

Thaís Polegato de Sousa

Tradução, adaptação e representação da identidade negra em
reescritas de *Uncle Tom's Cabin*, de Harriet Beecher Stowe

São José do Rio Preto
2017

Thaís Polegato de Sousa

Tradução, adaptação e representação da identidade negra em
reescritas de *Uncle Tom's Cabin*, de Harriet Beecher Stowe

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos, junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de São José do Rio Preto.

Financiamento: CAPES

Orientador: Prof. Dr. Lauro Maia Amorim

São José do Rio Preto

2017

Sousa, Thaís Polegato de.

Tradução, adaptação e representação da identidade negra em reescritas de Uncle Tom's Cabin, de Harriet Beecher Stowe / Thaís Polegato de Sousa. -- São José do Rio Preto, 2017
176 f. : tab.

Orientador: Lauro Maia Amorim

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas

1. Literatura americana - Séc. XIX - História e crítica. 2. Literatura americana - Traduções. 3. Literatura americana - Adaptações. 4. Stowe, Harriet Beecher, 1811-1896. Uncle Tom's Cabin – Crítica e interpretação. 5. Negros - Identidade racial. I. Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho". Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas. II. Título.

CDU – 820(73).09"18"

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IBILCE
UNESP - Câmpus de São José do Rio Preto

Thaís Polegato de Sousa

Tradução, adaptação e representação da identidade negra em
reescritas de *Uncle Tom's Cabin*, de Harriet Beecher Stowe

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos, junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de São José do Rio Preto.

Financiamento: CAPES

Comissão Examinadora

Prof. Dr. Lauro Maia Amorim
UNESP – São José do Rio Preto
Orientador

Profa. Dra. Lenita Esteves
USP – São Paulo

Prof. Dr. Álvaro Luiz Hattnher
UNESP – São José do Rio Preto

São José do Rio Preto
16 de março de 2017

RESUMO

Tradução e adaptação podem ser ferramentas de resistência para culturas e identidades não hegemônicas ou para a manutenção de formas de identificação e manifestações culturais dominantes no cenário mundial. Nesta dissertação, procuramos observar como uma adaptação e duas traduções brasileiras de *A Cabana do Pai Tomás* abordam questões de identificação e de narrativas raciais ao longo de um período de tempo (cerca de 60 anos) em que o paradigma tradicional do Brasil em relação à raça começa a ser questionado, em grande parte devido ao contato com as noções de raça dominantes na cultura estadunidense. Também observamos como a negociação, caracterizada por ser assimétrica e apropriadora, é aplicada nas reescritas selecionadas, e quais os ganhos e perdas advindos dos diferentes níveis de abertura ao diálogo com o Outro hegemônico na tradução e na adaptação. Para isso, foram selecionadas três reescritas da obra *Uncle Tom's Cabin*, de Harriet Beecher Stowe, para o português brasileiro. Levando em consideração a própria temática da obra – a escravidão nos EUA –, as questões raciais inevitavelmente entram em pauta no romance e, conseqüentemente, as reescritas são obrigadas a lidar com os discursos raciais e a representação de identidades raciais específicas, especialmente a identidade negra. Como os discursos raciais tradicionalmente apoiados nos Estados Unidos contrastam fortemente com a narrativa racial tradicional no Brasil, as reescritas acabam por refletir ideologias raciais condizentes com o discurso de sua época, mas que podem contrastar com os discursos umas das outras. Após reflexões sobre a natureza da tradução e da adaptação como reescritas literárias e das formas de identificação na pós-modernidade, em particular as identidades raciais, foram feitas análises comparativas entre trechos do original em inglês e das três reescritas selecionadas, de modo a observar nesses excertos questões pertinentes ao discurso racial veiculado a cada reescrita e à forma como a negociação entre as culturas norte-americana e brasileira se manifestou nas opções tradutórias apresentadas.

Palavras-chave: Estudos da Tradução. Adaptação literária. Identidade negra. Harriet Beecher Stowe.

