

Corso di Laurea magistrale

in

LINGUE E LETTERATURE EUROPEE,
AMERICANE E POSTCOLONIALI

Tesi di Laurea

**Da che luogo parli? Djamila
Ribeiro, lugares de fala em
tradução**

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Vanessa Castagna

Correlatrice

Ch.ma Prof.ssa Andréia Guerini

Ch.ma Prof.ssa Carla Valeria de Souza Faria

Laureando

Giorgio Buonsante
Matricola 872031

Anno Accademico

2019 / 2020



Sono i bianchi ad avere inventato il nero e sarebbe loro dovere interrogarsi sul perché.

James Baldwin

ABSTRACT (IT)

La presente tesi si propone di tradurre l'opera di Djamila Ribeiro *O que é lugar de fala* (2017) analizzandone contenuto e impatto in un possibile pubblico di riferimento italiano e italofono. La traduzione sarà sostenuta da dichiarazioni riguardanti la volontà traduttoria" e sue finalità, basi teorico-critiche relative agli argomenti trattati e ai rispettivi processi traduttivi, e commento traduttologico di frammenti dell'opera considerata.

In armonia con le teorie femministe, queer, postcoloniali e afrodiasporiche della traduzione che fondamentano il lavoro, sottolineiamo le finalità di demistificare e denunciare le immagini romantizzate del Brasile coloniale e, in particolar modo, quelle relative alla categoria della donna nera, potendo così sia facilitare la circolazione degli strumenti del dibattito ribeiriano all'interno del contesto accademico italiano sia sensibilizzare potenzialmente l'opinione pubblica in relazione a tali temi.

PAROLE CHIAVE: Lugar de fala, Djamila Ribeiro, Negritudine, Bianchitudine, Traduzione commentata.

RESUMO (PT-BR)

A presente pesquisa visa traduzir a obra de Djamila Ribeiro *O que é lugar de fala* (2017) analisando conteúdo e impacto num possível público alvo italiano e italo-fono. A tradução será acompanhada por declarações da vontade tradutória e suas finalidades, fundamentações teórico-críticas relativas aos assuntos tratados e relativos processos tradutórios, e comentário tradutológico de fragmentos escolhidos dentro da obra considerada.

De acordo com as teorias feministas, queer, pós-coloniais e afrodiaspóricas da tradução, à base do trabalho, ressaltamos o desejo de desmistificar e denunciar as imagens coloniais e romantizadas do Brasil e, especialmente, aquelas relativas à categoria da mulher negra, importando assim as ferramentas do debate ribeiriano no contexto acadêmico italiano e, potencialmente, sensibilizando a opinião pública com respeito a tais assuntos.

PALAVRAS-CHAVE: Lugar de fala, Djamila Ribeiro, Negritude, Branquitude, Tradução comentada.

ABSTRACT (EN)

This master thesis aims to translate Djamila Ribeiro's *O que é lugar de fala* (2017) analysing its content and impact on a possible italophone and Italian target public. The translation itself will be sustained by declarations regarding the will behind the translation, theoretical and critical analysis about both the topics of the essay and the translation processes, commentaries concerning the translation difficulties based on excerpts of Ribeiro's work.

In agreement with feminist, queer, postcolonial and Afrodiasporic translation theories, we underline the need and will to demystify and confute romanticizing colonial images about Brazil and, especially, those regarding the category of the black woman; by doing so, we could empower the circulation of the tools theorized by the author in the Italian academic context, plus we could raise awareness about the stated topics.

KEYWORDS: Place of speech, Djamila Ribeiro, Blackness, Whiteness, Translation Studies.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 7
CAPÍTULO I	
LUGAR DE FALA, RACISMO ESTRUTAL, INTERSECCIONALIDADE	p. 10
I.1 Racismo, estrutura, sociedade	p. 10
I.2 Interseccionalidade	p. 19
I.3 Djamila Ribeiro e o lugar de fala	p. 25
I.4 O que é lugar de fala?	p. 27
CAPÍTULO II	
A TRADUÇÃO EM LUGARES DE FALA	p. 34
CAPÍTULO III	
LUGARES DE FALA EM TRADUÇÃO: ANÁLISE DE LUGAR DE FALA E PROBLEMÁTICAS TRADUTÓRIAS	p. 85
III.1 Metodologia, ferramentas, abordagens	p. 85
III.2 Justificando escolhas tradutórias	p. 92
III.2.1 O que é lugar de fala?	p. 92
III.2.2 Explorando conceitos-chave	p. 97
CONCLUSÕES	p. 113
BIBLIOGRAFIA	p. 115

INTRODUÇÃO

Duma maneira intelectualmente honesta, vamos declarar que essa dissertação é uma grande assunção de riscos. Talvez todo trabalho seja assim, mas – mesmo podendo parecer auto-referencial – esse caso específico apresenta sem dúvida uma armadilha academicamente perigosa. Em primeiro lugar, o objeto de estudo considerado, como voltaremos a dizer daqui a pouco, é fortemente contemporâneo visto que se trata de um trabalho de uma autora, Djamilia Ribeiro, que se encontra numa encruzilhada de gêneros, entre o espaço do literário e do ensaístico. Isso já pode explicitar algumas das dificuldades enfrentadas quer na redação do aparato crítico da dissertação quer na tradução em si, já que a finalidade última é a de apresentar uma tradução comentada. Em segundo lugar, é preciso ressaltar que a pesquisa verte sobre uma autora negra brasileira de 39 anos, que produziu o ensaio de nosso interesse, *O que é lugar de fala?*, em 2017.

A distância dx pesquisadorx face a seu objeto é insignificante nesse caso se comparada, por exemplo, com quem pode contar com o auxílio de um estado da arte consagrado, uma crítica literária e uma historiografia afirmadas, um cânone conceituado de referência. Por outras palavras, para trabalhar com essa autoria, foi necessário sair de um certo tipo de zona de conforto a que estamos acostumados nessas circunstâncias acadêmicas, dum espaço que nos confere maior credibilidade e cientificidade, uma autoridade incontestável, um rigor epistemológico solicitado e confirmado; não há outra escolha, a não ser que se queira assumir um risco.

Trabalhar tão perto do nosso objeto de pesquisa implica o perigo de ter nosso próprio profissionalismo ameaçado, fácil e continuamente, sobretudo por causa de escolhas anticanônicas e antihegemônicas. Para ser mais precisos, acha-se útil fazer uso da definição e dos desdobramentos que Roberto Reis nos proporciona em relação à palavra *cânone*:

O termo (do grego “kanon”, espécie de vara de medir) entrou para as línguas românicas com o sentido de “norma” ou “lei”. Durante os primórdios da cristandade, teólogos o utilizaram para selecionar aqueles autores e textos que mereciam ser preservados e, em consequência, banir da Bíblia os que não se prestavam para disseminar as “verdades” que deveriam ser incorporadas ao livro sagrado e pregadas aos seguidores da fé cristã. O que interessa reter,

mais do que uma diacronia, é que o conceito de cânon implica um princípio de seleção (e exclusão) e, assim, não pode se desvincular da questão do poder: obviamente, os que selecionam (e excluem) estão investidos da autoridade para fazê-lo e o farão de acordo com os seus interesses (isto é: de sua classe, de sua cultura, etc.)¹.

Portanto, podemos compreender que as relações de poder são intrínsecas às manifestações culturais e que, conseqüentemente, o espaço literário refletirá as tensões sociais de um dado lugar incluindo e excluindo alteridades conforme os padrões privilegiados. Exemplificando, e dessa vez com a ajuda de Regina Dalcastagné², o cânone é fortemente conservador, tem uma identidade precisa, quer manter as próprias vantagens e concessões, e pode ser personificado: a autoria canônica e consagrada, quer no Brasil quer na Itália, é a de homens cis brancos heterossexuais de classe média. Todas as outras tipologias humanas de autoria que se afastem desse padrão até em um só componente vão encontrar maiores dificuldades de acesso nos espaços literários de legitimação conforme a interseccionalidade³ de opressões que sofrem. Isso vai ficar mais compreensível graças à leitura da obra de Ribeiro ou de sua tradução aqui proposta.

Voltando aos nossos propósitos, cada ação possui ecos e reverberações sociais e, por conseguinte, traduzir um dado objeto em detrimento de outro tem razões e conseqüências em um plano político, pressupõe uma escolha: queremos nos encaixar no cânone ou não? O espaço político da tradução e dxs tradutorxs⁴ é muito bem explorado por Mona Baker⁵ a qual se opõe à ideia de xs tradutorxs serem “neutros, desinteressados, criaturas apolíticas, meros condutores que não tomam posicionamento

1 REIS, ROBERTO, *CÂNON* – publicado em JOBIM, José Luis (org.) *Palavras da crítica*. Rio de Janeiro, 1992. URL: <https://social.stoa.usp.br/articles/C_NON_-_roberto_reis>. Acesso em: 9 de jan. de 2020.

2 DALCASTAGNÉ, REGINA. “Um mapa de ausências”. In: _____. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Vinhedo: Horizonte/Rio de Janeiro: UERJ, p. 147-196, 2012.

3 AKOTIRENE, CARLA. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.

4 Querendo escrever um texto que seja mais inclusivo, numa perspectiva-abordagem feminista-queer, vamos utilizar o x como recurso para ser mais abrangente, se opondo aos marcadores masculinos universais como ferramenta tradutológica de ação política.

5 BAKER, Mona. “Translation as an Alternative Space for Political Action”, *Social Movement Studies*, 12:1, p. 23-47, DOI: 10.1080/14742837.2012.685624, 2013

e não têm participação no resultado das interações que mediam”⁶. A pesquisadora nos mostra de uma maneira acessível e gritante que cada leitura, cada ato tradutório é um ato político: graças à tradução temos a oportunidade de ligar culturas, línguas, *escrevivências*⁷, mas também podemos contribuir na contestação do *status quo* por meio de uma abordagem militante para com o ato tradutório⁸.

Há algum tempo, enquanto militante e pesquisador na área de Estudos Queer e Feministas da Tradução, tive a oportunidade de me aproximar das temáticas propostas pela autora do trabalho proposto, temáticas ainda pouco exploradas no contexto acadêmico italiano, e, se quisermos, consideradas marginais. Seguindo este impulso e sentindo a urgência de trabalhar mais aprofundadamente com essas questões, surgiu a consciência de que devemos dedicar nossa vida à tradução de autoras e autores marginais e marginalizados, os párias, todxs xs que o cânone tenta incessantemente apagar. Portanto, optámos pela obra ribeiriana, mergulhando nas sombras, nas trevas agambianas, para enfrentar o contemporâneo, o atual, a literatura das e dos que enfrentam a nossa própria realidade.

Ora, voltando aos escopos mais acadêmicos do trabalho e tentando ser quanto mais orgânicos possível, acrescentamos que a estrutura do trabalho será dividida em três capítulos, encerrados pelas considerações finais. No primeiro capítulo, subdividido em três tópicos, apresentaremos, em primeiro lugar, duas temáticas centrais para enfrentar a tradução da obra, racismo estrutural e interseccionalidade, apresentando uma breve revisão teórica a partir das considerações de Sílvio Almeida e de Carla Akotirene a respeito dessas questões. Em seguida, apresentaremos a autora e resumiremos o conteúdo da obra em questão ressaltando sua importância e ligando-a a outras autorias relacionadas para termos uma visão crítica maior em relação aos assuntos tratados.

No segundo capítulo, encontraremos a tradução da obra mencionada e no

⁶ *Ibidem*, p. 34

⁷ CAVALCANTE DE OLIVEIRA LEITE, Viviani; NOLASCO, Edgar César. “Conceição Evaristo: escrevivências do corpo”. *RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, [S.l.], v. 5, maio 2019. ISSN 2525-7870. URL: <<http://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/1566/1061>>. Acesso em: 19 jan. 2020. doi:<http://dx.doi.org/10.23899/relacult.v5i5.1566>.

⁸ RAMOS, Tânia Regina Oliveira, MUZART, Zahidé Lupinacci. “Militância e academia em publicações feministas”. *Revista Estudos Feministas*, 21(2), 2013, pp. 573-578

terceiro capítulo apresentaremos as problemáticas de tradução mais estimulantes por meio de comentários tradutológicos de fragmentos escolhidos.

Finalmente, algumas breves conclusões tentarão encerrar criticamente a experiência tradutória levada a cabo nesta dissertação.

CAPÍTULO I

DJAMILA RIBEIRO E O LUGAR DE FALA

I.1 Racismo, estrutura, sociedade

É à partida evidente que o assunto do lugar de fala enquanto *locus* social está associado às opressões e às maneiras com as quais elas se entrecruzam na marginalização de certas subjetividades privilegiando outras; como poderemos ver, o trabalho de Djamila Ribeiro enfrenta em maior medida as opressões de raça, gênero e classe se concentrando na conceitualização do lugar de fala. A autora parte de ferramentas críticas e de um sólido referencial teórico que talvez possa faltar no leitor alvo da dissertação proposta, bem como já faltou no tradutor que escreve. Para realizar a tradução da obra da pensadora, foi necessário ler, estudar e analisar muitos textos relativos aos assuntos tratados; sem essa abordagem, traduzir não teria sido possível.

Em virtude disso, nas próximas duas seções do texto, achei indispensável, essencial e proveitoso percorrer duas teorias sociais, proporcionando ao leitor utensílios de referência relacionados aos grandes temas nos quais Djamila Ribeiro baseia sua obra: racismo estrutural e interseccionalidade. Nessa primeira parte, ocuparemos do primeiro assunto mencionado fazendo principalmente uso da última obra de Sílvia Almeida⁹ publicada pela coleção *Feminismos Plurais* coordenada pela nossa autora; na segunda, o principal referencial teórico será Carla Akotirene¹⁰, mas não nos limitaremos nessas autorias: fundamentais para a elaboração desse segmento serão também Batisti e Mastrodi (2018), Borges (2018), Collins (2019), Crenshaw (1989), Galtung (1990), Gilroy (2012), Hirsch (2010) e Ribeiro (2017, 2019).

Almeida (2019) delinea sua análise da opressão racista dividindo-a metodicamente em cinco instâncias; primeiramente, ocupa-se do eixo raça-racismo realizando uma pequena introdução à história dos dois conceitos que, para o autor – mesmo tendo sido elaborados na primeira metade do século XVI – começaram a ser

9 ALMEIDA, Sílvia. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

10 AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.

sistematizados a partir do Iluminismo até serem explorados como justificativas das intenções imperialistas e neocoloniais, como demonstra a Conferência de Berlim de 1884 à qual se seguiram a invasão e o desmembramento do continente africano.

Historicamente, o autor sobressalta que a categoria conceitual da raça atua se baseando em dois registros, o biológico e o étnico-cultural; enquanto o primeiro estabelece a identidade racial para certos sujeitos por causa de determinadas características físicas (por exemplo a cor da pele), o outro opera nas coordenadas culturais dos mesmos (origem geográfica, língua, religião) e demarca diferenças racializando-os. O registro étnico-cultural foi coadjuvado pelo desenvolvimento de disciplinas como a antropometria, que foi fortemente utilizada também na Itália para justificar o pseudossaber opressivo lombrosiano, e a antropologia. Esta última, mesmo tendo sido empregada para justificar os interesses hegemônicos dos brancos, remiu-se a partir da segunda metade do século XX demonstrando junto à biologia a inexistência de fatores biológico-culturais que possam justificar de alguma forma a atuação de práticas discriminatórias entre seres humanos.

Segundo Almeida, “a raça é um elemento essencialmente político [usado] para naturalizar desigualdades e legitimar a segregação e o genocídio de grupos sociologicamente considerados minoritários”¹¹; depois de ter traçado os desdobramentos do termo raça, o autor prossegue seu estudo definindo o racismo como sistema de discriminação baseado na raça, o qual, se manifestando em práxis conscientes ou não, culmina na criação e manutenção de privilégios ou restrições para certos sujeitos conforme o grupo racial de pertencimento. Preconceito e discriminação são duas categorias gritantemente ligadas ao fenômeno racista e precisamos diferenciá-las: enquanto a primeira, em sua manifestação racial, se identifica em um juízo – ao que podem seguir ou não certas práticas discriminatórias – fundado em estereótipos relativos a um dado grupo racializado, a segunda tem essência na prática como consequência do preconceito e se verifica ao tratar de maneira diferenciada indivíduos racialmente identificados, e pode ser direta ou indireta.

Falamos de discriminação direta ao referirmos a atos manifestos de desprezo e repúdio para com indivíduos ou grupos por causa da condição racial deles; o *Muslim*

11 ALMEIDA, Sílvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019, p. 31.

*Ban*¹² do governo Trump é um claro exemplo disso por querer proibir a entrada nos Estados Unidos apenas de certos sujeitos, os muçulmanos e pessoas de origem árabe; pelo contrário, a discriminação indireta se pode dar de duas formas: a discriminação de fato é um processo que visa ignorar as situações específicas de dadas minorias enquanto a discriminação por *colorblindness* ou daltonismo social impõe uma certa neutralidade racial sem considerar várias e significativas diferenças sociais que devem ser reconhecidas; estratégias como a do daltonismo social são subtilmente destrutivas porque, negando as diferenças, acabam por ridicularizar e invisibilizar ainda mais as pautas antirracistas como a própria Djamila Ribeiro afirma na sua última obra:

É importante ter em mente que para pensar soluções para uma realidade, devemos tirá-la da invisibilidade. Portanto, frases como “eu não vejo cor” não ajudam. O problema não é a cor, mas seu uso como justificativa para segregar e oprimir. Vejam cores, somos diversos e não nada de errado nisso – se vivemos relações raciais, é preciso falar sobre negritude e também sobre branquitude.¹³

Resumindo, de acordo com Moreira (2017, p. 102), conforme citado por Almeida (2019, p. 33), a discriminação indireta é “[...] marcada pela ausência de intencionalidade explícita de discriminar pessoas. Isso pode acontecer porque a norma ou prática não leva em consideração ou não pode prever de forma concreta as consequências da norma”¹⁴.

Ao longo do tempo, essas práticas se condensam em legado transmitido entre gerações; isso faz com que se crie uma certa estratificação social que norma direta e indiretamente os direitos de um dado grupo social pelo que diz respeito à mobilidade social, concessão de humanidades e acesso a bens materiais e serviços. O que é extremamente importante relevarmos é o caráter sistêmico dessas práticas que Djamila Ribeiro e o autor considerado delineiam em suas obras, tornando falaz a ideia de um

12 AP NEWS AGENCY, Trump considering dramatic expansion of travel ban: Report

URL: <<https://www.aljazeera.com/news/2020/01/trump-dramatic-expansion-travel-ban-report-200110210023553.html>> Acesso em: 11 gen 2020.

13 RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das letras, 2019. p. 30

¹⁴ ALMEIDA, Sílvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

racismo que se dá por um conjunto de atos individuais. Almeida, por tanto, inicialmente define racismo como:

Processo em que as condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupo raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas.¹⁵

Só isso pode não ser suficiente para demarcar um fenômeno tão complexo e estruturado; de fato, depois de ter nos proporcionado essa primeira definição introdutória, o autor relata a necessidade epistemológica e didática de traçar as origens da opressão racista em seio a três relações distintas: a relação entre racismo e sujeito, entre racismo e estado, e entre racismo e economia.

A primeira relação diz respeito a concepção individualista do fenômeno pela qual esse último é visto como anomalia ou patologia social de um indivíduo ou de um coletivo de alguma forma isolados; portanto, o fenômeno seria fruto de uma irracionalidade de certos sujeitos que o estado tem que punir através da aplicação de condenações civis e penais. Esse tipo de concepção pode até levar à negação da existência do fenômeno racista e das discriminações, reduzindo tudo ao preconceito do indivíduo particular, à dimensão psicológica; o que levaria a fazer afirmações como “não existem sociedade racistas, só existem indivíduos que reproduzem isoladamente ideias racistas interiorizadas expressando-as de forma direta” (segundo essa perspectiva, racismo não se pode dar de forma indireta). Como é possível notar, esse tipo de ponto de vista resulta ser absolutamente falacioso e limitado, e – mesmo assim – deu origem a amplas análises desprovidas de embasamento histórico, de críticas concretas e ponderadas que legitimaram o moralismo branco no tocante ao fenômeno, desresponsabilizando o estado e sobrecarregando de culpabilidade o indivíduo (a ser punido e reeducado obviamente); antes de abordar as outras duas concepções, o autor confuta mais uma vez a validade da proposta individualista afirmando que:

Quando se limita o olhar sobre o racismo a aspectos comportamentais, deixa-se de considerar o fato de que as maiores desgraças produzidas pelo racismo foram feitas sob o abrigo da legalidade e com o apoio

¹⁵ ALMEIDA, Sílvio. Racismo estrutural. São Paulo: Pólen, 2019. p. 34

moral de líderes políticos, líderes religiosos e dos considerados “homens de bem”.¹⁶

A segunda relação concerne à concepção institucional e vai além das limitações comportamentais da teoria individualista e comporta um grande desenvolvimento das teorias das relações raciais porque começa a tratar o racismo como resultado de um certo desempenho das instituições, as quais direta e indiretamente conferem vantagens e prejuízos com base na raça. Obviamente, antes de compreendermos a abordagem institucional do fenômeno, temos que estabelecer uma definição de instituição que, reformulando as palavras do autor, podemos entender como padrão de coordenação da ação social que molda os comportamentos e cuja estabilidade depende do grau de eficiência no absorvimento dos conflitos intrínsecos à vida social. Portanto, enxergando as instituições como instrumentos de normatização e determinação da vida social, podemos concluir que as mesmas instituições, além de resultar dos conflitos, também carregam em si conflitos e antagonismos. Dito isso, é natural considerar, entre esses conflitos, os conflitos raciais que deram origem à sociedade brasileira como a entendemos hoje, uma sociedade na qual a desigualdade não se deu em virtude de umas ações individuais ou coletivas isoladas, mas sim incentivada pelos interesses hegemônicos de matriz político-econômica inerentes às instituições; por conseguinte, o racismo se dá como relação em uma matriz de dominação. Falando de racismo institucional, não podemos esquecer que o domínio tem lugar através de paradigmas discriminatórios fundados na categoria racial; assim, o grupo no poder – para manter seu status quo – terá que naturalizar a desigualdade obstaculizando a ascensão das minorias (pessoas negras, mulheres, comunidade LGBTPQIA+). Essa perspectiva visa a mostrar que a opressão racista não é simplesmente comportamental, mas sim ligada a projetos políticos e condições sociais e econômicas distintas.

A terceira relação remete à concepção estrutural e representa mais um avanço nos estudos raciais já que reconhece que a concepção institucional não é suficiente para explicar o fenômeno racista: as instituições não são originárias, não precedem a existência de uma sociedade; de fato, poderíamos dizer que elas só regem e justificam a

¹⁶ *Ibidem.* p. 37.

sociedade, são apenas materializações de sua estrutura e de suas formas de socialização que possuem, como no caso da sociedade brasileira, o elemento fundador e orgânico da desigualdade racial. Em outras palavras, se há instituições racistas – isto é, instituições que apresentam dinâmicas com tendências a privilegiar determinados grupos em detrimento de outros –, é porque a opressão racista foi naturalizada e faz parte da ordem social; à vista disso, as instituições não criam o racismo, elas o reproduzem. Desse modo, se o racismo equivale a um componente da ordem social, uma instituição deve contê-lo e travá-lo por meio da adoção eficaz de práticas e discursos antirracistas que não se limitam a uma ideia de maior representatividade. Enxergando o fenômeno racista e acrescentando essas informações, podemos reescrevê-lo como derivação da própria estrutura social, cujo objetivo é criar condições sociais para discriminar grupos racializados sistematicamente, política, econômica e juridicamente. Indo além da concepção individualista e da institucionalista, usando as palavras de Almeida, podemos afirmar que “comportamentos individuais e processos institucionais são efeitos de uma sociedade cujo racismo é a regra e não exceção”¹⁷.

Para melhor entendermos o conceito de racismo estrutural, Almeida explora o caráter político do racismo, que age como sistema para influenciar a arquitetura da sociedade, e o caráter histórico, por ser um produto cultural devido a mudanças sociais que se dão de maneira contingente e peculiar. Isso não quer dizer que se deu por acaso, obviamente. Reelaborando, os Estados europeus produziram projetos políticos baseados nas classificações raciais por meio das quais conseguiram definir as hierarquias sociais, estabelecer os padrões, tornar mais rápido o próprio desenvolvimento econômico e, especialmente, tornar o *status quo* mais resistente às mudanças; tudo foi feito para preservar e cristalizar os lugares de poder, e – para consegui-lo – alguém tinha que ocupar o lugar oposto ao do privilegiado, alguém tinha que ser oprimido. Parafraseando as palavras de Achille Mbembe (2014) sobre o tema em *Crítica da razão negra*, podemos declarar que foi através do projeto colonial europeu que racionalização e tipologização da raça tiveram lugar para depois serem adoperadas como argumento, justificativa e ferramenta da dominação. Sendo assim, o racismo serviu e serve como ideologia de fundo para sustentar o sistema de privilégios o qual, sem ele, não ficaria

¹⁷ *Ibidem*, p. 50.

sólido e firme, tão fixo e impermeável.

Portanto, o racismo, além de apresentar fatores históricos e culturais, “é também um processo de constituição de subjetividades, de indivíduos cuja consciência e afetos estão de algum modo conectados com as práticas sociais”¹⁸, e – para se propagar – precisa quer produzir razões plausíveis para explicar a desigualdade racial quer naturalizar a violência racial sem questionar a branquitude. Sendo o racismo uma ideologia – ou seja, uma maneira de representar a realidade – ele é racionalmente produzido e reproduzido e, por isso, tem que se sustentar em estudos e teorias. Historicamente, foi assim que as pseudociências antropométricas começaram a medir as diferenças raciais apoiando a tese da supremacia eurobranca e da inferioridade negra. Com base nesses estudos e com o suporte da hermenêutica histórica freyriana, se passou a romantizar o passado escravagista brasileiro bem como as ideias de democracia racial, outra forma de disfarçar as violências do estupro colonial literal e metafórico escondido atrás da máscara da miscigenação. Esta última é uma forma de negação das diferenças através do daltonismo social: ao mesmo tempo que se afirma a “igualdade” entre sujeitos, se mantêm os privilégios do branco, que tem receio a ser enegrecido, e as desvantagens dos negros cuja única chance de evolução é o branqueamento por meio da miscigenação.

O sistema recém-descrito foi coadjuvado por outra ideologia, a meritocracia: daltonismo social e democracia racial foram aprimorados com base no princípio meritocrático segundo o qual um dado sujeito, se esforçando, poderá alcançar o bem-estar da classe dominante; nesse caso, quer dizer que pessoas negras conseguirão resultados sociais e direitos comparáveis aos dos indivíduos brancos. Junto à meritocracia, o conceito de democracia racial foi muito útil para manter desigualdades rígidas e privilégios intactos, sendo questionado só a partir de finais do século XX; mesmo assim, permanece forte no imaginário dentro e fora do Brasil e serve, como informado por Twine (1997) em *Mapping the terrain of Brazilian racism*, para confutar a necessidade de políticas antirracistas reduzindo e ridicularizando as pautas do movimento negro, e para promover uma pseudoigualdade social: “No contexto brasileiro, o discurso da meritocracia é altamente racista, uma vez que promove a

¹⁸ ALMEIDA, 2019, p. 63

conformação ideológica dos indivíduos à desigualdade racial”¹⁹.

Todos esses conceitos que seguram a ideologia supramencionada, segundo o autor que se serve de Mbembe (2018), ajudam o Estado a definir e redefinir os conceitos de raça e racismo conforme as necessidades; assim o Estado sempre fará uso deles para manter e propagar a naturalização dos crimes que ele próprio pratica, justificando-os graças ao ordenamento jurídico que é para e por ele elaborado. Almeida acentua sua análise do fenômeno racista em relação à dimensão política afirmando que o Estado (a ser visto usando a *Teoria materialista* de Hirsch como “condensação material de uma relação social de força”²⁰) é um sistema que molda as práticas sociais em prol do grupo no poder, o que – no caso da sociedade brasileira – faz com que, a fim de manter o domínio sobre alguma alteridade, se reproduza racismo e se atue violência contra quem não se encaixa em normas e padrões adotados, definidos e defendidos.

Nesse cenário, indubitavelmente, uma maior representatividade negra (entendida como participação em espaços de poder e prestígio social) em dimensões de privilégio é fundamental porquanto abriria espaços para as reivindicações e desmantelaria as narrativas hegemônicas, mas – segundo o jurista – não seria o instrumento vencedor da luta do movimento negro; a representatividade em si não resolve e ultrapassa a opressão, não necessariamente muda a forma de se entenderem as interações sociais e nem apaga a marca colocada nas identidades negras; a representatividade seria então quase exclusivamente um engano, um objeto de manipulação empregado para desvalorizar a luta antirracista, achatando os conflitos, inibir a concessão de poderes de fato:

A representatividade nesse caso tem o efeito de bloquear posições contrárias ao interesse do poder instituído e impedir que as minorias evoluam politicamente, algo que só é possível com o exercício da crítica.²¹

Para fechar a abordagem politológica sobre o racismo, podemos fazer uso da

19 *Ibidem*, p. 92.

20 HIRSCH, Joachim. *Teoria materialista do estado*. Rio de Janeiro: Revan, 2010. p. 37

21 ALMEIDA, Sílvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019. p. 113.

ideia de necropolítica de Mbembe²² para definir o Estado como entidade que conduz a ordem social como se se encontrasse em constante estado de exceção e de sítio, um estado contínuo de guerra, repressão, morte e suicídio; em seguida, o teórico relaciona quanto dito por Mbembe com certas realidades cariocas extremamente militarizadas como as mostradas no projeto de pesquisa de mestrado de Marielle Franco, ativista brutalmente assassinada pelo sistema que criticava e descrevia, onde ela retrata a crucialidade do componente racial no esquema das intervenções militares nos subúrbios do Rio de Janeiro, ações que ressaltam a estigmatização da comunidade negra perpetuando as suas condições de adversidade e subalternação.

Procedendo numa perspectiva jurídico-econômica, Almeida elucida o papel do direito como ferramenta estadual para legalizar e naturalizar comportamentos racistas; isso se deu de forma mais sutil no Brasil (fato que faz com que a opressão racista conforme a opinião pública seja só um atitude individual) do que em realidades como a dos Estados Unidos ou da África do Sul, onde foram promulgadas legislações segregacionistas como, respetivamente, a *Jim Crow* e o *Apartheid*. Essas legislações e atitudes foram objeto de debate entre economistas que tentaram traçar as origens econômicas da opressão racista. Sinteticamente, renovando que o fenômeno estabelece uma relação de desigualdade numa matriz de dominação, o racismo foi e é instrumento que promove e justifica tal desigualdade fazendo com que sujeitos brancos acumulem riquezas e privilégios. Por isso, na luta à opressão racista é fundamental considerar a opressão de classe também, mas sem esquecer o componente racial: segundo o jurista, muitxs pesquisadorxs chegaram a reputar as relações econômicas como os fatores primeiros de desigualdade, sendo a raça só uma consequência desses; cada desigualdade teria a ver com uma opressão de classe. Almeida confuta essa visão, e nós também podemos fazê-lo graças a Batista e Mastrodi (2018)²³, que salientam que a manifestação brasileira do fenômeno racista tem alicerces extraeconômicos pelos quais, mesmo que um sujeito negro pertença à classe médio-alta dispondo de alto poder econômico, a

22 MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018.

23 BATISTA, Waleska Miguel; MASTRODI, Josué. “Dos fundamentos extraeconômicos do racismo no Brasil”. *Revista Direito e Práxis*, Ahead of print, 2018. URL: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/30077>>. Último acesso: 15 gen 2020. DOI: 10.1590/2179-8966/2018/30077

opressão sempre encontrará uma maneira de atingi-lo mudando simplesmente suas formas e manifestações (geralmente, nesses casos, a violência será de matriz cultural).

