos como Angola, Moçambique e Guiné-Bissau, a juventude negra também se mobilizou em prol da valorização da negritude e da herança cultural africana. Em 1971, foi criado o Grupo Palmares, no Rio Grande do Sul. É dele a proposta de cancelar as comemorações do dia 13 de maio e realizá-las no dia 20 de novembro, data do assassinato de Zumbi dos Palmares. Em 1974, foram fundadas a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba), no Rio de Janeiro, e o Bloco Afro Ilê Aiyê, em Salvador.

No dia 7 de julho de 1978, ocorreu um ato público que reuniu 5.000 pessoas em São Paulo, motivado pelo assassinato do jovem negro Robson Silveira da Luz, no distrito policial de Guaianazes, após o mesmo ter sido levado ao local por ser suspeito de roubar frutas, e pela discriminação racial sofrida por quatro meninos negros que foram impedidos de treinar vôlei no time infantil do Clube de Regatas Tietê. Esse ato público, autodenominado Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR) e, posteriormente, Movimento Negro Unificado (MNU), teve uma importante participação de Abdias do Nascimento, que havia retornado ao Brasil depois de dez anos de exílio nos Estados Unidos e publicado naquele ano o livro *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. O MNU foi responsável por conquistas significantes no combate ao

racismo, já que “com ele, inaugurou-se o protesto nas ruas para denunciar o mito da democracia racial, a violência policial e a pobreza da população negra” (Santos, 2009, p. 72). Fazendo lembrar os acontecimentos nos Estados Unidos de dez anos atrás, relativos à luta dos negros pelos direitos civis, o movimento teve repercussão na imprensa mundial, mas pouca divulgação na mídia brasileira, conforme destaca Álvaro Hattner, no artigo “A poesia negra na literatura afro-brasileira: exercícios de definição e algumas possibilidades de investigação” (2009).

Nesse mesmo ano – 1978 – seguindo essa linha de tradição militante, um grupo de escritores negros de vários estados se organizou e publicou em São Paulo a primeira edição da série *Cadernos negros*. Moema Parente Augel, no artigo “‘E agora falamos nós’: literatura feminina afro-brasileira” (2013), desvela o contexto referente a tal publicação, que se tornou uma alternativa às barreiras impostas pela estrutura de poder predominante no contexto literário brasileiro:

Sem *lobby* de qualquer tipo, sem recursos financeiros próprios e logicamente sem a oportunidade de se ver acobertada por uma editora, a produção coletiva mostrou-se como uma possível solução. Foi nos *Cadernos Negros* que se abriu a oportunidade singular de um espaço para dar a voz a um punhado de escritores que, sem acesso a editoras, sem meios próprios para uma edição do autor, como tantas vezes acontece no Brasil, ali encontrar a possibilidade de se fazerem divulgados. O sistema dos *Cadernos Negros* é de um coletivo, cada autor contribuindo financeiramente com o correspondente ao número de páginas que publica. (Augel, 2013, p. 5)

As reuniões promovidas pelos autores envolvidos no projeto em questão culminaram na fundação do grupo paulistano Quilombhoje, em 1980. Desde 1983, o Quilombhoje é responsável pela publicação anual dos *Cadernos negros*, que alterna coletâneas de contos e de poemas. Há, ainda, o volume teórico-crítico intitulado *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira*, lançado em 1985. No histórico dos *Cadernos*, presente no *Portal Quilombhoje*, eles são definidos como um “importante veículo para dar visibilidade à literatura negra” (s.n.p.).

Mas o que seria “literatura negra”, também denominada “literatura afro-brasileira”? Trata-se de um campo controverso, tendo em vista os diferentes ângulos sob os quais é considerado. De um lado, há intelectuais que se contrapõem à existência desse tipo de literatura, alegando que a literatura brasileira é uma só e que todos nós temos, até certo ponto, uma herança africana. Com isso, não teria por que especificar determinadas produções literárias

utilizando-se critérios étnicos. Tal postura, baseada em grande parte no mito da democracia racial, acaba gerando um desconhecimento por parte do público em geral de uma literatura engajada na luta pela visibilidade dos negros e pelo combate ao racismo. Por outro lado, principalmente a partir da década de 1980, passou a haver um reconhecimento desse campo literário na academia, mesmo que com visões distintas sobre suas definições. De acordo com Benedita Gouveia Damasceno, em *Poesia negra no modernismo brasileiro* (1988), em se tratando de literatura negra, a cor do autor é um aspecto irrelevante. Zilá Bernd, no livro *Introdução à literatura negra*, também publicado em 1988, compartilha da mesma opinião de Benedita ao afirmar que “o conceito de literatura negra não se atrela nem à cor da pele do autor nem apenas à temática por ele utilizada, mas emerge da própria evidência textual cuja consistência é dada pelo surgimento de um eu enunciativo que se quer negro” (Bernd, 1988, p. 2).

Luiza Lobo, no artigo “A pioneira maranhense Maria Firmina dos Reis” (1989), demonstra uma postura divergente das duas estudiosas citadas, uma vez que “só pode ser considerada literatura negra, portanto, a escritura de africanos e seus descendentes que assumem ideologicamente a identidade de negros” (Lobo, 1989, p. 91). Já Domício Proença Filho, no artigo “O negro na literatura brasileira” (1988), chama a atenção para o “‘risco terminológico’ implícito ao uso da expressão *literatura negra*, qual seja, o de ‘fazer o jogo do preconceito’ ao atribuir a esses escritos um lugar ‘sutilmente distinto, sob a capa de aparente valorização’” (Proença Filho, apud Duarte, 2013, p. 2). Com o passar do tempo, especialmente após o ano de 2000, pesquisas feitas não só pelos estudiosos mencionados, como também por outros intelectuais interessados na literatura negra ou afro-brasileira se ampliaram. Um dos nomes de destaque nesse contexto é o de Eduardo de Assis Duarte, professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), cujo trabalho será abordado mais adiante.

Ainda focalizando a década de 1980, além do crescimento de estudos acadêmicos sobre desigualdades raciais, alguns avanços ocorreram na luta dos negros pelo resgate de sua história e por espaços em âmbitos de poder. Em 1981, foi celebrada a primeira missa dos quilombos em frente à igreja do Carmo, no Recife, local em que a cabeça de Zumbi dos Palmares havia sido exposta em 1695. No campo político, a participação de negros em partidos se intensificou e foram criados os primeiros órgãos governamentais especializados na defesa da

população negra, tais como o Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra (São Paulo, 1984).

No ano de centenário da Abolição e da promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil (1988), houve não só a realização de uma nova missa dos quilombos, como também o surgimento de protestos por parte do Movimento Negro Unificado e de outras organizações contra as condições sociais e econômicas relativas à população negra brasileira. Além disso, foi criada pelo Ministério da Cultura a Fundação Cultural Palmares, descrita em seu site como a “primeira instituição pública voltada para a promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira” (s.n.p.). Entre suas atividades está a emissão de certidões de territórios aos remanescentes de quilombos. No campo da literatura, surgiram vários textos escritos por autores afro-brasileiros, tais quais os poemas de Paulo Colina. Conceição Evaristo, no artigo “Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória” (2008), comenta sobre tal produção:

O poeta Paulo Colina aponta a liberdade inconclusa dos afro-brasileiros e contrapõe a lembrança da resistência Quilombola de Palmares. Ao evocar a luta Palmarina, denuncia a inutilidade do gesto da Princesa. O passado e o presente se cruzam na travessia das ruas de S. Paulo, onde o poeta vive o seu “Pressentimento”. (p. 14)

Além disso, foi realizada a IV Bienal Nestlé de Literatura, cujo objetivo era o de incentivar o surgimento de novos escritores no âmbito literário nacional e oferecer recursos para a publicação de seus trabalhos. Dedicada ao centenário da Abolição, naquele ano a Bienal premiou a escritora afro-brasileira Geni Guimarães e lançou *Leite do peito*, um livro de contos baseado em sua trajetória de vida. Um ano depois a editora FTD relançou a obra com o título *A cor da ternura*, e Guimarães foi agraciada com os prêmios Jabuti, em 1990, e Adolf Aisen, em 1992.

Em 1989, foi assinada a Lei 7.716, chamada de Lei Caó em homenagem ao seu autor, o deputado Carlos Alberto de Oliveira, que tornou o racismo um crime inafiançável. Na opinião de Schwarcz (2012), mais uma vez é reforçado o preconceito à brasileira: “só são consideradas discriminatórias atitudes preconceituosas tomadas em público. Atos privados ou ofensas de caráter pessoal não são imputáveis, mesmo porque precisariam de testemunhas para a sua confirmação” (Schwarcz, 2012, p. 79).