ABSTRACT

Translation and adaptation can either represent tools of resistance for non-hegemonic cultures and identities, or tools for hegemonic identities and cultures to maintain power in a global level. This dissertation aims to observe how a Brazilian adaptation and two Brazilian translations of Uncle Tom's Cabin deal with matters of racial identity and racial narratives spanning a period (roughly 60 years) in which the traditional Brazilian paradigm about race started to shift, in great part due to contact with concepts of race prevalent in American culture. We observed how negotiation, an approach characterized by its asymmetry and appropriative nature, acts in the selected rewritings, and which gains and losses happen when said rewritings allow varying degrees of contact with a hegemonic Other in translation and literary adaptation. With this goal, three rewritings of Uncle Tom's Cabin, by Harriet Beecher Stowe, to Brazilian Portuguese were chosen. Considering the main theme of the novel – slavery in the United States – racial matters inevitably come to the forefront of discussion, and therefore the rewritings have to deal with racial discourses and the representation of specific racial identities, especially black identity. Since the racial discourses traditionally associated with the United States differ significantly from the racial narrative traditional in Brazil, the rewritings can't help but reflect racial ideologies matching the discourses prevalent at their time; however, those discourses may contrast with the discourse of the remaining rewritings. After reflecting upon the nature of translation and literary adaptation as literary rewritings and upon the formation of identities in post-modern times, racial identities in particular, we compared and analyzed excerpts of the original novel and the three selected rewritings, in order to observe in those passages matters related to the racial discourse associated with each rewriting, and the way negotiation between American and Brazilian cultures made itself known in the translation options presented.

Keywords: Translation Studies. Literary adaptation. Black identity. Harriet Beecher Stowe.

Sumário

Introdução	1
 Capítulo 1: Tradução e adaptação: limiares, dominação e resistência	
1.1 Noções de tradução na pós-modernidade	5
1.2 Limites entre tradução e adaptação	9
1.3 Tradução como manipulação e resistência	18
 Capítulo 2: Identidades racializadas na pós-modernidade: paradigmas raciais e contato entre culturas	
2.1 Formação de identidades na pós-modernidade	31
2.2 Identidades raciais em diáspora	42
2.3 Mestiçagem e identidade negra no Brasil e nos Estados Unidos	45
 Capítulo 3: Traduzindo culturas e discursos raciais em <i>A Cabana do Pai Tomás</i>	
3.1 Contextualizando <i>Uncle Tom's Cabin</i> e <i>A Cabana do Pai Tomás</i>	60
3.1.1 O original: autora, enredo e reflexões sobre o romance	61
3.1.2 Apresentando as reescritas selecionadas	68
3.1.2.1 A tradução de Octávio Mendes Cajado	69
3.1.2.2 A adaptação de Alfredo Gomes	70
3.1.2.3 A tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka	73
3.2 Analisando <i>Uncle Tom's Cabin</i> e <i>A Cabana do Pai Tomás</i>	75
3.2.1 Termos raciais pejorativos ou neutros	76
3.2.2 Termos e trechos indicativos de mestiçagem	104
3.2.3 Trechos que expõem discursos e posicionamentos ideológicos	120
3.2.4 Trechos que apresentam estereótipos raciais	132
 Considerações Finais	147
 Referências	159

Anexos	164
Anexo 1.....	164
Anexo 2	165
Anexo 3	166
Anexo 4	167
Anexo 5	168
Anexo 6	169

Introdução

Esta dissertação propõe-se a observar como o contato cultural entre os discursos raciais do Brasil e dos Estados Unidos transformou as concepções de negritude e de mestiçagem em nosso país, e como essa transformação foi refletida em três reescritas selecionadas de *A Cabana do Pai Tomás*, de Harriet Beecher Stowe, (duas traduções e uma adaptação) ao longo de um determinado intervalo de tempo. Também se procurou observar como as reescritas escolhidas negociaram e se apropriaram de elementos estrangeiros da cultura norte-americana quando esses elementos se chocaram com os discursos e valores brasileiros, de acordo com os interesses e posturas ideológicas adotadas por tradutores, adaptador e editoras.

O romance original, *Uncle Tom's Cabin*, foi um grande sucesso na época de seu lançamento, no século XIX, discutindo a escravidão nos Estados Unidos e permitindo também o debate sobre outros temas adjacentes, como religião, gênero e, mais notadamente, as ideologias raciais desse país. Foi um livro imensamente traduzido e adaptado em diversos países, incluindo o Brasil. No entanto, ele é também claramente um produto do pensamento racial e das posturas modernas típicas da época de sua produção, os anos 1850.