À vista disso tudo, podemos facilmente compreender como o sistema capitalista contribui fortemente para a manutenção do *status quo* e suas desigualdades mostrando sua natureza flexível ao longo da história; de fato, as várias crises que perpassam os sistemas capitalistas só mudaram manifestação e funcionamento da opressão racista, já que poderes e domínio dos grupos hegemônicos só se moldaram aos novos dogmas de mercado, sempre destinando a comunidade negra aos lugares mais desfavoráveis. É aqui que o autor declara que as opressões querem intensamente colocar certas alteridades de volta para seus “devidos lugares”, nos planos mais fragilizados e vulneráveis da sociedade.

Seguidamente, o estudioso sublinha mais uma vez a natureza sistêmica do racismo em cada espaço podendo assim atingir a negritude subalternando-a através de violência estrutural (privação de direitos), *violência cultural*²⁴ (subjugando, apagando e apropriando-se da cultura de outrem) e violência institucional (violência policial e repressão); a inferiorização desse grupo só modifica suas características estéticas ao longo do tempo, mas nunca cessou de existir.

Concluindo a parte relativa ao racismo estrutural, o autor nos leva a considerar a colaboração do fenômeno racista com outras causas objetos de dominação social, como os fatores classe, gênero, orientação sexual, e nos mostra, brevemente, como todas essas opressões se alimentam entre si tornando necessárias e imprescindíveis quer uma luta em conjunto contra todas elas quer uma mudança de ponto de vista: é cada vez mais preciso compreender profundamente a relação de cooperação que se dá entre elas, e só podemos conseguir esse entendimento através de um *olhar interseccional*.

24 “This massive direct violence over centuries seeps down and sediments as massive structural violence, with whites as the master topdogs and blacks as the slave underdogs, producing and reproducing massive cultural violence with racist ideas everywhere. After some time, direct violence is forgotten, slavery is forgotten, and only two labels show up, pale enough for college textbooks: ‘discrimination’ for massive structural violence and ‘prejudice’ for massive cultural violence. Sanitation of language: itself cultural violence.” In: GALTUNG, Johan. “Cultural Violence”. *Journal of Peace Research*, Vol. 27, No. 3, Aug 1990, p. 295.

I.2 Interseccionalidade

Para melhor entendermos a cooperação entre opressões, uma abordagem interseccional é essencial, e Carla Akotirene (2019) possibilita nossa compreensão do conceito em sua obra *Interseccionalidade*, grande contribuição para as ciências sociais, onde nos mostra o emprego do conceito como ferramenta metodológica e heurística indispensável para perceber a natureza indivisível e impartível das opressões; especificamente, a autora se ocupa de desmontar as fundamentas do cisheteropatriarcado racista e capitalista, estrutura que – em maior instância – atinge e debilita o grupo social das mulheres negras. Para identificar e acessar da melhor forma o significado intrínseco da estrutura social que a autora quer desmantelar, podemos citar as seguintes palavras:

O patriarcado é um sistema político modelador da cultura e dominação masculina, especialmente contra as mulheres. É reforçado pela religião e família nuclear que impõem papéis de gênero desde a infância baseados em identidades binárias, informadas pela noção de homem e mulher biológicos, sendo as pessoas cisgêneras aquelas não cabíveis, necessariamente, nas masculinidades e feminilidades duais hegemônicas. A despeito de gênero atribuído socialmente, pessoas não cis estão fora da identificação estética, corpórea e morfo-anatômica instituídas.²⁵

Além disso, mesmo tendo como objetivo a difusão desses conhecimentos específicos da maneira mais acessível e o despertar de uma consciência social mais crítica, a linguagem utilizada resulta ser opaca e rebuscada, o que dificulta a compreensão; de fato, a autora sugere à leitora e ao leitor ter conhecimentos prévios no âmbito dos estudos sobre identidades afro-diaspóricas, feminismos e decolonialismo antes de proceder com a leitura, e foi justamente por isso que já elucidamos no subcapítulo antecedente os desdobramentos do conceito de racismo estrutural bem como algumas noções sobre lugar de fala que serão aprofundadas na secção que segue.

A socióloga começa sua obra ilustrando as origens do termo interseccionalidade que podemos percorrer até chegarmos ao seu primeiro emprego metodológico e

25 AKOTIRENE, CARLA. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019. p. 118

científico em 1989 pela jurista e ativista Kimberlé Crenshaw no artigo “Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics”²⁶; porém, o termo chegou a obter uma certa notoriedade só em 2001, logo depois que a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância teve lugar na África do Sul. Essas, contudo, só foram as primeiras vezes nas quais se começou a pensar formalmente sobre as opressões em uma encruzilhada de identidades oprimidas; muito antes do século XX, a partir de 1851, Sojourner Truth – militante ex-escravizada sobre a qual já temos conhecimento graças a Djamila Ribeiro no capítulo *Mulher negra: o outro do outro* presente na obra *O que é lugar de fala?* – proclamava seu célebre discurso *Ain’t I a woman?* já enquadrando a desigualdade de gênero através de uma perspectiva racial, sucessivamente seguida por muitas ativistas do movimentos negro dos Estados Unidos. Depois dessa pequena introdução, se servindo de Patricia Hill Collins, Akotirene nos proporciona uma primeira definição de interseccionalidade:

Abordagem que afirma que os sistemas de raça, classe social, gênero, sexualidade, etnia, nação e idade são características mutuamente construtivas de organização social que moldam experiências das mulheres negras e, por sua vez, são formadas por elas.²⁷

A primeira secção da obra visa a resgatar o termo traçando a história da sua construção como instrumento taxonômico crítico. A socióloga começa por uma visão sobre o conceito como forma analítica de sensibilidade cogitada pelos feminismos negros, cujas vivências, exigências e vindicações resultavam virtualmente desconsideradas quer pelo feminismo hegemônico eurobranco quer pelo movimento negro, essencialmente concentrado nas identidades de homens negros. A autora, que se coloca no texto como militante da luta anti-opressões, recusa o encerramento auto-

26 CRENSHAW, Kimberle. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, Article 8, 1989. URL: <<https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/>> Acesso em: 10 dic. 2019

27 COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 460

referencial de um academicismo elitista eurocentrado propondo, em sua análise, descolonizar olhares hegemônicos no tocante à teoria da interseccionalidade; em virtude disso, tem em conta do oceano Atlântico como “*locus* de opressões cruzadas”. Ao fazer isso – ou seja, ao localizar conceitualmente o debate no Atlântico, lugar de grande trânsito e tráfico de ser humanos escravizados –, a pensadora fortalece as propostas de Paul Gilroy (2012)²⁸ na obra *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência* pelas quais um olhar histórico sobre o Atlântico negro produziria uma grande coleção de material relativo a mudanças, ressignificações e impermanências de identidades, constantemente inacabadas, invariavelmente em *divenire*. Ademais, reforçando essa visão, concorda com o raciocínio mbembiano segundo o qual a transnacionalização da identidade negra se dá como etapa originária da modernidade, cuja incubadora seria o oceano Atlântico.

Seguidamente, a autora – demandando que os caracteres de validade, coerência e legitimidade sejam aplicados ao conceito de interseccionalidade para depois ser, este, empregado a fim de percorrer um caminho crítico-histórico começado por Sojourner Truth, primeira feminista negra – traça a história dos estudos críticos sobre a raça afirmando que nasceram como resposta por parte dos alvos do racismo patriarcal, as mulheres negras, ao estabelecimento das leis antidiscriminação. Posteriormente, mostrando um amplo espectro de experiências vividas na categoria conceitual do gênero, Akotirene rejeita e desmente a presumida intenção de universalidade das pautas do movimento feminista (por causa da raça) salientando que mulheres brancas e negras vivem sexismos diferentes, homens negros e mulheres negras sofrem racismos distintos.

Dito isso, pode parecer que haja uma “competição de opressões e entre oprimidxs”. Pelo que concerne a primeira constatação, falando de prioridade de luta, faremos uso de Bairros (1995 *apud* Ribeiro, 2017), a qual, teorizando sobre o conceito de lugar de fala, afirma que “a experiência da opressão sexista é dada pela posição que ocupamos numa matriz de dominação onde raça gênero e classe social se interceptam em diferentes pontos”²⁹. Bairros conduz-nos a uma ideia de opressão interseccional e exemplifica essa perspectiva declarando que uma mulher negra pertencente à classe

28 GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012. p. 30.

29 RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017. p. 70.

trabalhadora não será triplamente oprimida ou qualitativamente mais oprimida do que uma mulher branca na mesma classe social, a mulher negra simplesmente experimentará a opressão desde um lugar que lhe oferece uma perspectiva distinta em relação ao ser mulher inserida em uma sociedade desigual sexista e racista.

Bairros continua afirmando que raça, gênero, classe social e orientação sexual são identidades que se reestruturam reciprocamente dando origem a uma espécie de mosaico de identidades plurais oprimidas; segundo a pensadora, não se poderia falar em uma identidade única relativamente ao ser mulher, pois as vivências do ser mulher se dão de maneiras diferentes, mesmo que todas sejam histórica e socialmente determinadas pela norma regularizadora de gênero. Essa última reflexão ajudar-nos-ia, conforme a crítica da pensadora, não só a compreender feminismos diferentes, mas também a pensar nos movimentos negros e nas mulheres negras na realidade brasileira, a compreender as várias condições e experiências de ser negro – vivenciadas no eixo do gênero – e de ser mulher – experienciada por meio da raça. Esse raciocínio tornaria fútil o debate relativo às prioridades do movimento das mulheres negras, luta contra o racismo ou contra o sexismo, visto que as duas formas de ser são interligadas e indivisíveis; Bairros afirma que “do ponto de vista da reflexão e da ação políticas uma não existe sem a outra”³⁰. Para confutar de maneira mais completa a ideia de competição entre oprimidxs, podemos usar as palavras de Ribeiro que nega a existência de uma hierarquia de opressões, e – sendo elas estruturais e interdependentes – não pode existir uma preferência de luta já que todas são dimensões impensáveis de forma separada:

Sendo eu mulher e negra, essas opressões me colocam em um lugar maior de vulnerabilidade. Portanto, é preciso combatê-las de forma indissociável.³¹

Ainda que Bairros e Ribeiro neguem a ideia de competição entre oprimidxs, ficamos com uma certa hesitação em relação ao tema: será que a mulher negra da classe social trabalhadora não é mais oprimida do que uma mulher branca pertencente à mesma classe social?

Voltando à obra de Akotirene, ela também se mostra muito incisiva em relação à

³⁰ *Ibidem*, p. 71.

³¹ *Ibidem*.

questão relembrando a epistemologia feminista negra cogitada por Collins a qual recusa as premissas da ideia de competição entre xs marginalizadx, de hierarquias entre camadas de violências e opressões; graças a um olhar interseccional, deveríamos combater racismo, capitalismo e heteropatriarcado em conjunto, já que esse olhar impossibilita a cogitação de paradigmas comparativos e hierarquizantes. Não tem como somar identidades (ou opressões), devemos examinar as condições estruturais que traspassam os corpos, os lugares que atribuem ressignificações subjetivas a esses corpos. Essa formulação de Akotirene deveria resolver nossas dúvidas relativamente ao perigo de competição entre opressões ou oprimidxs.

Sucessivamente, Akotirene refuta certos pontos de vista que se autodefinem interseccionais, mas que – de fato – excluem da própria abordagem a questão racial não auxiliando a luta antirracista. Nesse caso, a primeira preocupação da autora é a ideologia epistemicida dominante para com os feminismos negros, ideologia que tem que ser denunciada através da ferramenta da interseccionalidade vista como

sensibilidade analítica que impede reducionismos da política de identidade e elucida as articulações das estruturas modernas coloniais que tornam a identidade vulnerável, investigando contextos de colisões e fluxos entre estruturas, frequências e tipos de discriminações interseccionais.³²

Ao estruturar o conceito de interseccionalidade, Akotirene também recupera as vivências de mulheres negras encarceradas – de uma certa forma, agindo conforme as indicações de Crenshaw (1989) – usando o sistema penal como painel de sustentação para mostrar uma ordem metodológica que visa corrigir, graças a um aporte de subordinação interseccional, as falhas acadêmicas relativas ao encarceramento negro massivo³³ e às violências contra os corpos das mulheres negras. Em virtude desses exemplos, a autora mostra que a intersecção de sexismo e racismo torna as mulheres negras mais expostas às desigualdades sociais, e as deixa sem o apoio de segurança social e políticas públicas.

Depois de ter traçado origens e desdobramentos do conceito, a socióloga inicia a compor uma crítica ponderada, atuando uma erosão da sua teorização conforme o

32 AKOTIRENE, op. cit., p. 61.

33 BORGES, Juliana. *Encarceramento em massa*. São Paulo: Pólen, 2018.

modelo ocidental estadunidense, e contrapondo-a a um imaginário pós-colonial. Como é história recente e tendência presente para a branquitude adoperar violência cultural para com a negritude tirando seus significados e apropriando-se de suas identidades simbólicas³⁴, não nos deixa pasmadxs que a autora aponte para os perigos de se adoperar o conceito de interseccionalidade de forma inapropriada, ou seja não-antirracista e não-pós-colonial. De fato, Akotirene questiona a negação quase unânime para com o colonialismo moderno, recusa uma ideia jubilosa de sororidade – ideia que em muitas plataformas feministas acaba por negar o racismo estrutural, apagar a produção de mulheres negras e desconhecer os privilégios das mulheres brancas –, e louva o pensamento multifacetado das mulheres negras periféricas que criticam o emprego de taxonomias analíticas de forte valor colonial ao mesmo tempo em que afirmam uma vontade de desenraizamento de padrões epistêmicos ocidentais. Além disso, a pensadora explicita a antieticidade e ilegitimidade do emprego do conceito de interseccionalidade por grupos políticos alheios ao feminismo negro, e afirma que um olhar excessivamente distante dos princípios descoloniais no tocante às pautas identitárias pode fortalecer o poder hegemônico e propagar o genocídio dos “indesejáveis”:

A interseccionalidade [...], portanto, sem a radicalidade feminista negra descolonial, apoia contradições históricas marcadas pelas diferenças e silenciamento de pontos de vista.³⁵

Seguidamente, a socióloga enumera os paradoxos de uma certa abordagem para com o conceito servindo-se de Angela Davis em *A liberdade é uma luta constante* (2018). O primeiro desses paradoxo é um certo emprego hegemônico que sugeriria “paz e justiça social através da legitimidade do Direito moderno, condenado politicamente pela seletividade racial e estereótipos pós-coloniais”³⁶. Mais uma fábula heterocispatriarcal branca deixa a entender Akotirene que, com Davis, refuta a abordagem punitivista para com o conceito que assim chega a justificar as características do sistema penal sem problematizar suas origens intrinsecamente

34 WILLIAM, Rodney. *Apropriação cultural*. São Paulo: Pólen, 2019.

35 AKOTIRENE, op. cit, p. 95.

36 *Ibidem*, p. 106.

racistas. Outro ponto passível de crítica é a tendência neoliberal a se apropriar do conceito para desresponsabilizar o Estado para depois se focar excessivamente no indivíduo, fenômeno parcialmente já comentado precedentemente no subcapítulo relativo ao racismo estrutural. Segundo Akotirene, a visão da filósofa Davis oferece uma chance de aprimoramento do conceito que ainda não chegou a ser referência perfeita na luta antirracista, mas também está “longe de ser fragmentada, liberal e cisheterossexista”³⁷. A interseccionalidade é dimensão prática e representa

a autoridade intelectual de todas as mulheres que um dia foram interrompidas. A interseccionalidade é sofisticada fonte de água metodológica, proposta por uma intelectual negra, por isto é tão difícil engolir os seus fluxos feios mundo afora.³⁸

Em conclusão dessa secção convém ressaltar a centralidade das obras e dos conceitos recém ilustrados para podermos entender a obra ribeiriana de interesse tradutório; ressaltamos mais uma vez que – sem o auxílio dessas produções – o ato do traduzir não teria sido possível. Portanto, dispondo de maiores embasamentos crítico-teóricos, podemos proceder na análise da obra ribeiriana considerada e na avaliação da hipótese de tradução e de seus processos e raciocínios tradutológicos propostas e argumentadas nos capítulos seguintes.

I.3 Djamila Ribeiro e o lugar de fala

Nascida em Santos (SP) em 1980, Djamila Ribeiro, filósofa, feminista e intelectual negra, é hoje uma das vozes mais notórias e influentes da luta contra o racismo patriarcal heteronormativo no Brasil, chegando a ser finalista do cobiçado prêmio Jabuti em 2018³⁹. Ativista desde a infância, o pai teve grande influência na vida dela, pai que era militante comunista e que, mesmo não tendo alcançado altos graus de

37 *Ibidem*, p. 113.

38 *Ibidem*, p. 114.

39 G1, “Prêmio Jabuti 2018 anuncia os ganhadores; veja a lista”, in *globo.com*: URL: <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2018/11/08/premio-jabuti-2018-anuncia-os-ganhadores-veja-a-lista.ghtml> Acesso em: 10 julho 2020.

estudo formal, adquiriu uma profundidade cultural considerável contando com uma biblioteca de mais de 300 livros⁴⁰. O movimento feminista entrou na vida da pensadora quando, com dezanove anos, conheceu e começou a trabalhar para a ONG *Casa de Cultura da Mulher Negra*, sediada em Santos, onde, tendo contato com a produção intelectual de muitas feministas e mulheres negras, decidiu dedicar-se ao estudo dos temas relativos a raça e gênero. Depois de ter interrompido uma graduação em Jornalismo em 2005 e ter se graduado em Filosofia pela UNIFESP em 2012, concluiu o mestrado em Filosofia Política na mesma universidade três anos depois defendendo a dissertação *Simone de Beauvoir e Judith Butler: aproximações e distanciamentos e os critérios da ação política* tendo forte enfoque nas teorias feministas; desde então, atua principalmente no âmbito das relações raciais, gênero, feminismos.

Djamila Ribeiro marca uma grande presença no debate virtual, pois considera fundamental se apropriar da internet para usá-la como ferramenta das militâncias, todas elas, e especialmente do movimento feminista negro, visto que, conforme o pensamento da autora, a mídia hegemônica continua invisibilizando-o.

A sua trajetória mais recente compreende, entre as múltiplas atividades, docência de filosofia política na UNIFESP, mandato de secretariado adjunto de direitos humanos em São Paulo na gestão de Fernando Haddad e palestras na sede da ONU em Nova Iorque. Ativista afirmada, “vem fazendo o debate público sobre feminismo negro com forte atuação nas redes sociais” – como também nas colunas que assina nas revistas *Carta Capital* e *Elle*, e nos sites *Blogueiras Negras* e *Azmina* – como indicado na contracapa do antepenúltimo lançamento da autora, *O que é lugar de fala* (2017), pela editora Letramento na coleção *Feminismos Plurais*, uma coleção que ela mesma coordena junto a nomes como Sueli Carneiro, Joice Berth e Juliana Borges.

Em 2018 publicou pela Companhia das Letras *Quem tem medo do feminismo negro?* – coletânea de crônicas que relatam episódios pessoais das autoras relativos às opressões machista e racista – e, em 2019, *Pequeno manual antirracista* – esse último inspirado nos manuais de introdução à militância infantil da escritora Chimamanda Ngozi Adichie, autora de *Para Educar Crianças Feministas* (2017). Neste, a autora transformou todo o aprendizado acumulado graças aos conhecimentos de filosofia política e às experiências no

40 Djamila Ribeiro, a voz da consciência negra feminina no Brasil, Ana Flávia Oliveira. URL: https://www.vice.com/pt_br/article/bmgkvd/entrevista-djamila-ribeiro-2016 Acesso em: 10 julho 2020.

ativismo do movimento das mulheres negras em pequenas aulas que nos ensinam a imprescindibilidade de se importar com as horríveis consequências do racismo estrutural, nos orientam a não agir de forma racista e nos acordam para tomarmos parte na luta às opressões. Tentando derrubar o sistema, Djamila Ribeiro tornou-se referência na luta pelos direitos das minorias brasileiras, sobretudo das mulheres negras.

O impacto de *O que é lugar de fala* no Brasil é testemunhado pelo fato de ter vendido mais de cinquenta mil exemplares no país, mas a autora também é conhecida além-fronteiras, tendo sido convidada, nos últimos anos, na Noruega – para avaliar as políticas de equidade gênero e raça em atuação no país – e em várias cidades na França e na Bélgica⁴¹ para lançar dois livros recém-traduzidos: *La place de la parole noire* (2019) e *Chroniques sur le féminisme noir* (2019), pela editora Anacaona, respectivamente as traduções de *O que é lugar de fala?* e *Quem tem medo do feminismo negro?*, únicas traduções da obra dela até agora conhecidas.

Djamila Ribeiro recebeu vários prêmios e incontáveis reconhecimentos nesses anos de intenso ativismo: em 2018, foi uma das personalidades convidadas para contribuir na redação de *The Freedom Papers*; em 2017, recebeu o Prêmio Cidadão SP em Direitos Humanos e, em 2016, o prêmio Trip Transformadores. Considerada melhor colunista brasileira, recebeu o Troféu Mulher Imprensa em 2018 e também, segundo a ONU, é uma das pessoas mais influentes do globo tendo menos de 40 anos. Recentemente, enquanto apresentava suas obras, foi escolhida pelo governo da França como “Personalidade do Amanhã”.

I.4 O que é lugar de fala?

Djamila Ribeiro começa a obra *O que é lugar de fala* (Letramento, 2017) – a qual é breve, mas muito densa – declarando as intelectuais de referência (Grada Kilomba, bell hooks, Angela Davis, entre outras), os objetivos (desmistificar mitos universalizantes e proporcionar maior visibilidade a certos temas e categorias sociais)

41 Djamila Ribeiro será homenageada como “personalidade do amanhã” pelo governo da França, Felipe Larozza, VICE. URL: <<https://www.geledes.org.br/djamila-ribeiro-sera-homenageada-como-personalidade-do-amanha-pelo-governo-da-franca/>> Acesso em: 10 julho 2020.

e a metodologia utilizada (estilo didático, linguagem cristalina, preço acessível).

Todas essas personalidades citadas constituem o referencial teórico e humano da autora porque, cada uma em contextos diferentes, participaram da militância feminista negra quer no espaço acadêmico quer no espaço extra-acadêmico; sem dúvida alguma – como é possível reparar nas várias entrevistas que a autora deu⁴² – Angela Davis representa o grande padrão humano e acadêmico de referência de Ribeiro: Davis, além da inúmeras publicações relativas às opressões de raça, classe e gênero⁴³, participa da luta antirracista nos Estados Unidos desde a fundação do movimento Pantera Negra. Pelo que concerne bell hooks⁴⁴, Ribeiro faz uso da sua obra para enquadrar o lugar das mulheres negras acadêmicas, lugar no qual ela se encontra e que problematiza em seus trabalhos em sinergia com os escritos de Grada Kilomba⁴⁵, intelectual negra portuguesa contemporânea de identidade fortemente pós-colonial que, inclusive, já teve a oportunidade de ministrar palestras e seminário com nossa autora.

À introdução da obra considerada, segue um capítulo onde a autora usa uma abordagem histórica para construir uma crítica quer à competição entre opressões quer aos feminismos hegemônicos, ou seja, todos aqueles feminismos fortemente ligados à reprodução de um feminismo eurobranco que exclui inúmeras mulheres, especialmente as mulheres negras as quais, conforme a autora, por meio de autodefinição e ressignificação, podem quebrar com a visão colonial que as produziu e desumanizou.

Além disso, Ribeiro nos avisa que, para entendermos o conceito de lugar de fala, é fundamental compreendermos a categoria mulher negra; portanto, ela vai atrás

42 Djamila Ribeiro e Lilia Schwarcz: a potência do encontro entre ativismo e academia, Mariana Gomes. URL: <<https://www.agendartecultura.com.br/cultura/djamila-ribeiro-lilia-schwarcz-potencia-encontro-ativismo-academia/>> Acesso em: 23 apr. 2020.

43 DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

44 HOOKS, bell. “Intelectuais Negras”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464, jan. 1995.

45 KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag. 2. Auflage, 2010.

das origens da categoria mulher usando Simone De Beauvoir⁴⁶ para defini-la como ser em função do homem, que é outro do homem, o qual, pelo contrário, é visto como ser em si. Partindo daqui, as culturas opressoras viram na mulher negra uma perfeita antítese da imagem positiva do homem branco, até que podemos considerar a mulher negra – usando a definição de Grada Kilomba – o outro do outro, já que é o outro do homem bem como da mulher branca.

Portanto, entendendo como a categoria pseudouniversalizante de mulher por si só apaga as existências das mulheres negras, como afirmado por Sueli Carneiro em *Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*⁴⁷, podemos enxergar os mitos do feminino – onde a mulher (branca) é vista como rainha do lar necessitada de proteção – como outro elemento de opressão que se soma ao racismo estrutural.

Fica evidente que – como desenvolvido pela pensadora – o racismo, fonte de hierarquias, aja na manutenção de privilégios que vão além dos aspectos raciais, alimentando todas as outras opressões. Aliás, dado um sistema Brasil estruturalmente racista, os atores hegemônicos (ou seja, os homens cis brancos heterossexuais de classe média) farão com que o *status quo* deles não seja alterado desencadeando o genocídio do povo negro, física e virtualmente. Assim, a opressão racial pode se concretizar de duas formas: diluindo e apagando o sujeito negro no universal (branco) ou segregando-o.

Tendo conceitualizado a categoria da mulher negra, a filósofa entra a fundo no núcleo temático da obra, o lugar de fala, traçando as suas possíveis etimologias relativas ao meio da comunicação. Relata que as origens desse conceito, ainda que imprecisas, podem ser encontradas na gênese do *feminist standpoint*, ou ponto de vista feminista, conceito moldado marcadamente no debate virtual. Ribeiro faz questão de descrever o lugar de fala como conjunto de experiências individuais e coletivas, vivências que remetem a condições sociais que podem facilitar ou não o acesso em

46 BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Tradução Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

47 CARNEIRO, Sueli. “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”. In: ASHOKAA EMPREENDEDORES SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Orgs.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.

determinados lugares de poder. Esse *locus* social restringe oportunidades, no caso do povo negro, e não confere algum tipo de consciência discursiva inata sobre esse mesmo lugar, gerando uma reprodução de opressão que coadjuva a manutenção dos privilégios do hegemônico.

Além disso, é fundamental pensarmos lugar de fala como lugar onde “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de existir, [de ter reconhecida a própria humanidade]”; então, através da ferramenta do lugar de fala, “se quer questionar a legitimidade conferida a quem pertence ao grupo localizado no poder”, se quer quebrar com o silêncio simbolizado pelas máscaras daquelas que não podem falar porque, acrescenta Djamilá citando a Conceição Evaristo, “só nossa fala força a máscara”⁴⁸.

Infelizmente, forçar a máscara pode não ser suficiente; pensem-nisso: qual o sentido dum lugar de fala sem alguém que escute, um interlocutor que deseje ouvir? É preciso que quem sempre foi autorizado a falar, ou seja o branco, agora escute; usando mais uma vez Grada Kilomba, Ribeiro problematiza essa *conditio sine qua non* do lugar de fala colocando a “dificuldade da pessoa branca em ouvir, por conta do incômodo que as vozes silenciadas trazem, do confronto que é gerado quando se rompe com a voz única”⁴⁹ levando à tona ideias e verdades desagradáveis que causam extremas culpa e vergonha na consciência branca.

Essa mesma consciência branca que, uma vez acordada, quer voltar a dormir para não ter que lidar com as realidades abomináveis de uma história muito suja, obstaculizando assim a escuta a fim de manter intacta a ingenuidade do próprio eu. Consequentemente, abrangendo e definindo lugar de fala como lugar social ocupado por sujeitos em uma matriz de dominação e opressão inserida dentro relações de poder e condições que autorizam ou negam o acesso de determinados grupos a lugares de cidadania, derivamos que não tem identidade entre lugar de fala e representatividade já que cada indivíduo possui um lugar social. Obviamente, “numa sociedade como a brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras vão experienciar racismo do lugar de quem é objeto de opressão, [enquanto] pessoas brancas vão [experienciá-lo] do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão [mesmo participando da luta contra

48 RIBEIRO, Djamilá. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017. p. 76.

49 Ibidem, p. 78.

ela]”⁵⁰.

Concluindo a análise crítica do pensamento da autora, pensar e aprofundar a questão dos lugares de fala se traduz na quebra do silêncio instituído aos danos de quem foi subalternizado, uma quebra dinâmica que pode romper com a hierarquia da manutenção das violências.

⁵⁰ Ibidem. p. 85.

CAPÍTULO II

A TRADUÇÃO EM LUGARES DE FALA

A Thulane, parte di me e del mondo.

RINGRAZIAMENTI

A *Odé*, a Carla Moradei Tardelli per aver ispirato l'idea di scrivere questo libro, e a Rodney William per essersi preso cura del mio *Ori*.

A Joice Berth, Isis Vergílio, Juliana Borges.

Un ringraziamento speciale a Brenno Tardelli, per la complicità nella scrittura, nella vita e nell'amore.

Il rischio che ci assumiamo qui è l'atto di parlare con tutte le possibili implicazioni. Proprio perché hanno sempre parlato per noi infantilizzandoci (infans è chi non ha parola propria, è il bambino che parla in terza persona, perché gli adulti le danno parola) che in questo lavoro ci riappropriamo della nostra parola. Ovvero, i rifiuti parleranno, con serenità.

Lélia Gonzalez,

Racismo e sexismo na cultura brasileira

(Razzismo e sessismo nella cultura brasiliana)

PRESENTAZIONE

L'obiettivo della collana Femminismi Plurali è avvicinare il grande pubblico, in maniera didattica e accessibile, a importanti questioni riguardanti i diversi femminismi. Per questa ragione, in quanto docente di Filosofia e femminista, ho proposto l'organizzazione di una serie di libri imprescindibili nel momento in cui pensiamo alle produzioni intellettuali di gruppi – da intendere come soggetti politici - storicamente marginalizzati.

Abbiamo scelto di iniziare la collana con il femminismo nero per esplicitarne i concetti principali e porre fine all'idea secondo la quale non si stiano discutendo progetti. È ancora molto comune sentir dire che il femminismo nero porti a scissioni e separazioni, quando in realtà è esattamente il contrario. Nominando le oppressioni di razza, classe, genere, orientamento sessuale e identità di genere, si intende affermare la necessità di non stabilire gerarchie di oppressioni, di non creare, come dice Angela Davis in *Mulheres negras na construção de uma nova utopia (Donne nere nella costruzione di una nuova utopia*, conferenza del 13/12/1997 che ha avuto luogo a São Luís, MA, Brasile), “la supremazia di un'oppressione nei confronti delle altre”.

Pensare il femminismo nero significa porre fine alle fratture create in una società disuguale, significa pensare a progetti e a nuove frontiere affinché si possano concepire nuovi modelli di società civile. Tutto ciò si traduce anche nel divulgare la produzione intellettuale delle donne nere, inserendole nella condizione di soggetti attivi che, storicamente, concepiscono resistenze e re-esistenze.

Uno degli obiettivi della collana è quello di utilizzare un linguaggio – da intendere come meccanismo di manutenzione del potere – che sia sufficientemente didattico, attento e che tenga conto di pensare le nostre produzioni e articolazioni politiche in modo accessibile, come ci insegnano molte femministe nere. Ciò non si traduce col volere essere più appetibili, visto che le produzioni delle femministe nere da sempre mostrano la preoccupazione di unire e vincolare la sofisticatezza intellettuale alla pratica politica.

Non è senza fondamento o per caso che abbiamo deciso di aprire la collana con l'opera *Il luogo dell'enunciazione*: abbiamo sentito la necessità di contribuire a un dibattito più sano, onesto e di qualità. Riteniamo che discussioni sterili, dicotomiche e vuote, si limitano a stabilire “è un concetto importante o no?”, provino solo a ridurre la teoria in opinioni e inversioni logiche. Bisogna aggiungere un dettaglio ancor più importante: dietro queste discussioni, si cela il tentativo di delegittimare la produzione intellettuale di donne nere, latine e di tutte coloro le quali propongano la decolonizzazione del pensiero. Il proposito in questo luogo non è quello di imporre una epistemologia della verità, ma di contribuire al dibattito mostrando varie prospettive.