Em 1995, a *Folha de São Paulo* e o Instituto de Pesquisas Datafolha realizaram “a mais ampla pesquisa sobre preconceito racial no Brasil” (s.n.p.). Alguns resultados foram os seguintes: 87% dos pesquisados não-negros manifestam algum preconceito contra negros, mas só 10% reconhecem essa postura; o brasileiro prefere o termo “moreno” ao vocábulo “pardo”; os pobres – e não os ricos – são os que mais demonstram preconceito contra os negros; mais de 50% dos negros aceitam a afirmação “negro bom é negro de alma branca” e 77% dos negros entrevistados não querem mudar sua aparência. Essa pesquisa foi publicada em formato de livro pela editora Ática, com o título *Racismo cordial: a mais completa análise sobre o preconceito de cor no Brasil* (1995). É interessante destacar que essa pesquisa foi meramente quantitativa: 5.081 pessoas responderam a um questionário de 12 perguntas, marcando entre as alternativas “concorda totalmente”, “concorda em parte”, “discorda em parte” e “discorda totalmente”. Essa característica, que não abre espaço para debates ou estudos mais abrangentes sobre o tema e se revela extremamente tendenciosa, acaba reiterando o preconceito e os estereótipos relativos aos negros, visto que foram feitas perguntas como “as únicas coisas que os negros sabem fazer bem são música e esportes?” e “quem são mais inteligentes, os brancos ou os negros?” (s.n.p.). No que diz respeito ao campo político, por ocasião das comemorações dos 300 anos da morte de Zumbi, foi instituído pelo governo Fernando Henrique Cardoso o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra, visando a dar início a políticas de ação afirmativa no âmbito da administração pública federal. No entanto, na prática, pouco havia sido feito.

Com a chegada do século XXI, surgiram alguns avanços mais concretos na luta contra as desigualdades raciais e sociais, construídas historicamente. Em 2001, foi realizada a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Correlatas, na África do Sul, que recomendou às nações a instalação de políticas afirmativas. Conseqüentemente, no âmbito do governo Lula, definiu-se um programa de cotas em alguns ministérios e universidades. Em 2003, foi assinada a Lei 10.639, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), ao tornar obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira em escolas públicas e particulares. Em 2010, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) promoveu a campanha “Declare sua cor”, estrelada pela atriz Taís Araújo, na qual ela se autodefine como

negra e, por isso, para o censo a cor de sua pele seria “preta” (em vez de “branca”, “parda”, “amarela” e “indígena”, termos utilizados pelo IBGE). Essa iniciativa buscou estimular os afrodescendentes a reconhecerem sua etnia, na medida em que há uma forte tendência da população brasileira ao embranquecimento, e contribuir para o estabelecimento de políticas afirmativas. Ainda em 2010, entrou em vigor o Estatuto da Igualdade Racial, visando a estabelecer diretrizes e garantir direitos aos negros. Dois anos depois, foi aprovada a Lei de Cotas para as universidades federais, que reserva 50% das vagas para estudantes que cursaram o ensino médio em escolas públicas e também vagas proporcionais por estado para aqueles que se autodeclararem pretos, pardos ou indígenas e, em junho de 2014, passou a vigorar a Lei de Cotas para concursos públicos da União, os quais devem destinar 20% das vagas para candidatos que se autoidentificarem como negros ou pardos.

Paralelamente a tais ações governamentais, os estudos referentes à literatura negra ou afro-brasileira, com o intuito de “trazer à tona a produção de pessoas que, embora segregadas por preconceitos relativos à cor da pele ou à pobreza em que vivem, começam a exigir, com atitudes mais concretas, maior visibilidade na sociedade brasileira” (Fonseca, 2006, p. 29), têm se ampliado ao longo dos anos a partir do trabalho de intelectuais como Edmilson de Almeida Pereira, Maria Nazareth Soares Fonseca e Maria Aparecida Salgueiro. A própria concepção de “literatura afro-brasileira” tem adquirido sentidos mais amplos, tais quais os propostos por Eduardo de Assis Duarte. Em contraste com a visão de alguns acadêmicos no Brasil, o autor defende que “essa literatura não só existe como se faz presente nos tempos e espaços históricos de nossa constituição enquanto povo; não só existe como é múltipla e diversa” (Duarte, 2008, p. 11).

Nesse sentido, a postura de Duarte se difere das de Benedita Damasceno e Zilá Bernd, ao caracterizar a literatura afro-brasileira através dos seguintes elementos: a) temática: o negro é o assunto principal; b) autoria: o autor é afrodescendente, considerando-se o processo de miscigenação predominante em nosso país; c) ponto de vista: há uma perspectiva que dialoga com a história e cultura negras no Brasil; d) linguagem: novos ritmos e significados são criados com base em uma herança africana; e) público-alvo: o leitor idealizado é afrodescendente. Segundo Duarte, os aspectos em questão fazem parte de um conceito ainda em construção e devem ser considerados em conjunto, e não

isoladamente, como o fez Benedita Damasceno, por exemplo. Isso porque “existem autores que, apesar de afrodescendentes, não reivindicam para si essa condição, nem a incluem em seu projeto literário, a exemplo de Marilene Felinto e tantos outros” (Duarte, 2010, p. 125). Essa concepção abrangente proposta por Duarte inclui a produção tanto de sujeitos que se assumem etnicamente, como Luís Gama, Cuti, Conceição Evaristo e Miriam Alves, quanto daqueles que buscam dissimular seu lócus de enunciação, conforme ocorre com Lima Barreto, Machado de Assis e Cruz e Souza.

Além disso, é crescente o número de artigos e de livros sobre o assunto, com destaque para *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*, publicado em 2011. Organizada por Duarte, a obra foi lançada em quatro volumes e é resultado de anos de pesquisa do referido professor na UFMG, em conjunto com o trabalho de pesquisadores e estudantes de diversas universidades nacionais e estrangeiras. Ela transita na contramão de manuais de literatura canonizados no circuito literário, tais como *História concisa da literatura brasileira* (1970), de Alfredo Bosi, que costumam conferir pouca (ou nenhuma) visibilidade à produção de autores afro-brasileiros. De acordo com Hattnher (2009), Luís Gama, por exemplo, recebe um tratamento bastante superficial nessa obra, mesmo a partir de sua 32ª edição, publicada em 1994, quando foi revista e aumentada.

Também tem havido um crescimento na produção de dissertações e teses sobre literatura afro-brasileira. Em uma busca simples no Banco de Teses do Portal da CAPES, em 22 de julho de 2014, foram encontrados 29 registros, em diversas universidades brasileiras, a partir do ano de 2011. Esses trabalhos incluem estudos sobre gênero, história, cultura, educação, tradução, entre outros, demonstrando haver uma ampliação no interesse acadêmico por esse tipo de literatura. Tal interesse também está presente em congressos como o XIV Seminário Nacional e V Seminário Internacional Mulher e Literatura, ocorrido em 2011, que homenageou escritoras afro-brasileiras e contou com a presença de Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves, Miriam Alves, entre outras. Somam-se a isso sites promovidos por universidades com o objetivo de divulgar a área de estudos afro-brasileiros. Com materiais que podem ser acessados gratuitamente, portais como o do Centro de Estudos Afro-Orientais (UFBA) – (<http://www.ceao.ufba.br/2007/>) e o “Literafro” (UFMG) –

(<http://www.lettras.ufmg.br/literafro/>) são importantes referências para os interessados no assunto.

Diferentemente do que ocorre no contexto da literatura afro-americana que, aos poucos, conseguiu se aproximar do cânone da literatura estadunidense, a produção de autores afro-brasileiros continua a reivindicar seu espaço na cena literária brasileira, sendo ainda pouco conhecida pelo público leitor em geral. *Cadernos negros* é um exemplo da luta por essa visibilidade no mercado editorial: com publicações anuais ininterruptas desde 1978 e alguns números esgotados, *Cadernos* chegou ao volume 37 – *Poemas afro-brasileiros* – no final de 2014. Trata-se, portanto, de uma conquista importante, conquista essa que se amplia a partir das pesquisas acadêmicas no Brasil e no exterior e do lançamento da edição bilíngue *Cadernos negros: literatura afro-brasileira contemporânea / Black Notebooks: Contemporary Afro-Brazilian Literature* (2008), organizada por Niyi Afolabi, Marcio Barbosa e Esmeralda Ribeiro. Na apresentação desse livro, Ribeiro ressalta a importância de *Cadernos* para a divulgação da literatura afro-brasileira:

Sobrepujando a indiferença do mercado, das universidades em geral e da grande mídia, *Cadernos* foi, ao longo do tempo, formando um público leitor e uma tradição calcada no resgate de heranças e ancestralidades, colocando em evidência um fato insofismável: a existência de uma produção literária afro-brasileira importante e qualitativamente significativa. (p. 199)

Especificamente no que diz respeito à escrita feminina afro-brasileira, aos poucos ela tem tido uma abertura para a sua presença nos *Cadernos*. Conceição Evaristo, autora dos romances *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da memória* (2006), vem sendo reconhecida no meio acadêmico a partir de um considerável número de pesquisas sobre sua escrita e a indicação de *Ponciá* para o vestibular da UFMG em 2008. Ana Maria Gonçalves, por sua vez, escreveu o romance *Um defeito de cor* (2006), que traz uma releitura da história da escravidão e de suas formas de resistência e foi publicado por uma das maiores editoras do Brasil, a Record. Em 2007, a obra ganhou, na categoria “Literatura brasileira”, o Prêmio Casa de las Americas, uma das mais prestigiosas premiações literárias da América Latina. Além de uma quantia em dinheiro, a Casa de las Americas ofereceu à autora a tradução e publicação de seu romance para o espanhol. Essa tradução foi realizada por Lourdes Rodriguez e Bertha Lopez e lançada em 2008.