As três reescritas selecionadas para a comparação são: *A Cabana do Pai Tomás*, publicada em 1951 pela Edições Saraiva, com tradução de Octávio Mendes Cajado; *A Cabana do Pai Tomás*, publicada em 1952 pela Melhoramentos, com adaptação de Alfredo Gomes; e *A Cabana do Pai Tomás*, publicada em 2012 pela Juruá Editora, com tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka. A seleção dessas obras específicas foi direcionada, em primeiro lugar, pelas datas de publicação – que permitiriam a observação de dois períodos distintos do discurso racial no Brasil, os anos de 1951 e 1952, com a tradução de Cajado e a adaptação de Gomes, e 2012 com a tradução de Tempski-Silka – e, em segundo lugar, pela forma como discursos raciais distintos foram integrados às reescritas – a tradução de Cajado e a adaptação de Gomes são, em graus diferentes, guiados pela narrativa da democracia racial como uma realidade alcançada, enquanto a tradução de Tempski-Silka adota uma ideologia multicultural alinhada aos discursos dos movimentos negros brasileiros atuais –, de modo que é possível fazer um estudo diacrônico sobre os discursos raciais apresentados nas reescritas.

O primeiro capítulo trata exclusivamente da tradução e da adaptação como reescritas literárias que, de acordo com os discursos tradicionais dos Estudos da Tradução, deveriam ser processos bem delimitados e completamente separados, a tradução sendo marcada pela fidelidade e a adaptação marcada pela liberdade e pela criatividade. No entanto, diversos autores, como Rodrigues (2002), Amorim (2005) e Ferreira e Silva (2011), demonstram que a perspectiva polarizada sobre essas práticas não é confirmada pela realidade dessas reescritas, e as fronteiras entre elas são muito mais flexíveis e incertas do que se pode esperar. Dessa forma, pode ser mais proveitoso focar as características em comum entre tradução e adaptação: a capacidade de ambas de manipular sistemas literários, como apontado por Lefevere (1992), de reforçar ou rejeitar discursos ideológicos e de permitir o contato com um Outro estrangeiro, ainda que esse contato seja tenso e conflituoso.

É interessante, em particular, para os objetivos deste trabalho, explorar o intercâmbio cultural assimétrico entre Brasil e Estados Unidos e como ele afeta a tradução, uma vez que esse é o contexto cultural envolvido nas reescritas de *Uncle Tom's Cabin* para o português brasileiro. Venuti (1995) auxilia na reflexão sobre a assimetria de poder das instâncias envolvidas na tradução e sobre as consequências dessa assimetria para os sistemas literários vigentes em determinados países, enquanto Gentzler (2008) explora a importância da tradução na formação das identidades do Brasil e dos EUA e o papel da tradução como forma de resistência ao Outro hegemônico.

As questões raciais, especialmente a posição da identidade negra e dos discursos raciais, são discutidas no segundo capítulo. Com as teorias de Hall (2014; 2009), a formação das identidades no contexto da pós-modernidade é usada como ponto de partida para discutir as identidades negras – em particular aquelas baseadas na experiência da diáspora –, as diferenças dos discursos raciais norte-americano e brasileiro, o contato entre esses discursos e a influência assimétrica das narrativas estadunidenses sobre as narrativas brasileiras.

O que Hall (2014) sugere como alternativa para a assimilação completa e a radicalização, ambas causadas pela fragmentação das identidades na pós-modernidade (e as consequências dessa fragmentação e da intensificação da globalização) é justamente a identificação que se reconstrói continuamente e ocupa um lugar intermediário, capaz de se deslocar entre pulsões identitárias distintas, como gênero,

raça, sexualidade, entre outras. No campo racial, a mestiçagem é considerada por algumas narrativas, notadamente a da democracia racial, como o espaço de negociação, por ocupar um lugar supostamente intermediário, como uma identidade existente entre a dicotomia do branco e do negro. No entanto, ela não é somente um lugar de negociação, ela é também uma concepção que se constrói na apropriação e na relação de poderes assimétricos: ela pode ser uma identidade cuja existência é independente das identidades branca e negra, ou uma forma de identificação que existe dentro do espaço do não branco, como será mostrado nas análises das reescritas. Em relação às ideologias raciais do Brasil e dos Estados Unidos, a mestiçagem demonstra bem essas controvérsias: enquanto o discurso brasileiro tradicional valoriza a miscigenação, tanto biológica quanto cultural, como uma forma de integração social e possível superação de preconceitos raciais, o discurso estadunidense tradicional tende a encarar a mestiçagem como uma categoria inexistente, classificando tanto negros quanto mestiços no grupo dos não brancos, que também inclui outras minorias raciais.