Il libro sarà venduto ad un prezzo accessibile, in quanto il nostro obiettivo è contribuire alla diffusione di queste produzioni. Oltre al tema trattato in quest'opera, affronteremo argomenti come reclusione carceraria, razzismo strutturale, bianchitudine, esistenze lesbiche, donne, donne indigene e caraibiche, transessualità, affettività, intersezionalità, emancipazione, mascolinità plurali. È fondamentale sottolineare che questa collana è organizzata e scritta da donne nere e indigene, e da uomini neri di varie regioni del Brasile; così facendo e posizionandoci in quanto soggetti, desideriamo mostrare l'importanza di definire, orientare e regolare le questioni essenziali per la rottura della narrazione dominante, per non essere più considerati solamente come capitoli in compendi che pensano la questione razziale ancora come semplice ritaglio.

Grada Kilomba, in *Plantations Memories: Episodes of Everyday Racism*, dice:

“Questo libro può essere concepito come un modo di “diventare soggetto” perché in questi scritti provo a gettare luce sulla realtà del razzismo quotidiano raccontato dalle donne nere basato sulle loro soggettività e percezioni. (KILOMBA, 2012, p.12).

Pur non avendo l'intenzione né l'audacia di confrontarci con l'impresa di Kilomba, quel che desideriamo raggiungere con questa collana è proprio ciò che abbiamo appena citato. Qui stiamo parlando "a nostro nome".¹

Djamila Ribeiro

UN PO' DI STORIA

Prima di iniziare ad affrontare il concetto di luogo di enunciazione, è importante parlare dei percorsi intellettuali e di lotta delle donne nere nel corso della storia. La scelta di aprire con Sojourner Truth non è casuale, tutt'altro, e serve per mostrarci che, da molto tempo, le donne nere lottano per potersi affermare come soggetti politici e producono discorsi antiegemonici.

Nata in condizione di schiavitù a Swartekill, New York, Isabella Baumfree decise di adottare il nome di Sojourner Truth a partire dal 1843, e divenne abolizionista afroamericana, scrittrice e attivista per i diritti delle donne. Nel 1851 nella cittadina di Akron, Ohio, partecipò alla Convenzione per i Diritti della Donne, dove presentò il suo discorso più famoso noto sotto il nome di “Ed io non sono forse una donna?”². Tale discorso, improvvisato, venne segnalato dalla femminista Frances Gages, una delle autrici del grande compendio sulla prima ondata femminista dal titolo *The History of Woman Suffrage* la cui prima versione registrata tuttavia risulta essere quella ad opera di Marcus Robinson nell'edizione del 21 di giugno del 1851 del *The Anti-Slavery Bugle*³.

Bene, quando c'è un tale fermento significa che qualcosa non funziona. Credo che a furia di dare addosso ai neri del Sud e alle donne del Nord – tutti in cerca di diritti – gli uomini bianchi saranno presto nei guai. Ma di cosa si sta parlando qui? Quell'uomo sta dicendo che le donne hanno bisogno di essere aiutate a salire su delle carrozze e che devono godere sempre dei posti migliori. Non mi ha aiutata mai nessuno a salire su una carrozza e nessuno mi ha mai offerto un posto speciale. E non sono forse una donna? Guardatemi. Guardate le mie braccia! Ho lavorato nelle piantagioni ed ho coltivato i campi mettendo il fieno nei fienili e nessun uomo è mai riuscito a superarmi! E non sono forse una donna? Potevo lavorare e mangiare quanto un uomo – quando c'era da mangiare – ed ho anche resistito alle frustate! E non sono forse una donna? Ho dato alla luce cinque bambini e visto la maggior parte di loro essere venduta come schiavi e quando piansi la morte di mia madre nessuno mi ha ascoltato a parte Gesù. E non sono forse una donna? E poi hanno iniziato a parlare di questa cosa che hanno nella loro testa. Come la chiamano? (Qualcuno dalla folla mormora: “Intelletto”). Proprio quello, tesoro... Beh, e cosa c'entra questo con i diritti delle donne e delle persone nere? Se il mio boccale non è pieno nemmeno fino alla metà e il tuo quasi straborda, non sarebbe meschino da parte tua non darmene un po'? Quell'uomo dice che le donne non possono avere gli stessi diritti degli uomini perché Cristo non era una donna! E da dove

viene il tuo Cristo? Da Dio e da una donna! L'uomo non ha nulla a che fare con lui. Se la prima donna che Dio creò fu capace da sola di ribaltare il mondo, allora tutte queste donne insieme saranno in grado di ricapovolgerlo ancora! E è proprio quello che stanno reclamando! È meglio che gli uomini non si intromettano! Vi ringrazio per avermi ascoltata, ora la vecchia Sojourner non ha più nulla da dire.

Questo discorso di Truth, in pieno XIX secolo, già evidenzia il grande dilemma che il femminismo egemonico avrebbe poi affrontato: l'universalizzazione della categoria donna. Il dibattito per comprendere le varie possibilità dell'essere donna con l'abdicazione da parte del femminismo di una struttura universale nel momento in cui si parla delle donne, prendendo così in considerazione le intersezioni del genere con razza, orientamento sessuale, identità di genere – è stata attribuita prevalentemente alla terza ondata femminista, di cui Judith Butler⁴ è una delle maggiori esponenti.

Tuttavia, grazie al discorso di Truth, alle storie di resistenza, alle produzioni di donne nere che precedono il periodo della schiavitù moderna da cui derivano produzioni e azioni di femministe nere, possiamo comprendere come questo dibattito esistesse già da tempo; il problema, dunque, sarebbe la sua mancanza di visibilità. Questa discussione viene affrontata sin dalla prima ondata femminista, come ci mostra Truth⁵, come anche nella seconda, come abbiamo modo di vedere grazie alle opere di femministe nere come, per citarne alcune, bell hooks e Audre Lorde⁶; tuttavia, le loro opere non sono caratterizzate da questo tipo di rivendicazioni esplicite nella prospettiva dominante.

Giovana Xavier, docente presso l'Università federale di Rio de Janeiro ed promotrice del gruppo di studi *Intelectuais Negras Visíveis* (Intellettuali Nere Visibili), rivendica una pratica femminista dall'identità nera. Nell'articolo intitolato "Feminismo: direitos autorais de uma prática linda e preta"⁷ (Femminismo: diritti d'autore di una pratica bella e nera), afferma:

In questo dialogo, che si riferisce anche a protagonismo, luogo di enunciazione, capacità di ascolto, poniamo le seguenti domande: Quali storie non sono raccontate? Chi sono, in Brasile e nel mondo, le autrici pioniere nella realizzazione e conduzione di progetti e di esperienze votate all'uguaglianza e alla libertà? La voce di chi è stata soffocata affinché il mito di un femminismo unico divenisse verità?

Nella condivisione diseguale del nome – le grandi pioniere ed autrici delle pratiche femministe sono le donne nere, sin da prima della tratta atlantica. In quanto eredi di questo patrimonio ancestrale, abbiamo tra le mani l’impegno e la responsabilità di conferire visibilità alle storie di gloria e creatività che carichiamo sui nostri corpi. Questo punto di svolta nelle nostre narrazioni è fortemente legato alla causa più importante del femminismo nero: la restituzione di umanità negate.

Truth, già nel 1851, contestava il modo in cui le rappresentazioni del femminismo venissero concepite e, concretamente, si mobilitava affinché le umanità negate fossero restituite, citando Giovana Xavier. Truth era anche autrice di poesie, e in un frammento di una di queste dal titolo “On Woman’s dress poem”⁸, dice:

When I saw them women on the stage
at the Woman's Suffrage Convention,
the other day,
I thought,
What kind of reformers be you,
with goose-wings on your heads,
as if you were going to fly,
and dressed in such ridiculous fashion,
talking about reform and women's rights?

'Pears to me,
you had better reform yourselves first.
But Sojourner is an old body,
and will soon get out of this world
into another,
and wants to say
when she gets there,
Lord, I have done my duty,
and I have told the whole truth
and kept nothing back.

Facendosi beffa dei cappelli con penne d’oca, Truth⁹ enfatizza la classe sociale privilegiata delle donne che si trovavano in prima linea nella lotta del movimento per il suffragio femminile. Ritengo molto interessante il verso in cui la poetessa dice “you had better reform yourselves first”, perché proprio questo verso indica non solo una possibile cecità di queste donne nei confronti delle donne nere per quel che riguarda la perpetuazione del razzismo, ma anche come – fino a quel momento – loro non considerassero tale fatto rilevante nell’agenda femminista. L’interesse in questo caso si concentrava sulla conquista di diritti da parte di un gruppo specifico di donne, cosa che

si è perpetuata per molto tempo, anche quando le donne nere iniziavano a scrivere sull'invisibilità della donna nera come categoria politica e a denunciarne silenziamento. Ciò che la voce di Sojourner porta con sé, oltre alle inquietudini e alla necessità di esistere, è la prova che le voci dimenticate dal femminismo egemonico si manifestavano già da molto molto tempo. La questione da formulare è: perché ci è voluto così tanto affinché venissero sentite?

La voce dell'attivista non porta solo una dissonanza in relazione alla storia dominante del femminismo, ma anche l'urgenza di esistere e l'importanza di sottolineare come, storicamente, le donne nere stessero sia insorgendo contro il modello dominante sia promuovendo la confutazione delle narrazioni egemoniche. In tal senso, pensare partendo da nuove premesse è necessario per destabilizzare certe verità.

La pensatrice e femminista nera Lélia Gonzalez ci offre una prospettiva molto interessante sul tema, poiché criticava la gerarchizzazione dei saperi in quanto prodotto della classificazione razziale dei popoli. Soffermatevi sull'equazione: chi possiede il privilegio sociale possiede il privilegio epistemico, dato che il modello valorizzato e ritenuto universale della scienza è quello bianco. La conseguenza di questa gerarchizzazione ha legittimato l'idea di superiorità della spiegazione epistemologica eurocentrica conferendo pertanto al pensiero occidentale moderno l'esclusività nel definire quel che sarebbe un sapere valido, strutturandolo come dominante e, così, impedendo altre esperienze del conoscere. Secondo l'autrice, il razzismo si costituisce "come la 'scienza' della superiorità eurocristiana (bianca e patriarcale)".¹⁰ Questa riflessione di Lélia Gonzalez ci dà una pista che ci permette di capire chi può parlare e chi non può farlo, quali le voci legittimate e quali no.

Lélia Gonzalez ha anche riflettuto sull'assenza di donne nere e indigene nel femminismo egemonico criticando l'insistenza di intellettuali e attiviste nel voler riprodurre solo un femminismo europeo, senza dare la debita importanza alla realtà di queste donne nei paesi colonizzati. La femminista nera riconosceva l'importanza del femminismo come teoria e pratica per lottare contro le disuguaglianze, affrontare il capitalismo patriarcale e sviluppare nuove forme di essere donna.

Intanto, Gonzalez affermava che basare le analisi solo sul capitalismo patriarcale non avrebbe dato modo di rispondere alle situazioni di donne nere e indigene dell'Americana Latina, dal momento che, per l'autrice, bisognava includere un altro

tipo di discriminazione tanto grave quante le altre citate: l'oppressione di carattere razziale. Gonzalez ha evidenziato le diverse traiettorie e strategie di resistenza di queste donne e ha difeso l'idea di un femminismo afrolatinoamericano, mettendo in evidenza l'eredità della lotta, la condivisione di cammini già percorsi volti ad affrontare razzismo e sessismo. Così, più che condividere esperienze basate su schiavitù, razzismo e colonialismo, queste donne condividono processi e cammini di resistenza.

La pensatrice ha anche confutato il paradigma dominante e, in molti dei suoi testi, ha utilizzato un linguaggio svincolato dall'obbedienza alle regole della grammatica normativa¹¹ dando visibilità all'eredità linguistica dei popoli schiavizzati. I lavori e le opere di Gonzalez hanno anche come obiettivo la decolonizzazione del sapere e la confutazione di una neutralità epistemologica. È importante sottolineare quanto sia cruciale per molte femministe nere e latine la riflessione sui modi in cui il linguaggio dominante può essere utilizzato come forma di manutenzione del potere, visto che esclude individui coercitivamente allontanati dalle opportunità di un sistema educativo giusto. Il linguaggio, dipendendo dalla maniera in cui è usato, può essere una ostacolare la comprensione e creare spazi di potere, e non di condivisione; oltre a tutto ciò, è in grado di essere – sommandosi agli altri – un impedimento a un'educazione trasgressiva.¹²

Gonzalez ha riflettuto sui modi, ovvero disdegno e condiscendenza, in cui venivano trattate le persone che parlavano in forma "errata" secondo i parametri di ciò che intendiamo per norma colta, e ha dato il nome di "preteguês" (crasi lessicale di nero e portoghese, "neroghese") alla valorizzazione del linguaggio parlato dai popoli neri africani schiavizzati in Brasile.

È ironico che loro [società bianca elitista] ci prendano in giro quando diciamo che siamo Framengo. Ci chiamano ignoranti dicendo che non sappiamo parlare correttamente. E all'improvviso ignorano che la presenza di questa r al posto della l non è nient'altro che la traccia linguistica di una lingua africana nella quale la l non esiste. Insomma, chi è il vero ignorante? Nel frattempo, pensano sia fichissima la parlata cosiddetta brasiliana che taglia la erre degli infiniti verbali, che condensa você in cê, está in tá e via dicendo. Non gli arriva in zucca che stanno parlando "neroghese". (GONZALEZ, 1984, p.238)

Lélia Gonzalez provoca e destabilizza l'epistemologia dominante, così come

Linda Alcoff. In “Uma epistemologia para a próxima revolução” (Una epistemologia per la prossima rivoluzione), la filosofa panamense critica l’imposizione di una epistemologia universale che non considera il sapere delle levatrici, dei popoli originari, le pratiche mediche dei popoli colonizzati, lo scrivere di sé in prima persona, e – nonostante tutto ciò – si considera autorità legittima nel protocollare il dominio del regime discorsivo; Alcoff sviluppa tale critica analizzando come:

È realistico credere che una semplice epistemologia maestra possa giudicare ogni tipo di sapere originato in diverse posizioni culturali e sociali? Le rivendicazioni di un conoscenza universale del sapere richiedono perlomeno una riflessione profonda sulla sua posizione culturale e sociale. (ALCOFF, 2016, p.131)

Alcoff ragiona sulla necessità di pensare altri saperi. Riferendosi al contesto brasiliano, possiamo citare il sapere delle donne di terreiro (luoghi all’aria aperta o templi in cui si celebrano i culti religiosi afrobrasiliani), delle Ialorixás e Babalorixás (rispettivamente, sacerdotesse e sacerdoti di terreiro), delle donne che lottano per gli asili, delle figure che guidano le comunità, delle fratellanze nere, dei movimenti sociali... un’altra cosmogonia proveniente dalle religioni di matrice africana, altre geografie della ragione e dei saperi. Sarebbe necessario, allora, destabilizzare e trascendere l’autorizzazione discorsiva bianca, maschile cis ed eteronormativa, di dibattere i processi di costruzione delle identità in questi contesti.

In “Intelectuais negras”¹³ (Intellettuali nere), bell hooks ci parla di come l’identità delle donne nere sia stata costruita in relazione al corpo e non al pensiero, in un contesto razzista. La pensatrice afferma che la combinazione di razzismo e sessismo implica un essere viste come intruse da persone dalla mentalità ristretta. Oltre a ciò, la stessa concettualizzazione occidentale bianca del ruolo dell’intellettuale fa sì che tale cammino sia più difficile per le donne nere. Superando questa frontiera, bell hooks si definisce come un’intellettuale, come colei che unisce il pensiero alla pratica, per comprendere la propria realtà concreta. Pensiero e pratica non sono qui realtà dicotomiche, al contrario, sono dialettiche, conversano tra di loro.

È molto comune che le femministe nere, come bell hooks, siano tacciate di essere “identitarie”, proprio così come si vede nel dibattito virtuale; le persone dicono cose come “i movimento identitari non discutono la questione di classe”, “violenti

identitari” e via dicendo. Persone che si considerano progressiste utilizzando questo tipo di “critica” a persone legate ai movimenti neri, femministi, LGBTPQIA+, giusto? L’autrice che vi scrive conosce bene questa realtà.

Linda Alcoff, nuovamente, ci propone una riflessione molto interessante su quest’argomento. La filosofa panamense ci ricorda che, per decolonizzare il sapere, abbiamo bisogno di attenerci all’identità sociale, non solo per evidenziare come il progetto di colonizzazione abbia prodotto questa identità, ma anche per mostrare come certe identità siano state storicamente silenziate e invalidate in senso epistemico, mentre altre sono state rafforzate. Seguendo questa linea di pensiero, un progetto di decolonizzazione epistemologica imprescindibilmente avrà bisogno di ponderare l’importanza epistemica dell’identità; le esperienze variano a seconda di posizioni diverse, e quest’ultime sono importanti per intendere l’atto del conoscere.

I nostri argomenti potranno ricevere critiche secondo cui stiamo tornando alla politica identitaria, siamo politicamente non sofisticati e politicamente retrogradi, una critica che è stata brandita anche dalla metropoli nei confronti delle periferie della scena accademica globale. La critica della politica identitaria è riuscita a mantenere molti individui “schiavi” dell’accusa di un essenzialismo politico grossolano e di una mancanza di sofisticatezza teorica. Ritengo che oggi l’inclinazione anti-identità così prevalente nella teoria sociale sia un altro ostacolo all’affermazione di un progetto di decolonizzazione del sapere, visto che tale inclinazione debilita la nostra abilità di articolare ciò che c’è di sbagliato in una egemonia teorica appartenente all’emisfero boreale. Inoltre, molte persone coinvolte in movimenti per la giustizia sociale hanno accettato l’idea per cui la politica identitaria è qualcosa di diverso rispetto alla lotta di classe. Movimenti politici basati sull’identità sono per definizione inclusivi in termini di classe, tuttavia, sono visti in maggior misura come settari di un’agenda fondata sulle classi – intese come identità propense al feticismo – che presentano identità in modo essenzialista e storico, mettendo in ombra la realtà per cui le identità sono prodotti storici capaci di cambiamenti dinamici. Tali critiche all’identità sono fatte dalla destra, dai liberali, dalla sinistra, tutti uniti nell’argomentazione contro la politica identitaria che frantumerebbe il corpo politico, enfatizzerebbe le differenze a costo delle similarità, offrirebbe una politica riduzionista (per via della sua attenzione eccessiva alle identità) la quale ridurrebbe o sostituirebbe una valutazione di una visione politica della persona con una valutazione della sua identità. Teorici di sinistra affermati, come Žižek e Badiou, si sono da poco uniti a coloro i quali credono che un’organizzazione politica, basata sulle identità e sulla promozione di un’autentica rivoluzione sociale, debba essere contenuta e controllata. Il problema presentato dai teorici di sinistra a riguardo della politica identitaria, intanto, non è da

relazionarsi solo a processi e modi di realizzazione della rivoluzione, ma anche all'obiettivo stesso per cui lottiamo. Alcuni immaginano che nuove comunità idealizzate daranno molto meno enfasi alle differenze etniche e razziali, differenze risultanti interamente o quasi da strutture di oppressione tali come la schiavitù e il colonialismo. Quest'ultimo crea e reifica identità come mezzo per amministrare popoli e stabilire gerarchie fra e dentro di loro. In virtù di ciò, molti ritengono che dobbiamo postulare come obiettivo un futuro in cui le identità create dal colonialismo possano dissolversi. (ALCOFF, 2016, p.137)

Alcoff fa una riflessione ricca e sofisticata la quale ci mostra che è necessario capire come il colonialismo reifichi le identità e come non sia possibile fare un dibattito ampio su un progetto di società senza affrontare il modo in cui certe identità risultano create all'interno della logica coloniale.

Accusarci di essere “entusiasti delle politiche identitarie” è un argomento fallace – considera come dato ciò che si desidera provare – visto che l'obiettivo principale, nel momento in cui ci confrontiamo con la norma, non è meramente parlare d'identità, ma svelarne l'uso che le istituzioni fanno di tali identità per opprimere o privilegiare. Ciò che si vuole con questo dibattito, fondamentale, è comprendere in che modo potere e identità funzionano insieme a seconda di contesti specifici, ed anche come il colonialismo, oltre a creare, delegittima e legittima certe identità. Dunque, non è politica riduzionista; si prenda in considerazione che le disuguaglianze sono create dal modo in cui il potere articola queste identità, e risultano da una struttura di oppressione che privilegia certi gruppi a sfavore di altri.

Tale insistenza – nel non voler considerare viziate certe posizioni, nel negare che le identità sono state forgiate in seno a società coloniali – fa sì che persone bianche, ad esempio, perseverino ancora nel difendere l'argomento per cui solo loro pensano alla collettività, e persone nere, rivendicando proprie esistenze e modi di fare politico e intellettuale, siano viste come separatiste o concentrare solo su sé stesse. Persistendo nell'idea che sono universali e che possono parlare per tutti, si ostinano a parlare a nome degli altri, quando, in realtà, stanno parlando di sé nel momento in cui si giudicano universali.

Adesso capiremo perché molte femministe nere hanno pensato la categoria della donna nera. Queste riflessioni ci aiuteranno a comprendere il concetto di luogo di enunciazione.

DONNA NERA: L'ALTRO DELL'ALTRO

Non andrò via

Rimarrò qui

E resisterò alle fiamme

Sojourner Truth¹⁴

Iniziare a parlare partendo dalle donne nere è un'importante premessa del femminismo nero, come Patricia Hill Collins ci mostra in relazione alla necessità di queste donne di autodefinirsi, così come fece Lélia Gonzalez evidenziando le esperienze delle donne nere in America Latina e nei Caraibi. C'è uno sguardo colonizzatore sui nostri corpi, saperi, sulle nostre produzioni, e, oltre a contestare questo sguardo, abbiamo bisogno di partire da altri punti. In generale, si dice che la donna non è pensata partendo da sé, ma in comparazione con l'uomo. È come se venisse in essere opponendosi, come se fosse l'altro dell'uomo, colei che non è uomo. La filosofa francese Simone de Beauvoir ci offre una prospettiva interessante coniando la categoria dell'Altro (Il secondo sesso, 1949) e prendendo come punto di partenza la dialettica servo-padrone di Hegel.

Secondo la diagnosi di Beauvoir, la relazione che gli uomini mantengono con le donne sarebbe di sottomissione e dominio, e sarebbero avvolte alla cattiva fede¹⁵ di questi che le vedono e vogliono come oggetto. L'intellettuale francese mostra, nel proprio percorso filosofico sulla categoria di genere, che la donna non è definita partendo da sé, ma in relazione all'uomo, attraverso lo sguardo dell'uomo. Sguardo che la confina in un ruolo di sottomissione che comporta significazioni gerarchizzate.

Nella prospettiva di questo sguardo, la filosofa fonda la categoria dell'Altro beauvoriano, dicendo che questa categoria è così antica e comune, secondo il suo studio, da essere presente nelle più antiche mitologie e società primitive sotto forma di una dualità, quella dello Stesso e dell'Altro. Inizialmente questa divisione non non avrebbe avuto alla base la separazione tra i sessi, poiché l'alterità sarebbe una categoria fondamentale del pensiero umano. Nessuna collettività, dunque, potrebbe mai definirsi come Una senza porre immediatamente l'Altra davanti a sé. Ad esempio, per gli abitanti di un certo paesino, tutte le persone che non appartengono a quello steso luogo sono

Altri; per i cittadini di uno stato, le persone di altra nazionalità sono considerate straniere.

Gli ebrei sono “altri” per gli antisemiti, i neri per i razzisti statunitensi, gli indigeni per i coloni, i proletari per le classi dei proprietari di capitali. Nella conclusione di uno studio approfondito delle diverse figure che compongono le società primitive, Levi Strauss afferma: “Il passaggio dallo stato naturale allo stato culturale si definisce per la propensione dell’essere umano nel pensare i rapporti biologici sotto forma di sistemi di opposizioni: la dualità, l’alternanza, l’opposizione, la simmetria, che si presentano sotto forme definite o vaghe, e costituiscono fenomeni, dati fondamentali e immediati della realtà sociale che vanno spiegati.” Tali fenomeni non si comprenderebbero se la realtà umana fosse esclusivamente un *mitsein* (essere-con) basato su solidarietà e amicizia. Hegel chiarisce che in ogni coscienza vi è un’ostilità fondamentale diretta a qualsiasi altra coscienza; il soggetto riesce a porre sé stesso in essere solo opponendosi: l’individuo pretende affermarsi come essenziale rendendo l’altro inessenziale, oggetto. (BEAUVOIR, 1980b, p. 11-12)

Per la filosofa francese, la donna è stata costituita come Altro, in quanto è vista come oggetto, nell’interpretazione che Beauvoir fa del concetto di “in sé” sartriano. In altre parole, sarebbe come pensare la donna come qualcosa che possiede una funzione. Una sedia, ad esempio, serve affinché ci si possa sedere, una penna a scrivere. Gli esseri umani non dovrebbero esseri pensati allo stesso modo, perché ciò li priverebbe di umanità. Ma questo sguardo maschile, secondo la pensatrice, inserisce la donna in questo luogo, impedendole di essere un essere “per sé”, soggetto pieno secondo l’ontologia sartriana. E ciò avviene anche perché il mondo non è presentato alle donne con tutte le sue possibilità, la sua situazione impone loro il luogo dell’Altro.

Se, per Simone de Beauvoir, la donna è altro perché non gode della reciprocità dello sguardo dell’uomo, per Grada Kilomba¹⁶ la donna nera è l’Altro dell’Altro, posizione che la mette in un luogo di reciprocità ancor più difficile.

Le donne nere sono state così incluse in vari discorsi che deturpano la nostra realtà stessa: un dibattito sul razzismo in cui il soggetto è l’uomo nero; un discorso di genere in cui il soggetto è la donna bianca; e un discorso sulla classe in cui la “razza” non ha posto. Noi ci occupiamo di un luogo molto critico, in teoria. È a causa di questa lacuna ideologica, argomenta Heidi Safia Mirza (1997) che le donne nere abitano uno spazio vuoto, uno spazio che si sovrappone ai margini della “razza” e del genere, il cosiddetto “terzo spazio”. Noi abitiamo un tipo di vacuo di annichilimento e contraddizione

“sostenuto dalla polarizzazione del mondo, un mondo da una parte nero e dall'altra delle donne. (MIRZA, 1997:4).

E noi in mezzo. Ovviamente, questo è un dilemma teorico serio, in cui i concetti di “razza” e genere si fondono in un'unica cosa. Queste narrazioni di separazione mantengono l'invisibilità delle donne nere nei dibattiti accademici e politici. (KILOMBA, 2012, p. 56.)¹⁷

Per Kilomba, è necessario affrontare questa lacuna, questo vuoto, che non vede la donna nera in una categoria di analisi. Kilomba fa un'analisi sofisticata della categoria dell'Altro quando afferma che le donne nere, in quanto non sono né bianche né uomini, occupano una posizione molto difficile nella società della supremazia bianca; sono la sintesi di una specie di doppia carenza, e l'antitesi di bianchitudine e mascolinità. In quest'analisi, Kilomba ritiene che lo status delle donne bianche sia oscillante, dato che sono donne, ma sono bianche; allo stesso modo si espone in relazioni agli uomini neri, che sì sono neri, ma sono comunque uomini. Le donne nere, in questa prospettiva, non sono né bianche né nere, ed eserciterebbero la funzione di Altro dell'Altro.¹⁸

Capiamo, dunque, che la pensatrice discorda dalla categorizzazione fatta da Beauvoir. Per la filosofa francese, non vi è reciprocità, dal momento che la donna è sempre stata vista e posta dallo sguardo dell'uomo in una posizione di subordinazione, come un altro assoluto, proprio come questa asserzione di Beauvoir riguarda un modo di essere donna, nello specifico, il modo di essere donna e bianca. Oltre ad approfondire l'analisi, Kilomba ingloba la donna nera alla comparazione dichiarando che, in questo schema, la donna nera può essere solo Altro e mai sé stessa. Per lei, vi è uno status oscillante che può permettere alla donna di collocarsi come soggetto, come l'uomo nero, tuttavia l'autrice rifiuta la fissità di questo status.

Oltre a mostrare che le donne presentano situazioni diverse, Kilomba pone fine alla presunta universalità relativa alla categoria degli uomini mostrando che la realtà degli uomini neri non è la stessa di quella degli uomini bianchi, ovvero, sottolinea che anche in relazioni a questa categoria è necessario chiedersi: di quali uomini stiamo parlando?¹⁹ È molto importante intendere che gli uomini neri sono vittime di razzismo e che si trovano al di sotto delle donne bianche nella piramide sociale. Portare alla luce queste identità è una questione prioritaria. Nella sua analisi, non universalizzando né la categoria di donna né quella di uomo, Kilomba se ne fa carico.

Riconoscere lo status di donne bianche e uomini neri come oscillante ci dà modo di vedere le specificità di questi gruppi ponendo fine all'invisibilità della realtà delle donne nere. Ad esempio, quando si parla di disuguaglianze salariali, si sente comunemente la seguente affermazione: "In Brasile, le donne guadagnano il 30% in meno rispetto agli uomini". Questa affermazione è incorretta? Dal punto di vista logico, no, ma da quello etico sì. Mi spiego: le donne bianche guadagnano il 30% in meno rispetto agli uomini bianchi. Gli uomini neri guadagnano meno delle donne bianche, e le donne nere guadagnano meno di tutti. Secondo una ricerca del 2016 originata dalla collaborazione tra il Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale brasiliano e l'Istituto di Ricerca Economica Applicata (IPEA)²⁰, il 39,6% delle donne nere si trova in condizioni precarie di lavoro, seguite dagli uomini neri (31,6%), donne bianche (26,9%) e uomini bianchi (20,6%). Inoltre, secondo la ricerca, Il gruppo delle donne nere è quello più presente nell'ambito del lavoro domestico ed anche quello più colpito dalla disoccupazione. Ricerche di questo tipo, che pensando a partire dai luoghi marcanti dei gruppi sociali, riescono ad avvicinarsi di più alla realtà generando una domanda maggiore di politiche pubbliche. E questo perché, quando s'insiste con questa visione omogenea di uomini e donne, uomini neri e donne nere rimangono impliciti e sono esclusi dai benefici di politiche importanti; non solo, vengono allontanati sempre più dai luoghi in cui queste politiche sono pensate.

Molte volte, quando si sottolinea l'importanza di pensare politiche pubbliche per le donne, sentiamo dire che le politiche devono essere per tutti. Ma chi sono questi "tutti" e chi rientra in questi "tutti"? Se le donne, soprattutto le donne nere, sono in una posizione di maggiore vulnerabilità sociale, è proprio perché la società produce queste disuguaglianze, e se non le osserviamo attentamente, impediamo il progresso nel modo più profondo. Migliorare l'indice di sviluppo umano dei gruppi vulnerabili equivale a migliorare l'indice di sviluppo umano di una città, di un paese, ecc... E, per questo, è necessario concentrarsi su questa realtà, o come dicono da molto le femministe nere, darle un nome. Se non la nominiamo, non possiamo neanche pensare possibili miglioramenti diretti a questa stessa realtà, realtà che rimarrebbe invisibile. L'insistenza nel parlare di donne come universali, non sottolineandone le differenze, fa sì che solamente una parte di questo essere donna sia visibile. Secondo la mappatura della violenza del 2015²¹, l'indice di femminicidi relativi alle donne nere è aumentato del

54,8%, mentre quello delle donne bianche è diminuito del 9,6%. Questo tasso allarmante ci mostra l'assenza di uno sguardo attento alle questioni etnico-razziali nel momento in cui si pensano politiche contro la violenza sulle donne, visto che queste politiche non stanno raggiungendo le donne nere. Il "donne", in questo caso, riguarda maggioritariamente le donne bianche.