Além de *Cadernos*, existe um segmento editorial, ainda pequeno, voltado para a divulgação das culturas africana e afro-brasileira. Nele encontram-se a Mazza Edições e a Nandyala Editora & Livraria, situadas em Belo Horizonte e idealizadas por intelectuais negras. Fundada por Maria Mazarello Rodrigues em 1981, a Mazza tem mais de 500 livros publicados, nas áreas de Sociologia, História, Educação e Literatura. Com menos tempo de atividade e organizada pela historiadora Iris Amâncio, a Nandyala (que significa “nascido em tempo de fome”, em um dialeto angolano) tem sete anos de trajetória. Seus eixos temáticos englobam diversidade, relações étnico-raciais, relações de gênero e sustentabilidade. Como podemos observar, essas iniciativas são muito importantes para a publicação de uma produção bibliográfica que geralmente é excluída dos principais circuitos editoriais brasileiros.

Apesar dos avanços recentes no reconhecimento e na promoção da literatura afro-brasileira, ainda há muito a ser feito. *Cadernos negros*, por exemplo, vem rompendo barreiras literárias, sociais e econômicas e mantém-se firme no propósito de divulgar a escrita e a cultura afrodescendentes no Brasil. Desde o seu primeiro volume, o grupo Quilombhoje enfrenta a falta do hábito de leitura dos brasileiros em geral e se esforça para “ir onde o povo negro está”, a fim de vender os *Cadernos*. Portanto, o desafio de ultrapassar essa linha editorial alternativa e atingir um público leitor mais abrangente é grande e, para ser enfrentado, será necessário subverter determinadas estruturas hegemônicas que predominam no sistema literário brasileiro.

Conforme sugerem os Estudos Culturais, as práticas culturais estão inseridas em redes de poder. Dessa forma, na própria instituição denominada “literatura brasileira” está subentendida a ideia de uma supremacia branca, elitista e masculina. É o que aponta a pesquisa da professora da UnB Regina Dalcastagnè, apresentada no livro *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado* (2012). Em entrevista a Luiz Rebinski Junior [2014?], a autora assevera que “pelos nossos levantamentos, em sua maioria, eles [os escritores brasileiros] são homens brancos da classe média, têm profissões já vinculadas aos espaços de domínio de discurso, como o jornalismo ou a universidade, e residem em São Paulo e Rio de Janeiro” (s.n.p.). Devido a questões de patronagem, grandes editoras brasileiras como Companhia das Letras e Record têm o poder de selecionar quem e o quê publicar de acordo com determinados interesses

comerciais e de público-alvo, geralmente a classe média branca, segundo Dalcastalgnè. Nesse sentido, acabam por deixar de lado o trabalho de autores afro-brasileiros, como Nei Lopes e Miriam Alves, que reconhecem tal imposição de barreiras.

No artigo “De novo: escritor negro, literatura afro-brasileira”, Nei Lopes faz a seguinte consideração:

No meu entender, a ausência do escritor negro na literatura brasileira, hoje, é fruto dos mesmos mecanismos de exclusão que operam nos círculos da cultura, em geral. Nesses círculos, legitimadores e difusores, as relações estabelecidas desde os bancos escolares, e até mesmo de vizinhança, são fundamentais: o editor, o crítico literário, o dono de livraria etc., muito raramente são negros ou moradores nos subúrbios e periferias, onde se concentram as massas afrodescendentes. Daí, a dificuldade das trocas; e até mesmo o caráter estereotipado dos personagens criados pelos escritores reconhecidos. (2013, s.n.p.)

Miriam Alves dialoga com o escritor em questão ao afirmar, em entrevista à revista *Geni*, que “as editoras no Brasil são cinco famílias que detêm o monopólio. Você acha que nós optamos por fazer os nossos próprios livros porque a gente gosta de vender a nossa geladeira pra pagar a editora? Não! É porque o bloqueio editorial começa aqui” (2013, s.n.p.).

Tal omissão da produção afro-brasileira nos circuitos literários tradicionais continua a existir. Para ilustrar esse fato, a Feira Internacional do Livro de Frankfurt, na Alemanha, considerada a maior feira de livros do mundo, com expositores de 110 países, homenageou o Brasil em 2013. Para tanto, havia firmado um acordo com o Ministério da Cultura para que o mesmo fosse responsável pela programação do evento, que incluiria a participação de uma comitiva de 70 escritores brasileiros. Quando a lista dos autores escolhidos foi divulgada, houve uma grande polêmica devido à pouca representatividade de escritores afro-brasileiros. Esse quadro foi questionado pela própria imprensa alemã, que destacou haver apenas um representante negro – Paulo Lins – no grupo de autores. Vale ressaltar que Paulo Lins é uma exceção no âmbito da produção literária afro-brasileira, já que seu romance *Cidade de Deus* (1997) foi publicado por uma grande editora, a Companhia das Letras. Buscando responder a uma suposta acusação de racismo na criação da lista, a ministra da Cultura Marta Suplicy fez esta declaração, presente em matéria publicada no jornal *O Globo*:

O critério não foi étnico, e eu achei os critérios usados corretos. Primeiro a qualidade estética e, depois, autores que tivessem livros traduzidos em língua estrangeira. Toda lista tem sempre um recorte que provoca discussão. O Brasil vive um momento de transformação, o que vai permitir que, nas próximas gerações, tenhamos um número maior de negros participando. Hoje, infelizmente, não temos. (2013, s.n.p.)

Tal controvérsia pode ter tido certa influência na composição da lista de 48 escritores brasileiros que irão participar do Salão do Livro de Paris em março de 2015. Divulgada recentemente pelo Ministério da Cultura, essa lista inclui, além de Paulo Lins, autores afro-brasileiros como Ferréz, Conceição Evaristo e Ricardo Aleixo. Nas palavras de uma das curadoras do evento, Guiomar de Grammont, citadas em um artigo da *Folha de São Paulo* de 9 de dezembro de 2014,

a comitiva de autores brasileiros que irá para o Salão do Livro de Paris representa o Brasil. Dessa forma, é fundamental que ela reflita, da forma mais equilibrada possível, a diversidade regional e étnica que compõe um país tão multifacetado como o nosso. (s.n.p.)

Mesmo assim, por que não há mais escritores negros participando de eventos internacionais como os que foram citados? Não é porque não eles não existem, não produzem ou não são traduzidos, mas sim porque esses escritores não são privilegiados pelos mecanismos de poder atuantes no contexto literário brasileiro, tendo, portanto, uma circulação restrita. Marcio Barbosa, no livro *Reflexões* (1985), publicado pelo Quilombhoje, já havia destacado a exclusão da literatura afro-brasileira dos grandes circuitos editoriais brasileiros: “os escritores negros não lançam seus livros porque os editores são brancos e, assim, extremamente comprometidos com o grupo opressor. Além disso, o opressor possui os meios de produção e circulação dos livros, determinando assim o que é ou não cultura” (p. 54).