Joseph (2015) e Daniel (2006), no entanto, afirmam que os paradigmas raciais tradicionais desses dois países estão se invertendo, com a polarização racial ganhando espaço no Brasil, e a identidade independente do mestiço sendo reconhecida oficialmente nos Estados Unidos. E essa inversão – e suas consequências – gera debates nos dois países. No caso do Brasil, os posicionamentos de Magnoli (2009) e Munanga (2004) ilustram os dois lados dessa problemática, com o primeiro defendendo a mestiçagem como forma de se chegar a uma democracia racial efetiva, e o segundo apoiando o modelo dicotomizador como forma de fortalecer não apenas a identidade negra no Brasil, mas também a luta política baseada nessa forma de identificação. De certa forma, o *status* do mestiço age como uma medida da influência dos discursos raciais norte-americanos sobre os discursos raciais brasileiros. Por ora, a narrativa da mestiçagem segue hegemônica em nosso país para a maior parte da população, mas a ideologia racial dicotômica vem cada vez mais ganhando espaço e questionando a perspectiva tradicional brasileira, de modo que as visões dicotômicas e mestiças são obrigadas a coexistir.

As traduções configuram-se como um espaço de lutas, mas também de diálogos, entre essas ideologias conflitantes, e pode ser um lugar para a observação dessas controvérsias. O romance *A Cabana do Pai Tomás*, em particular, por ser parte tanto da realidade estadunidense quanto da brasileira, e tratar, por conta de sua própria temática,

de questões raciais, mostra-se interessante como palco dessas reflexões, uma vez que agrega em si todos esses questionamentos.

O terceiro capítulo traz a análise de trechos selecionados do original e das reescritas, escolhidos para ilustrar as discussões raciais trazidas pelo texto em inglês e a forma como as reescritas em português brasileiro – filtradas como são pelo discurso racial do Brasil – lidam com essas questões. As análises estão divididas em quatro assuntos, por assim dizer: trechos em que foram usados termos raciais pejorativos ou neutros; trechos em que foram usados termos indicadores de mestiçagem ou em que a mestiçagem foi discutida; trechos que expõem discursos e posicionamentos ideológicos relacionados à raça ou escravidão; e, finalmente, trechos que exibem estereótipos raciais. As análises são acompanhadas de contextualização básica sobre a autora da obra original e o enredo do romance, sobre as editoras que publicaram as reescritas no Brasil e os tradutores e o adaptador responsáveis por elas, e as opções interpretativas escolhidas por cada uma das reescritas – no caso da adaptação de Gomes e da tradução de Tempski-Silka, a postura ideológica que guiou o processo de reescrita fica claro, uma vez que foi apresentada por meio de paratextos; no caso da tradução de Cajado, a perspectiva do tradutor é interpretada por meio das escolhas tradutórias apresentadas na tradução propriamente dita.

Dessa forma, os objetivos desta dissertação são observar a interação cultural entre Brasil e Estados Unidos e as consequências desse contato no discurso racial de nosso país, além de analisar como as reescritas literárias, em especial a tradução e a adaptação, refletem essa interação entre discursos ao longo do tempo e como elas negociam e assimilam, nas reescritas de *A Cabana do Pai Tomás*, as influências assimétricas e os valores culturais com os quais elas interagem no processo tradutório.