Per illustrare meglio l'argomento, presenteremo dei dati di un'importante ricerca che è servita a dare visibilità a una realtà violenta che colpiva e, tristemente, colpisce ancora le donne nere del Brasile. Negli anni Ottanta, le donne nere erano sterilizzate coercitivamente. Secondo la ricerca di Jurema Werneck²², il movimento delle donne nere è protagonista nella lotta al genocidio del popolo nero e all'usurpazione della libertà delle donne, avendo iniziato la sua lotta sotto forma di denuncia. Da questa lotta è derivata la creazione di una Commissione Parlamentare d'Inchiesta nel 1991. La CPI della sterilizzazione, come divenne nota, constatò l'esercizio di questa pratica, sia nella prestazione inadeguata di servizi offerti da istituzioni private che finanziavano metodi contraccettivi (soprattutto nelle regioni più povere del Brasile), sia nelle misure contraccettive irreversibili. Se le donne nere non avessero denunciato questa realtà lottando affinché il dibattito su questa violenza venisse alla luce, probabilmente oggi ci troveremmo davanti ad una situazione ben più grave.

È fondamentale sottrarre tali questioni all'invisibilità che le sovrasta e analizzarle con uno sguardo intersezionale affinché si fugga da analisi semplicistiche o si ponga fine alla tentazione dell'universalità che esclude. La storia ci ha mostrato che l'invisibilità uccide, ciò che Foucault definisce come "lasciar vivere o lasciar morire". La riflessione fondamentale alla quale giungere allora richiede di comprendere che, quando le persone nere rivendicano il diritto all'aver voce, in realtà rivendicano il diritto alla vita.

Ne *Il secondo sesso*, Beauvoir dichiara che, quando degli individui sono tenuti in una situazione d'inferiorità, essi sono di fatto inferiori, ma ci allerta su come dobbiamo intendere la portata della parola essere. Secondo la filosofa, il problema sta nel dare un valore sostanziale alla parola essere quando possiede un significato dinamico hegeliano; ovvero, "essere è essere diventato, esser stato nella misura in cui si manifesta. Sì, le donne, nel loro insieme, oggi sono inferiori agli uomini, ossia, la loro situazione offre meno possibilità"²³.

Le donne nere, ad esempio, presentano una situazione in cui le possibilità sono ancora minori – materialmente! – e, essendo così le cose, non c'è niente di più etico del pensare a vie emancipatorie, del lottare affinché abbiano il diritto alla voce e migliori condizioni di vita. In questo senso, sarebbe urgente allontanarsi dal pensiero egemonico e risignificare le identità, siano esse di razza, genere, classe, orientamento sessuale per poter costruire nuovi luoghi di enunciazione con l'obiettivo di far risuonare la voce e attribuire visibilità a soggetti che sono stati considerati impliciti all'interno di questa normatizzazione egemonica²⁴.

Kilomba prosegue dicendo che bianchitudine e mascolinità impediscono che la donna nera, vista come loro antitesi, sia riconosciuta in quanto soggetto. Lo sguardo di uomini bianchi e neri confinerebbe la donna nera in un luogo di subalternità molto difficile da superare. Anche Collins ci offre una visione interessante su questo luogo dell'Altro e sulla necessità delle donne nere di autodefinirsi:

L'insistenza delle donne nere di autodefinizione, autovalutazione e autoanalisi è significativa per due ragioni: in primo luogo, definire e valorizzare la consapevolezza del proprio punto di vista autodefinito innanzi a immagini che promuovono una autodefinizione sotto forma di "altro" oggettificato è una forma significativa di resistenza alla disumanizzazione essenziale, ai sistemi di dominio. Lo status di essere "altro" implica l'essere altro rispetto a qualcosa o l'essere diverso dalla norma presunta di comportamento maschile bianco. In questo modello, uomini bianchi e potenti si definiscono come soggetti, come veri attori, e classificano le persone di colore e le donne in termini di posizione rispetto a quest'asse maschile bianco. Dato che alle donne nere è stata negata l'autorità di sfidare tali definizioni, questo modello è costituito da immagini che le definiscono come altro negativo, antitesi virtuale dell'immagine positiva degli uomini bianchi. (COLLINS, 2016, p. 105.)

Il definirsi, dunque, è uno status importante di rafforzamento e delimitazione di possibilità di trascendere la norma colonizzatrice. In "Aprendendo com o *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro" (Imparando col l'*outsider within*: la significazione sociologica del pensiero femminista nero)²⁵, Patricia Hill Collins parla di quanto sia importante che le donne nere facciano un uso creativo del luogo di marginalità che occupano nella società al fine di sviluppare teorie e pensieri che riflettano sguardi e punti di vista diversi.

Il concetto di *outsider within*, che in traduzione sarebbe molto vicino all'idea di

“straniera da dentro”, è molto rilevante per poter intendere i luoghi di enunciazione. Per Collins, la donna nera nel movimento femminista occupa il luogo di “straniera da dentro”, in quanto femminista che rivendica il luogo della donna nera come soggetto politico, ma, al contempo, è “una di fuori” per via del modo in cui è vista e trattata in senso allo stesso movimento, cominciando dalla maniera in cui le rivendicazioni femministe sono state fatte, critica questa che estendiamo anche alla teoria femminista.

L’autrice definisce l’*outsider within* come posizione sociale, spazio di frontiera occupato da gruppi dal potere disuguale. Nell’ambito accademico, ad esempio, questo luogo permette alle ricercatrici nere di constatare, partendo da fatti, dalle loro stesse esperienze, anomalie materializzate in omissioni o osservazioni distorte dei fatti sociali stessi e, nonostante Collins si riferisca alla Sociologia, possiamo pensare questo luogo come pratica politica da sviluppare in tutte le aree del sapere²⁶. La studiosa afferma anche che le donne nere, pur essendo parte di qualche istituzione, non sono considerate come pari, e ci offre l’esempio delle lavoratrici domestiche²⁷ che lavorano nelle case delle famiglie. Si riscontra il tentativo da parte delle persone bianche di proclamare quanto loro siano importanti e “quasi di famiglia”, e al contempo queste donne continuano ad occupare un luogo di marginalità.

Secondo Collins, da una parte, la relazione de *insider* è stata soddisfacente per tutti gli interessati. L’intellettuale cita come esempi le biografie di bianchi ricchi, nelle quali è frequente la presenza di racconti sull’amore che provavano per le loro “mamme” nere,

[...] mentre i racconti delle lavoratrici domestiche nere evidenziano la percezione di autoaffermazione che vivevano nel vedere demistificato il potere bianco – sapevano che non era l’intelletto, né il talento o nemmeno l’umanità dei loro datori di lavori a giustificare il loro status superiore, bensì il razzismo. (COLLINS, 2016, p. 99)

Tuttavia, Collins indica quanto sia necessario saper trarre vantaggio da questo luogo di *outsider*, in quanto questo spazio fornisce alle donne nere un punto di vista speciale che permette loro di vedere la società attraverso uno spettro più ampio. Non è un caso che, ideando concetti come intersezionalità e prospettive rivoluzionarie, queste donne si siano prefissate l’obiettivo di pensare nuove forme di sociabilità, senza concentrarsi unicamente sulle oppressioni strutturali in modo isolato. Vale a dire che la

donna nera si trova in un non-luogo che, pur essendo doloroso, può essere considerato come luogo di potenza.

Sueli Carneiro, nell'articolo "Enegrecendo o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero"²⁸ (Annerire il femminismo: la situazione della donna nera in America Latina in una prospettiva di genere), ci mostra un interessante punto di vista che offre una maggiore comprensione della categoria donne nere.

“Quando parliamo del mito della fragilità femminile, che storicamente ha giustificato la protezione paternalistica degli uomini nei confronti delle donne, di quali donne stiamo parlando? Noi donne nere facciamo parte di un contingente di donne probabilmente maggioritario, e non ci siamo mai riconosciute in questo mito, perché non siamo mai state trattate come fragili. Facciamo parte di un contingente di donne costrette per secoli a lavorare come schiave nei campi o in strada, come venditrici, cuiniere, prostitute... Donne che si sono sentite prese in giro quando le femministe dicevano che le donne dovevano conquistare le strade e lavorare. Facciamo parte di un contingente di donne la cui identità è stata ridotta ad un oggetto. Ieri, al servizio di fragili signorine e di proprietari terrieri arrapati.

Sono sufficientemente note le condizioni storiche che nelle Americhe hanno costruito la relazione di reificazione dei neri in generale, e delle donne nere in particolare. Sappiamo, inoltre, che in tutto questo contesto di conquista e dominio, l'appropriazione sociale delle donne del gruppo sconfitto è uno dei momenti emblematici di affermazione della superiorità del vincitore. Oggi, domestiche al servizio di borghesucce ormai libere e nullafacenti, o di mulatte da esportazione. Quando parliamo di dissacrare i miti della reginetta, dell'angelo del focolare, di quali donne stiamo parlando? Le donne nere fanno parte di un contingente di donne che non sono mai state regine di niente, ritratte come antimuse della società brasiliana, perché il modello estetico della donna è la donna bianca. Quando parliamo di garantire a uomini e donne pari opportunità nel mercato del lavoro, siamo parlando del lavoro di quale tipo di donna? Facciamo parte di un contingente di donne escluso da quel che gli annunci di lavoro esaltano: “Si richiede bella presenza”. Quando parliamo dell'idea per cui la donna sarebbe un sottoprodotto dell'uomo, in quanto originata dalla costola di Adamo, di quale donna stiamo parlando? Facciamo parte di un contingente di donne che provengono da una cultura in cui Adamo non esiste. Una cultura violata, folclorizzata e marginalizzata, trattata come cosa primitiva, appartenente al diavolo, anche quest'ultimo DA considerarsi un alieno per le nostre culture. Facciamo parte di un contingente di donne ignorate nelle sue specificità dal sistema sanitario, giacché il mito della democrazia razziale presente in tutte noi rende superflua la presenza nei formulari della rete pubblica d'informazioni relative al gruppo etnico di appartenenza, informazioni che sarebbero indispensabili per valutare le condizioni di salute delle donne nere in Brasile, come si evince dai

dati di altri paesi grazie ai quali sappiamo che donne bianche e nere presentano differenze significative in termini di salute. Ci è imposta, quindi, una prospettiva femminista nella quale il genere configuri come variabile teorica che, come affermano Linda Alcoff e Elizabeth Potter, non può essere disgiunta da altre coordinate di oppressione essendo oggetto di un'analisi isolata. Se il femminismo deve liberare le donne, deve affrontare virtualmente tutte le forme di oppressione²⁸]. Partendo da questo punto di vista, è possibile affermare che un femminismo nero, costruito nel contesto di società multirazziali, multiculturali e razziste – come lo sono quelle latino-americane –, ha come principale asse d'articolazione il razzismo e il suo impatto sulle relazioni di genere, dal momento che è il razzismo che determina la gerarchia di genere nelle nostre società. (CARNEIRO, 2003, p.50-51.)

Riutilizzando le sue ultime parole, Carneiro ci mostra che il razzismo determina le gerarchie di genere nelle nostre società, rendendo così evidente la necessità da parte dei movimenti femministi di pensare modi di combattere questa oppressione; in caso contrario, il femminismo finirà per contribuire al mantenimento di relazioni gerarchiche tra donne riproducendo così il discorso egemonico. L'analisi della studiosa, per di più, ci permette di comprendere la necessità di una identità rivendicata di donna nera che si costituisce come soggetto storico e politico. Tuttavia, è fondamentale prendere in considerazione le eterogeneità che circondano questa categoria, affinché non si pensi questa categoria in modo fisso e stabile.

Una caratteristica interessante riguardante molte femministe nere è il non limitarsi a considerarsi solo teoriche, ma anche attiviste, militanti. Il femminismo nero, secondo Sebastião²⁹, sarebbe un movimento di costruzione teorica, politico, intellettuale di donne nere coinvolte nella lotta alle disuguaglianze, e nella promozione di un cambiato sociale di fatto; non sarebbero donne unicamente preoccupate per le oppressioni che le toccano, le donne nere starebbero discutendo nuovi progetti sociali³⁰.

Audre Lorde, femminista nera caraibica e lesbica, ci porta una visione significativa sulla necessità di riconoscere le differenze che ci circondano. In molti dei suoi scritti, Lorde ha evidenziato l'importanza di non creare gerarchie tra oppressioni, e la propria difficoltà nel sentirsi parte di qualsiasi movimento, visto che nel movimento femminista la questione era di genere; in quello nero, razziale; e in quello LGBTPQIA+, di orientamento sessuale. In quanto donna, nera e lesbica, lei si vedeva costretta a scegliere l'oppressione contro cui lottare laddove tutte loro la collocavano in un determinato luogo. L'autrice diceva di non poter negare un'identità per affermarne

un'altra; ciò non si sarebbe tradotto in una trasformazione reale, sarebbe solo conformismo, così come Sojourner Truth indicava nel XIX secolo. Lorde enfatizza il bisogno di ampliare lo sguardo e ci fa domandare: fino a che si legittima il potere che ci condanna?

In “As ferramentas do mestre não vão dismantelar a casa grande”³¹ (Gli strumenti del maestro non faranno crollare la *casa-grande*ⁱ), Lorde adotta uno sguardo critico fondamentale per poter pensare le intersezioni e, come l'autrice stessa sottolineava, “uccidere l'oppressore dentro di noi”. La femminista nera, che era anche poetessa, fece questo discorso nel 1979, a New York, e dichiarò fondamentale la responsabilizzazione delle donne bianche perché combattessero il riformismo e si coinvolgessero nella lotta per una trasformazione profonda della società.

Audre Lorde ci porta a pensare l'urgenza di riconoscere le nostre differenze senza vederle più come qualcosa di negativo. Il problema è l'identità tra differenza e disuguaglianza. Il mancato riconoscimento dei luoghi diversi da cui partiamo, posto che abbiamo esperienza del genere in modi differenti, conduce alla legittimazione di un discorso d'esclusione, in quanto non dà visibilità ad altre forme di essere donna nel mondo. Questa attenzione a quel che l'autrice definisce elusione di responsabilità delle donne bianche – a causa dell'assenza d'impegno nei confronti del cambiamento – può essere intesa come una mancanza di posizionamento etico, mancanza che le porta a pensare il mondo solo partendo dai propri luoghi. Non delimitando questi luoghi e continuando a ignorare l'esistenza di punti di partenza diversi tra le donne, queste donne bianche continuano a ignorare l'imprescindibile compito di mettersi in discussione e, così facendo, riproducono oppressioni contro le donne nere o contro, come Lorde le chiama nel testo citato, “quelle che non sono accettabili”. Loro, dai loro luoghi sociali, sanno che “sopravvivere non è un'abilità accademica”.

Tutto a posto fin qui? Allora possiamo iniziare a scavare in profondità nel concetto di luogo di enunciazione.

ⁱ NdT: Casa-grande sarebbe, secondo il dizionario *Caldas Aulete* “Casa do proprietário numa fazenda ou engenho, esp. na época colonial e imperial”; banalmente, la dimora del signore feudale. Una descrizione di questo tipo – se vogliamo, eccessivamente neutra e bizzarramente sintetica - getta ombra sull'antitesi diretta di questo lemma, la *senzala*, antitesi questa che sarebbe ricordata facilmente dal/la lettore/ice brasiliano/a. La *casa-grande* rappresenta potere, violenza e disumanità del sistema schiavista

del periodo coloniale brasiliano, e si contrappone fortemente alla *senzala*, lo spazio destinato alle/agli schiavizzate/i. In un'ottica postcoloniale e di straniamento, mi parrebbe riduttivo provare a tradurre l'oggetto lessicale in questione, ragione per la quale ho deciso di preservarlo nel testo d'arrivo salvaguardandone le vesti lusofone.

DA CHE LUOGO PARLI?

Perché scrivo?

Perché devo

Perché la mia voce

In tutte le sue dialettiche

È stata silenziata per molto tempo

Jacob Sam-La Rose³²

Tutti i cammini percorsi sin qui sono stati importanti affinché potessimo avere una maggiore comprensione della natura del *luogo di enunciazione*. Il luogo sociale che le donne nere occupano, il modo con cui è possibile approfittarsi di questo stesso luogo, ci presenta un sentiero interessante. Questo percorso è stato necessario poiché vi sono molti dubbi in relazione al concetto.

Prima di tutto, è necessario chiarire che - quando utilizziamo la parola discorso³³ all'interno dell'opera e quando ci riferiamo all'importanza di interrompere il regime di autorizzazione discorsiva - ci stiamo riferendo alla nozione foucaultiana di discorso, nozione per cui non lo si pensa come ammasso di parole o concatenazione di frasi che pretendono avere un significato in sé, ma come sistema che struttura un determinato immaginario sociale con i relativi rapporti di potere e controllo.

Credo che molte persone coinvolte in movimenti sociali, discussioni in rete, devono aver già sentito la seguente frase "sta' buono, sta' al posto tuo", o letto testi di critica ad un ragionamento - privi di qualsivoglia fondamento - con l'unico intuito di dare via ad una polemica sterile. Qui non si tratta di sminuire l'importanza della militanza praticata nel mondo virtuale, tutt'altro, si tratta di illustrare come, molte volte, ci sia uno svuotamento di concetti importanti a causa dell'urgenza generata dalla rete. O ancora, si tratta di comprendere la ragione per cui gruppi che sono sempre stati al potere arrivino a sentirsi disturbati da gruppi minoritari in questione di diritti. Prima di citare autrici come Grada Kilomba, Patricia Hill Collins, Linda Alcoff e Gayatri Spivak, abbraceremo il concetto di cui sopra partendo da altre prospettive. In questo luogo, non puntiamo ad una portata enfatica, ma riteniamo fondamentale presentare a lettrici e

lettori altre visioni al fine di un arricchimento concettuale.

Nel campo della comunicazione, il concetto di *luogo di enunciazione*, secondo l'articolo *Lugares de fala: um conceito para abordar o segmento popular da grande imprensa*³⁴, sarebbe

“[...] uno strumento teorico-metodologico che crea un ambiente esplicativo per evidenziare che giornali popolari o di riferimento parlano da luoghi diversi concedendo spazi diversi agli interventi di fonti e lettori. (AMARAL, 2005, p.105.)

Inoltre, secondo l'articolo³⁵ citato,

“[...] l'apporto che proponiamo riconosce le implicazioni dei posizionamenti sociali e simbolici di giornali e lettori/rici ed incorpora la nozione di mercato di lettori/rici, a partire dell'idea che, per spiegare la nozione di discorso, è necessario conoscere le condizioni di costituzione del gruppo in cui esso funziona”. (AMARAL, 2005, p.104.)

In questo senso, attribuito dalle scienze della comunicazione, il concetto permetterebbe per analizzare come il luogo di enunciazione della stampa popolare sia differente da quello dei cosiddetti giornali di riferimento, e, specialmente in questo articolo, si mostra come questo luogo della stampa popolare vada oltre il sensazionalismo. Per l'autrice, è indispensabile comprendere le posizioni sociali e capitali simbolici in maniera distinta.

[...] in luogo del sensazionalismo, etichetta che ci indica l'intensità delle sensazioni provocate da strategie come invenzioni, esagerazioni, distorsioni ed omissioni, il concetto di *luogo di enunciazione* prova a spiegare la ragione per cui la stampa diretta a questo pubblico operi con Modalità di Indirizzamento diverse da quelle usati nella stampa di riferimento, costruendo così la propria credibilità in altri modi. Dal nostro punto di vista, il luogo di enunciazione del segmento popolare della stampa di ampio respiro differisce da quello della stampa di punta. (AMARAL, 2005, p.104.)

Capiamo, quindi, che il tentativo di analizzare discorsi diversi – partendo dall'individuazione di gruppi, su cui questi agiscono, e loro condizioni di costituzione – fa in modo che si verifichino una rottura della visione dominante e un tentativo di caratterizzare in nuove forme il luogo di enunciazione della stampa popolare. È

interessante notare le similarità con l'oggetto di nostro interesse.

Tralasciando questa concettualizzazione sociologica, è necessario aggiungere che non vi è una epistemologia determinata sul termine *luogo di enunciazione*, o meglio, la sua origine è imprecisa; crediamo che questo sia emerso dalla tradizione della discussione sul *feminist stand point* – tradotto letteralmente “punto di vista femminista” –, diversità, alterità, teoria razziale critica e pensiero decoloniale. Di conseguenza, le riflessioni ed i lavori prodotti da queste prospettive sono stati modellati in seno ai movimenti sociali, e molto marcatamente nei dibattiti sul web, come espressione di strumenti politici, e con l'intuito di posizionarsi contro il regime di autorizzazione discorsiva. Tuttavia, è decisamente possibile pensarlo a partire da certi riferimenti che mettono in discussione chi può parlare.

Ci sono studiosi che pensano il luogo di enunciazione a partire dalla psicoanalisi, considerando le opere di Michel Foucault, le riflessioni di Lina Alcoff, filosofa panamense, gli studi di Gayatri Spivak, docente indiana; di quest'ultima citiamo *Can the Subaltern speak?*. Qui si vuol pensare a partire dalle ultime autrici e, principalmente, dal *feminist standpoint* di Patricia Hill e da *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism* di Grada Kilomba.

Patricia Hill Collins è un nome importante su cui basarci per addentrarci nella questione qui proposta. Nel 1990, nell'opera *Black feminist thought*³⁶, argomenta sul *feminist standpoint*. Secondo il dossier *Mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil* (Donne nere: ritratto delle condizioni di vita delle nore in Brasile), pubblicato dall' Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada nel 2013,

l'obiettivo del femminismo nero è quello di sottolineare la diversità delle esperienze sia di donne che di uomini, e i vari punti di vista possibili di analisi di un fenomeno, come anche evidenziare il luogo di enunciazione di chi propone la suddetta analisi. Patricia Hill Collins è una delle maggiori autrici di ciò che è denominato come *feminist standpoint*. Nella sua analisi, Collins (1990) ricorre al concetto di matrice di dominio per pensare l'intersezione delle disuguaglianze in diverse posizioni in cui una stessa persona può trovarsi dipendendo dalle sue caratteristiche. Così, l'elemento più rappresentativo delle varie esperienze e forme di essere donna sarebbe situato nell'incrocio tra genere, razza, orientamento sessuale, classe, generazione, senza alcun predominio di un elemento su un altro. (SOTERO, 2013, p. 36.)

La nostra ipotesi è che, partendo dalla teoria del punto di vista femminista, sia

possibile proferirsi sui luoghi di enunciazione; rivendicando le varie analisi e riaffermando la necessità di sottolineare il luogo di enunciazione di chi propone suddette analisi come uno degli obiettivi del femminismo nero, intendiamo quanto questa accentuazione diventi indispensabile per comprendere le realtà che sono state implicitamente considerate all'interno della normazione egemonica.

Nel suo commento³⁷ all'articolo *Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited* (*Verità e metodo: Ripercorrendo la teoria del punto di vista Femminista*) di Hekman, Collins contesta le critiche alla teoria del punto di vista femminista che ci portano a pensare i luoghi di enunciazione. In questo senso, l'autrice controbatte le affermazioni di Hekman, che relativizzano ed individualizzano la teoria del punto di vista femminista dicendo:

In primo luogo, la standpoint theory si riferisce a esperienze storicamente condivise e basate su gruppi. I gruppi hanno un grado di continuità nel corso del tempo in modo che le realtà di gruppo trascendono le esperienze individuali. Ad esempio, il gruppo degli afroamericani, in quanto gruppo razziale, è esistito molto prima che io nascessi e, con tutta probabilità, continuerà ad esistere dopo la mia morte. Nonostante la mia esperienza del razzismo istituzionale sia unica, i tipi di opportunità e di disagi che mi attraversano quotidianamente saranno simili a quelli che altri afroamericani affrontano come gruppo. Argomentare che i neri, come gruppo, si trasformeranno o scompariranno basandomi sulla mia partecipazione suona narcisista, egocentrico e archetipicamente postmoderno.

Al contrario, la teoria del punto di vista femminista dà meno rilievo alle esperienze individuali nei vari gruppi socialmente costruiti, ed enfatizza le condizioni sociali che costituiscono e caratterizzano tali gruppi. (COLLINS, 1997, p. 9.)

Como spiega Collins, quando parliamo di punti di partenza, non ci riferiamo necessariamente a esperienze di singoli individui, ma alle condizioni sociali che permettono o meno che certi gruppi possano accedere a luoghi di cittadinanza. Sarebbe, fondamentalmente, un dibattito strutturale. Non si tratterebbe di affermare le esperienze individuali, ma di capire come il luogo sociale che determinati gruppi occupano restringe opportunità.

Avendo come obiettivo la diversità delle esperienze, si ha la conseguente rottura di una visione universale. Una donna nera avrà esperienze differenti da quelle di una donna bianca che, per via della sua posizione, vivrà la categoria di genere in un'altra

forma.

Secondo Collins, la teoria del punto di vista femminista ha bisogno di essere discussa iniziando dalla posizione dei gruppi nelle relazioni di potere. Sarebbe necessario comprendere le categorie razza, genere, classe e sessualità non come categorie descrittive applicate agli individui³⁸, bensì come elementi della struttura sociale che emergono come dispositivi che favoriscono le disuguaglianze creando gruppi. Nella sua critica a Collins, Hekman vede la teoria come una moltitudine di voci originate dalle esperienze degli individui invece di analizzarne le categorie che causano le disuguaglianze affrontate da questi stessi individui. Collins utilizza come esempio la segregazione razziale negli Stati Uniti, e ci dice come questo fatto storico abbia creato quartieri di segregazione e, di conseguenza, esperienze distinte negli ambienti educativi e ludici, nel sistema sanitario e, soprattutto, in relazione alle opportunità di accesso ad alcuni spazi, come quello accademico ad esempio. L'autrice continua la sua analisi affermando che anche le persone nere di classe media non sono esenti agli effetti della discriminazione di opportunità generate dalla segregazione razziale e, quindi, dalla discriminazione del gruppo ed evidenzia:

[...] è la posizione sociale comune nelle relazioni gerarchiche di potere che crea gruppi e non il risultato di decisioni collettive prese da parte di individui di questi stessi gruppi. (COLLINS,1997.)

L'approccio scelto da Hekman per intendere i gruppi come mucchio di individui e "non come individualità inserite ciascuna nella propria realtà"³⁹ fa sì che l'autrice costruisca la propria critica in maniera erronea, secondo Collins.

Hekman analizza punto di vista femminista e luogo di enunciazione da una prospettiva individuale. Questo presupposto le permette di intendere individuo e gruppo come unità di misura non facendola giungere alla conclusione per cui individui appartenenti a dati gruppi condividono esperienze simili. Il fossilizzarsi sull'individuo come rappresentante di un gruppo ne pregiudica la comprensione.

Inizialmente, esaminando solo la dimensione delle relazioni di potere, di classe sociale, Marx postulava che, sebbene disarticolati ed incipienti, i gruppi oppressi possedevano un punto di vista particolare sulle disuguaglianze. In versioni più contemporanee, la disuguaglianza è stata rivista per riflettere un maggiore grado di complessità,

specialmente riguardo a razza e genere. Ciò che abbiamo adesso è una crescente sofisticazione dei processi di discussione della posizione di un gruppo, non nel quadro singolare di classe sociale proposto da Marx, né nei più recenti inquadramenti femministi che difendono il primato del genere, e sì all'interno delle costruzioni multiple che risiedono nelle stesse strutture sociali e non nelle singole donne. (COLLINS, 1997, p.9.)

Con la citazione di Collins, in risposta all'equivoco di Hekman, comprendiamo che la pensatrice non è l'unica a compiere questo errore. In Brasile, sentiamo frequentemente questa sorta di critica relativamente al concetto, perché i critici pensano a partire dall'individuo e non dalle molteplici condizioni che risultano in disuguaglianze e gerarchie che dettano le posizioni dei gruppi subalterni. Questa forma gerarchica e non umana di posizionare socialmente questi gruppi e le loro esperienze fa sì che le loro produzioni intellettuali, i loro saperi e le loro voci siano trattate in modo ugualmente subalterno, non considerando che le loro condizioni sociali li mantengono in un luogo strutturalmente silenziato. Ciò non vuole dire assolutamente che questi gruppi non creino strumenti per affrontare questi silenzi istituzionali; al contrario, esistono varie forme di organizzazione politica, culturale e intellettuale. La questione è che queste condizioni sociali intralciano la visibilità e la legittimità di tali produzioni. Una domanda semplice che ci aiuta a riflettere è: quante autrici nere e autori neri la lettrice o il lettore che hanno frequentato l'università hanno letto o conosciuto durante il periodo di studi? Quanti docenti neri hanno avuto? Quanti giornalisti neri, di entrambi i sessi, lavorano nelle redazioni principali del paese o persino nei media cosiddetti alternativi?

Queste esperienze comuni, risultanti dal luogo sociale che occupano, impediscono che la popolazione nera acceda certi spazi. Ed è proprio qui che comprendiamo come sia possibile parlare di luoghi di enunciazione partendo dal *feminist standpoint*: il non poter accedere a certi spazi implica che non vi siano produzioni ed epistemologie di questi gruppi in questi spazi; non poter essere in giusto modo all'interno di università, mezzi di comunicazione, istituzioni politiche, per esempio, impedisce che le voci degli individui di questi gruppi siano catalogate, sentite, ascoltate, persino da parte di chi ha maggiore accesso alla rete, cosa di cui questi dispongono in minore quantità. Parlare non si restringe all'atto di emettere parole, ma a quello di poter esistere. Pensiamo al luogo di enunciazione come strumento per confutare la storiografia tradizionale e la gerarchizzazione dei saperi derivante dalla

gerarchia sociale. Quando parliamo di diritto ad un'esistenza dignitosa, alla voce, stiamo parlando di *locus* sociale, e di come questo luogo imposto ostacoli la possibilità di trascendere. Tutto ciò non ha assolutamente a che vedere con la visione essenzialista per la quale solo una persona nera può parlare di razzismo, per esempio.

E, tornando agli individui dello stesso gruppo, Collins sottolinea che occupare una posizione comune nelle relazioni gerarchiche di potere non implica avere le stesse esperienze poiché l'autrice non nega l'esperienza individuale. Tuttavia, fa presente che, occupando una stessa posizione sociale, questi individui condividono esperienze simili nelle relazioni di potere, esperienze comuni a tutti gli oggetti d'analisi. A Collins rincresce che i critici della teoria abbiano dato maggiore attenzione a questioni relative alle azioni individuali invece di ricercare le esperienze comuni. Ad esempio, l'autrice cita gli alti tassi di carcerazione di uomini neri nei penitenziari statunitensi.

Questa è una realtà che si ripete nel contesto brasiliano a cui possiamo aggiungere altri esempi: alto indice di femminicidio di donne nere, lavori domestici, informali e a tempo determinato praticati maggiormente da donne nere, eccetera... Il fatto che occupino posizioni in cui aumenta la loro situazione di vulnerabilità fa sì che certe misure considerate retrograde colpiscano essenzialmente questi gruppi in modo intenzionale, doloso. La Riforma della Previdenza Sociale, passata al congresso sotto il nome di Proposta di Emendamento Costituzionale 287, prevede per le donne un aumento di 25 anni del tempo di contribuzione e un'età minima pensionabile di 65 anni.

Questa misura non considera la divisione sessuale del lavoro imposta nella nostra società. Bisogna ricordare che le donne continuano ad essere plasmate per svolgere ruoli relativi alla cura dell'ambiente domestico e di figli e figlie. Le donne, soprattutto le donne nere, partono da punti diversi e conseguentemente disuguali.