A imprensa alemã, ao analisar a lista de escritores brasileiros que participaram da Feira de Frankfurt, não foi a primeira a constatar a carência de representatividade de autores negros nos principais circuitos literários do Brasil. Pesquisadoras afro-americanas como Carolyn Durham, da North Carolina A&T State University, e Carole Boyce Davies, da Cornell University, já tinham observado esse cenário alguns anos atrás. Em 1989, Durham realizou uma pesquisa sobre a representação das mulheres afro-brasileiras na literatura. Ela verificou a recorrência de imagens como as de empregada doméstica, mãe preta e

mulata como objeto sexual, bem como a ausência de mulheres negras se fazendo ouvir por meio de suas próprias vozes na literatura. Posteriormente, ela tomou conhecimento do trabalho de escritoras como Miriam Alves e Esmeralda Ribeiro e concluiu que havia uma produção literária afro-brasileira, mas que esta ainda estava marginalizada e era desconhecida do público leitor em geral. Diante desse quadro, ela organizou, em parceria com Miriam Alves, a coletânea de poemas bilíngue *Enfim nós: escritoras negras brasileiras contemporâneas / Finally Us: Contemporary Black Brazilian Women Writers* (1995). Quanto a Carole Boyce Davies, ela veio ao Brasil em 1992 para desenvolver um projeto sobre escrita feminina afro-brasileira. Entretanto, ao entrar em livrarias e perguntar sobre esse tipo de literatura, costumava receber a mesma resposta:

Todas as vezes eu era conduzida à seção com obras de Toni Morrison e Alice Walker ou direcionada a escritores aclamados como Jorge Amado. Sempre me disseram que não existia literatura negra brasileira ou afro-brasileira, muito menos literatura feminina afro-brasileira. (Davies, 1994, p. 4)⁷³

Assim como Durham, com o passar do tempo Davies teve contato com escritoras afro-brasileiras e passou a divulgar seus trabalhos em obras como *Black Women Writing and Identity: Migrations of the Subjectivity* (1994) e *Moving Beyond Boundaries: International Dimensions of Black Women's Writing* (1995).

Tal invisibilidade do negro em determinadas instâncias de poder continua a existir no Brasil, e não é difícil percebê-la. Um exemplo disso se relaciona à Copa do Mundo da FIFA, realizada no país em 2014. Durante a transmissão dos jogos, ficou evidente para o mundo que o Brasil está longe de ser uma democracia racial. Isso porque há diversos espaços, como os estádios em que os jogos ocorreram, presentes ao redor do país, em que afrodescendentes não costumam circular: o público parecia ser representado apenas por brancos. Tal imagem foi destacada pelo jornal britânico *The Guardian*, no artigo “The Lack of Black Faces in the Crowds Shows Brazil Is No True Rainbow Nation” (“A falta de rostos negros na torcida mostra que o Brasil não é uma verdadeira nação arco-íris”). De autoria de Felipe Araújo, brasileiro, negro, credenciado para cobrir a Copa em diversos locais do Brasil, o texto relata a constatação do jornalista de que grande parcela da

⁷³ “On each occasion, I was taken to the section that housed the works of Toni Morrison and Alice Walker or directed to mainstream Brazilian writers like Jorge Amado. I was often told that there was no Black Brazilian or Afro-Brazilian writing, much less Afro-Brazilian women’s writing”.

população afrodescendente brasileira, a maior fora do continente africano, ainda se encontra em camadas sociais economicamente desfavorecidas e, por isso, não tem condições financeiras para adquirir ingressos para os jogos. Dessa forma, segundo o que observou Araújo em Fortaleza, por exemplo, “os únicos negros em qualquer lugar perto do estádio eram os moradores pobres da favela situada ao redor, que vendiam bebidas e lanches aos torcedores brancos de classe média” (Araújo, 2014, s.n.p.)⁷⁴. Vale ressaltar que, no âmbito da mídia nacional, tal assunto só foi trazido à tona como um tópico abordado pelo *The Guardian* e não como um tema que serviria de base para a criação de uma reportagem própria no contexto brasileiro.⁷⁵

Em contrapartida ao silêncio intencional dos veículos midiáticos brasileiros sobre nossa realidade racial e social, debates sobre tal cenário fizeram parte da sétima edição do Festival Latinidades 2014: Griôs da Diáspora Negra. Ocorrido em Brasília entre os dias 23 e 28 de julho, o evento teve como objetivo celebrar o Dia da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha – 25 de julho – através de uma programação cultural variada, incluindo simpósios, debates, exposições de filmes, apresentações musicais, entre outros. Além de homenagens ao centenário de Carolina Maria de Jesus, destacou-se a presença de escritoras como Ana Maria Gonçalves e a moçambicana Paulina Chiziane, bem como da ativista afro-americana Angela Davis. Em sua conferência, Davis fez o seguinte comentário: “não posso falar com autoridade no Brasil, mas às vezes não é preciso ser especialista para perceber que alguma coisa está errada em um país cuja maioria é negra e a representação é majoritariamente branca” (Davis, apud Tokarnia, 2014). E continuou, ressaltando que “não significa somente trazer pessoas negras para a esfera do poder, mas garantir que essas pessoas vão romper com os espaços de poder e não simplesmente se encaixar nesses espaços” (ibid.).

Especificamente no que diz respeito à instituição “literatura”, as hierarquias sociais e raciais dificultam a produção, circulação e visibilidade da escrita afro-brasileira dentro de nosso próprio país, conforme mencionamos anteriormente. Logo, nomes como os de Esmeralda Ribeiro, Miriam Alves e Conceição Evaristo

⁷⁴ “The only black people anywhere near the stadium were the poor residents from the nearby favela, selling drinks and snacks to white middle-class fans”.

⁷⁵ O texto “‘The Guardian’ destaca a ausência de torcedores negros nos estádios da Copa”, publicado no *Portal g1*, é exemplo disso. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/blog/brasil-visto-de-fora/post/guardian-destaca-da-ausencia-de-torcedores-brasileiros-negros-nos-estadios.html>>. Acesso em: 27 jul. 2014.

acabam se tornando mais conhecidos no exterior, especialmente nos Estados Unidos, do que no Brasil. Servem de exemplos os citados livros de Durham e de Davies e o de Elzbieta Szoka – *Fourteen Female Voices from Brazil: Interviews and Works* (2002) – no qual as escritoras afro-brasileiras em questão representam três entre quatorze autoras brasileiras, bem como as traduções de romances para o inglês, entre as quais está a de *Ponciá Vicêncio*, realizada por Paloma Martinez Cruz e lançada pela Host Publications em 2007 com o título de *Poncia Vicencio*.

Esse espaço concedido a vozes afro-brasileiras no sistema literário estadunidense está relacionado à própria configuração da literatura afro-americana em seu país. Apesar de ser um sistema periférico, ele apresenta uma estrutura consolidada e um histórico repleto de produções engajadas na luta pelo empoderamento dos negros e contra o preconceito racial. Assim, autoras como Evaristo, ao terem suas obras traduzidas nos Estados Unidos, acabam tendo suas imagens atreladas a essa postura ativista, comum entre as escritoras afro-americanas⁷⁶. E o caminho inverso? Como se configura a literatura afro-americana traduzida no Brasil? Na seção seguinte, traremos considerações sobre o referido tópico, incluindo um diálogo com acadêmicos brasileiros.

4.2.

Literatura afro-americana traduzida: breve diálogo com alguns estudiosos brasileiros

No artigo “Presença de autores afro-americanos no Brasil: as traduções” (1997-1998), Álvaro Hattner constrói um panorama da literatura afro-americana traduzida no Brasil. De acordo com o pesquisador, o primeiro texto afro-americano traduzido para o português brasileiro foi a autobiografia de Booker T. Washington *Up from Slavery* (1901), lançado em 1940. No campo da poesia, há um pequeno número de autores representados, e seus poemas costumam ser encontrados de forma dispersa, em diferentes antologias. Entre eles estão Langston Hughes, LeRoi Jones e Claude McKay, sendo que Hughes é o mais traduzido. Quanto aos romances, esse é o gênero que predomina nas traduções, e fatores comerciais exercem um papel preponderante nesse aspecto. Segundo

⁷⁶ Para mais informações sobre a recepção de Evaristo e de *Poncia Vicencio* nos Estados Unidos, consultar Valente (2013).

Hattner, “a prosa tem, inegavelmente, maior penetração e aceitação entre o público leitor brasileiro” (Hattner, 1997-1998, p. 300). A primeira tradução de um romance afro-americano no Brasil foi a de *Native Son* (1940), de Richard Wright, realizada por Monteiro Lobato e publicada em 1941 com o título de *Filho nativo: tragédia de um negro americano*. Outros autores como Chester Himes, James Baldwin e Alex Haley, além das escritoras Toni Morrison, Alice Walker e Maya Angelou também tiveram romances publicados no Brasil. Com relação aos ensaios, eles têm pouca representatividade em nosso país pela via da tradução. Nas palavras de Hattner, esse tipo de produção “parece não despertar o interesse dos editores brasileiros” (p. 305). Do ano dessa pesquisa para cá, pouco parece ter mudado, a exemplo do que ocorre com as traduções das obras de Morrison, como veremos adiante.

Segundo Lauro Maia Amorim, a tradução da literatura afro-americana no Brasil se configura de forma peculiar, visto que “não representa necessariamente a veiculação de uma literatura estritamente marginal, nem propaladamente hegemônica” (Amorim, 2012, p. 113). Dessa forma, em nosso país, as obras de Toni Morrison, Alice Walker, Langston Hughes, entre outros, poderão ser vistas sob diferentes perspectivas: como representativas da literatura estadunidense em geral ou como produtos de um campo literário focado em questões raciais, principalmente levando-se em consideração “a origem étnica de seus autores” (ibid.).