Capítulo 1: Tradução e adaptação: limiares, dominação e resistência

1.1 Noções de tradução na pós-modernidade

Os conceitos de tradução, assim como os conceitos de adaptação,¹ são delineados em grande medida pelas noções construídas acerca do que é língua, do que é linguagem e também pela forma como entendemos e nos relacionamos com o saber em geral. Por muito tempo, o pensamento moderno e sua tendência essencializadora foram as balizas que guiaram os Estudos da Tradução e diversas outras áreas do conhecimento. Uma das principais características desse modo de interpretar o mundo é a polarização de ideias por meio de limites fixos e claros:

O pensamento "moderno", herdeiro do Iluminismo, da filosofia das luzes, sempre teve "limites" como certos e claramente definidos: o verdadeiro separado do falso, o sujeito do objeto, a sanidade da loucura, a alma do corpo, o inteligível do sensível. (RODRIGUES, 2002, p.185).

Essa separação radical é caracterizada pela valoração excessiva de um lado dos polos dos binários, o que teve consequências diretas para os Estudos da Tradução, particularmente na construção da ideia de um original inalcançável e na desvalorização da tradução como uma prática subalterna e inferior. No entanto, os processos de dicotomização podem ser questionados. Isso é uma das coisas que faz o pensamento pós-moderno, contestando as polarizações tidas como certas pela modernidade² e demonstrando que conceitos que aparentam ser diametralmente opostos têm diversos pontos de contato.

Rodrigues (2002) observa que essa nova forma de pensar o mundo influenciou os estudos da linguagem, e, em especial, os Estudos da Tradução, área em que

¹ Este trabalho trata especificamente da adaptação literária intrasemiótica de maneira geral, como forma de reescrita literária. Não abordaremos o tema das adaptações entre mídias, que, como apontam Krebs(2012) e Tsui (2012), têm nos Estudos da Adaptação sua própria disciplina que discute outras questões.

² Em termos cronológicos, a modernidade foi o período iniciado com a formação dos Estados nacionais (século XII) e concluído com os movimentos de contracultura (século XX). No entanto, quando se fala em pensamento moderno, mais do que esses fatos históricos, tem-se uma associação com uma ideologia universalizadora, positivista, iluminista e eurocêntrica que era caracterizada por dicotomizar conceitos e estéticas. Em contrapartida, o pensamento pós-moderno caracteriza-se por questionar as bipolarizações, os absolutismos e a possibilidade de uma relação neutra entre conhecimento e poder (HUTCHEON, 1989).

tradicionalmente dicotomias como fonte e alvo, literal e criativo, tradução e adaptação estiveram presentes desde seus primórdios, sendo muitas vezes tomadas como pressupostos. Arrojo (1996) vai ainda mais longe e afirma que o reconhecimento da tradução como objeto sério de estudos foi possível justamente devido à influência do pensamento pós-moderno e seus desdobramentos sobre as reflexões acerca da linguagem.

De fato, as teorias tradutórias influenciadas pelo pensamento pós-moderno levaram a uma revolução no modo de se entender o processo tradutório e, conseqüentemente, as noções de tradução e adaptação. Se as posturas teóricas pautadas pelo pensamento moderno são fundamentadas no pressuposto da existência de uma essência a ser descoberta no texto, como afirma Rodrigues (2002), as posturas pós-modernas reconhecem que o significado é construído, e que a tradução transforma o texto de acordo com diversos fatores. Se para as perspectivas teóricas que aceitam uma postura dicotomizante a tradução deve ser uma reprodução exata da forma e do conteúdo do original em outra língua e a adaptação deve ser o lugar de mudanças e transformações, afastando-se do original como se ele fosse um ponto fixo e não um texto interpretado e recriado a cada nova leitura, as teorias de tradução pós-modernas questionam a própria noção de original, fidelidade e autoria.

De maneira geral, a influência do pensamento pós-moderno transformou o entendimento sobre o relacionamento entre tradução e original, antes tido como uma via unilateral em que apenas o original está autorizado a atuar sobre a tradução, para uma rede de relações em que diversos outros fatores cerceiam a tradução, mas também em que a importância do processo tradutório e do produto final tradução não seriam mais ignoradas.

Amorim (2005) traça um paralelo entre realidade e imagem (entendendo-se por imagem qualquer representação que imprima uma leitura da realidade, tal como faz a linguagem) e original e tradução: apesar da ideia disseminada de que a imagem é uma cópia posterior e inexata da realidade, a relação entre elas é bem mais dinâmica, com as imagens ajudando a construir e reconstruir, a todo momento, representações de uma realidade que nunca poderíamos de fato conhecer diretamente, sem intermediação. Nas palavras do autor:

O que ocorre é que, embora utilizemos esse último termo [realidade] para nos referir a um estado de coisas que seria independente daquilo que pensamos ou gostaríamos de pensar a seu respeito, a realidade não é conhecida em sua “essência”, mas nas relações que são estabelecidas para que dela se *possa* falar. (AMORIM, 2005, p.24).