Vi sono manifestazioni, da parte di vari settori della società, contro questa proposta, ma per contestualizzare, generalmente, le donne nere, ben prima della proposta di riforma, hanno sempre avuto difficoltà ad andare in pensione per via dell'alta informalità della loro prestazione lavorativa, di una relazione discontinua nel mercato del lavoro e, nel caso del lavoro domestico, dello scarso rispetto di diritti contrattuali garantiti. Storicamente, questo gruppo si è sempre visto ai margini; per farsi un'idea, dal 2003 al 2014, secondo i dati della PNAD e dell'IBGE, l'ammontare di lavoratrici domestiche senza regolare contratto di lavoro che versavano autonomamente

i propri contributi è passato dall'8% al 23% nel periodo indicato. Pur così, la categoria sopraindicata ha difficoltà a raggiungere i requisiti pensionabili di anzianità contributiva a causa della grande informalità del loro lavoro. Nell'ultimo trimestre del 2016, il 68,1% delle lavoratrici domestiche era sprovvisto di contratto di lavoro. Lo stesso di tipo di ragionamento si applica nei settori di produzione decentrati del lavoro. Vi è un grande numero di donne nere in quest'ambito lavorativo, soprattutto per quanto riguarda le funzioni di pulizia. Le misure contenute in questa proposta complicheranno ancor di più la vita di queste donne, le quali già vivono una realtà precaria.

Tuttavia, in passato, quando colpivano i gruppi "storicamente invisibilizzati", queste misure non generavano alcun tipo di commozione, cosa che invece in questo caso si sta verificando poiché sono stati "contemplati" altri gruppi, ad esempio la classe media bianca brasiliana. Allo stesso modo, possiamo indicare l'invisibilizzazione della produzione delle donne nere in università, giornali e siti d'informazione, nella politica istituzionale. Queste esperienze condivise riflettono ancor di più la rilevanza di questa teoria.

Nel dibattito virtuale brasiliano, si è soliti sentire gli stessi errori di Hekman. "Tizia parla rifacendosi al suo vissuto", come se questo vissuto, per quanto possa contenere esperienze dovute alla sua posizione sociale, si mostrasse insufficiente a spiegare una serie di problematiche. Come ci dice Collins, l'esperienza di tizia importa, senz'ombra di dubbio, ma la questione è giustamente provare a comprendere le condizioni sociali e le esperienze condivise che costituiscono il gruppo di cui tizia fa parte. Ridurre le teorie del punto di vista femminista e del luogo di enunciazione solamente al vissuto personale sarebbe un grande sbaglio, visto che in questa sede stiamo proponendo uno studio su come discriminazioni e oppressioni strutturali riescano a impedire che individui appartenenti a certi gruppi abbiano diritto alla parola, all'umanità. Una persona non saprà riflettere criticamente e filosoficamente sulle conseguenze del razzismo solo perché è nera.

Potrà addirittura dire di non aver mai sentito razzismo, che il suo vissuto non lo contempla o di non esserci mai passata. E sappiamo bene come certi gruppi adorino fare uso di queste persone. Ad ogni modo, sebbene questa data persona dica di non aver mai avvertito razzismo, non si può negare, per via della sua posizione sociale, abbia avuto meno opportunità e diritti. La discussione è soprattutto strutturale e non postmoderna,

come amano affermare i critici di questa teoria. Il punto è che questi ultimi hanno inteso erroneamente la questione e finiscono per agire, come riferisce Collins, in modo archetipicamente postmoderno riducendo il punto di vista alle esperienze individuali invece di riflettere sul *locus* sociale.

Per questa ragione, sarebbe ugualmente inesatto dire che questa teoria perde validità a causa dell'esistenza di individui reazionari appartenenti a gruppi oppressi. E possiamo affermare ciò in quanto Collins non nega la prospettiva individuale, ma dà enfasi al luogo sociale che tali individui occupano partendo dalla matrice di predominio. Ad esempio, per quanto certi soggetti neri siano reazionari, essi continueranno comunque a soffrire per via dell'oppressione razzista – lo stesso esempio vale per altri gruppi discriminati. Ma è vero anche il contrario: malgrado persone appartenenti a gruppi privilegiati della società siano coscienti delle discriminazioni e combattano arduamente le oppressioni, queste stesse persone non smetteranno di essere beneficate, strutturalmente parlando, dalle oppressioni che infliggono agli altri gruppi. Ciò che stiamo discutendo è la legittimità che è conferita a chi appartiene al gruppo che detiene il potere.

È ovvio che questi individui reazionari appartenenti a gruppi oppressi stiano legittimando in qualche modo le oppressioni sostenendo certi discorsi. Sarebbe, dunque, necessario combattere questi tipi di discorso, senz'ombra di dubbio. Tuttavia, ciò che avviene, generalmente, è un tentativo di delegittimazione delle lotte contro razzismo, maschilismo, LGBTQI+fobia, o ancora delegittimazione della teoria del punto di vista femminista o del luogo di enunciazione, sulla base dell'esistenza dei già citati individui; come se uomini bianchi eterosessuali non fossero il gruppo responsabile e beneficiario da queste oppressioni. Ciò avviene, essenzialmente, per tentare di spostare il focus dalle realtà estremamente violente per giungere a constatazioni per cui persone appartenenti a gruppi oppressi sono frutto della società, così come tutte le altre. Invece di perdere energie parlando di diverse esperienze individuali come se queste non fossero proprie dell'essere umano, sarebbe più responsabile ed etico discutere il fatto che ogni 23 minuti in Brasile viene assassinato un giovane nero o, ancora, che l'indice di vittime di omicidio di donne non-nera (bianche, asiatiche e indigene) è sceso al 7,4% tra 2005 e 2015, mentre quello delle donne nere è aumentato del 22%ⁱⁱ, il che mostra che individui neri condividono esperienze di violenza statale solo perché appartengono al gruppo nero

(*locus* sociale). Credo che non tutte le persone bianche si identifichino tra di loro ed abbiano le stesse visioni, ma indubbiamente esistono maggiori aspettative e pretese rispetto agli individui che fanno parte di gruppi storicamente discriminati, come se fossero obbligati più di quelli posizionati in luoghi di potere a creare strategie per affrontare le disuguaglianze.

Il far parte di un luogo sociale non determina una coscienza discorsiva su di esso. Eppure, il luogo che occupiamo socialmente ci fa avere esperienze distinte ed altre prospettive. Le teorie del punto di vista femminista e del luogo di enunciazione ci fanno confutare una visione universale della donna e della negritudine, e fanno sì che gli uomini bianchi, che si pensano universali, si attribuiscono carattere razziale e capiscano cosa significhi l'essere bianco, l'essere metafora di potere, come ci insegna Grada Kilomba. Con ciò, si vuole anche confutare una pretesa universalità. Promuovendo una molteplicità di voci, ciò che si vuole, più di qualsiasi altra cosa, è la rottura del discorso autorizzato ed unico che si pretende universale. In questo luogo, si vuole soprattutto lottare per spezzare il regime di autorizzazione discorsiva.

In *Nossos feminismos revisitados*⁴⁰, Luiza Barros illustra l'importanza della teoria del *feminist standpoint*:

Altro tentativo più recente di trasformare le categorie donna, esperienza e politica della persona è quella del punto di vista femminista (*feminist standpoint*). Secondo questa teoria, l'esperienza dell'oppressione sessista ha luogo per via della posizione che occupiamo in una matrice di predominio in cui razza, genere e classe sociale si incrociano in vari punti. In questo modo, una donna nera appartenente alla classe operaia non è discriminata il triplo o più oppressa di una donna bianca della stessa classe sociale, ma sperimenta l'oppressione a partire da un luogo che le offre un punto di vista differente sull'essere donna in una società disuguale, razzista e sessista. Razza, genere, classe sociale e orientamento sessuale si riconfigurano reciprocamente formando quel che Grant definisce mosaico che può essere compreso nella sua multidimensionalità. Stando al punto di vista femminista, non esiste quindi un'identità, in quanto l'esperienza dell'essere donna si verifica in forme socialmente e storicamente determinate. Considero questa formulazione particolarmente importante non solo perché ci aiuta a comprendere i vari femminismi, ma anche perché ci permette di pensare sul piano di due movimenti, quello nero e quello delle donne nere in Brasile. Ciò sarebbe frutto del bisogno di dar espressione alle differenti forme dell'esperienza di essere nero (vissuta attraverso il genere) e di essere donna (vissuta attraverso la razza) il che rende superflue certe discussioni in relazione alla priorità del movimento delle donne nere:

lotta contro il sessismo o contro il razzismo? – dato che le due dimensioni non possono essere disgiunte. Dal punto di vista delle riflessioni politiche e delle sue ripercussioni, una non esiste senza l'altra. (BAIROS, 1995, p. 461.)

Questa spiegazione di Bairros è di grande valore perché ci aiuta smentire ciò che si suole definire “competizione di oppressioni”. L'autrice ci mostra che il dibattito è sulla posizione occupata da ciascun gruppo, intendendo il modo con cui razza, genere, classe e sessualità si incrociano generando diverse forme di vivere le oppressioni. Proprio per questo non può essere sussistere una gerarchia di oppressioni, dal momento che, essendo queste strutturali, non esiste una “preferenza di lotta”. È necessario meditare azioni politiche e teorie che considerino che non ci possono essere priorità, in quanto queste dimensioni non possono essere pensate in maniera separata.

Ho l'abitudine di scherzare sul fatto che non posso dire che oggi lotto contro il razzismo e domani, alle 14:25, se ho tempo, lotto contro il maschilismo, visto che queste oppressioni agiscono in maniera combinata. Essendo io una donna nera, queste oppressioni mi collocano in un luogo di maggiore vulnerabilità. Dunque, è necessario combatterle in forma indissociabile.

Sottolineo che Collins non parla specificatamente di luogo di enunciazione, nonostante alcune traduzioni brasiliane attribuiscono questo significato al termine *standpoint*; ad ogni modo, la nostra ipotesi è che, partendo dal punto di vista femminista, sia possibile comprendere anche il luogo di enunciazione⁴¹. Usando Spivak, Alcoff e Kilomba ci addentreremo ancor di più nel concetto.

Spivak è una delle autrici più importanti per rifarsi al concetto di luogo di enunciazione. La sua opera *Can the subaltern speak?* – articolo tradotto in portoghese come *Pode o subalterno falar?* dal sottotitolo “speculazioni sui sacrifici delle vedove” - pubblicato per la prima volta nel 1985, riporta importanti riflessioni sulle modalità del silenzio imposto ai soggetti colonizzati. La docente indiana è un grande nome del pensiero postcoloniale, la quale, succintamente, pretende mettere in discussione ed interrogare i fondamenti dell'epistemologia dominante evidenziando i saperi prodotti da gruppi che sono stati subordinati in territori coloniali. Anche Spivak, così come Beauvoir e Kilomba, pensa la categoria dell'Altro affermando le difficoltà da parte degli intellettuali francesi contemporanei nel concepire questo Altro come soggetto, poiché, per l'autrice, questi penserebbero la costituzione del Soggetto in quanto Europa⁴².

L'intellettuale problematizza il fatto che, pur essendo un'affermata interlocutrice di Foucault⁴³, autori come lo stesso Foucault e Deleuze, ad esempio, non interrompano il discorso egemonico in quanto utilizzano l'Europa come nucleo analitico.

È impossibile per gli intellettuali francesi contemporanei immaginare il tipo di Potere e Desiderio che abiterebbero il soggetto innominato dell'Altro dell'Europa. Non è solamente il fatto che tutto ciò che leggono – critico o no – sia imprigionato nel dibattito sulla produzione di questo Altro, appoggiando o criticando la costituzione del Soggetto solo in quanto Europa. (SPIVAK, 2010, p. 45-46)

Spivak concorda con Foucault per quanto riguarda il pensare l'esistenza di un sistema di potere che ostacola, impedisce ed invalida saperi prodotti da gruppi subalterni. Foucault affermava che le masse erano in grado di parlare per sé, ma intendeva anche la presenza di impedimenti all'ascolto di tali voci. Il filosofo francese riteneva che il ruolo dell'intellettuale fosse quello di analizzare le relazioni di potere non collocandosi come rappresentante di coloro che lottavano. La pensatrice indiana ritiene che i gruppi oppressi possano e debbano parlare per sé, ma afferma che il filosofo francese ha pensato questi gruppi avendo come base il contesto europeo, citando, per sostenere il suo argomento, il caso delle vedove indiane per le quali, obbligate al sacrificio nel rituale della "immolazione", a causa del luogo difficile in cui si trovano, sarebbe difficile parlare per sé.

Oltre a ciò, per l'autrice, gli intellettuali, diversamente dai soggetti oppressi

[...] si rendono trasparenti in questa "corsa a staffetta", poiché fanno semplicemente dichiarazioni sul soggetto non rappresentato ed analizzano il funzionamento di potere e desiderio. (SPIVAK, 2010, p. 44.)

Ma chi può parlare allora?

Il subalterno non può parlare. Nessun tipo di valore è attribuito alla "donna-nera, povera" in quanto categoria degna di attenzione nella lista delle priorità globali. La rappresentazione non è decaduta. La donna come intellettuale ha un compito circoscritto che non deve rifiutare con un qualsiasi artificio retorico." (SPIVAK, 2010, p. 126.)

Questa citazione di Spivak ci mostra come i gruppi subalterni non abbiano

diritto alla voce, perché si trovano in un luogo nel quale le loro umanità non sono state riconosciute dato che appartengono alla categoria di “quelli che non importano”⁴⁴, per usare un’espressione della filosofa statunitense Judith Butler. Ma, allo stesso tempo, Spivak vede il bisogno del compito intellettuale e politico per la donna. Per l’autrice, il postulato subalterno evidenzia un luogo messo a tacere.

Tuttavia, sarà davvero così? Il subalterno non rompe mai il silenzio? Sia Patricia Hill Collins che Grada Kilomba considerano problematica questa affermazione di Spivak sul silenzio del subalterno, soprattutto se questa è vista come affermazione assolutista. Secondo le due pensatrici, pensare questo luogo come impossibile da trascendere significa legittimare la norma colonizzatrice, in quanto attribuirebbe potere assoluto al discorso dominante bianco e maschile. Collins ritiene che dare credibilità e validità a questo discorso si tradurrebbe nel credere che i gruppi oppressi si possono identificare solo con il discorso dominante senza mai poter essere in grado di pensare con un discorso proprio le condizioni di oppressione a cui sono sottomessi. Ciò comporterebbe anche l’impossibilità di concepire una qualsiasi interpretazione valida ed indipendente che confutasse il discorso coloniale.

Nel capitolo precedente, abbiamo trattato l’idea di Collins sull’importanza dell’autodefinizione delle donne nere. Questa necessità è una strategia fondamentale per affrontare la visione coloniale. E, come sostenuto nel primo capitolo del libro, le donne nere storicamente producono saperi, insorgenze. Situarle nel luogo in cui il silenzio non viene mai spezzato, nonostante le varie limitazioni imposte strutturalmente, non equivarrebbe a confinarle nella stessa logica che si sta combattendo? Sarebbe come confinarle in un vicolo cieco, senza alcun tipo di possibilità di trascendere. I saperi prodotti dagli individui facenti parte di gruppi storicamente discriminati, oltre ad essere saperi contrari ai discorsi dominanti, sono come dei luoghi di potenza e riconfigurazione del mondo da parte di altri sguardi e geografie. Spivak, intanto, si posiziona criticamente nei confronti della romantizzazione dei soggetti che lottano e resistono.

Il primo capitolo di *Plantations Memories: Episodes of Everyday Racism* di Grada Kilomba⁴⁵ dedicato a colonialismo, memoria, trauma e decolonizzazione mostra in copertina un dipinto che raffigura la schiava Anastácia⁴⁶, donna obbligata a vivere indossando una maschera le coprisse la bocca. Kilomba ci rende noto che, formalmente, la maschera era utilizzata per impedire che le persone nere ridotte in schiavitù si

potessero alimentare mentre erano obbligate, per mezzo di coercizioni e violenze, a lavorare nelle piantagioni; oltre a ciò, secondo l'autrice, la maschera aveva la funzione di imporre silenzio e paura, usando la bocca come luogo sia di imposizione del mutismo sia di pratiche di tortura.

È interessante notare come la scrittrice nera Conceição Evaristo, vincitrice del premio Jabuti con l'opera *Olhos d'água*, entri in stimolante dialogo con ciò che Grada Kilomba afferma, e possiamo dire che, così facendo, è in disaccordo con quanto dichiarato da Spivak in relazione all'impossibilità di rottura del silenzio. In un'intervista rilasciata al sito *Carta Capital*, Kilomba ci dice:

[...] quell'immagine della schiava Anastácia, ho detto molte volte che noi riusciamo a parlare attraverso le aperture della maschera, e, a volte, noi parliamo con una tale potenza che la maschera si riduce in frantumi. Io penso che quei frantumi siano un nostro simbolo, perché le nostre parole rompono la maschera.⁴⁷

Al di là della questione della donna obbligata a tacere per mezzo di un artefatto sulla sua bocca, Kilomba pensa questa maschera come l'affermazione del progetto coloniale. Vede questa maschera come “a mask of speechless” – in traduzione letterale “la maschera di coloro le quali non possono parlare”. In questa prospettiva, la maschera legittima la politica di silenziamento dell'*Altro* nelle sue pluralità, afferma la pensatrice. Le domande che l'autrice pone in questo capitolo sono essenziali per la nostra riflessione su chi è autorizzato a parlare. Lei si chiede: “Chi può parlare?”, “Cosa succede quando noi parliamo?” e “Di cosa ci è permesso parlare?”.

Questi quesiti sono fondamentali per poter comprendere i luoghi di enunciazione. All'interno di questo progetto di colonizzazione, chi erano i soggetti autorizzati a parlare? La paura instillata da coloro che costruivano le maschere ha il fine di imporre limiti a chi è stato silenziato? Parlare, molte volte, si traduce in ricevere castighi e istigare ritorsioni; è proprio per questo motivo che spesso giustamente si preferisce concordare col discorso egemonico in modo da garantire la propria sopravvivenza? E, se parliamo, possiamo davvero parlare di qualsiasi cosa oppure solo di ciò che ci è permesso? In una società suprematista bianca e patriarcale, donne bianche, donne nere, uomini neri, persone transessuali, lesbiche, gay possono parlare nella stessa misura di uomini bianchi etero cisessuali? Ci sono gli stessi spazi e simili

legittimità? E quando ci sono, ad esempio, nel caso di un travestito nero, gli sarà permesso di parlare di Economia, Astrofisica, o gli è permesso di parlare solo di temi relativi alla sua identità di travestito nero? I saperi costruiti fuori dagli spazi accademici sono considerati tali? Kilomba ci incita a riflettere: quali i limiti imposti in questa logica coloniale? Quali le conseguenze dell'imposizione della maschera del silenzio.

La maschera, appunto, dà adito a molte domande: perché la bocca della persona nera deve essere imprigionata? Perché lei, o lui, deve essere silenziata? Cosa direbbe il soggetto nero se la sua bocca non fosse stata sigillata? E cosa dovrebbe ascoltare il soggetto bianco? Vi sono una paura ed un'angoscia per le quali, se il soggetto coloniale parla, il colonizzatore dovrà ascoltare. Lei/lui sarebbe forzata/o ad un confronto scomodo con le verità dell'*Altro* plurale. Verità che sono state negate, represses e mantenute in silenzio, come segreti. Mi piace molto la frase "zitta/o nella misura in cui sono forzata/o a". Questa è un'espressione della Diaspora africana la quale preannuncia che qualcuno sta per rivelare fatti che si suppongono segreti. Segreti come la schiavitù. Segreti come il colonialismo. Segreti come il razzismo. (KILOMBA, 2012, p. 20.)⁴⁸

Kilomba tocca un tema essenziale alla discussione sui luoghi di enunciazione: c'è bisogno che il bianco, colui che è sempre stato autorizzato a parlare, ascolti. In relazione alla persona bianca, l'autrice riferisce la difficoltà di rimanere ad ascoltare, difficoltà dovuta al disturbo che le voci silenziate portano con sé e al confronto scatenato dalla rottura della voce unica. Inevitabilmente, le storie di coloro le quali sono state rinchiusi nei luoghi dell'altro mireranno a portare conflitti indispensabili al cambiamento. Il non sentire è la tendenza di chi rimane in un luogo facile e comodo, di chi vanta la pretesa di poter parlare sull'*Altro* in quanto quest'ultimo è stato silenziato.

Inoltre, secondo Kilomba, la paura bianca di non voler sentire ciò che il soggetto nero può eventualmente rivelare si può articolare con la nozione freudiana di repressione, indicando con ciò la volontà di allontanare qualcosa, di mantenere tale cosa a distanza dalla coscienza. Idee e verità scomode sarebbero tenute fuori dalla portata della coscienza per via delle ansie, colpe e vergogne estreme che queste causano.

Oltre a ciò, la paura bianca, o il voler essere "inconsapevole" dinanzi a queste verità e realtà, esonererebbe il soggetto bianco dal dover fare i conti con le conoscenze dell'*Altro*. L'autrice continua affermando che, una volta confrontatisi con le verità scomode di una storia piegata agli interessi dominanti⁴⁹, i soggetti bianchi,

generalmente, riferiscono di non sapere, non riconoscere, non ricordare, non credere, non essere stati convinti. Queste risposte sarebbero parte del citato processo di repressione finalizzato al mantenimento dello status quo di tali verità sommerse e dimenticate.

Solitamente, parlare di razzismo, oppressione, discriminazione di genere, è visto come qualcosa di seccante, una lagna o varie altre forme di delegittimazione. La presa di coscienza su quel che significa destabilizzare la norma egemonica è vista come inappropriata o aggressiva perché si traduce nel confrontarsi col potere.

ⁱⁱ NdT: Como indicam os dados coletados pelo IPEA encontrados no *Atlas da violência 2017*.

TUTTI QUANTI PARLANO DA UN DETERMINATO LUOGO

*La mia risposta al razzismo è la rabbia.
Ho vissuto buona parte della mia vita con
questa rabbia, ignorandola,
nutrendomene,
imparando ad usarla prima
di buttare le mie visioni nella spazzatura.
Una volta l'ho fatto, in silenzio,
impaurita dal suo peso. La mia paura della rabbia
non mi ha insegnato niente. La tua paura
di questa rabbia non insegnerà
niente neanche a te.*
Audre Lorde⁵⁰

Uno degli equivoci più ricorrenti che riscontriamo è la confusione tra i concetti di luogo di enunciazione e rappresentatività. Una donna trans nera può non sentirsi rappresentata da un uomo bianco cis, ma quest'ultimo può teorizzare sulla realtà delle persone trans partendo dal luogo che occupa. Riteniamo che la deresponsabilizzazione del soggetto al potere non debba aver luogo. La trans nera parla partendo dalla propria posizione sociale, così come l'uomo bianco cis. Se ci sono poche trans nere negli spazi di privilegio, è legittimo che si lotti affinché anche loro, di fatto, possano compiere delle scelte in una società che le confina in un determinato luogo; di conseguenza, la lotta per la rappresentazione è giusta nonostante i suoi limiti. Tuttavia, parlare da tali luoghi vuole dire spezzare la logica per cui solo i subalterni debbano parlare della propria posizione mentre coloro i quali sono inseriti nella norma egemonica non abbiano bisogno di farlo. In altre parole, c'è sempre più bisogno che uomini bianchi etero cis studino i concetti di bianchitudine, cisessualità, mascolinità, eterocompulsorietà. Come afferma Rosane Borges nell'articolo "O que é lugar de fala e como ele é aplicado no debate público"⁵¹ (Cos'è il luogo di enunciazione e come si applica nel dibattito pubblico"), pensare il luogo di enunciazione è un atteggiamento etico in quanto

“conoscere il luogo a partire dal quale parliamo è fondamentale per pensare le gerarchie, le questioni legate a disuguaglianza, povertà, razzismo, sessismo, omofobia e transfobia”.

Un'altra critica, a nostro vedere errata, che si sente comunemente ritiene che il concetto di luogo di enunciazione miri a restringere lo scambio di idee, chiudere la discussione, imporre una visione. Grada Kilomba spiega molto bene la questione parlandoci di repressione, ma anche Jota Mombaça, nell'articolo “Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala”⁵² (Note strategiche relative all'uso politico del concetto di luogo di enunciazione), chiarisce la cosa:

Si parla molto su come si siano appropriati di questo concetto al fine di concedere o meno autorità discorsiva ad altri soggetti basandosi su posizioni e concezioni politiche che un dato corpo occupa in un mondo organizzato da forme disuguali di distribuzione di violenze e privilegi. Perseguendo questa via, queste critiche non riconoscono l'esistenza di una politica e di una polizia atte alla preservazione del regime vigente d'autorizzazione discorsiva la quale precede la rottura promossa dagli attivismi dei luoghi di enunciazione. In altre parole, non sono quest'ultimi a stabilire il regime d'autorizzazione, piuttosto il contrario. I regimi d'autorizzazione discorsiva sono costituiti con il fine di opporsi a tali attivismi, quindi il gesto politico di invitare un uomo etero eurobianco cis a fare silenzio per riflettere meglio prima di parlare introduce, in realtà, una lacerazione nel regime di autorizzazioni operante. Se il concetto di luogo di enunciazione si trasforma in uno strumento d'interruzione di voci egemoniche è perché viene utilizzato in favore della possibilità di far emergere voci storicamente interrotte e silenziate. Così, quando gli attivismi del luogo di enunciazione esautorano, loro stanno, in ultima istanza, privando di autorità sia la matrice che ha costruito il mondo come evento epistemicida⁵³ sia l'invenzione per la quale tutte disponiamo delle stesse condizioni di accesso alla parola e all'ascolto.

L'interruzione del regime di autorità promossa da voci multiple fa sì che le stesse siano contrastate per poter mantenere tale regime. Vi è il tentativo di dire “tornate al vostro posto”, considerato che il gruppo al potere crede di non aver luogo alcuno o di averli tutti in un certo senso.

Così, comprendiamo che tutte le persone possiedono luoghi da cui la loro voce proviene, poiché ci stiamo riferendo ad una localizzazione sociale. E, partendo da questa, è possibile dibattere e riflettere criticamente sui più vari temi presenti nella società. È fondamentale che gli individui appartenenti al gruppo sociale privilegiato in

termini di *locus* sociale riescano a vedere sia le gerarchie prodotte partendo da [in cui si manifesta] questo luogo sia le modalità con cui quest'ultimo ha un impatto diretto nella costituzione dei luoghi dei gruppi marginalizzati.

In una società come quella brasiliana, dal retaggio schiavista, le persone nere faranno esperienza del razzismo dal luogo di chi è oggetto di questa oppressione, dal luogo che restringe opportunità; le persone bianche, invece, ne faranno esperienza dal luogo di chi ne trae beneficio. Dunque, entrambi i gruppi possono e devono discutere tali questioni, ma parleranno da e di luoghi diversi. Stiamo dicendo, essenzialmente, che vogliamo e rivendichiamo che la storia della schiavitù in Brasile sia raccontata anche dalle nostre prospettive e non solamente attraverso l'ottica di chi ha vinto, parafrasando Benjamin in "Teses sobre o conceito de história"⁵⁴ ("Sul concetto di storia"). Stiamo indicando l'importanza della rottura di un sistema come quello vigente che invisibilizza queste storie.

Nonostante tutti i suoi limiti, lo spazio virtuale è uno spazio di contesa di narrazioni; persone appartenenti a gruppi storicamente discriminati hanno trovato nella rete un luogo per esistere, attraverso la creazione di pagine, siti, canali di video, blog.

In questo spazio avviene uno scontro di punti di vista, ma ben al di sotto della soglia ideale, e ciò a causa delle barriere istituzionali che impediscono l'accesso di voci dissonanti. Dato che esprimersi liberamente non è un diritto garantito a tutte e tutti, c'è ancora la necessità di democratizzazione dei media e di rottura di un monopolio; la discussione sulla libertà di espressione non può essere sostenuta unicamente dal diritto – non assoluto – di esprimere opinioni. Metto in risalto che, pur dinanzi ai limiti imposti, le voci dissonanti sono riuscite a produrre rumori e spaccature nelle narrazioni egemoniche il che, molte volte, in modo del tutto antietico, fa sì che queste voci siano accusate di essere aggressive proprio perché lottano contro il silenzio imposto. Il gruppo che ha sempre avuto potere, in delle inversioni logiche ed una falsa simmetria causata dalla paura di non essere unico, è disturbato dalle voci che si levano. Intanto, pur con queste fenditure, diviene definitivamente essenziale la prosecuzione del dibattito strutturale, dal momento che una cosa non annulla l'altra.

Nella conferenza-performance "Descolonizando o conhecimento"⁵⁵ (Decolonizzando il sapere) che ha realizzato in Brasile nel 2016, Grada Kilomba descrive in modo semplice e brillante l'importanza dello spezzare le gerarchie istituite

dal discorso autorizzato.

Qualsiasi cosa passibile di diventare conoscenza è già un'epistemologia che riflette interessi politici specifici di una società bianca coloniale eteronormativa e patriarcale. Per favore, permettetemi di ricordarvi il significato del termine epistemologia. Il termine è composto dalla parola greca *epistémē* che significa conoscenza, e *logos* che significa scienza. L'epistemologia è, allora, la scienza dell'acquisizione della conoscenza, che determina:

(i temi) quali temi o argomenti meritino attenzione e quali domande siano degne di essere poste con l'obiettivo di produrre una conoscenza vera.

(i paradigmi) quali storie, narrazioni ed interpretazioni possono essere usate per spiegare un fenomeno, ossia, a partire da quale prospettiva si può produrre una conoscenza vera

(i metodi) quali metodi e quali modi e formati possono essere adoperati nella produzione di una conoscenza affidabile e vera.

L'epistemologia, come avevo già accennato, non definisce solo come, ma anche chi può produrre conoscenza conforme al vero e a chi possiamo credere.

Sentiamo dire comunemente quanto il nostro lavoro sia interessante, ma anche quanto sia specifico:

“Ciò non è affatto oggettivo!”

“Devi essere neutra...”

“Se vuoi diventare un'accademica, non puoi andare sul personale”

“La scienza è universale, non soggettiva”

“Il tuo problema è che sovrainterpreti la realtà, evidentemente credi di essere la regina dell'interpretazione!”

Questi commenti mostrano una gerarchia coloniale dalla quale persone nere e razzializzate sono delimitate. Non appena iniziamo a parlare e a proferire conoscenza, le nostre voci sono silenziate da questi commenti, che, in realtà, fungono da maschere metaforiche.

Tali osservazioni posizionano i nostri discorsi nuovamente ai margini come conoscenza deviata e deviante mentre i discorsi bianchi rimangono al centro, sono norma. Quando parlano loro, è scientifico; quando parliamo noi, non lo è.

Universale / specifico

Oggettivo / soggettivo

Neutro / personale

Razionale / emotivo

Imparziale / parziale

Loro hanno i fatti, noi opinioni; loro hanno conoscenza, noi esperienze.

Non abbiamo a che fare con una “coesistenza pacifica di parole”⁵⁶, ma con una gerarchia violenta che determina chi può parlare.

Grazie a questa citazione di Kilomba, possiamo notare come ci siano similarità nelle riflessioni portate dalle autrici citate in questa sede. Tutte confutano la neutralità

epistemologica, affermano la necessità di riconoscimento di altri saperi e l'importanza d'intenderli socialmente, l'urgenza di interrompere il postulato del silenzio. Lélia Gonzalez, Linda Alcoff, Spivak, tra le altre, pensano la necessità di spezzare l'epistemologia dominante e di produrre il dibattito sulle identità evidenziando come il potere istituito articoli tali identità per opprimere e "correggerle". Per queste pensatrici, pensare i luoghi di enunciazione vuole dire destabilizzare e creare fessure, tensioni al fine di far emergere non solo controdiscorsi, posto che essere contro-significa essere contro qualcosa. Essere controegemonica è ancora un essere definita da ciò che mi si impone. Sì, questi discorsi portati da queste autrici sono antiegeemonici nel senso che intendono destabilizzare la norma, sono discorsi potenti e costruiti partendo da altri sistemi di riferimento, altre geografie; si prefiggono di pensare altre possibilità di esistenza al di là da quelle imposte dal regime discorsivo dominante.