No que diz respeito aos trabalhos acadêmicos sobre a literatura afro-americana no Brasil, a tradução do *African American Vernacular English* para o português brasileiro tem sido assunto de interesse de grande parte dos pesquisadores. No artigo “Tradução: mais que um processo entre línguas, uma ponte para a transmissão de capital cultural” (2010), Marcela Valente discute a importância dos Estudos Culturais para o campo da tradução, enfatizando que o tradutor, mais do que um conhecedor de línguas, tem o papel de promover uma mediação entre culturas. Especificamente no que diz respeito à tradução de obras relacionadas à cultura afro-americana, tais como *The Bluest Eye* e *The Color Purple*, Valente ilumina os obstáculos que envolvem tal atividade:

A questão relativa ao registro e ao estilo de linguagem a ser utilizada é bastante complexa, pois seria consideravelmente complicado escolher um determinado registro em português que pudesse ser equiparado àquele registro específico

utilizado em inglês em ambas as obras uma vez que estamos tratando de duas sociedades bem distintas, com histórias, valores e realidades muito diferentes. (p. 329)

Desse modo, lidar com uma variedade linguística particular da cultura estadunidense é uma tarefa carregada de controvérsias, o que leva os estudos sobre a tradução do *AAE* para o português brasileiro a serem realizados a partir de diferentes arcabouços teóricos e perspectivas de análise.

É o que podemos observar nas seguintes dissertações de mestrado: *Da cor da cultura à cultura da cor: o Black English em The Color Purple* (UFMS, 2008), de Carlos Alberto Gonçalves da Silva; *Zora Neale Hurston & Their Eyes Were Watching God: The Construction of an African-American Female Identity and The Translation Turn in Brazilian Portuguese* (UERJ, 2007), de Rodrigo Carvalho Alva; e *Tradução do dialeto literário de Burma Jones, da obra A Confederacy of Dunces, de John Kennedy Toole* (USP, 2006), de Kátia Regina Vighy Hanna.

Em *Da cor da cultura à cultura da cor: o Black English em The Color Purple*, cuja fundamentação teórica engloba a Análise do Discurso, os Estudos da Tradução e os Estudos Culturais, Silva utiliza, para desenvolver seu trabalho, alguns trechos de *A cor púrpura* (1986), tradução de *The Color Purple* realizada por Peg Bodelson, Betúlia Machado e M. José Silveira e publicada pela editora Marco Zero, alternando-os com partes do romance em inglês. É interessante ressaltar que o único momento em que o autor comenta a tradução em questão está vinculado ao seguinte trecho – “They call me yellow/ [...] Hey Black girl” (Walker, apud Silva, 2008, p. 125) – traduzido desta forma na versão brasileira mencionada: “eles me chamam de Sarará / [...] Oi, mocinha preta” (Walker, apud Silva, 2008, p. 125). Silva argumenta que, enquanto a palavra “yellow” se refere a uma tonalidade de pele no contexto da língua inglesa, o vocábulo “sarárá” está relacionado à cor de cabelo em português. Também é destacado o caráter ofensivo atribuído à expressão “preto” no que concerne a questões raciais, ao contrário do que acontece com “negro”.

Diante desse quadro, Silva afirma: “confrontamo-nos com uma atitude preconceituosa por parte das tradutoras na versão publicada no Brasil. Estamos falando da utilização da palavra ‘sarárá’ em face de ‘yellow’ e, novamente, a troca de ‘black’ por ‘preto’” (Silva, 2008, p. 128). Tal opinião contrasta com a visão de

Hattner sobre a referida tradução, já que, para ele, “o texto de *A cor púrpura* traz diversas tentativas bem sucedidas de traduzir as especificidades linguísticas do ‘Black English’, em uma clara demonstração de ousadia tradutória” (Hattner, 1997-1998, p. 303). Nesse sentido, a análise de Silva parece estar baseada apenas em uma passagem no contexto da obra como um todo. Esse caráter reducionista da pesquisa pode conduzir à ideia de que as tradutoras de *The Color Purple* são racistas por suas escolhas lexicais, remetendo, portanto, a uma postura normativa sobre tradução, entre outros aspectos. Além disso, fatores como o lugar sistêmico ocupado pela obra traduzida no polo receptor, o público leitor a quem seria destinada e os interesses econômicos do mercado editorial não são levados em consideração.

Com relação a *Zora Neale Hurston & Their Eyes Were Watching God: The Construction of an African-American Female Identity and the Translation Turn in Brazilian Portuguese*, Alva reconhece o fato de não haver um dialeto específico para negros no Brasil. Ao examinar o romance *Seus olhos viam Deus* (2004), tradução de *Their Eyes Were Watching God*, publicada pela editora Record e realizada por Marcos Santarrita, o pesquisador defende que, diante das peculiaridades inerentes ao AAE, particularmente no que tange a aspectos fonológicos, “a opção do tradutor foi lidar com essa questão socialmente, caracterizando uma transcrição oral que mostrasse uma ausência de educação apropriada, uma realidade daqueles que não são favorecidos nem social nem economicamente” (Alva, 2007, p. 80)⁷⁷. Ao utilizar dois fragmentos como exemplos, Alva propõe que os traços do AAE em questão deveriam ser mais frequentes na tradução, em vez de se tentar compensá-los com uma linguagem que contrasta com a variante padrão somente em quesitos gramaticais. Tal é o pensamento do autor sobre o assunto: “em nossa opinião, a oralidade é bem caracterizada pelo tradutor, entretanto, acreditamos que ela teria que ser mais acentuada. No original, os diálogos são quase uma transcrição oral, o que não ocorre na tradução” (p. 84)⁷⁸. Apesar de Alva enxergar a tentativa do tradutor de trazer para o português algumas particularidades do AAE a partir de desvios

⁷⁷ “The option of the translator was to tackle this issue socially, characterizing an oral transcription that would show lack of proper education, a reality of those who are not favored neither socially or economically”.

⁷⁸ “In our opinion, orality is well characterized by the translator, however, we believe that it had to be more stressed. In the original the dialogues are almost an oral transcription, which does not happen in the translation”.

sintáticos com relação à linguagem padrão, ele parece compartilhar da visão de Silva ao desconsiderar a existência de um projeto de tradução que orienta o desenvolvimento de um texto em outra língua: itens como as escolhas tradutórias e o uso de determinadas estratégias estilísticas são modelados para irem ao encontro de um público leitor peculiar e atenderem a questões de patronagem referentes à cultura de chegada, conforme sugere Lefevere (1992), por exemplo.

No que diz respeito ao seu estudo *Tradução do dialeto literário de Burma Jones, da obra A Confederacy of Dunces*, Hanna investiga as estratégias adotadas pela tradutora Cristina Boselli na versão do livro com o mesmo título, lançada pelo Círculo do Livro, em data não informada. De acordo com Hanna, essa tradução procura geralmente seguir a norma padrão em termos de concordância e colocação pronominal, incluindo as falas dos personagens que utilizam o AAE. Tal característica chama a atenção da pesquisadora, que faz a seguinte consideração:

Há vários exemplos aos quais os tradutores podem recorrer na busca de soluções criativas para a elaboração do dialeto literário desses personagens. Há mesmo traduções em que encontramos essa diferenciação e que são fonte de pesquisa, como *O som e a fúria*, de William Faulkner, vertido para o português por Paulo Henriques Britto. (Hanna, 2006, p. 108)

Dessa forma, partindo do pensamento de teóricos da tradução como Gillian Lane Mercier, Lawrence Venuti e Antoine Berman, Hanna se propõe a apresentar seu próprio plano de tradução para o discurso do narrador Burma Jones, marcado pela presença de aspectos vinculados ao AAE. Para tanto, ela se inspira nos romances *Capão pecado* e *Manual prático do ódio*, do escritor Ferréz, com referências à variedade linguística utilizada por jovens da periferia da cidade de São Paulo, os quais, assim como Jones, “são negros, analfabetos ou semi-analfabetos, desempregados e excluídos de suas respectivas sociedades” (p. 77). A proposta dessa acadêmica se destaca por buscar, no contexto literário brasileiro, uma vertente linguística que possa servir de base para a tradução do AAE. A variante abordada por Hanna pode, em alguns momentos, apresentar um alto grau de regionalidade, tornando-se incompatível com determinadas características de um vernáculo peculiar de parte da comunidade negra estadunidense. É o que pode ser percebido, por exemplo, nesta passagem que se propõe como tradução para

“‘Whoa!’ he said, grinning. ‘Say, you mus belong to everythin’”: “‘meu!’ disse o jovem num esgar. ‘Aí, cê deve ser sócio de tudo, tá ligado?’” (p. 78).