O mesmo ocorre com original e tradução. Amorim (2005) observa que do mesmo modo que ocorre com a realidade, a perspectiva do senso comum atribui ao texto original a capacidade de ser independente das relações construídas por leituras e interpretações, conferindo-lhe valores e sentidos intrínsecos que a tradução supostamente deve reproduzir, mas nunca consegue. No entanto, em vez de reproduzir sentidos, as traduções criam novas significações e novas imagens do original, enriquecendo e transformando a percepção dos leitores e influenciando de maneira significativa nossa compreensão de fenômenos aparentemente neutros.

A tradução não é capaz de ser meramente um veículo de reprodução de significados prévios, uma vez que é um processo transformativo. Esses fatos são reconhecidos por Arrojo (1996) e Amorim (2005), entre outros teóricos, e vêm se popularizando em outros círculos acadêmicos. Porém, essa não é de forma alguma uma postura unânime entre todos os teóricos e profissionais envolvidos no processo tradutório, e tampouco é uma perspectiva compartilhada pela maioria dos leitores comuns. Em geral, os indivíduos adotam perspectivas alinhadas ao senso comum e não aceitam que a relação entre realidade e imagem e entre original e tradução seja tão complexa, insistindo que deva haver uma diferença clara entre esses elementos.

A noção de tradução como reprodução estática, herdada do pensamento moderno, empobrece a discussão acerca dessa prática e dos elementos que a cercam. Os debates sobre fidelidade são um exemplo disso: concebida como um ponto polêmico para os Estudos da Tradução, a fidelidade é uma palavra utilizada frequentemente por tradutores, críticos e teóricos como se fosse unívoca. No entanto, Amorim (2005) afirma que ela não seria um conceito definido com facilidade, pois os critérios que a circunscrevem não seriam absolutos ou universais. Mais do que uma característica de uma boa tradução, a fidelidade funciona como um elemento invocado por tradutores, adaptadores, críticos e teóricos para justificar ou condenar escolhas tradutórias de acordo com as normas literárias vigentes em determinado período e lugar.

O conceito de fidelidade na tradução como preconizado pelo senso comum, independentemente dos critérios escolhidos para defini-lo, está ligado a uma visão de

linguagem transparente, que não só permite que os textos encerrem em si um sentido absoluto, desconectado da interpretação do leitor e de outros elementos modeladores (como o momento histórico e as culturas envolvidas em uma determinada tradução, por exemplo), mas que também conduz à possibilidade de se alcançar a equivalência completa entre línguas. No entanto, a linguagem não pode ser transparente, e ler um texto não implica alcançar um sentido interno a ele, mas sim construir, usando nossa subjetividade como leitores, uma das várias interpretações possíveis e encaminhadas por elementos intra e extratextuais que se relacionam e entrelaçam. Uma noção de fidelidade que não esteja explicitamente atrelada a uma interpretação não é viável sob uma perspectiva pós-moderna, pois toda tradução transforma o original de acordo com certos parâmetros que não se apresentam como totais ou unânimes. Consequentemente, haverá questões sobre a que ou a quem uma determinada tradução seria fiel. Assim, sob uma perspectiva pós-moderna, a fidelidade não é um objetivo a ser alcançado, mas um efeito discursivo que pode sofrer transformações ao longo do tempo, não expressando uma verdade incontestável.

Dessa forma, com a pós-modernidade, muitos dos alicerces que apoiavam as concepções de tradução foram abalados, alguns de maneiras muito significativas. Uma das críticas que se faz a essa perspectiva é justamente que a pós-modernidade extingue barreiras, deixando assim um vácuo em que supostamente tudo seria válido. Nos Estudos da Tradução, essa crítica pode tomar forma como uma incerteza ao definir conceitos e noções.