Questa non è un'imposizione di un'epistemologia della verità, ma un richiamo alla riflessione. Le opere presentate dalle diverse autrici svelano le oppressioni sofferte da diversi gruppi, oppressioni che continuano ad agire restringendo diritti e opportunità. Non è un dover essere; qui vogliamo rivelare i processi storici che hanno collocato determinati gruppi in posizioni di subalternità.

Pensare i luoghi di enunciazione sarebbe interrompere il silenzio istituito impresso su chi è stato reso subalterno, un movimento diretto alla rottura della gerarchia classificata da Derrida come violenta. Ci sono persone che dicono che l'importante è la causa, o una possibile "voce di nessuno", come se non fossimo corporizzati, segnati e delegittimati dalla norma colonizzatrice. Ma, comunemente, chi parla usando la voce di nessuno è chi ha sempre avuto voce e non ha mai avuto bisogno di rivendicare la propria umanità. Non è per caso che abbiamo iniziato il libro con la citazione di Lélia Gonzalez: "o lixo vai falar, e numa boa"⁵⁷ ("la feccia inizierà a parlare, e non ci saranno vie di fuga").

NOTE

1. “[...] in our own name”. HALL, “Stuart. Cultural Identity and Diaspora”. In: RUTHERFORD, Jonathan (Ed). *Identity, Community, Culture Difference*. London: Lawrence and Whishart Limited, 1990, p. 222.
2. *E eu não sou uma mulher?* Titolo del primo libro di bell hooks del 1981 ispirato al discorso di Truth.
3. GELEDES. Sojourner Truth. URL: <<https://goo.gl/1eQobC>>. Ultimo accesso: 21 set. 2017.
4. HEMMING, Clare. “Contando estórias feministas”. *Revista Estudos Feministas*, v. 17, n. 1, p. 215-241, jan./abr., 2009. URL: <<https://goo.gl/tcFB8v>>. Ultimo accesso: 21 set. 2017.
5. Sebbene non la considerino femminista nell’accezione più ampia del termine.
6. Gloria J. Watkin, intellettuale che prende il nome della nonna preferendo che sia scritto in minuscolo.
7. XAVIER, Giovana. “Feminismo: direitos autorais de uma prática linda e preta”. *Folha de S.Paulo*, 9 jul. 2017. URL: <<https://goo.gl/JVA9FJ>>. Ultimo accesso: 25 set. 2017.
8. Nell’originale:
“When I saw them women on the stage
at the Woman’s Suffrage Convention,
the other day,
I thought,
What kind of reformers be you,
with goose-wings on your heads,
as if you were going to fly,
and dressed in such ridiculous fashion,
talking about reform and women’s rights?
‘Pears to me,
you had better reform yourselves first.
But Sojourner is an old body,
and will soon get out of this world
into another,
and wants to say
when she gets there,
Lord, I have done my duty,
and I have told the whole truth
and kept nothing back.”
ALL POETRY. On Woman’s Dress. URL: <<https://goo.gl/6M5Svw>>. Ultimo accesso: 25 set. 2017.
9. Harriet Jacobs, proprio come Truth, fu un ex-schiava che lottò per il movimento abolizionista negli Stati Uniti. Usando lo pseudonimo di Linda Brent, la sua autobiografia dal titolo *Incidents in the Life of a Slave Girl* riporta vari casi di abuso e violenze.
10. HARAWAY, Donna. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, n. 5, 1995. URL: <<https://goo.gl/CV71ra>>. Ultimo accesso: 18 set. 2017.
11. “[...] o espanhol chicano é uma língua fronteiriça que se desenvolveu naturalmente. Mudança, evolución,, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción tem criado variantes do espanhol chicano, uma nova linguagem. Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir . O espanhol chicano não é incorreto, é uma língua viva”. ANZALDUÁ, Gloria. “Como domar uma língua selvagem”. *Cadernos de Letras da UFF*, Dóssie Difusão da Língua Portuguesa, n. 39, p. 307, 2009. URL: <<https://goo.gl/Ly6Eyt>>. Ultimo accesso: 26 set. 2017.
12. HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
13. HOOKS, bell. *Intelectuais negras*. URL: <<https://goo.gl/bEwfrQ>>. Ultimo accesso: 25 set. 2017.

14. Nell'originale: [...] I am not going away; I am going to stay here And stand the fire [...]. ALL POETRY. To The Preachers (The Second Advent Doctrines) .. URL: <<https://goo.gl/1bD7cE>>. Ultimo accesso: 26 set. 2017.
15. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Traduzione di Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 94.
16. Scrittrice e Professoressa del Dipartimento di Studi di Genere della Humboldt Universität, Berlino.
17. “Black women have thus been positioned with in several discourses that misrepresent our own reality: a debate on racism where the subject is Black male; a gendered discourse where the subject is white female; and a discourse on class where “race” has no place at all. We occupy a very critical place within theory. It is because of this ideological lack, argues Heidi Safia Mirza (1997) that Black women inhabit an empty space, a space that overlaps the margins of “race” and gender, the so called “third space”. We inhabit a kind of vacuum of erasure and contradiction “sustained by the polarization of the world into Black one side and women on the other” (MIRZA, 1997: 4). Us in between. This is, of course, a serious theoretical dilemma, in which the concepts of “race” and gender narrowly merge into one. Such separative narratives maintain the invisibility of Black women in academic and political debates”.
18. KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag, 2012. URL: <<https://goo.gl/w3ZbQh>>. Ultimo accesso: 25 set. 2017.
19. La categoria dell'uomo nero è anch'essa diversa e intersezionata da marche di sessualità, identità di genere, classe tra le altre.
20. PINHEIRO; LIMA JR.; FONTOURA; SILVA. *Mulheres e trabalho: breve análise do período 2004-2014*. Ipea, Brasília, n. 24, mar., 2016. URL: <<https://goo.gl/94MP9h>>. Ultimo accesso: 25 set. 2017.
21. WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil*. Brasília: FLASCO Brasil. URL: <<https://goo.gl/oT5VdW>>. Ultimo accesso: 25 set. 2017.
22. WERNECK, Jurema. “Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo”. *Revista da ABPN*, n. 1, v. 1 mar./jun., 2010.
23. BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Traduzione di Sérgio Milliet. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980b, p. 18.
24. LIMA, Ana Nery Correia. *Mulheres militantes negras: a interseccionalidade de gênero e raça na produção das identidades contemporâneas*. URL: <<https://goo.gl/w71f4n>>. Ultimo accesso: 25 set. 2017.
25. COLLINS, Patricia Hill. “Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro”. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016. URL: <<https://goo.gl/RmjB7R>>. Ultimo accesso: 12 set. 2017.
26. Idem.
27. Luiza Bairros compie acute analisi sulla condizione della donna nera domestica.
28. CARNEIRO, Sueli. “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”. In: ASHOKAA EMPREENDEDORES SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Orgs.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. (Coleção valores e atitudes. Série Valores; n. 1. Não discriminação).
29. SEBASTIÃO, Ana Angélica. “Feminismo negro e suas práticas no campo da cultura”. *Revista da ABPN*, v. 1, n. 1, mar./jun., 2010.
30. GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs*, 1984. p. 225. URL: <<https://goo.gl/VFfdjq>>. Ultimo accesso: 25 set. 2017.
31. LORDE, Audre. *Mulheres negras: As ferramentas do mestre nunca irão esmantelar a casa do mestre*. Traduzione di Renata Geledes, 10 set. 2013. URL: <<https://goo.gl/zaR3sV>>. Ultimo accesso: 26 set. 2017.
32. No original: “Why do I write? ‘Cause I have to ‘Cause my voice, in all its dialects has been silent too long”. SAM-LA ROSE, Jacob. Poesia. In: KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag, 2012. p. 12. URL: <<https://goo.gl/w3ZbQh>>. Ultimo accesso: 25 set. 2017.
33. FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 8-9.
34. AMARAL, Márcia Franz. “Lugares de fala: um conceito para abordar o segmento popular da grande imprensa”. *Contracampo*, n. 12, p. 103- 114, jan./jul., 2005.
35. AMARAL, Márcia Franz. “Lugares de fala: um conceito para abordar o segmento popular da grande imprensa”. *Contracampo*, n. 12, p. 104, jan./jul., 2005.

36. Purtoppo, questo libro non è ancora stato tradotto; ad ogni modo, vi è comunque la tradizione di citare il libro di Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*.
37. COLLINS, Patricia Hill. Commento all'articolo di Hekman 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': Onde está o poder? *Signs*, v. 22, n. 2, p. 375-381, 1997. [Tradução de Juliana Borges]
38. *Idem*.
39. *Idem*.
40. BAIRROS, Luíza. Nossos feminismos revisitados. In: RIBEIRO, Matilde (Org.). *Dossiê Mulheres Negras. Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 3, 1995.
41. Come già affermato, al di là della teorizzazione data dalle scienze della comunicazione, non vi sono né una precisa origine relativa al concetto né una epistemologia determinata.
42. SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 54.
43. FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004. p. 71.
44. Espressione usata dalla filosofia statunitense Judith Butler in riferimento ai gruppi storicamente discriminati.
45. "The Mask: Colonialism, Memory, Trauma and Decolonization".
46. Il suo nome africano è ignoto così come la sua origine; tuttavia, si crede che Anastacia fosse nata in Angola e figlia del re Kimbundo, per poi essere schiavizzata e portata a Bahia.
47. RIBEIRO, Djamilá. Conceição Evaristo: "Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio". *Carta Capital*, 13 maio 2017. URL: <<https://goo.gl/ARsknv>>. Ultimo accesso: 28 set. 2017.
48. "The mask, therefore, raises many questions: Why must the mouth of the Black subject be fastened? Why must she or he be silenced? What could the Black subject say if her or his mouth were not sealed? And what would the White subject have to listen to? There is an apprehensive fear that if the colonial subject speaks, the colonizer will have to listen. She/he would be forced into an uncomfortable confrontation with "Others" truths. Truths that have been denied, repressed and kept quiet, as secrets. I do like this frase "quiet as it's kept". It is an expression of the African Diasporic people that announces how someone is about to reveal what is presumed to be a secret. Secrets like slavery. Secrets like colonialism. Secrets like racism".
49. Un'espressione usata dalla scrittrice Toni Morrison, la prima donna nera ad aver vinto il Nobel per la letteratura nel 1993. Morrison descrive in questi termini il proprio lavoro che getta luce sul "brutto affare del razzismo". KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag, 2012, p. 21. URL: <<https://goo.gl/w3ZbQh>>. Ultimo accesso: 25 set. 2017.
50. LORDE, Audre. *Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo*. Tradução de Renata Geledes, 19 maio 2013. URL: <<https://goo.gl/MfpQbV>>. Ultimo accesso: 28 set. 2017.
51. MOREIRA, Matheus; DIAS, Tatiana. "O que é 'lugar de fala' e como ele é aplicado no debate público". *Nexo Jornal*, 16 jan. 2017. URL: <<https://goo.gl/KgMHZQ>>. Ultimo accesso: 21 set. 2017.
52. MOMBANÇA, Jota. *Notas estratégicas quanto ao uso político do conceito de lugar de fala*. URL: <<https://goo.gl/DpQxZx>>. Ultimo accesso: 15 set. 2017.
53. CARNEIRO, Sueli. *Epistemicídio*. Geledes, 04 set. 2017. URL: <<https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>>. Ultimo accesso: 21 set. 2017.
54. BENJAMIN, Walter. Sobre conceito da História. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Traduzione di Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. Obras escolhidas, v. 1. URL: <<https://goo.gl/xLcX3Y>>. Ultimo accesso: 29 set. 2017.
55. <<https://goo.gl/sYWwY1>>. Ultimo accesso: 25 set. 2017.
56. DERRIDA, Jacques. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
57. GONZALEZ, Lélia. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". *Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs*, 1984, p. 225. URL: <<https://goo.gl/VFjdqj>>. Ultimo accesso: 25 set. 2017.

BIBLIOGRAFIA

ALCOFF, Linda. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Sociedade e Estado*. Brasília, n. 1, v. 31, jan./abr., 2016. URL: <<https://goo.gl/bKi4Pu>>. Último acesso: 25 set. 2017.

ANZALDUÁ, Gloria. Como domar uma língua selvagem. *Cadernos de Letras da UFF, Dossiê Difusão da Língua Portuguesa*, n. 39, p. 297-309, 2009. URL: <<https://goo.gl/Ly6Eyt>>. Último acesso: 26 set. 2017.

ALL POETRY. On Woman's Dress. URL: <<https://goo.gl/6M5Svw>>. Último acesso: 25 set. 2017.

ALL POETRY. To The Preachers (The Second Advent Doctrines). URL: <<https://goo.gl/1bD7cE>>. Último acesso: 26 set. 2017.

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

BAIROS, Luíza. Mulher negra: o reforço da subordinação. In: LOVELL, P. (Org). *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 1991.

BAIROS, Luíza. Nossos feminismos revisitados. In: RIBEIRO, Matilde (Org.).

Revista Estudos Feministas, Dossiê Mulheres Negras, Florianópolis, v. 3, n. 3, 1995.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Tradução de Sérgio Millet. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980a.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Millet. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980b.

BENJAMIN, Walter. Sobre conceito da História. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. *Obras escolhidas*, v. 1. *Obras escolhidas*. URL: <<https://goo.gl/xLcX3Y>>. Último acesso: 29 set. 2017.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, v. 26, p. 329- 376, jan./jun., 2006.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: *ASHOKA EMPREENDEDORES SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA* (Orgs.). *Racismos contemporâneos*. Rio de

Janeiro: Takano Editora, 2003. [Coleção valores e atitudes, série Valores; n. 1. Não discriminação]

CARNEIRO, Sueli. Epistemicídio. Geledes, 04 set. 2017. URL: <<https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>>. Último acesso: 21 set. 2017.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99- 127, 2016. URL: <<https://goo.gl/RmjB7R>>. Último acesso: 12 set. 2017.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nova York: Routledge, 2000.

COLLINS, Patricia Hill. Comentário sobre o artigo de Hekman “Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited”: Onde está o poder? *Signs*, v. 22, n. 2, p. 375-381, 1997. [Tradução de Juliana Borges]

CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. URL: <<https://goo.gl/KfjTSp>>. Último acesso: 15 set. 2017.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, ano 10, an./jul., 2002.

DERRIDA, Jacques. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: . *Microfísica do poder* . Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

GELEDES. Sojourner Truth. URL: <<https://goo.gl/1eQobC>>. Último acesso: 21 set. 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984. URL: <<https://goo.gl/VFdjdq>>. Último acesso: 25 set. 2017.

GUSHIKEN, Luiz. Comunicação pública. Organização de Maria José da Costa Oliveira. Campinas: Alínea Editora, 2014.

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Organização de Liv Sovick. Tradução de Adelaine La Guardia Resende... [et al]. 1. ed. atual. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (Ed). *Identity, Community, Culture Difference*. London: Lawrence and Wishart Limited, 1990.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, 1995. URL: <<https://goo.gl/CV71ra>>. Último acesso: 18 set. 2017.

HEMMINGS, Clare. Contando estórias feministas. *Revista Estudos Feministas*, v. 17, n. 1, p. 215-241, jan./abr., 2009. URL: <<https://goo.gl/tcFB8v>>. Último acesso: 21 set. 2017.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. [S.l]: Pluto Express, 2000.

HOOKS, bell. *Intelectuais negras*. URL: <<https://goo.gl/bEwfrQ>>. Último acesso: 25 set. 2017.

HOOKS, bell. *Talking Back : Thinking Feminist and Talking Black*. Boston: South End Press, 1989.

INSTITUTO GOETHE. *Descolonizando o conhecimento*. URL: <<https://goo.gl/sYWwY1>>. Último acesso: 25 set. 2017.

KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag, 2012. URL: <<https://goo.gl/w3ZbQh>>. Último acesso: 25 set. 2017.

LIMA, Ana Nery Correia. *Mulheres militantes negras: a interseccionalidade de gênero e raça na produção das identidades contemporâneas*. URL: <<https://goo.gl/w71f4n>>. Último acesso: 25 set. 2017.

LORDE, Audre. *Mulheres negras: As ferramentas do mestre nunca irão dismantelar a casa do mestre*. Tradução de Renata. Geledes, 10 set. 2013. URL: <<https://goo.gl/zaR3sV>>. Último acesso: 26 set. 2017.

LORDE, Audre. *Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo*. Tradução de Renata. Geledes, 19 maio 2013. URL: <<https://goo.gl/MfpQbV>>. Último acesso: 28 set. 2017.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

MOMBAÇA, Jota. *Notas estratégicas quanto ao uso político do conceito de lugar de fala*. URL: <<https://goo.gl/DpQxZx>>. Último acesso: 15 set. 2017.

MOREIRA, Matheus; DIAS, Tatiana. *O que é 'lugar de fala' e como ele é aplicado no debate público*. *Nexo Jornal*, 16 jan. 2017. URL: <<https://goo.gl/KgMHZQ>>. Último acesso: 21 set. 2017.

NEGRÃO, T. Feminismo no plural. In: TIBURI, M.; MENEZES, M. M.; EGGERT, E. (Orgs.). As mulheres e a filosofia. São Leopoldo: UNISINOS, 2002. p. 271-280.

PINHEIRO; LIMA JR.; FONTOURA; SILVA. Mulheres e trabalho: breve análise do período 2004-2014. Ipea, Brasília, n. 24, mar., 2016. URL: <<https://goo.gl/94MP9h>>. Último acesso: 25 set. 2017.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. Sociedade e Cultura, n. 2, v. 11, p. 263-274, jul./dez., 2008.

PRÁ, J. R. O feminismo como teoria e como prática. In: STREY, M. (Org.). Mulher: estudos de gênero. São Leopoldo: UNISINOS, 1997. p. 39-57.

RIBEIRO, Djamila. Conceição Evaristo: “Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio”. Carta Capital, 13 maio 2017. URL: <<https://goo.gl/ARsknv>>. Último acesso: 28 set. 2017.

SEBASTIÃO, Ana Angélica. Feminismo negro e suas práticas no campo da cultura. Revista da ABPN, n. 1, v. 1, mar./jun., 2010.

SARTRE, Jean-Paul. O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SOTERO, Edilza Correia. Transformações no acesso ao ensino superior brasileiro: algumas implicações para os diferentes grupos de cor e sexo. In: MARCONDES, Mariana Mazzini ... [et al.]. Dossiê Mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Brasília: IPEA, 2013. p. 35-52. URL: <<https://goo.gl/P7nmii>>. Último acesso: 26 set. 2017.

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

TOLEDO, Cecília. Mulheres: o gênero nos une, a classe nos divide. 2. ed. São Paulo: José Luís e Rosa Sundermann, 2003. (Série Marxismo e opressão.)

WAISELFISZ, Julio Jacobo. Mapa da violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil. Brasília: FLASCO Brasil. URL: <<https://goo.gl/oT5VdW>>. Último acesso: 25 set. 2017.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. Revista da ABPN, n. 1, v. 1 mar./jun., 2010.

XAVIER, Giovana. Feminismo: direitos autorais de uma prática linda e preta. Folha de S.Paulo, 19 jul. 2017. URL: <<https://goo.gl/JVA9FJ>>. Último acesso: 25 set. 2017

CAPÍTULO III

LUGARES DE FALA EM TRADUÇÃO: ANÁLISE DE *LUGAR DE FALA* E PROBLEMÁTICAS TRADUTÓRIAS

III.1 metodologia, ferramentas e abordagens

Antes de começarmos a falar das estratégias adotadas ao longo da tradução para enfrentar os vários desafios tradutológicos, seria útil explicitar os métodos utilizados quer no processo tradutório quer na fase de análise das problemáticas tradutórias. Pelo que concerne ao primeiro objeto, ilustrarei brevemente os momentos do processo de maneira orgânica e sistemática dividindo-os em doze fases:

1 - A primeira fase do processo é constituída pela leitura integral da obra considerada, de obras paralelas e críticas relativas, para obter um certo grau de intimidade com o objeto da pesquisa, com a autora e o acervo das suas obras;

2 - A segunda fase requer uma releitura da obra, cuja interpretação resulta fortalecida por uma visão global derivada da leitura preliminar;

3 - A terceira fase é pura tradução fragmentada, tenta-se encontrar elementos desafiadores que possam constituir os núcleos de debate do macro-comentário tradutológico;

4 - A quarta fase precisa ser um momento de aperfeiçoamento e aprimoramento do que foi já realizado e traduzido;

5 - A quinta fase é próxima da primeira conclusão da tradução em si, e apresenta-se como período de análise e recolha de momentos tradutórios dignos de comentário tradutológico;

6 - A sexta fase é a mais metódica porque exige, usando um método temático-cronológico, organização, sistematização e divisão dos dados (problemáticas de tradução) a serem discutidos no comentário tradutológico; é nesta fase que a base crítica da tradução assume forma e substância;

7 - A sétima fase visa uma análise mais meticulosa dos processos de escolha que possivelmente são passíveis de mudança;

8 - A oitava fase organiza a totalidade do trabalho acrescentando bases teóricas

relativas a tradutologia e teoria pós-colonial (esta fase requer um afastamento da tradução para que, em um momento futuro, se possa rever a tradução em si com um olhar renovado);

9 - A nona fase enfrenta as necessidades de revisão textual da tradução e dos comentários tradutológicos e visa tornar o produto final em algo acessível, inteligível e razoavelmente ambíguo;

10 - A décima fase é a da revisão externa e envolve vários tipos de falantes na leitura do prototexto e do metatexto;

11 - A décima primeira fase resume-se na revisão das revisões e na tentativa de afastamento racional do texto para que se perca o apego emotivo para com a tradução e se possa confeccionar o texto temporariamente definitivo que vai ser proposto diante duma comissão avaliadora;

12 - A décima segunda fase consta do acabamento de notas de rodapé e bibliografia e constitui a fase final do processo tradutório que adoto.

Pelo que concerne à abordagem tradutológica, como já declarado precedentemente e como vai ser comentado e contextualizado seguidamente, foi utilizado um grande acervo de obras relativo aos estudos feministas da tradução e aos estudos feministas e pós-coloniais, obras teórico-críticas fundadoras dos estudos da tradução⁵², bem como artigos, ensaios técnicos sobre os assuntos tratados no prototexto e sobre a tradução técnico-ensaística. Em primeiro lugar, os estudos quer feministas quer da tradução aos quais se faz referência são principalmente as produções de Castro (2017) e Von Flotow (1991) e Epstein & Gillet (2017): a primeira enquadra passados e presentes dos movimentos feministas chegando ao desenvolvimento dos estudos feministas da tradução e suas teorias mais recentes, critica certas tipologias de comportamento tradutório que, com ou sem consciência, acabam por apagar uma representação textual de mulheres não-falocentrada; a segunda proporciona estratégias de tradução – como a do *sequestro do texto* que comentaremos nos parágrafos que seguem – pouco canônicas, engajadas e militantes, e nos dá a possibilidade de considerar a figura dx tradutorx como a de coautorx, podendo assim justificar escolhas tradutórias mais radicais e invasivas em prol da visibilidade das minorias de gênero; os últimos coadjuvam as ferramentas

⁵² Bassnett (2009), Barrento (2002), Morini (2007) para citar só alguns dos autores consultados.

propostas por Von Flotow em uma chave queer.

Em relação aos estudos feministas e pós-coloniais, além de grande parte da bibliografia ribeiriana que foi necessário utilizar quer para analisar o texto fonte quer para realizar a tradução em si, foram usadas e usadas serviram de referência: Dalcastagné (2012) para entendermos o contexto do panorama editorial de referência bem como sua estrutura canônica e hegemônica; Reis (1992) para obtermos ferramentas a fim de nos posicionar criticamente para com o cânone e desconstruí-lo; Baker (2013), Ramos (2013) e Venuti (1995) para ressaltar, respetivamente, o papel político – seja consciente ou inconsciente – dxs tradutrxs e das escolhas delxs, a possibilidade de uma tradução militante que tenha o fim de resgatar autorias historicamente e sistematicamente marginalizadas, a perspectiva sobre x tradutorx como ente de escolhas a ser visto no metatexto por elx proposto.

Relativamente à dimensão pós-colonial desejada nesse trabalho, se destaca que, para termos maior profundidade epistemológica em relação aos temas tratados e para afastarmos das armadilhas orientalistas indicada por Said (2013), a maioria da bibliografia consultada é de matriz brasileira e de autoria negra; se tentou evitar fazer uso abundante de produções não-periféricas e hegemônicas para dar maior visibilidade a certas autorias, para evitar descrever o objeto de estudo sem usar suas próprias palavras potencialmente impondo um ponto de vista eurocentrado. Nesse sentido, foram essenciais os estudos sobre negritude, racismo interseccional e feminismo negro, que constituem a prevalência de obras utilizadas para produzir essa dissertação: como puderam ver no primeiro capítulo, Almeida (2019) foi crucial para abranger o fenômeno do racismo estrutural enquanto Akotirene (2019) nos ajudou de maneira decisiva para compreendermos e entrarmos no mundo da teoria intersseccional; graças a elxs, pudemos abordar com maior facilidade as obras de Bairros, Carneiro, Collins, Gonzalez, Mbembe, obras imprescindíveis para podermos lidar com os temas de negritude e branquitude no contexto brasileiro.

Antes de começarmos a justificar e comentar as escolhas produzidas ao longo do processo tradutório, seria necessário precisarmos a tipologia textual do objeto de estudo: um ensaio de assunto sócio-político. Ultrapassando os limites tradicionais do gênero consagrado e tecnicamente fechado, estilos e narrativas usados por Ribeiro, de uma certa forma, fogem dos cânones da tipologia textual considerada; de fato, a autora

amiudadas vezes se coloca no texto usando a primeira pessoa singular, faz uso de vivências pessoais, traz um ponto de vista único que vai além da esperada natureza clínica do gênero ensaístico. De resto, é reconhecido que, nos últimos anos, o gênero sofreu transformações que o levaram a ser potencialmente considerado um anti-gênero – por fugir de qualquer categorização – e, usando as palavras de Berardinelli (2002), podemos identificá-lo como:

il saggio, forse il più mutevole e inafferrabile dei generi. Il più esposto alle influenze di ogni altro genere, il più passivo nel suo orgoglio, il più impaziente nella sua irrisolutezza.⁵³

Podemos portanto compreender a expressa inacessibilidade do gênero, que resiste a uma significação unívoca que complica inexoravelmente o ato de traduzir; de fato, segundo Iozzi⁵⁴, o ensaio apresenta uma ampla definição conceitual a qual ainda não chegou a alcançar um acordo entre críticxs, acadêmicxs, teóricxs. Possuindo identidades múltiplas, Iozzi entende o ensaio como “categoria do pensamento, um modo de relacionar-se com a realidade”⁵⁵ mais do que um gênero literário ou uma tipologia textual. Obviamente, não tem acordo unânime em relação a essa natureza do produto ensaístico, ainda tem alguma controvérsia pelo que diz respeito a sua homogeneidade literária; Iozzi defende as próprias ideias apoiando-se em Lukács (1910) e se opondo a Adorno (1954), o qual corta a associação entre arte e ensaio por esse último ter pretensões de verdade epistemológica e não só finalidades estéticas. Muitxs estudiosxs seguem a ideologia adorniana recusando assim certas intenções artísticas manifestadamente expressas em grande parte dos ensaios; Adorno, portanto, fecharia a questão desdenhando e relegando esses textos evasivos na categoria das textualidades

⁵³ BERARDINELLI, A. La forma del saggio: definizione e attualità di un genere letterario. Venezia: Marsilio, 2002. p. 17.

⁵⁴ IOZZI-KLEIN, Adriana; CAVALLARI, Doris Nátia. A prosificação da cultura e o ensaio criativo do século XX: questões sobre um gênero literário. Bakhtiniana, Rev. Estud. Discurso, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 104-118, abr. 2015. URL <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-45732015000100104&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 28 out. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/2176-457320863>.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 105.

híbridas⁵⁶ sendo que, se tomássemos essa posição, cairíamos em um niilismo taxonômico pelo qual toda e cada tipologia textual seria híbrida.

Deixando de lado essas suposições, recuperemos Iozzi, mais próximo do pensamento estético literário contemporâneo, que considera o ensaio como se descreve a seguir:

Trata-se de um gênero que se coloca entre o não-ficcional e o ficcional e que não se submete a uma forma fixa, de modo a configurar-se como um fenômeno complexo, dinâmico e variado, cuja discussão demandaria um aprofundamento e um espaço muito maiores do que dispomos neste momento. Assim sendo, seria oportuno delimitar o âmbito de análise da forma ensaística que nos interessa, ou seja, aquele em que o ensaio cria um espaço híbrido entre o poético e o referencial, por meio de uma forma fragmentária que remete a um universo de representações de caráter subjetivo, criativo e estético.⁵⁷

Conscientes disso, abracemos a natureza híbrida do gênero do nosso objeto de pesquisa, elaborando uma macroestratégia tradutória apropriada, aceitando que o “anti-gênero” considerado complica notavelmente a escolha do tipo de abordagem a ser empregado, que, na realidade, não pode ser reduzido a uma base tradutória única: o processo deveria – de um certo modo – ser volátil tanto quanto sua fonte.

Para nos orientarmos nesse labirinto teórico-metodológico inicial e estabelecermos a natureza do texto de partida, mostraram-se vitais as reflexões tradutológicas de Johanna Monti (2010) sobre o objeto *ensaio*, ou seja, como se viu, uma tipologia textual cuja característica principal é a de ser um texto aberto em que o autorx expressa de forma prosaica uma opinião sobre assuntos específicos, sejam eles de natureza literária ou técnico-científica. Citando e traduzindo as palavras de Monti, o ensaio seria tradutologicamente um “gênero cuja silhueta é tão dificilmente detectável que frequentemente se confunde com o artigo científico (especialmente quando o assunto é técnico-científico), mas difere dele por formulação subjetiva de uma tese e consciência estilística do autorx.”⁵⁸. Por ser uma tipologia textual híbrida que dialoga

⁵⁶ FONTES, Maria A. Textualidades híbridas: historiografia e literatura em diálogo com o mundo globalizado, E-scrito, Rio de Janeiro/Nilópolis, v.8, N. 1, janeiro-abril, 2017.

⁵⁷ IOZZI (2015), p. 107.

⁵⁸ MONTI, Johanna in MONTELLA, Clara. Tradurre saggistica. Traduttori, traduttologi ed esperti a confronto. Franco Angeli: Milano, 2010. p. 150.

com o espírito do texto literário, acabamos por considerar Ribeiro (2017) como tal, um hipertexto literário que remete a luz assuntos históricos, informações rastreáveis, análises pertinentes e fundadas, a partir de um ponto de vista pessoal cujo objetivo declarado é chocar consciências, gerar mudanças e fornecer ferramentas críticas para uma luta antirracista mais eficaz.

X tradutorx de ensaios e, especialmente do texto ribeiriano, deverá considerar todos esses matizes tendo que desenvolver e adoperar uma alta competência documental. Conforme Wills (1997) citado por Monti (2010)⁵⁹, x tradutorx tem que apresentar uma proeminente competência analítica relativa ao conteúdo do texto fonte e uma elevada competência reprodutiva de tal conteúdo na língua alvo, recorrendo a todas as experiências de mundo, mesmo profissional, todos os conhecimentos adquiridos (acadêmicos, extra-acadêmicos, formais, informais e assim por diante) para entregar e produzir o metatexto desejado. Mesmo juntando todas essas perícias, válidos conhecimentos e inúmeras experiências podem se mostrar insuficientes para atingir o objetivo de traduzir; é por isso que, nessa busca de aprimoramento e aperfeiçoamento do processo tradutório, Monti ressalta que – além de compreensão e interpretação adequadas – x tradutorx de ensaios tem que mostrar uma significativa capacidade de pesquisa e busca de informações.