Entretanto, mesmo que Hanna tenha selecionado uma variante linguística com aspectos regionais e sociais específicos de São Paulo, suas estratégias tradutórias estão fundamentadas em um projeto que visa a lidar com os desafios da tradução de um dialeto que não apresenta correspondente em língua portuguesa, ressaltando a diferença do *AAE* nas falas de Jones em relação à norma padrão, a partir do uso de gírias, conforme o exemplo mencionado, e de marcas de uma variedade subpadrão, como em “Os home deve tá no desespero”, sugestão de tradução para “Them police mus be getting desperate” (p. 78). Segundo Paulo Henriques Britto, no capítulo “A tradução de ficção”, do livro *A tradução literária* (2012), a variante subpadrão é “[...] habitualmente empregada por pessoas com pouca ou nenhuma instrução formal” (Britto, 2012, p. 88). Hanna, portanto, lança mão de soluções tradutórias que estejam coerentes com sua proposta de tradução.

A esses trabalhos somam-se as visões de estudiosos conceituados no campo da tradução de literatura afro-americana no Brasil. Um deles é Aurora Maria Soares Neiva, que fez carreira na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e é considerada uma das principais referências na área. Ela desenvolveu sua tese de doutorado “Native Son” in *Brazilian Portuguese With a Study on Dialects and Translation: A Nonlogocentric Approach* (Northern Illinois University, 1995), a partir da seguinte estrutura: a apresentação de diferentes teorias sobre tradução e suas implicações para a representação dialetal; um estudo acerca do *AAE* e de sua presença no romance *Native Son*, de Richard Wright; uma análise de duas traduções do romance para a língua portuguesa, realizadas por Monteiro Lobato, na década de 1940, e por Jusmar Gomes, em 1987; e a descrição da tradução da obra de Wright proposta pela autora, fundamentada em preceitos teóricos não-logocêntricos sobre tradução, sugeridos por Rosemary Arrojo.

Dois anos mais tarde, Neiva publicou o artigo “A relação entre cor e identidade étnica em traduções brasileiras de um romance norte-americano”, o qual, baseado em parte de sua tese, enfoca o seguinte desafio entre as línguas inglesa e portuguesa: “a tradução de termos referentes à cor da pele de indivíduos e sua relação com o conceito de identidade étnica” (Neiva, 1997, p. 531), especificamente no que diz respeito aos termos *white*, *black*, *negro* e *brown*. A autora inicia a abordagem do assunto com uma análise dos contextos

estadunidense e brasileiro no que se refere a questões raciais, iluminando o fato de que, embora os dois países sejam assinalados por um passado de escravidão, suas sociedades enxergam tais pontos de forma diferente: enquanto no primeiro ser negro não significa necessariamente ter uma cor de pele escura, mas sim qualquer grau de ascendência africana, no segundo, o critério da aparência, incluindo não só a cor da pele, como também as características do cabelo e os traços faciais, é determinante na categorização étnica de um indivíduo. Como vimos anteriormente, segundo Oracy Nogueira (1954), essas características levam ao preconceito de origem, nos Estados Unidos, e ao preconceito de marca, no Brasil. Além dessa distinção, no Brasil é comum um estranhamento das pessoas à concepção de identidade racial. Neiva explica as razões dessa atitude da seguinte maneira:

Tal fato tem como origem a chamada ideologia do branqueamento da população brasileira, que promovia a miscigenação entre os vários grupos étnicos existentes no país, tendo como finalidade a solução do problema racial no Brasil e que deu origem ao mito da democracia racial. (1997, p. 532)

Desse modo, de acordo com o que discutimos na seção anterior, há uma maior tendência de aceitação social do sujeito quando o mesmo se aproxima do ideal branco. Tal quadro cria um desafio na tradução, já que, dependendo do termo escolhido em língua portuguesa para representar *brown* – “moreno”, “pardo” ou “mulato”, por exemplo – o leitor poderá associá-lo a valores sociais específicos do contexto brasileiro. A própria visão de Silva (2008) sobre a tradução de *A cor púrpura*, especialmente no que se refere ao uso do vocábulo “preto”, serve de exemplo para isso.

Para ilustrar seu pensamento, Neiva aborda as duas traduções de *Native Son* no Brasil, citadas anteriormente, explicando as suas próprias sugestões tradutórias em comparação com as escolhas de Lobato e de Gomes. Nesse caso, há uma preocupação da autora em utilizar “formas linguísticas de baixo prestígio social” (Neiva, 1997, p. 534) em sua tradução, remetendo ao contraste do *AAE* com o inglês padrão. Segundo Neiva, “o espaço da tradução é, neste sentido, privilegiado, pois nele nos é possível colocar às claras a relação intrínseca que há entre língua, cultura e ideologia” (p. 538). Portanto, sua visão sobre tradução reflete, nos anos de 1990, a virada cultural nos Estudos da Tradução, ainda desconsiderada contemporaneamente por diversos intelectuais que veem a

atividade tradutória como um processo meramente linguístico em que não estão envolvidas questões culturais e de poder.

Maria Aparecida Andrade Salgueiro, professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), também é uma estudiosa que oferece importantes contribuições para o campo em questão. No artigo “Traduzindo literatura da diáspora africana” (2010), Salgueiro inclui uma reflexão sobre a transposição da oralidade presente em *Their Eyes Were Watching God* para o português brasileiro, destacando o seguinte:

Não se pode esquecer que a língua falada pelos negros no Brasil varia de região para região, de estado para estado. Assim, a ideia é entender que elementos e conceitos foram levados em consideração para a tomada de decisões sobre como reproduzir os diálogos originais, as escolhas que o tradutor fez e o que ele considerou importante para que a oralidade na língua traduzida pudesse também representar um segmento equivalente ao texto original. (p. 102)

Além de variados textos publicados sobre o assunto e da criação e coordenação do Escritório Modelo de Tradução Ana Cristina César, ela desenvolveu o projeto de pesquisa “Impacto da literatura afro-americana através da tradução enquanto mediação de cultura” (2009-2012), incluindo mestrados e doutorandos, com o objetivo de realizar traduções de textos afro-americanos para responder a uma demanda do Movimento Negro no Brasil. Nas palavras de Salgueiro, “tal Projeto teria impacto positivo, também, sobre a larga massa de estudantes afro-descendentes de Graduação, que ingressam/ram na UERJ pelo Sistema de cotas”⁷⁹. Iniciativas como essa se constituem como uma inovação no mercado editorial, já que as traduções nesse âmbito estariam baseadas em projetos politicamente engajados em questões raciais e culturais e seriam realizadas por pesquisadores vinculados à área de literatura afro-americana. Recentemente, em 2014, Salgueiro criou um novo projeto de pesquisa – “Questões de tradução intercultural: traduzindo a negritude” – visando a um “mapeamento relativo aos Estudos de Tradução, os Afro-descendentes e a construção de identidades em diferentes espaços geográficos”. Sua visão de que “as relações entre língua e poder ao longo das fronteiras culturais revelam, como já adiantamos, o papel decisivo da tradução na redefinição de significados de cultura e identidade étnica” (Salgueiro, 2014, p. 74) vem ao encontro dos pressupostos deste trabalho.

⁷⁹ Informação retirada do Currículo Lattes de Maria Aparecida Andrade Salgueiro. Disponível em: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=P847119>>. Acesso em: 30 jul. 2014.

Lauro Maia Amorim, tradutor e professor da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), também exerce um papel significativo nos estudos sobre a recepção da literatura afro-americana traduzida no Brasil. Desde 2012, Amorim coordena o projeto de pesquisa “O papel da tradução na recepção de literatura afro-americana no Brasil: questões de hegemonia e resistência”, cujo objetivo é verificar se a tradução de uma determinada obra afro-americana no Brasil segue uma tendência politicamente engajada em questões raciais, conforme o que ocorre no contexto estadunidense, ou representa um discurso hegemônico, distante de um compromisso com causas afrodescendentes⁸⁰. No âmbito desse projeto, estão artigos como o já citado “O papel da tradução na construção da identidade da literatura afro-americana no Brasil” (2012), em que Amorim discute a tradução da poesia de Langston Hughes por Sergio Milliet, além de “A tradução da identidade linguística afro-americana em *Invisible Man*, de Ralph Ellison: questões de integração racial e negritude no uso do inglês vernacular afro-americano” (2013), escrito em conjunto com Debora Larissa Rempel, e “Quando gestos não políticos são políticos: a tradução brasileira de *Giovanni's Room*, de James Baldwin, e a questão da homossexualidade” (2014). A pesquisa e a produção de Amorim são bastante interessantes para entender a posição que certas obras afro-americanas ocupam no sistema literário brasileiro, bem como de que forma se dá o processo de suas traduções. Suas ideias dialogam com proposta desta tese, na medida em que a mesma objetiva averiguar a função de Morrison e *Beloved* no contexto cultural brasileiro, entre outros aspectos.