No entanto, a subversão e o abandono de concepções tradicionais não significa uma derrocada em direção ao caos conceitual. O reconhecimento da tradução como um processo transformador não significa que toda produção textual transformativa será automaticamente reconhecida ou classificada como tradução. A discussão sobre as fronteiras entre a tradução e a adaptação pode exemplificar não apenas que o vale-tudo teórico não ocorre, mas que a postura pós-moderna permite um entendimento complexo e nuançado sobre as duas práticas de reescrita.

1.2 Limites entre tradução e adaptação

Tradicionalmente, a dicotomia fidelidade *versus* transgressão tem sido uma forma de estabelecer limites entre traduções e adaptações. Fidelidade, estabilidade e proximidade com o original existiriam sob o domínio da tradução, enquanto transgressão, transformação, criatividade e liberdade seriam características da adaptação. Porém, a perspectiva pós-moderna e seus desdobramentos nos Estudos da Tradução questionaram as dicotomizações e, com elas, os eixos que separam claramente tradução e adaptação, de modo que o limite estável entre as duas práticas passa a ser desestabilizado. Várias tentativas de recuperar esses limites, ou de descobrir novas fronteiras, foram e continuam sendo feitos nos Estudos da Tradução, como fizeram, por exemplo, Amorim (2005) e Ferreira e Silva (2011). Essa tarefa é dificultada, no entanto, pela natureza subjetiva dos próprios limites do que é tolerável em relação às transgressões características dessas práticas de reescrita. Amorim (2005) aponta que os critérios para definir o que é transgressor e o que é uma transformação aceitável são mutáveis, dependentes de fatores que podem ser externos à tradução. O que é considerado transgressor em um contexto cultural pode ser considerado aceitável em outro.

Temos um exemplo claro dessa subjetividade sobre o que é transgressor e o que é “perdoável” ao compararmos Bertin (2011) e Cardozo (2006). Bertin (2011) reconhece a importância de reescritas, inclusive de traduções e adaptações, para a sobrevivência de grandes autores e textos, e especificamente da obra de William Shakespeare. Isso não impede, no entanto, que a autora tenha uma visão mais alinhada ao pensamento moderno sobre tradução e adaptação, com a tradução sendo uma versão fiel e a adaptação sendo uma versão transformadora, que se afasta do original. Quando ela se propõe a comparar traduções e adaptações de uma das peças de Shakespeare, “A Tempestade”, a partir da versão em narrativa dos irmãos Charles e Mary Lamb, sua perspectiva transparece, e ela parece considerar positivas as traduções e adaptações que apresentam as características tradicionalmente associadas a cada processo, a fidelidade para a tradução e a criatividade e transformação para a adaptação. No entanto, observa-se que o que é transformador, ou criativo, ou livre, para Bertin (2011), não é muito flexível. Ao avaliar uma das adaptações, a produzida por Sérgio Godinho de Oliveira, dirigida ao público infantil e publicada em 2002 pela editora Dimensão, a autora afirma:

Um pouco conciso, com o olhar no público infantil, esse texto faz uso das duas técnicas: a tradução (ao ser fiel ao texto fonte) e a adaptação. Esta segunda estratégia não é observada nos dois primeiros parágrafos, uma vez que eles seguem bem de perto o texto de Lamb. Ela aparece no decorrer do texto, no formato dos parágrafos, que diferem totalmente daqueles escritos por Lamb. Com a evidente preocupação de tornar a leitura mais acessível aos leitores-mirins, Oliveira divide os parágrafos do texto de Lamb em um número bem maior de parágrafos menores com o óbvio intuito de facilitar a leitura aos pequenos. (BERTIN, 2011, p.62).

Entende-se, por esse trecho, que uma técnica relativamente comum como o desmembramento de parágrafos – uma técnica, aliás, possivelmente empregada em textos que são aceitos como tradução – supostamente já é suficiente para que se classifique uma reescrita como adaptação, para Bertin (2011). Com um critério tão facilmente preenchido como esse, poucas obras poderiam ser chamadas de tradução, pois a tolerância para transformações nesse processo seria bem pequena, se os termos de Bertin (2011) fossem universalmente aceitos.