Essa necessidade de complementar o processo tradutório com conhecimentos extremamente específicos – adequadamente demonstrados em tradução graças à indispensável aptidão para a pesquisa documental e terminológica – representa para a autora uma atividade crucial do ato tradutório em geral e, em particular, do ensaístico, que exige também, segundo Pinto (2001), uma certa familiaridade com instrumentos técnico-informáticos além dos canônicos glossários, dicionários e tesouros; um sábio e eficiente emprego de todos esses instrumentos se traduz em uma boa competência documental. Sublinha a autora que, em um mundo preponderantemente digital e rápido que proporciona infinitas possibilidades de acesso às informações, o elemento principal a ser avaliado da dita competência documental será o processo de busca e escolha das informações pertinentes, extraídas corretamente e reconhecidamente válidas. Além dessa competência específica exigida na tradução de ensaios, usando Sager (1994), a

⁵⁹ *Ibidem*, p. 144.

pesquisadora, de fato, admite a proximidade dessa tipologia tradutória ao âmbito da tradutologia literária por causa de o gênero textual considerado corresponder a uma visão bastante convencional em seio aos estudos de tradução, se concentrando mais na autoria criativa perilitérica do que no público ou na situação comunicativa. Portanto, para sintetizarmos e explicitarmos coerentemente a abordagem empregada ao longo da tradução, podemos fazer uso da análise que Di Pace (2011) efetua sobre o gênero tradutório considerado:

Di conseguenza, la traduzione saggistica deve tener conto di questi tre livelli: il contenuto scientifico in senso stretto, l'ideologia o paradigma culturale che sottostà a tale contenuto e lo specifico modo attraverso il quale quel particolare contenuto scientifico viene espresso. Nel caso di un saggio [...] il valore della traduzione, che senza ombra di dubbio potremmo definire tecnico-specialistica, può passare non tanto, o perlomeno non solo, attraverso la resa della micro-lingua specifica (cioè, attraverso una buona equivalenza del metalinguaggio), ma piuttosto nella capacità di trasporre nel testo tradotto l'intero mondo culturale e l'idiosincratico mondo concettuale dell'autore.⁶⁰

Por conseguinte, a tradução ensaística tem que ter em conta desses três aspectos: o conteúdo científico *strictu sensu*, a ideologia e o paradigma cultural que subjaz a tal conteúdo e a maneira específica por meio da qual aquele dado conteúdo científico resulta expresso. No caso de um ensaio [...] o valor da tradução, que sem sombra de dúvida poderíamos definir técnico-especializada, não depende muito - ou, pelo menos, não só - da performance na micro-língua específica (ou seja, uma boa equivalência da metalinguagem), mas sim da capacidade de traspor para o metatexto o inteiro mundo cultural e idiosincraticamente conceitual da autoria considerada.⁶¹

Elucidados esses aspetos setoriais e específicos da tradução ensaística, podemos acrescentar alguma informação sobre a abordagem adotada nesse trabalho a qual reflete fortemente essa conceituação do gênero: o texto ribeiriano de nosso interesse cabe perfeitamente nessas definições do gênero por ter, resumindo o que foi já afirmado em outras ocasiões, quer um caráter estruturalmente informativo quer um estilo prevalentemente pessoal. Como veremos ao longo do comentário tradutológico, certas escolhas adotadas às vezes propendem para uma ideia de tradução técnico-científica, e

⁶⁰DI PACE, Lucia. Quando la traduzione specialistica passa per i termini non specialistici. In VALLINI, C., MEO, A. & CARUSO, V. Traduttori e traduzioni. Napoli: Liguori, 2011 .

⁶¹ Tradução nossa.

outras para uma ideia de *transcrição*, uma tradução literário-artística. Adicionalmente, o texto ribeiriano requer uma profundidade de conhecimentos históricos, sociais e políticos enorme que se espera ter amadurecido ao ponto de mostrá-los devolvidos no metatexto apresentado; sem dúvida, esse foi um processo tradutório que precisou e desenvolveu em grande medida nossas competências documentais que anelamos ter dignamente exposto no primeiro capítulo da dissertação através de aquisição de saberes técnicos específicos tradutológicos e extratradutológicos, emprego de ferramentas para a pesquisa e procura de fontes, gestão de informações.

III.2 Justificando escolhas tradutórias

Pelo que diz respeito à análise das problemáticas enfrentadas ao longo da tradução, como já declarado no ponto seis do cronograma, o critério adotado é cronológico (serão discutidas conforme aparecerem na tradução de cada capítulo começando, obviamente, pelo primeiro) e temático (caso estratégias já adoperadas e discutidas precedentemente se reproponham em capítulos sucessivos da obra, o raciocínio relativo será condensado na primeira instância de avaliação assim evitando repetições desnecessárias).

III.2.1 O que é lugar de fala?

Como era de esperar, a primeira dificuldade enfrentada foi o título da obra, ou seja, o conceito de lugar de fala. O meu processo tradutório nesse caso pode ser explicitado em quatro etapas: inicialmente, pensei numa possível tradução literal da locução que resultaria em italiano em um *luogo della parola*, possibilidade que – a meu ver – se afasta do uso brasileiro, assumindo uma áurea sacral e vagamente eclesiástica. De fato, nesse *chunk lexical*, seria só preciso adicionar o adjetivo *sacra* – que parece ficar suspenso num subentendimento – para perder totalmente a direção do conceito, questão que aparentemente na tradução francesa da obra realizada por Paola Anacaona *La place de la parole noire* (2019) parece não constituir um problema.

Nesse caso, a tradutora optou pelo acréscimo do adjetivo negro para fechar semanticamente o lugar de referência; conforme o meu ponto de vista, a solução encontrada por Anacaona resulta ser indubitavelmente interessante, mas poderia precisar de modificações ao longo do ensaio segundo as necessidades textuais, por exemplo, seria curioso – não tendo acesso ao metatexto francês – de saber como a tradutora lidou com os enunciados que vão além da pauta racial como a simples pergunta “Qual é o teu lugar de fala?”.

Sucessivamente, para evitar a possível sacralidade sugerida pela palavra lugar em italiano, pensei em utilizar uma alternativa sinonímica do substantivo como poderia ser a palavra *spazio* (espaço); mais uma vez, no meu ponto de vista, o referente semântico *espaço* em italiano tornaria o conjunto do enunciado em algo que poderia apontar para uma dimensão mais poética do que social. Eliminada essa hipótese, fui cogitando a opção da estrangeirização⁶², traduzível aqui em um empréstimo linguístico não adaptado que comportaria o emprego de *lugar de fala* em italiano, contudo essa possibilidade me pareceu pouco eficaz já que os objetivos da tradução seriam sensibilizar o público alvo em relação ao tema, abatendo as imagens coloniais do Brasil, e exportar o debate para a Itália, país no qual – mesmo no meio acadêmico – a atenção para certos assuntos é ainda carente⁶³ como também demonstram Luigi Manconi e Federica Resta (2017) afirmando “Il fatto [...] è l’ennesima prova di come il dibattito su xenofobia e [razzismo] sia così arretrato nel nostro paese”.

Seria mais produtivo encontrar um equivalente que tivesse ecos sociais, uma névoa de memória individual e coletiva, e que fosse flexível nas várias necessidades expressivas, até as mais coloquiais; a solução adotada proveio desse raciocínio: visto que não podia conseguir empregar um único equivalente ao longo do metatexto, simplesmente devia aceitar a ideia de múltiplas soluções que compartilhassem a mesma fonte, ou raiz. A ideia inicial foi *il luogo da cui si parla* (literalmente, o lugar desde o qual se fala), opção que, regendo a tradução e oferecendo ótimas formas plásticas de adaptabilidade, é obtida por meio da transposição, e, no caso, duma

⁶² SNELL-HORNBY, Mary. A “estrangeirização” de Venuti: o legado de Friedrich Schleiermacher aos Estudos da Tradução? *Pandaemonium*, São Paulo, v. 15, n. 19, Jul. /2012, p. 185-212.

⁶³ BENVENUTI, Giulia. Politiche della traduzione, «Translation studies» e studi postcoloniali. *Studi culturali* - anno vi, n. 2, agosto 2009.

verbalização denominal do substantivo *fala* acompanhada por uma partícula *si* impessoal. Segundo o emprego, proporcionaria a possibilidade de traduzir *o meu/teu lugar de fala*, enunciado que aparece com uma certa frequência ao longo da obra, através da explicitação verbal do sujeito de referência como nos casos *il luogo da cui parlo* (*parlare*, verbo falar conjugado na primeira pessoa do modo indicativo tempo presente), *da cui parli*, etc; além do mais, o acréscimo do pronome pessoal explícito pode oferecer matizes de ênfase expressiva (*il luogo da cui parli tu*).

Contudo no metatexto proposto preferimos ter em conta as expectativas de um possível público alvo italiano em relação ao gênero textual considerado, um gênero que – como já descrito na primeira seção do capítulo – apresenta uma linguagem técnica-especializada, formal e esteticamente estruturada. Portanto, mesmo arriscando a operar uma possível elevação diafásica em tradução, comecei a levar em consideração opções mais academicistas e assim voltei à teoria da linguagem e a semiótica da tradução, e deparei em duas fontes que ajudaram e estimularam enormemente meu processo tradutório: uma tese de doutorado sobre a teoria da enunciação⁶⁴ – útil para estabelecermos uma base de referência em relação a tais conceitos assim desenvolvendo as competências documentais pedidas – e escritos de Todorov sobre a categoria conceitual de *discurso*. Todorov (1981) em particular declara que

Um discurso não é feito de frases, mas de frases enunciadas, ou de formas ainda mais breve, de enunciados. Ora a interpretação do enunciado é por um lado determinada pela frase que se enuncia e por outro pela sua própria enunciação. Esta enunciação inclui um locutor que enuncia, um alocutário a que nos dirigimos, um tempo e um lugar, um discurso que precede outro que segue; numa palavra, um contexto de enunciação. Noutros termos ainda, um discurso é sempre e necessariamente um acto de fala.⁶⁵

Graças a Todorov, podemos entender que o conceito de enunciação – palavra que se mais aproxima a uma abordagem linguística para como o termo *fala* – apresenta uma forte interdependência entre os conceitos de discurso, locução e lugar; de fato,

64 SOZZI, P. *Per una teoria dell'enunciazione nella semiotica degli spazi teorie e analisi a confronto*. Tese (Doutorado em Semiótica) – LILEC, Università degli Studi di Bologna. Bologna, 2017

65 Apud GESU, L. M. . *O gênero literário como transmissor do conhecimento: um estudo da representação indígena em Meu destino é ser onça*. 2011. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

depois de distinguir as várias manifestações e dimensões do discurso, Todorov resume “numa palavra” sua crítica definindo-o como *contexto de enunciação*. Estamos nos aproximando do raciocínio final assim como apresentado na seção da tradução: o que nos interessa agora é que o termo *contexto* na abordagem do autor tem muito a ver com sua dimensão etimologicamente contextual (ou seja, conjunto de elementos que são precisos para constituir, tecer e entrelaçar um texto) e profundamente linguístico-literária, dimensão que não nos ajudaria na operação tradutória por ficar muito longe das necessidades de crítica social de Ribeiro. Como aproximar esse conceito à autora e a sua ideia de *locus social*? Contexto é lugar também, e o que precisamos para qualificarmos um contexto de enunciação socialmente constituído e politologicamente examinado é o próprio lugar, um lugar de enunciação, *un luogo di enunciazione*. Essa opção resultou, portanto, ser a mais adequada por lidar melhor com as limitações e imposições que o gênero requer em um virtual contexto editorial italiano, além de proporcionar – ainda que, como já deixado a entender, adotando uma mudança diafásica do texto em tradução – possibilidades de adaptabilidade ao longo do processo tradutório comparáveis as do *luogo da cui si parla*. Além disso, fazendo uma rápida pesquisa na internet, podemos encontrar dois pequenos⁶⁶ resultados relativos à introdução de “luogo di enunciazione” no corpus do Google que fazem pontual referência ao emprego do termo ao descrever os avanços do feminismo negro brasileiro, e – especificadamente – à figura de Marielle Franco, feminista interseccional lésbica negra brutalmente assassinada em 2018 por causa de seu ativismo.

Para de fato fecharmos essa parte do comentário, precisamos acrescentar mais um elemento pelo que diz respeito à escolha final de *luogo di enunciazione* a qual, no entanto, não foi aplicada em dois casos peculiares. O primeiro diz respeito ao trecho presente na página 55, no segundo parágrafo: “fique quieto, *esse não é seu lugar de fala*”. Aqui se considerou preferível utilizar uma expressão idiomática informal italiana (“*sta’ zitto/a*, *sta’ al posto tuo*”; literalmente, fica no teu lugar) que veiculasse melhor a mensagem de uma forma mais direta e cristalina, como também no caso brasileiro essa expressão se tornou cristalizada no uso coloquial. O segundo concerne à tradução do

⁶⁶ Últimos resultados atualizados relativos ao corpus são referentes ao dia 30 de jan. 2020: <https://ilmanifesto.it/brasile-il-quadro-e-meno-cupo-anche-grazie-a-marielle-franco/> ; https://www.rivistailmulino.it/news/newsitem/index/Item/News:NEWS_ITEM:4664

título do capítulo *Todo mundo tem lugar de fala*, último da obra considerada, onde pareceu mais acertado não respeitar o raciocínio recém-explicado. Nesse caso, tive que enxergar a frase de uma maneira mais interpretativa, subjetiva e criativa⁶⁷; aqui não se trata de uma ideia de posse de um dado lugar de fala (*Tutti quanti hanno un luogo di enunciazione*), o verbo “ter” – a meu ver – indicaria mais a condição de *locus* social a ser descrito e não um empossamento. Além disso, provavelmente o emprego do enunciado não quer simplesmente reforçar a relação entre a proveniência da voz e seu *locus* social, o que – se fosse a interpretação a ser seguida – faria surgir a opção “*Tutti quanti parlano a partire da un determinato luogo*”. Temos que ressaltar, de novo, que esse capítulo é o conclusivo e fecha harmonicamente a análise conceitual proposta pela autora evocando lutas ponderadas e graves reflexões.

Como a pensadora explicita na obra, dentro das militâncias no Brasil, tem a tendência em ligar os conceitos de lugar de fala e representatividade gerando problemas teóricos e práticos que podem ser resumidos nas seguintes perguntas: Pode um homem cis lutar pela causa feminista? E um sujeito heterossexual pode militar contra a opressão que as minorias de orientação sexual e identidade de gênero sofrem? Uma pessoa branca pode falar da luta antirracista? Se considerarmos a presença de uma identidade entre lugar de fala e representatividade, a resposta a essas perguntas seria negativa. Porém, o que a filósofa deseja é exatamente o contrário, ela quer que o debate seja abordado pluralmente por indivíduos que não necessariamente sofrem uma dada opressão.

Sintetizando, se o debate tem que ser levantado e enfrentado unicamente por pessoas que pertencem àquele dado *locus* social oprimido, as relações de poder mudarão com maior dificuldade porque a pressão das minorias enfrentará mais barreiras e obstáculos por causa da impossibilidade dos sujeitos alheios àquela discriminação, mesmo se posicionando contra ela, a participarem ativamente na luta, quer na ação quer no discurso. A participação delxs não será estimulada, os privilégios mantidos e o status quo permanecerá intacto por mais tempo ainda.

Dito isso, a proposta mais apropriada para traduzir o título foi “*Tutti quanti possono parlare*” uma vez que esse capítulo quer ser um convite a se falar como também

⁶⁷ GESSNER, Ricardo. Transcrição, transconceituação e poesia. *Cadernos de Tradução*, 36(2), p. 142-162, 2016. <https://dx.doi.org/10.5007/2175-7968.2016v36n2p142>

uma autorização discursiva por parte de quem possui lugar de fala e representatividade. A pensadora quer despertar a consciência branca e afastá-la da ideia falaciosa de que falar de racismo é inevitavelmente um ato racista.

III.2.2 Explorando conceitos-chave

Procedemos agora com a exploração das questões mais tradutologicamente desafiadoras, sobretudo de um ponto de vista semântico e conceitual, abordando os diferentes capítulos.

No capítulo introdutório *Apresentação* começaremos pelo trecho:

Ao nomear as opressões de raça, classe e gênero, entende-se [...] (p. 1)

Aqui a autora enumera certas opressões presentes na sociedade brasileira bem como na italiana negligenciando a opressão homotransfóbica; em virtude disso, fazendo uso da ferramenta do *hijacking* (literalmente “sequestro”) delineada por Luise von Flotow⁶⁸ (1991), optei por acrescentá-la em tradução dando origem a:

Nominando le oppressioni di razza, classe, genere, orientamento sessuale e identità di genere [...]

De acordo com Von Flotow – a qual se ocupa de estudos feministas da tradução teorizando suas ferramentas –, existem várias estratégias que reelaboram e se apropriam do conceito de ética no campo da tradução⁶⁹ e ela se dedica a três delas as quais geram fortes interferências com o texto de partida: *supplementing*, *prefacing and footnoting*, *hijacking*. O instrumento do *supplementing* (complementação) pretende traduzir componentes textuais em conformidade com a leitura dx tradutorx forçando de alguma forma a própria visão e interpretação dentro do metatexto. *Prefacing and footnoting*

⁶⁸ VON FLOTOW, Luise, Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories. TTR 42 (1991): 69-84.

⁶⁹ OLIVEIRA, Maria Clara Castelloes de. ÉTICA OU ÉTICAS DA TRADUÇÃO? Tradução em Revista, [s.l.], v. 2007, n. 4, 28 dez. 2007. Faculdades Católicas. <http://dx.doi.org/10.17771/pucrio.tradrev.11085>. Acesso em: 11 jan 2020

empregam paratextos (prefácios, notas de rodapé etc.) para explicitar a presença dx tradutorx como ente mediador entre o texto de origem e de destino. Pelo que concerne o *hijacking*, ou sequestro como já foi indicado, podemos aproximar esse conceito da ideia de correção, um conserto que se dá por meio de interferências maiores atuando acréscimos, omissões e até censuras. Graças a essa erosão da autoria, x tradutorx desconstrói, reelabora e apropria-se da obra tornando-se cooautorx de alguma forma; mostrando uma significativa preocupação em relação às lutas antiopressão, x tradutorx militante⁷⁰ – seguindo a liderança de autorias engajadas – traduz permitindo-se tornar a própria presença visível, discutindo o próprio processo criativo e atando-o com as causas sociais perante as quais se posiciona, entra em choque e desafia xs autorxs e o princípio de autoria.

Considerei marcante e relevante percorrer essa teoria de tradução porque foi a que inspirou a estratégia utilizada no trecho considerado e outros como veremos daqui a pouco. Nesse caso específico, manipulei o texto acrescentando informações ausentes no prototexto as quais proporcionam maior visibilidade à comunidade LGBTPQIA+ em perfeita harmonia quer com meu lugar de fala de tradutor militante quer com os propósitos de Ribeiro.

A estratégia que acabamos de ilustrar foi utilizada ao longo da produção do metatexto em várias ocasiões; por exemplo, no capítulo *Todo mundo tem lugar de fala* podemos encontrar um caso bem parecido com o recém-abordado:

Como disse Rosane Borges, para a matéria *O que é lugar de fala e como ele é aplicado no debate público*, pensar lugar de fala é uma postura ética, pois “saber o lugar de onde falamos é fundamental para pensarmos as hierarquias, as questões de desigualdade, pobreza, racismo e sexismo”. (p. 83)

Como se pode notar, no excerto citado pela filósofa, nos embatemos no mesmo tipo de desatenção para com a opressão homotransfóbica, única excluída na enumeração de opressões entre as quais distinguimos as de raça, classe e gênero. Aqui também optei por complementar a informação adicionando elementos ao texto criando:

⁷⁰ RAMOS, Tânia Regina Oliveira, MUZART, Zahidé Lupinacci. (2013). Militância e academia em publicações feministas. *Revista Estudos Feministas*, 21(2), 573-578. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2013000200008>.

Come afferma Rosane Borges nell'articolo "O que é lugar de fala e como ele é aplicado no debate público" (Cos'è il luogo di enunciazione e come si applica nel dibattito pubblico"), pensare il luogo di enunciazione è un atteggiamento etico in quanto "conoscere il luogo a partire dal quale parliamo è fondamentale per pensare le gerarchie, le questioni legate a disuguaglianza, povertà, razzismo, sessismo, *omofobia e transfobia*."

Usando o mesmo tipo de lógica, mas – dessa vez – invertendo-a, Djamilia Ribeiro cita a socióloga Grada Kilomba para elucidar o nexu entre lugar de fala, relações de poder e privilégios:

Os regimes de autorização discursiva estão instituídos contra esses ativismos, de modo que o gesto político de convidar um homem cis eurobranco a calar-se [...] (p. 83-84)

Nesse cenário, entre as qualidades que identificam o opressor, Grada Kilomba adiciona o elemento pós-colonial da centralidade violenta do discurso europeu, contraposto a perifericidade do discurso brasileiro, juntando o prefixo euro- ao sujeito branco; tem em conta também a cisgeneridade, padrão antitético relacionado às transexualidades. O que falta mais uma vez é a especificação do elemento relativo à orientação sexual privilegiada socialmente, a heterossexualidade. Julguei indispensável nesse contexto fazer com que esse dado aparecesse pelo menos no texto alvo engendrando a opção tradutória "uomo cis etero eurobranco".

Avançando na ordem temática, portanto tendo pulado alguns capítulos na ideal sistematização cronológica, ficamos no mesmo assunto voltando rumo à página 83:

Em outras palavras, é preciso, cada vez mais, que homens brancos cis estudem branquitude, cisgeneridade, masculinos.

Mais uma vez deparamos com a ausência da componente que diz respeito à orientação sexual em dois casos distintos no interior da mesma proposição. Em primeiro lugar, ao descrever as características do opressor hegemônico, a autora omite a sexualidade; em segundo lugar, ao ressaltar a importância de que os sujeitos que se reconheçam nesse perfil se interessem, estudem e pensem criticamente próprios lugar social e privilégios, ela não menciona a heterossexualidade.

Nessa ocorrência, o simples ato de adicionar antes um adjetivo e depois um substantivo referente à categoria sexual mencionada acima, seria redutivo se bem que pelo menos a opção adjetival seja suficiente. Pelo que concerne à categoria da heterossexualidade, a possibilidade de utilizá-la no conjunto dos conceitos de branquitude, cisgeneridade e masculinidades ficaria em dissonância com o imaginário de opressões evocado. Para melhor justificar a escolha tradutória final, seria fundamental lembrar o conceito de *heterossexualidade compulsória* sistematizado organicamente por Adrienne Rich⁷¹ que podem admirar em tradução a seguir graças ao trabalho do Dr. Carlos Guilherme do Valle. Resumindo criticamente a obra, o tradutor afirma:

Em clássico artigo feminista, a autora propõe a idéia da heterossexualidade como uma instituição política que retira o poder das mulheres. Ela desafia o apagamento da existência lésbica no pensamento feminista bem como no entendimento geral das relações de gênero na sociedade. O artigo trata da identificação entre mulheres em termos de uma agência politicamente motivada. Critica a ideologia que supervaloriza a heterocentricidade, mesmo entre feministas. De acordo com sua crítica, Rich coloca-se a favor de um continuum lésbico, que abarcaria um grande escopo de variedades de experiências de identificação entre mulheres. A existência lésbica deveria ser reconhecida historicamente e empodera as vidas de todas as mulheres.

A heterossexualidade em si, em qualidade de fenômeno biológico, não representa um ente de ameaça para com as vidas lésbicas e as outras pertencentes à comunidade LGTBQPQA+; é ao socializarmos essa orientação sexual e ao considerá-la padrão preferencial da sociedade que ela assume rótulos e papéis compulsórios tornando-se um fenômeno social extremamente violento, brutal e destrutivo. Por todas essas razões, voltando ao nosso propósito tradutório, pareceu imprescindível escolher adicionar essa opressão em tradução na lista elaborada pela filósofa, fazendo uso de um neologismo criado por composição neoclássica⁷², o termo *eterocompulsorietà*, que se pode observar na solução proposta:

⁷¹ RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades, v. 4, n. 05, 27 nov. 2012.

⁷² GONÇALVES, Carlos Alexandre. Compostos neoclássicos: estrutura e formação. ReVEL, edição especial n. 5, 2011.

In altre parole, c'è sempre più bisogno che uomini bianchi etero cis studino i concetti di bianchitudine, cisessualità, mascolinità, *eterocompulsorietà*.

Prosseguindo nessa linha, encontra-se outra referência às pesquisas de Grada Kilomba, na transcrição realizada pelo Instituto Goethe da palestra “Descolonizando o conhecimento”:

Algo passível de se tornar conhecimento torna-se então toda epistemologia que reflete os interesses políticos específicos de uma sociedade branca colonial e patriarcal. (p. 23)

Mais uma vez, ao descrever as características opressivas da sociedade, a autora descuidadamente não tem em conta de sua heteronormatividade intrínseca, conceito que podemos reexaminar no ensaio de Rodolpho Petry (2011): “Desde uma perspectiva que enfatiza o caráter constitutivo da linguagem, o termo heteronormatividade, cunhado em 1991 por Michael Warner, é então compreendido e problematizado como um padrão de sexualidade que regula o modo como as sociedades ocidentais estão organizadas. Trata-se, portanto, de um significado que exerce o poder de ratificar, na cultura, a compreensão de que a norma e o normal são as relações existentes entre pessoas de sexos diferentes.”⁷³ Como já foi ressaltado, acrescentar informações relativas também a essa opressão em um trabalho dessa abrangência pareceu fundamental; isso fez com que, nesse caso também, fosse necessário fazer aparecer esse dado no texto alvo no qual, ao lado das opressões racial, colonial e patriarcal, foi incluída a opressão heteronormativa dando origem a solução proposta:

Qualsiasi cosa passibile di diventare conoscenza è già un'epistemologia che riflette interessi politici specifici di una società bianca coloniale *eteronormativa* e patriarcale.

Permanecendo na linha temática, mas também desenvolvendo a análise rumo aos desafios tradutórios do segundo capítulo da obra considerada intitulado *Um pouco*

⁷³ RODOLPHO PETRY, ANALÍDIA; ESTERMANN MEYER, DAGMAR ELISABETH Transexualidade e heteronormatividade: algumas questões para a pesquisa. Textos & Contextos (Porto Alegre), vol. 10, núm. 1, janeiro-julho, 2011, pp. 193-198

de história, proporia – quebrando parcialmente a ordem cronológica – considerarmos a segunda problemática encontrada no capítulo em questão na página 28 já que nos ajudaria a fechar o comentário relativo a ferramentas e estratégias de tradução queer⁷⁴:

Pessoas que se consideram progressistas se utilizando desse tipo de “crítica” para pessoas ligadas a movimentos negros, feministas, LGBT, certo? (p. 28)

Nesse período tem uma questão a ser levantada, ou seja, o acrônimo relativo a identidades e orientações não conformes a cisgeneridade e heterossexualidade; LGBT resulta ser arcaico⁷⁵ porque, de fato, diz respeito só às identidades lésbica, gay, bissexual e transgênero, e era largamente utilizado só no início dos anos noventa antes de ter vivenciando uma série de transformações. Ao longo dos anos, graças à conscientização no âmbito das invisibilidades e apagamentos que aconteciam no seio da própria militância, a sigla foi evoluindo para incluir cada vez mais identidades e sujeitos para chegarmos à sigla LGBTPQIA+, a mais abrangente e inclusiva em relação às que a antecederam (se não considerarmos a sigla LGBTQQICAPF2K+⁷⁶ atualmente utilizada no Reino Unido) na qual cada individualidade não hegemônica é representada. Em virtude disso, considerada a abordagem da obra da pensadora, resolvi atualizar a sigla – utilizada ao longo do ensaio todo – para aproximar o metatexto das pautas da luta contra essa tipologia de opressão adoperando uma mais recente e geralmente aceita dentro da comunidade: LGBTPQIA+.

74 EPSTEIN, B. & GILLET, R. *Queer in translation*. New York: Routledge, 2017.

75 LIONÇO, Tatiana; COACCI, Thiago; LIMA CARVALHO, Mario Felipe. “40 anos da história do movimento LGBT no Brasil: memórias, desafios atuais e novas perspectivas - entrevista com Marco José de Oliveira Duarte”. *REBEH*. Vol. 01, N. 04, Out. - Dez., 2018

76 Sigla utilizada a partir de 2018 na qual podemos encontrar as seguintes identidades: L – lesbian, G – gay, B – bissexual, T – transgender, Q – queer, Q – questioning, I – intersex, A – assexual, A – agender, A – ally, C – curious, P – pansexual, P – polysexual, F – friends and family, 2 – two-spirit, K – kink (indicaria identidades vinculadas a fetiches). Extremamente criticada por causa da tentativa forçada de incluir no movimento pessoas como simpatizantes, famílias e fetichistas que não possuem identidades e orientações minoritárias e marginalizadas; ou seja, o movimento estaria mudando para incluir cisgeneridade e heterossexualidade nos próprios espaços. Para mais informações: <https://www.thegayuk.com/there-is-now-a-k-in-lgbtqqicapf2k/>

Voltando ao segundo capítulo, se observa que são empregados itens lexicais culturalmente específicos:

Pensando num contexto brasileiro, o saber das mulheres de **terreiro**, das *Ialorixás e Babalorixás*, [...] (p. 27)

Segundo o dicionário Caldas Aulete⁷⁷, um terreiro seria um “Lugar ao ar livre, barracão ou templo onde se celebram os cultos afro-brasileiros”. Sendo um termo específico da língua-cultura brasileira, foi preferível evitar apagá-lo em tradução deixando-o inalterado no texto de chegada – portanto favorecendo uma parcial estrangeirização⁷⁸ do texto – e acompanhado por uma pequena descrição entre parêntesis; além disso, a mesma estratégia foi utilizada com os termos *Ialorixás e Babalorixás*:

Riferendosi al contesto brasiliano, possiamo citare il sapere delle donne di terreiro (luoghi all’aria aperta o templi in cui si celebrano i culti religiosi afrobrasiliani), delle *Ialorixás e Babalorixás* (rispettivamente, sacerdotesse e sacerdoti di terreiro), [...]

Exauridos os elementos tradutologicamente mais desafiadores do segundo capítulo, podemos avançar na análise do terceiro capítulo *Mulher negra: o outro do outro* começando com esse excerto:

Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e *dondocas*, ou de mulatas tipo exportação. (p.47)

O que resultou problemático para traduzir foi *dondoca*, palavra utilizada para qualificar uma “mulher de boa situação social, ociosa e fútil” segundo o dicionário Porto Editora de 2014, ou “Mulher de boa situação financeira que, além de não trabalhar, é fútil” conforme o dicionário Caldas Aulete. A dificuldade tradutória derivou da ausência na língua italiana de um termo que condense todos esses significados em

⁷⁷ <http://www.aulete.com.br/>

⁷⁸ FRANCISCO, Reginaldo. Estrangeirização e domesticação: indo além de mais uma dicotomia. *Scientia Traductionis*, [s.l.], n. 16, p. 91-100, 23 jun. 2016. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <http://dx.doi.org/10.5007/1980-4237.2014n16p91>. Acesso em: 23 out 2019.

uma possibilidade monolética, uma única palavra. Portanto, o intuito foi o de desconstruir a palavra indicada em componentes isoladas que, de alguma forma, pudessem veicular a ideia do prototexto. É importante ressaltar também que essa é uma palavra popular usada coloquialmente para mostrar menosprezo para com essa tipologia de mulheres.

Na cultura italiana, a palavra que talvez se possa aproximar mais desse imaginário seria *borghese* (burguesa), mas para explicitarmos sua conotação negativa precisaria de mais um elemento, selecionado no sufixo pejorativo *-ùccio*, que proporcionou a solução “*borghesuccia*”. Essa opção pareceu adequada para expressar a depreciação intrínseca na palavra “*dondoca*”, o que falta agora é adicionar o componente de futilidade que permeia o termo; portanto, pensou-se em empregar o adjetivo “*nullafacente*” (que não faz nada) para ultimar a confeição da imagem evocada no texto fonte. A descrição desse sujeito fútil e de condição social elevada se deu em italiano dessa forma:

Oggi, domestiche al servizio di *borghesucce ormai libere e nullafacenti*, o di mulatte da esportazione.