Portanto, diante da complexidade relativa à tradução da literatura afro-americana no Brasil, alguns acadêmicos tendem a apresentar um posicionamento que objetiva julgar escolhas tradutórias, concentrando-se em operações linguísticas puramente formais e carentes de uma contextualização mais aprofundada. Independentemente das diretrizes que regem um projeto tradutório específico, é de extrema relevância que o tradutor, ao receber a tarefa de traduzir uma obra cuja linguagem contenha traços do dialeto em questão, tenha conhecimento de que a utilização desse recurso por parte da maioria dos autores afro-americanos está fundamentada em estratégias políticas e culturais,

⁸⁰ Informação retirada do Currículo Lattes de Lauro Maia Amorim. Disponível em: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?metodo=apresentar&id=K4766969A2>>. Acesso em: 30 jul. 2014.

ultrapassando, dessa forma, uma tendência meramente estilística. No entanto, faz-se necessário lançar um olhar mais apurado sobre aspectos como os mecanismos de controle que operam no sistema literário, a função que determinada obra traduzida deve procurar atender no polo receptor e o público leitor a quem será destinada. Os pensamentos de Gentzler & Tymoczko (2002) contribuem para essa tomada de consciência por parte daqueles que traduzem ou analisam traduções:

Os tradutores têm que fazer escolhas, selecionando aspectos ou partes de um texto para transpor e dar destaque. Tais escolhas, por sua vez, servem para criar representações de seus textos-fonte, representações que também são parciais. Essa parcialidade não deve ser considerada um defeito, uma falta ou uma ausência em uma tradução; é uma condição necessária do ato. (p. 18)⁸¹

As formas como uma tradução é produzida, lida e comentada influenciam diretamente a imagem que será construída do autor e de sua obra no contexto de recepção. Tal imagem, carregada de parcialidade, pode apresentar convergências ou divergências, em diferentes graus, com aquela dominante no sistema de origem, não significando necessariamente uma perda com relação ao texto-fonte. Trata-se, acima de tudo, de uma das representações atribuídas a determinado escritor e a sua literatura em um ambiente sociocultural específico. É o que veremos na seção seguinte, ao analisarmos de que forma se configuram as imagens da autora Toni Morrison e de sua escrita no contexto cultural brasileiro.

4.3.

A (in)visibilidade de Toni Morrison no Brasil

*Eu simplesmente queria fazer uma literatura que fosse definitivamente, inegavelmente negra, não porque seus personagens o fossem, ou porque eu o fosse, mas porque essa literatura escolheu como sua tarefa criativa e buscou como suas credenciais aqueles princípios reconhecidos e verificáveis da arte Negra.*⁸²

⁸¹ “Translators must make choices, selecting aspects or parts of a text to transpose and emphasize. Such choices in turn serve to create representations of their source texts, representations that are also partial. This partiality is not to be considered a defect, a lack, or an absence in a translation; it is a necessary condition of the act”.

⁸² “I simply wanted to write literature that was irrevocably, indisputably Black, not because its characters were, or because I was, but because it took as its creative task and sought as its credentials those recognized and verifiable principles of Black art”.

Toni Morrison, “Memory, Creation and Writing”

A epígrafe acima ilustra como a escritora Toni Morrison geralmente se situa no contexto literário estadunidense: como uma intelectual que se preocupa em utilizar a arte para abordar questões relativas ao universo afro-americano. Dessa forma, em conjunto com autoras como Maya Angelou e Alice Walker, seu trabalho foi de fundamental importância para a consolidação da literatura afro-americana a partir dos anos de 1970. Com uma literatura que se posiciona no cânone desse sistema, Morrison também tem tido seu trabalho reconhecido no sistema literário estadunidense como um todo, bem como em outros países. No que se refere ao contexto brasileiro, podemos perceber uma crescente visibilidade de seus trabalhos ao longo dos anos. Tal fato pode ser ilustrado pelo expressivo número de traduções de suas obras, sua participação na quarta edição da Feira Literária Internacional de Paraty (FLIP), os comentários sobre sua carreira como escritora em jornais e revistas e o interesse cada vez maior de pesquisadores acadêmicos em sua literatura.

Segundo dados do *Index Translationum*, referentes a uma pesquisa realizada em 25 de outubro de 2013, foram publicados no Brasil oito dos dez romances de Morrison: *O olho mais azul* (2003), *A canção de Solomon* (1977), *Pérola negra* (1987), *Amada* (1989/1993 e 2007/2011), *Jazz* (1992 e 2009), *Paraíso* (1998), *Amor* (2005) e *Compaixão* (2009). Logo, no referido âmbito, apenas *Sula* (1973) e *Home* (2012) ainda não foram traduzidos. Na contraluz dessa ótica, *Beloved* e *Jazz* receberam diferentes traduções, sendo que cada uma delas desempenhará uma função determinada e se consituirá como um produto específico de acordo com o contexto histórico e cultural em que estão inseridas (Toury, 1995). Quanto aos demais romances, as traduções foram realizadas pelos seguintes tradutores e publicadas pelas respectivas editoras: *O olho mais azul* (Manoel Paulo Ferreira, Companhia das Letras), *A canção de Solomon* (Evelyn Kay Massaro, Best Seller), *Pérola negra* (Augusto Meyer Filho, Best Seller) e *Paraíso*, *Amor* e *Compaixão* (José Rubens Siqueira, Companhia das Letras). Nesse contexto, *O olho mais azul* e *Paraíso* encontram-se indisponíveis, de acordo com o site da editora. Além das obras citadas, foi traduzido por André Conti o livro infantil *Who's Got Game?* (2007), publicado como *Quem leva a melhor?* (2008) pela Companhia das Letras. Há, ainda, entrevistas de Morrison publicadas em dois livros: *Encontros com 40*

grandes autores (2010) – *In Conversation: Encounters With 39 Great Writers* (2010) –, de Ben Naparstek, traduzido por Elisa Nazarian e lançado pela editora Leya, e *Conversas com escritores* (2013) – *Speaking Volumes: Conversations with Remarkable Writers* (2010) – de Ramona Loyal, com tradução de Denise Bottmann, pela Globo Livros.

É importante notar que os romances de Morrison têm uma representatividade significativa no Brasil através da tradução. Apesar disso, conforme sugerem Gentzler & Tymoczko (2002), é necessário estarmos atentos também para o que se encontra ausente: além de *Sula* e *Home*, outros livros infantis, ensaios, obras de crítica literária e peças teatrais não foram traduzidos. Esse cenário ilustra a afirmação de Hattnher (1997-1998) sobre a preferência do mercado editorial brasileiro pelo gênero romance, em se tratando de tradução de literatura afro-americana. Dessa forma, Morrison acaba sendo representada no contexto literário brasileiro como uma escritora de romances, sendo deixados de lado outros modos de configuração de sua escrita, bem como seu papel como professora universitária, editora e palestrante.

Em 2006, Morrison foi convidada para participar da FLIP, e sua presença foi comentada em diversas instâncias. A *Folha de São Paulo*, por exemplo, na seção “Ilustrada”, trouxe uma matéria intitulada “Toni Morrison faz a palestra mais concorrida do dia” (2006), na qual está presente a informação de que a escritora “é a campeã de audiência na Flip até o momento. Segundo a organização do evento, ela lotou ontem à noite a Tenda dos Autores, auditório que teve 740 lugares ocupados (40 além da lotação normal) (s.n.p.)”. Outro dado relevante foi o fato de Morrison, segundo o texto, ter mostrado “desconforto com o rótulo de representante da literatura negra e feminina” (ibid.), ao ter que responder a perguntas feitas por uma jornalista com quem dividia o palco. O colunista Sérgio Rodrigues, da revista *Veja*, destacou que Morrison, “com o Prêmio Nobel de Literatura conquistado em 1993 é o único nome realmente peso-pesado no elenco deste ano” (2006, s.n.p.). No entanto, sua palestra “poderia ter sido mais bem aproveitada pelo público se sua obra fosse mais conhecida no Brasil” (ibid.). Já no artigo “Em Paraty, o Fashion Week das Letras” (2008), de Rafael Pereira, publicado na revista *Época*, o autor lança luz sobre a passagem da “romancista americana” e “Nobel de Literatura” (s.n.p.) no evento literário em questão, sem fazer referência a aspectos étnicos e de gênero.

Essa não foi a primeira vez que Morrison esteve no Brasil. No texto “Toni Morrison fala sobre o Dia da Mulher Afro-Latino-Americana e Caribenha” (2014), de Elemara Duarte, ela revela que já tinha vindo ao nosso país por duas vezes: “no Rio de Janeiro e em viagens à Bahia e a Minas Gerais. As paisagens, o povo, a cultura me encantaram. Eu sempre pensei que se eu tivesse que deixar os EUA eu iria me mudar para o Brasil imediatamente” (s.n.p.). Em sua visita à Bahia na década de 1980, Morrison ouviu uma história sobre um convento de freiras negras que praticavam o candomblé e, por isso, foram assassinadas por um grupo de homens que não toleravam essa religião. Mesmo sabendo, posteriormente, que isso não aconteceu de fato, Morrison se inspirou no que lhe havia sido relatado para escrever seu romance *Paradise* (1998).

Outro episódio sobre as vindas da escritora ao Brasil que merece destaque foi seu encontro com alguns membros do Quilombhoje, após Morrison ter sido agraciada com o Nobel de Literatura em 1993. Entre eles estavam Esmeralda Ribeiro e Miriam Alves, a qual relata o episódio em questão:

Ninguém nos conhece como escritoras, não existem escritores negros no Brasil, né? Aí a editora trouxe a Toni Morrison [escritora negra estadunidense que ganhou o prêmio Nobel de Literatura em 1993]. Quando vem a negra estrangeira, a Toni Morrison, ela vai aos jornais, vai aos coquetéis e vai não sei mais aonde, até que chega uma santa hora em que Toni Morrison pergunta se não tem negro escritor no Brasil. O que acontece? A editora ligou para a [atriz e militante] Thereza Santos, que, dentro da Secretaria da Cultura de São Paulo, realizou três perfis de literatura negra, três encontros internacionais grandes. E, a pedido da Toni Morrison, a editora entrou em contato com a gente. (Alves, 2013, s.n.p.)

Uma foto que registra o encontro está presente em *Cadernos negros: três décadas* (2008), contendo a legenda: “almoço com Toni Morrison, escritora afro-americana ganhadora do Prêmio Nobel de Literatura de 1993” (Ribeiro & Barbosa, 2008, p. 35). Vale ressaltar que duas epígrafes abrem essa edição de *Cadernos*. Uma é de José Craveirinha e a outra – “O amor é divino e sempre difícil” – é a tradução de uma citação de Morrison. Tais aspectos sugerem não só um diálogo entre a literatura afro-americana e a produção afro-brasileira, como também a tentativa de legitimar a obra por meio de uma voz diaspórica negra reconhecida mundialmente.

Com relação às referências a Morrison em revistas e jornais de grande circulação no Brasil, o que geralmente se observa é seu nome sendo citado como parte de reportagens sobre assuntos variados e não com foco em sua carreira ou na

publicação de seus livros em nosso país. Na revista *Veja*, ela é mencionada como “romancista americana Toni Morrison, Nobel de 1993” (s.n.p.) em artigo sobre o Nobel concedido a Saramago publicado em 1998. Em uma edição posterior, Maria Peña (2012) traz um texto sobre os ganhadores da Medalha da Liberdade em 2012 e menciona “a romancista afro-americana Toni Morrison” (s.n.p.). Sérgio Rodrigues (2006), por sua vez, faz referências à vinda da autora à FLIP e ao fato de *Beloved* ter sido eleita “a melhor obra americana de ficção publicada nos últimos 25 anos” (s.n.p.). No tocante ao jornal *O Globo*, soma-se às referências citadas um texto sobre a contratação de grandes nomes da literatura pela rede de restaurantes *Chipotle* para escrever textos que serão impressos em sacolas e copos. Entre tais autores está “a vencedora do Nobel e do Pulitzer de literatura, Toni Morrison” (2014, s.n.p.). No jornal *Folha de São Paulo*, além do que foi mencionado, há uma reportagem sobre livros vetados que inclui um livro da “vencedora do Prêmio Nobel de Literatura de 1993”: “*Song of Solomon*” (Canção de Salomão), inédito no Brasil, devido a reclamações de administradores regionais” (2010, s.n.p.). Destaca-se nesse contexto a informação errônea sobre a ausência de tradução do romance para o português brasileiro. Em 2003, após o lançamento de *O olho mais azul*, foi publicada uma entrevista com Morrison realizada por Cassiano Elek Machado – “Toni Morrison reavalia opiniões sobre identidade afro-americana”. Entre os textos encontrados, observamos que essa entrevista foi o único dedicado exclusivamente à autora e seu trabalho.

Ao chegar ao contexto cultural brasileiro, Morrison é normalmente destacada como uma romancista estadunidense de sucesso e ganhadora de diversos prêmios literários. Ou seja, sua trajetória de engajamento político em questões referentes aos negros em seu país é bastante atenuada e, em alguns casos, simplesmente silenciada. Tal cenário pode estar vinculado aos seguintes motivos: a invisibilidade da literatura afro-brasileira, que reproduz o estigma de que o negro não escreve e não lê, e o mito da democracia racial, segundo o qual o Brasil é um país racialmente harmônico e, por esse motivo, Morrison e seus trabalhos não seriam marcados por aspectos relativos a uma etnia em particular. Com isso, reforça-se a ideia de Toury (1995) de que um autor e sua obra podem não ocupar posições análogas nos sistemas de origem e de recepção.

Quanto a pesquisas acadêmicas sobre Morrison, foram encontradas 36 dissertações e teses no banco de teses do portal da Capes de 1992 a 2011, em

pesquisa realizada em 2 de abril de 2013 e atualizada em 30 de julho de 2014, a partir da busca pelo termo “Toni Morrison” no campo “assunto”. Entre elas podem ser destacadas as seguintes:

1. *Um olhar feminista em busca de Sula e da Canção de Solomon* (UFPE – 1999), de Clélia Reis Geha, que investiga, a partir de um olhar feminista, aspectos de gênero, sociais e raciais nos romances *Sula* e *Canção de Solomon*;
2. *Representações de gênero e etnia em Amada, de Toni Morrison, e Ninguém para me acompanhar, de Nadine Gordimer* (UnB – 2007), de Danielle de Luna e Silva, que faz um estudo comparativo entre os romances *Amada* e *Ninguém para me acompanhar*, abordando as representações de etnia e gênero e as relacionando às noções de diáspora, pós-colonialismo e literatura comparada;
3. *À margem em The Bluest Eye, de Toni Morrison: negritude, identidade e crítica social* (UFSM – 2009), de Mirna Leisi Coelho Lopes, que propõe uma análise dos personagens e da narradora-testemunha de *The Bluest Eye* para refletir sobre a construção de uma identidade afro-americana e discutir a ideia de “negritude”;
4. *“Eu vim de lá pequenininho, alguém me avisou pra pisar neste chão devagarinho”*: diálogos diaspóricos entre *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves e *Beloved*, de Toni Morrison (UFJF – 2011), de Clara Alencar Villaça Pimentel, que realiza uma leitura comparativa entre *Um defeito de cor* e *Beloved*, através de suas respectivas personagens principais Kelinde e Sethe, partindo do pressuposto de que os romances em questão resgatam a narrativa não europeia da colonização das Américas;
5. *Toni Morrison e Carolina Maria de Jesus: dois timbres marcantes da voz autoral feminina* (UEPG – 2012), de Cleideni Alves do Nascimento, que desenvolve um estudo comparativo entre os romances *O olho mais azul* e *Quarto de despejo*, destacando o engajamento de Morrison e Carolina em questões sociais, bem como seu trabalho de elaboração estética.

Diante desse quadro, podemos observar que há uma recorrência de discussões em torno de assuntos como gênero, etnia e diáspora, em estudos que se restringem à literatura de Morrison ou a comparam a outros autores da diáspora africana. No tocante à temática da tradução, foi encontrada apenas a dissertação de mestrado *Tradução e Estudos Culturais: estudo da tradução brasileira de The Bluest Eye, de Toni Morrison* (UFMS – 2006), de Lucília Teodora Villela Leitgeb, cujo foco se detém em uma abordagem prescritiva de recursos linguísticos referentes ao AAE na obra citada.

Nesse sentido, esta pesquisa pretende trazer contribuições no âmbito da tradução de obras de Morrison no Brasil, oferecendo um estudo que ultrapasse questões linguísticas e considere os mecanismos de poder atuantes na cultura de chegada, uma vez que eles irão determinar o processo de tradução, a função que determinada obra traduzida irá ocupar em um sistema literário específico e de que modo será delineado o produto. Para tanto, no próximo capítulo, procuraremos analisar elementos referentes às diferentes edições de *Amada* lançadas no Brasil, tais como os tradutores, as editoras, os paratextos e algumas passagens dos textos traduzidos, e trazer reflexões sobre os contextos sócio-históricos específicos em que cada tradução foi publicada. Com isso, objetivamos entender quais seriam as posições de Morrison e das obras em questão no contexto literário brasileiro, em comparação com o que ocorre no contexto estadunidense, particularmente no que diz respeito a questões étnico-raciais.