Procedendo com a análise, chegamos a um aspecto considerado geralmente desagradável para a língua italiana que se manifesta no texto de partida nos seguintes fragmentos:

Audre Lorde, feminista negra caribenha e lésbica, também nos traz uma visão *importante* sobre a *importância* de lidarmos com as diferenças que nos circundam. Em muitos dos seus escritos, Lorde ressaltou a *importância* [...] (p. 49)

Lorde enfatiza a *importância* de se ampliar o olhar [...] (p. 50)

Nesses dois parágrafos, Djamila Ribeiro faz um uso superabundante das possibilidades adjetivais e nominais derivadas do verbo “importar”: descreve a importância dos efeitos trazidos por uma visão importante sobre a importância de lidar com um dado fato. Estilisticamente, em italiano essa repetição de variedades morfológicas relativas à palavra “importante” resultaria muito dissonante, desagradável e cacofônica; de fato, geralmente, em italiano tenta-se evitar esse tipo de repetição

desnecessária que, através de uma tradução sinonímica, não quis manter no texto de chegada, produzindo a seguinte solução:

Audre Lorde, feminista nera caraibica e lesbica, ci porta una visione *significativa* sulla *necessità* di riconoscere le differenze che ci circondando. In molti dei suoi scritti, Lorde ha evidenziato *l'importanza* [...]

Lorde enfatizza il *bisogno* [...]

A estratégia da qual me servi, portanto, foi a de substituir os vários referentes com sinônimos relacionados às categorias de necessidade, imprescindibilidade e relevância dando origem a um metatexto mais eufônico e harmônico que o prototexto.

Prosseguindo em direção do quarto capítulo *O que é lugar de fala?*, podemos encontrar a passagem:

E, principalmente, porque há a tentativa de mudar o foco de realidades extremamente violentas para a constatação de que pessoas de grupos oprimidos são pessoas frutos dessa sociedade, assim como todas as outras. Seria mais responsável e ético discutir o fato de que a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil, o que mostra que indivíduos negros compartilham experiências de violência estatal pelo fato de pertencerem ao grupo negro (locus social), do que perder energia em falar das experiências individuais distintas como se isso não fosse próprio do humano. (p. 68-69)

Como já referido anteriormente pela autora, esses dados provêm do IBGE, do IPEA e da PNAD; visto que a pensadora é particularmente interessada em falar da mulher negra, categoria humana à qual dedica o terceiro capítulo da obra, achei curioso que ela não relevasse os dados dos assassinatos relativos a essas mulheres.

No trecho, podemos constatar que ela fala das mortes atinentes à categoria “jovem negro”, categoria marcadamente masculina; inicialmente, em tradução, pensei numa possibilidade mais abrangente, que falasse dos dois gêneros binários: portanto, a opção seria “[...] sarebbe più responsabile ed etico discutere il fatto che ogni 23 minuti in Brasile vengono assassinati giovani nere e neri”. No caso, pluralizando os sujeitos da formação passiva (os referentes assassinados), duplicando o adjetivo negro em italiano (*nero*) e usando-o com as duas marcas gramaticais de gênero, obteríamos “a cada 23 minutos jovens negras e negros são assassinados no Brasil”.

Opção que inicialmente me deixou parcialmente satisfeito, por evitar um inesperado apagamento das vítimas femininas de tais crimes, mas – depois de ter ido atrás das fontes desses dados, me reparei no fato de os dados se referirem só aos jovens de gênero masculino. Como referenciado em nota de rodapé, no *Atlas da violência 2017*, podemos encontrar dados concernentes às mulheres negras, os quais mostram índices menos alarmantes no que diz respeito ao número dos assassinatos comparados com a categoria masculina, mas, sem dúvida, maiores em relação a categoria das mulheres não-negras que viram essa porcentagem cair. Podemos considerar estranha a escolha por parte da autora de não incluir esses dados, assim – querendo ser quanto mais inclusivo na tradução, como a exploração da ausência, gramatical ou fatural, do feminino de alguma forma reforça os paradigmas sociais desiguais de gênero⁷⁹ – resolvi agir no texto alvo por uso de *metatextos*⁸⁰, considerados na acepção castriana, e da estratégia da *difusão formal*⁸¹ para adicionar informações ausentes. O resultado final foi:

Sarebbe più responsabile ed etico discutere il fatto che ogni 23 minuti in Brasile viene assassinato un giovane nero o, ancora, che l'indice di vittime di omicidio di donne non-nere (bianche, asiatiche e indigene) è sceso al 7,4% tra 2005 e 2015, mentre quello delle donne nere è aumentato del 22% [...]

A escolha então foi a de acrescentar em tradução dados presentes no *Atlas* relativos à categoria da mulher negra.

“Seria mais responsável e ético discutir o fato de que a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil, ou ainda, o índice de vítimas mulheres não-negras (brancas, amarelas, indígenas) de assassinato caiu 7,4% entre 2005 e 2015, entre as mulheres negras o índice subiu 22% [...]”.

⁷⁹ BARROCA, Natália Gonçalves. A institucionalização da mudança dos paradigmas jurídico-valorativos e a democratização das relações sociais de gênero. *Revista Jus Navigandi*, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 17, n. 3228, 3 maio 2012. URL: <https://jus.com.br/artigos/21665>.

⁸⁰ CASTRO, Olga. (Re)examinando horizontes nos estudos feministas de tradução: em direção a uma terceira onda? *TradTerm*, São Paulo, v. 29, Julho/2017, p. 216-250 — www.usp.br/tradterm

⁸¹ DIADORI, Pierangela. *Teoria e tecnica della traduzione. Strategie, testi e contesti*. Firenze: Le Monnier, 2012

Consideremos agora p.71, onde outra questão surge mais adiante:

Sendo eu mulher e negra, essas opressões me colocam em um lugar maior de vulnerabilidade. Portanto, é preciso combatê-las de forma indissociável. (p. 71)

Aqui uma reflexão tradutória é invocada pelo pronome pessoal sujeito *eu*; no texto de partida, o pronome está inserido numa oração subordinada gerundiva possivelmente causal, o que não causaria nenhum tipo de dificuldade maior como, geralmente, em italiano evitar-se-ia o emprego do pronome em virtude também da explicitação do sujeito que rege o gerúndio na oração principal que segue. A dúvida surgiu porque, ainda que seja um fenômeno totalmente padrão na sintaxe brasileira, no caso concreto, esse *eu* poderia e deveria ser traduzido para italiano.

Essa obra ribeiriana, além de ser divulgativa e acadêmica ao mesmo tempo – portanto, adequando-se até certa medida ao estilo que umx leitorx espera encontrar nessa tipologia textual – é também uma obra de resistência que não quer ser só assepticamente impessoal seguindo o padrão hegemônico. Esse “eu”, para mim, remete a tudo isso de alguma forma⁸², à força da voz da Ribeiro, aquela voz que rasga a máscara, como Kilomba refere, e desperta a consciência branca. Então mesmo sendo uma simples marca sintática em português, considerou-se inconveniente ignorar os ecos da autora que, sem deixar de ser acadêmica, se coloca no texto por meio desse *eu* e que, explicitamente, torna ela partícipe do drama da opressão compartilhado com os grupos discutidos.

É por essas razões que, ainda que possa parecer desagradável ao ouvido italiano tão acostumado à eufonia e até – conforme os padrões da gramática normativa – incorreto, preferi ressaltar o sujeito da oração subordinada gerundiva em italiano para preservar a potência da voz da autora.

Nesse caso, a eufonia ficou em segundo plano, mas em outros no mesmo capítulo, de forma análoga ao já descrito acima, encontramos dois casos de repetição desnecessária do mesmo item lexical que optamos por evitar em tradução. Vejamos o primeiro:

⁸² Um pouco como acontece em *Quando da morte acordamos: a escrita como re-visão* de Adrienne Rich, onde a autora desafia as normas estilísticas acadêmicas e os padrões colocando-se dentro de texto.

Interessante notar que a escritora negra brasileira, Conceição Evaristo, ganhadora do prêmio Jabuti com sua obra *Olhos d'água*, faz um diálogo interessante [...] (p. 76)

A repetição do adjetivo *interessante* no interior do mesmo período resulta muito desagradável e cacofônica em italiano, língua que – como já afirmei – tende a evitar essas possibilidades. A solução empregada aqui consistiu na seleção de uma alternativa sinonímica, nomeadamente do adjetivo *estimulante*. Diferentemente do primeiro caso, o segundo é um pouco mais complicado:

As perguntas que a autora faz nesse capítulo são importantes para a nossa reflexão de quem pode falar. Questiona: “Quem pode falar?”, “O que acontece quando nós falamos?” e “Sobre o que é nos permitido falar?” [...] (p. 77)

Le domande che l'autrice pone in questo capitolo sono essenziali per la nostra riflessione su chi è autorizzato a parlare. Lei si chiede: “Chi può parlare?”, “Cosa succede quando noi parliamo?” e “Di cosa ci è permesso parlare?”.

Aqui não podemos recorrer ao uso de uma simples sinonímia, pois a cacofonia é causada pela repetição de uma pergunta que, num primeiro momento, é apresentada como interrogativa indireta, e, num segundo momento, como interrogativa direta. Aplicando diretamente em tradução as lições sobre o regime de autorização discursiva da filósofa, pensei me servir da ferramenta tradutória da *expansão* para evitar a repetição em particular do verbo *poder*.

A primeira interrogativa foi desestruturada e recomposta, transformando o verbo modal *poder* numa locução regida pela forma passiva do verbo *autorizar* em italiano, criando uma espécie de solução tradutória intertextual. Além do mais, é óbvio que a repetição dos infinitivos de *falar* é extremamente profícua nesse contexto, pois – ao refletir sobre a cacofonia – me estava referindo unicamente ao verbo *poder*.

Continuando, consideremos agora os seguintes fragmentos:

Os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contra discursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias [...]

A autora segue afirmando que uma vez confrontados com os segredos coletivos e verdades desagradáveis da “história muito suja”, os sujeitos brancos, geralmente, argumentam não saber, não conhecer, não lembrar, não acreditar ou não ter sido convencido. (p.78-79)

A problemática encontrada no primeiro trecho é que a atribuição do adjetivo *importante* ao substantivo *discurso*, em uma possível tradução para o italiano, geraria uma ambiguidade: daria azo a se pensar que tais discursos sejam laudáveis de alguma forma, dignos de respeito e reverência; tudo por causa do consuetudinário emprego do adjetivo em situações qualificativamente positivas que fariam perder então a acepção ligada à ideia de hegemônico pretendida pela autora.

O segundo trecho apresenta outra questão, ou seja, a ausência de identidade nos imaginários evocados pelo emprego da expressão “história suja”; embora a autora use as aspas para indicar mais especificadamente o campo semântico desejado, uma expressão equivalente em italiano levaria a interpretação rumo a algo extremamente diferente, em total detrimento da veiculação das intenções da autora. Essa expressão, mesmo podendo ser utilizada no mesmo contexto do prototexto, frequentemente é operada em ambientes mais coloquiais para se referir a fatos e ações ilegais, ou a algo que apresente enfaticamente uma forte natureza sexual afastando x leitorx da denúncia expressa pela autora.

Nos dois casos, para respeitar a coerência discursiva do texto, escolhi fazer uso do adjetivo *dominante*: no primeiro, simplesmente pospondo-o ao substantivo *discurso*; no segundo, inserindo-o ao fim duma locução que qualifica a história como moldada em prol dos interesses dominantes (fazendo intertextualmente uso das ideias de relações de poder numa matriz de domínio citadas ao longo da obra).

Outras dificuldades a serem comentadas estão presentes nos seguintes trechos:

Spivak, entretanto, se posiciona de forma a criticar a romantização dos sujeitos que resistem. (p. 75)

Aqui o objeto de análise é o imaginário evocado pelo emprego da palavra resistência e de seus derivados; se em italiano o seu uso verbalizado molda uma ideia de ação limitada ou bem contextualizada, em português isso não se dá e, pelo contrário, faz referência a um conjunto de lutas para subverter situações de opressão.

A história da palavra *resistência*⁸³, como elaborado por Luis Miguel Felipe, está intimamente ligada ao que a sociologia define como *minoría sociológica*, ou seja, minoria composta por grupos historicamente marginalizados no poder, a qual luta contra as opressões que sofre resistindo. Ela é a palavra das militâncias, dos movimentos, das iniciativas sociais; em italiano, esse imaginário perde-se visto que fica ancorado a um contexto maiormente bélico ou *partigiano*: “Na linguagem histórico-política, se designam sob o termo ‘resistência’, entendido em seu significado estrito, todos os movimentos ou diferentes formas de oposição ativa e passiva que se deram na Europa, durante a Segunda Guerra Mundial, contra a ocupação alemã e italiana, efetuada de modos diversos”.⁸⁴

Em virtude disso, tentei evocar parcialmente esse imaginário inalcançável do verbo *resistir* mediante o verbo *lutar*, evitando assim a referida ambiguidade em tradução e dando origem a “Spivak, intanto, si posiziona criticamente nei confronti della romantizzazione dei soggetti che lottano e resistono.”

O outro trecho mencionado é o seguinte:

Kilomba toca num tema essencial quando discutimos lugares de fala: é necessário escutar por parte de quem sempre foi autorizado a falar. (p. 79)

Pelo que concerne a esse caso de interesse tradutológico, quer pela sintaxe usada – a qual, através duma tradução ao pé da letra, tornaria o metatexto vagamente cacofônico – quer pelos referentes da fala, o processo tradutório resultou ser árduo; para justificar mais eficazmente a minha escolha, desejo ressaltar que o sujeito indicado pelo pronome indefinido presente no trecho é implicitamente o branco. Assim, para tornar mais leve a sintaxe em italiano e, mais uma vez, veicular a mensagem da pensadora, resolvi inserir tal sujeito branco – referido pela autora no período sucessivo – em tradução (com marcas do masculino para abranger todas as opressões) seguido por uma

⁸³ F. MIGUEL, Luis. Hegemonia e resistência, artigo apresentado no GT 8 “Democracia e desigualdades”, no 41º Encontro Anual da ANPOCS (Caxambu, 23 a 27 de outubro de 2017).

⁸⁴ ROZAS, Luiza Barros. Resistência à opressão e as razões da tolerância: uma análise segundo Norberto Bobbio. Revista Jus Navigandi, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 17, n. 3168, 4 mar. 2012. URL: <https://jus.com.br/artigos/21199>.

oração relativa apositiva que contém as informações sobre a sua autorização discursiva.

O resultado final foi

Kilomba tocca un tema essenziale alla discussione sui luoghi di enunciazione: c'è bisogno che il bianco, colui che è sempre stato autorizzato a parlare, ascolti.

Isso, como já declarado, além de reforçar os significados atingidos pela autora, faz com que a leitura e a interpretação fluam não sendo obstaculizadas por uma sintaxe possivelmente hostil.

Concluído o balanço tradutológico tocante o núcleo da obra, podemos continuar avaliando a última problemática tradutória a ser encontrada no capítulo final na derradeira página:

“O lixo vai falar, e numa boa” (p.90)

Djamila Ribeiro aqui cita a frase da grande socióloga Lélia Gonzalez para fechar a obra reivindicando direitos e dignidade, fazendo um convite para que cada vez mais pessoas acordem e tentem entender o próprio lugar de fala para depois, já conscientes, participar na luta anti-opressões. Com essa frase extremamente forte, Gonzalez quebra mais uma máscara, se empodera e se apropria de uma fala que o sujeito branco usa para oprimir a comunidade negra. Traduzir essa citação foi consideravelmente complexo por causa de sua intensidade, do imaginário evocado, do recado a ser transmitido, mas também em virtude de sua coloquialidade.

Em razão da veemência e da contundência da mensagem, entre os substantivos sinonímicos (*spazzatura, rifiuto, immondizia*) relativos ao campo semântico do lixo, foi preferível o termo “feccia”, indubitavelmente o mais rigoroso entre as alternativas. O que me causou grandes problemas e quase indissolúveis dúvidas foi o emprego da expressão coloquial “numa boa”⁸⁵, expressão que pode se identificar com os advérbios “tranquilamente, sossegadamente” e a locução “de boas”; em um âmbito altamente

⁸⁵ <https://www.dicionarioinformal.com.br/numa+boa/>

informal, poderia se aproximar do neologismo italiano “scialla”⁸⁶. Mesmo respeitando a coloquialidade, essa última indicação não pareceu apropriada dado o contexto e cogitei o emprego de ditos advérbios no texto de chegada. “La feccia inizierà a parlare, e lo farà con tranquillità, serenità, senza preoccupazioni, senza timori”; cogitei essas primeiras formas do complemento circunstancial de modo, mas nenhuma delas pareceu suficientemente veemente perdendo assim a coloquialidade e ao mesmo tempo a intensidade presentes no prototexto. Comecei a enxergar a expressão como se fosse uma ameaça e, de repente, surgiu a possibilidade tradutória. A solução adotada foi, no fim: “La feccia inizierà a parlare, e non ci saranno vie di fuga” que, abraçando a potência do recado das autoras, resgata o ímpeto desejado.

⁸⁶ <https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/scialla/891>

CONCLUSÕES

Há várias conclusões que podemos relevar da comparação entre prototexto e metatexto, e, em primeiro lugar, ressaltamos mais uma vez que a produção do texto traduzido não seguiu alguma ideia (consciente) de domesticação do texto – quer por razões ideológicas quer por questões tradutológicas – lembrando que o objetivo dessa hipótese de tradução seria o de fazer com que se possam disponibilizar e assimilar os conteúdos ribeirianos para propô-los no contexto acadêmico italiano, sensibilizando os agentes culturais em relação a tais temas (para depois atingir uma maior parte do tecido social).

Em segundo lugar, lembremos que não apenas seria fundamental importar certos assuntos e ferramentas dentro do contexto social italiano, mas também o simples acesso a uma obra desse teor para xs que se ocupam de lusofonia já é substancialmente essencial para dispor de informações que certas abordagens acadêmicas tencionam ocultar. Sendo mais explícitos, como foi bem descrito pela autora ao longo da obra, a desmistificação de certos mitos relativos à sociedade brasileira é um objetivo essencial para que as desigualdades possam ser enfrentadas mesmo que certas atitudes continuem reforçando-as (democracia racial, daltonismo social, etc...). Esses mitos ficam sendo transmitidos pelxs agentes culturais por causa de certas inclinações que obras e manuais possuem implícita o explicitamente. Esse conjunto de materiais que segue sendo utilizado de maneira acrítica às vezes protege a identidade dos mitos e confere-lhes maior credibilidade. Como Djamila Ribeiro nos mostra, é cada vez mais necessário confutar esses mitos e debilitar seu estado de insindicabilidade para que importantes mudanças possam ocorrer.

Em terceiro lugar, é essencial sublinharmos mais uma vez as fontes utilizadas, as autorias citadas, as obras consultadas: por respeitarmos quanto mais possível o objeto de estudo e a abordagem pós-colonial da autora, foram utilizadas essencialmente obras de

autorias marginalizadas que, possivelmente, possuam identidade entre lugar de fala e representatividade; esperamos que tudo isso seja útil também para facilitar a circulação dessas mesmas obras e autorias no contexto cultural e acadêmico italiano.

Concluindo, vale a pena frisar que esta dissertação é um esboço de um projeto que se espera maior, um projeto que visa traduzir toda a obra da Ribeiro para, de fato, disponibilizá-la num contexto cultural mais atrasado nesses assuntos como o italiano. A contribuição dela no panorama crítico do *Bel Paese* poderia ser enorme, poderia iniciar aquele processo de refinamento e mudança que as militâncias esperam há muito tempo, e que são essenciais especialmente nos dias de hoje, dias nos quais a resposta às novas imigrações parece ser cada vez mais o ódio do outro, o racismo, a intolerância. Autoras, obras e vozes como essa podem desencadear transformações radicais, e se elas ainda não atingiram a estrutura da sociedade, pelo menos podem conseguir chocar alguma consciência.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

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

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

AKOTIRENE, CARLA. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.

ALMEIDA, Sílvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

BERTH, Joice. *Empoderamento*. São Paulo: Pólen, 2018.

BORGES, Juliana. *Encarceramento em massa*. São Paulo: Pólen, 2018.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

MOREIRA, Adilson. *Racismo recreativo*. São Paulo: Pólen, 2018.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

WILLIAM, Rodney. *Apropriação cultural*. São Paulo: Pólen, 2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUBERT, FRANCIS HENRIK. Modalidades de tradução: teoria e resultados. *TradTerm*, volume V, número 1, 1998, pp. 99-128.

BAKER, Mona. "Translation as an Alternative Space for Political Action", *Social Movement Studies*, 12:1, 2013, pp. 23-47.

BAIROS, Luiza. "Nossos feminismos revisitados". In: RIBEIRO, Matilde. Dossiê Mulheres Negras. *Revista estudos feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 3, 1995.

BARROCA, Natália Gonçalves. "A institucionalização da mudança dos paradigmas jurídico-valorativos e a democratização das relações sociais de gênero". *Revista Jus Navigandi*, Teresina, a. 17, n. 3228, 3 maio 2012.

URL: <https://jus.com.br/artigos/21665>.

BASSNETT, SUSAN, *La Traduzione. Teorie e pratica*. Trad. di Genziana Brandini, 4ª ed., Master e-book, 2009.

BARRENTO, João. *O poço de Babel*. Lisboa: Relógios D'Água, 2002.

BATISTA, Waleska Miguel; MASTRODI, Josué. “Dos fundamentos extraeconômicos do racismo no Brasil”. *Revista Direito e Práxis*, Ahead of print, 2018. URL: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/30077>.

BENVENUTI, Giuliana. “Politiche della traduzione, «Translation studies» e studi postcoloniali”. *Studi culturali*, a. VI, n. 2, agosto 2009, pp. 243-256.

BERARDINELLI, Alfonso. *La forma del saggio: definizione e attualità di un genere letterario*. Venezia: Marsilio, 2002.

BERMAN, Antoine. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. Trad. Marie-Hélène C. Torres, Mauri Furlan, Andréia Guerini. Florianópolis: PGET/UFSC, 2012.

BERMAN, Antoine. A tradução e seus discursos. *Alea: Estudos Neolatinos*, 11(2), 2009, pp. 341-353.

BETTONI, Camilla. *Usare un'altra lingua. Guida alla pragmatica interculturale*. Bari: Laterza, 2019.

CAMPOS., TÁPIA, M. & BREGA, T. *Haroldo de Campos: transcrição*. São Paulo: Perspectiva. 2013.

CARNEIRO, Sueli. “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”. In: ASHOKAA EMPREENDEDORES SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Orgs.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.

CASTRO, Olga. “(Re)examinando horizontes nos estudos feministas de tradução: em direção a uma terceira onda?”. Tradução de Beatriz Regina Guimarães Barboza. *TradTerm*, São Paulo, v. 29, Julho/2017, pp. 216-250.

CAVALCANTE DE OLIVEIRA LEITE, Viviani; NOLASCO, Edgar César. “Conceição Evaristo: escrevivências do corpo”. *RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, v. 5, maio 2019. URL: <http://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/1566/1061>.

COLLINS, P.H. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política*

do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRENSHAW, Kimberle. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”. *University of Chicago Legal Forum*: v. 1989, art. 8, 1989. URL: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/>

DIADORI, Pierangela. *Teoria e tecnica della traduzione. Strategie, testi e contesti*. Firenze: Le Monnier, 2012.

DALCASTAGNÉ, Regina. “Um mapa de ausências”. In: _____. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Vinhedo: Horizonte/Rio de Janeiro: UERJ, 2012, pp. 147-196.

ECO, Umberto. *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*. Milano: Bompiani, 2013.

EPSTEIN, B. & GILLET, R. *Queer in translation*. New York: Routledge, 2017.

FERNANDES DE SOUZA, E. M.; ASSUNÇÃO DA SILVA, L. A epistemologia do barraco: uma breve história do movimento lgbti em geral. *Revista Inter-Legere*, v. 1, n. 21, p. 106-121, 21 fev. 2018.

F. MIGUEL, Luis. Hegemonia e resistência, artigo apresentado no GT 8 “Democracia e desigualdades”, no 41º Encontro Anual da ANPOCS (Caxambu, 23 a 27 de outubro de 2017).

FONTES, Maria A. “Textualidades híbridas: historiografia e literatura em diálogo com o mundo globalizado”, *E-scrita*, Rio de Janeiro/Nilópolis, v. 8, N. 1, janeiro-abril, 2017, pp. 177-205.

FRANCISCO, Reginaldo. “Estrangeirização e domesticação: indo além de mais uma dicotomia”. *Scientia Traductionis*, n. 16, 23 jun. 2016, pp. 91-100.

GALTUNG, Johan. “Cultural Violence”. *Journal of Peace Research*, v. 27, n. 3., Aug. 1990, pp. 291-305.

GESSNER, Ricardo. “Transcrição, transconceituação e poesia”. *Cadernos de Tradução*, 36(2), 2016, 142-162.

GESU, Lucas Milano. O gênero literário como transmissor do conhecimento: um estudo da representação indígena em *Meu destino é ser onça*. 2011. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo:

Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GILROY, Paul; SANDSET, Tony; BANGSTAD, Sindre; RINGEN HØIBJERG, Gard. “A diagnosis of contemporary forms of racism, race and nationalism: a conversation with Professor Paul Gilroy”, *Cultural Studies*, 2018, pp. 173-197.

GONÇALVES, Carlos Alexandre. “Compostos neoclássicos: estrutura e formação”. *ReVEL*, edição especial, n. 5, 2011, pp. 6-39.

GONZALEZ, Lélia. “Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher”, mimeo, Annual Meeting of the Latin American Studies Association, Pittsburgh, 5-7 de abril, 1979.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, pp. 223-244.

HIRATA, Helena. “Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais”. *Tempo Social*, v. 26, n. 1, nov. 2014, pp. 61-74.

HIRSCH, Joachim. *Teoria materialista do estado*. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

IOZZI-KLEIN, Adriana; CAVALLARI, Doris Nátia. “A prosificação da cultura e o ensaio criativo do século XX: questões sobre um gênero literário”. *Bakhtiniana, Rev. Estud.* São Paulo, v. 10, n. 1, abr. 2015, pp. 104-118. URL <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-45732015000100104&lng=pt&nrm=iso>.

KAMITA, R. C.. “Mulheres e Literatura: Sob a perspectiva do sublime”. *Cadernos De Literatura Comparada*, (35), 2016, pp. 103-117. Disponível em: <https://ilc-cadernos.com/index.php/cadernos/article/view/384>

LANZ, Helza Ricarti; NÁPOLES, Juliane Noack. “As Perspectivas Teóricas Queer e o Uso Cotidiano da Língua Portuguesa”. *Dossiê Interfaces entre Raça, Gênero e Classe Social. Cadernos de Estudos Sociais e Políticos*, v. 7, n. 12, 2017, pp. 31-46.

LIMA, Dulcilei da Conceição; PINEZI, Ana Keila Mosca. “As abordagens sobre interseccionalidade em três blogs feministas”. *Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo*, v. 55, n. 1, p. 54-64, jan/abr 2019.

LIONÇO, Tatiana; COACCI Thiago; LIMA CARVALHO, Mario Felipe. “40 anos da história do movimento LGBT no Brasil: memórias, desafios atuais e novas perspectivas - entrevista com Marco José de Oliveira Duarte”. *REBEH*. v. 01, n. 04, Out. - Dez. 2018, pp. 217-230.

- MANCONI, Luigi; RESTA, Federica. “Non sono razzista, ma”. *La xenofobia degli Italiani e gli imprenditori politici della paura*. Milano: Feltrinelli, 2017.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018.
- MONTANARI, Federico. “Tradurre metafore? Metafore che traducono”. In: *VS.*, 85, 86, 87, Gennaio – Dicembre, 2000, pp. 171-188.
- MONTELLA, Clara. *Tradurre saggistica. Traduttori, traduttologi ed esperti a confronto*. Franco Angeli: Milano, 2010.
- MORINI, Massimiliano. *La traduzione. Teorie. Strumenti. Pratiche*. Milano: Sironi Editore, 2007.
- NEUSA, Santos Souza. *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- NEWMARK, Peter. *A Textbook of Translation*. New York: Prentice Hall, 1988.
- OLIVEIRA, Maria Clara Castelloes de. “Ética ou éticas da tradução?”. *Tradução em Revista*, [s.l.], v. 2007, n. 4, p.1-8, 28 dez. 2007. Faculdades Católicas. URL: <<http://dx.doi.org/10.17771/pucrio.tradrev.11085>> Último acesso: 11 jan 2020.
- PIUCCO, Nanceli. “Sobre a (in)visibilidade do tradutor na tradução: algumas referências teóricas e opiniões de tradutores literários”. *Revista Trama*, v. 4 , n. 7, 1º Semestre de 2008, pp. 177-187.
- RAMOS, Tânia Regina Oliveira, MUZART, Zahidé Lupinacci. “Militância e academia em publicações feministas”. *Revista Estudos Feministas*, 21(2), 2013, pp. 573-578,. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2013000200008>> Último acesso: 11 jan 2020.
- REIS, Roberto. “CÂNON” In: JOBIM, José Luis (org.) *Palavras da crítica*. Rio de Janeiro, 1992, pp. 1;17
- RICH, A. “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica”. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 4, n. 05, 27 nov. 2012, pp. 58-66
- RODOLPHO PETRY, Analídia; ESTERMANN MEYER, Dagmar Elisabeth. “Transexualidade e heteronormatividade: algumas questões para a pesquisa”. *Textos & Contextos* (Porto Alegre), vol. 10, núm. 1, janeiro-julho, 2011, pp. 193-198.

- ROZAS, Luiza Barros. “Resistência à opressão e as razões da tolerância: uma análise segundo Norberto Bobbio”. *Revista Jus Navigandi*, Teresina, ano 17, n. 3168, 4 mar. 2012. URL: <<https://jus.com.br/artigos/21199>> Último acesso: 10 jan 2020.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. Milano: Feltrinelli, 2013
- SCOCCHERA, Giovanna. “Dalla cacofonia all’armonia: il ruolo della revisione collaborativa nella traduzione editoriale” in Chiara Denti, Lucia Quaquarelli, Licia Reggiani (orgs.), *Voci della traduzione/Voix de la traduction, mediAzioni* 21, 2016.
- SNELL-HORNBY, Mary. “A ‘estrangeirização’ de Venuti: o legado de Friedrich Schleiermacher aos Estudos da Tradução?” *Pandaemonium*, São Paulo, v. 15, n. 19, Jul. /2012, pp. 185-212.
- SOZZI, P. *Per una teoria dell'enunciazione nella semiotica degli spazi teorie e analisi a confronto*. Tesi (Dottorato in Semiotica) – LILEC, Università degli studi di Bologna. Bologna, 2017.
- SPIVAK, Gayatri Chaktavorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TWINE, France Winddance. “Mapping the terrain of Brazilian racism”. *Race & Class*, [s.l.], v. 38, n. 3, pp. 49-61, jan. 1997.
- VECCHI, Roberto. “Razza e classe nel labirinto della formazione storica del Brasile: il mito della 'democrazia razziale’” – *Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, v.2, pp. 151-155, 2006.
- VENUTI, Lawrence. *The Translator’s Invisibility: A History of Translation*. London & New York: Routledge, 1995.
- _____. *Escândalos da tradução: Por uma ética da diferença*. Trad. Laureano Pelegrin, Lucinéia Marcelino Villela, Marileide Dias Esqueda e Valéria Biondo. Bauru: Edusc, 2002.
- VON FLOTOW, Luise. “Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories”. *TTR* 42 (1991), pp. 69–84.