Fica claro, no entanto, que eles não o são. Em seu posfácio para *O Centauro Bronco*, Cardozo (2006) descreve qual seria seu conceito de tradução de uma perspectiva muito diferente da de Bertin (2011). Para ele, traduzir se compara ao ato de viajar com um destino desejado em mente, mas sem rota definida. Ao escolher um caminho, o tradutor deixa necessariamente outras trilhas possíveis de lado, e suas escolhas tornam único não só o processo tradutório, mas o produto tradução.

Outro ponto que se destaca nessa perspectiva de tradução é que, diferente de outros pontos de vista em que ela é tida ou como a reprodução de uma voz autoral de outra cultura ou o como eco da cultura doméstica nas palavras de um autor estrangeiro, para Cardozo (2006), na tradução existe uma troca entre o diferente e o igual em termos culturais:

Tradução é relação. É a partir do confronto, imposto pela relação, que as diferenças e as semelhanças se manifestam. É *na* relação – ou seja, somente quando há uma relação, *a partir* da relação – que se tensionam e deslizam as noções do diferente e do semelhante, do próximo e do distante, do próprio e do alheio. (CARDOZO, 2006, p.154).

Na visão de Cardozo (2006), não existe uma maneira correta, uma prescrição de como essa relação entre o Outro e o Mesmo deva se desenvolver na tradução, basta que ela exista. E em sua tradução da obra *Der Schimmelreiter*, de Theodor Storm (1888), essa relação se dá com a transformação do cenário, na narrativa, substituindo-se o frio da Europa pelo calor do sertão nordestino.

Essa mudança, que pode ser entendida como radical, especialmente por aqueles que compartilham posturas mais tradicionais sobre tradução, como Bertin (2011), não são feitas sem justificativas. Cardozo (2006) explica que, nesse romance, o cenário é um dos eixos estruturais da narrativa, o que o torna merecedor de uma atenção especial no processo tradutório: não só ele é essencial, sendo um elemento ativo detalhadamente descrito, mas ele não encontra equivalente na realidade brasileira. Simultaneamente, para Cardozo (2006), o romance tem semelhanças com os romances brasileiros chamados regionalistas: por um lado, eles exploram a relação da humanidade com o espaço físico, e por outro, utilizam-se da relação regional para transcender os limites espaciais, além de apresentarem o conflito do indivíduo contra a sociedade em que está inserido.

Sem dúvida essa transformação pode ser entendida por muitos como uma transgressão extrema, uma infidelidade clara, por assim dizer. Por sua parte, Cardozo (2006) apresenta sua reescrita como uma tradução em seu posfácio, e a editora da UFPR ratifica essa classificação nos dados bibliográficos da obra e até na capa, que declara “Tradução e Posfácio Maurício Mendonça Cardozo” logo abaixo do nome do autor original.

Dessa forma, fica evidente que, para Cardozo (2006), os limites entre transformação e transgressão são muito mais flexíveis do que para Bertin (2011), e sob a perspectiva desse autor a tradução pode aceitar, até mesmo acolher, muitas mudanças. A dicotomia fiel *versus* transformativo pode ser problematizada, o que significa também a problematização da dicotomia tradução *versus* adaptação. A contestação dessa dicotomia não é justificativa para o abandono de um reconhecimento, no campo das relações mercadológicas e das expectativas dos leitores, da existência de textos classificados diferentemente como tradução e adaptação, mas é o ponto inicial para que possamos alcançar um conhecimento mais complexo das relações que constituem essas formas de reescrita, sem que sejam reduzidas a uma oposição simplificadora que não permitiria entrever alguma forma de interseccionalidade.

É amplamente aceito que tradução e adaptação, embora processos análogos, não se equivalem. E uma vez que se percebeu que cada discurso pode defini-los de um modo distinto, ou que suas fronteiras são elásticas, diversos autores se propuseram a estudar essas fronteiras e a própria relação entre tradução e adaptação sob diferentes perspectivas. Amorim (2005), por exemplo, opta não pelo abandono da transgressão como critério, mas por sua relativização: ao mesmo tempo em que ela seria inevitável em todo processo de tradução, ela também seria uma forma de delimitar o que seria aceitável ou não para que se publique e classifique uma reescrita como tal. Para o autor, traduções e adaptações são rotuladas de acordo com sua relação com suas comunidades discursivas, que delimita o que é transgredir e o que é transformar caso a caso.

No espaço dessas relações, não há um limite estável entre transgredir e não transgredir, entre traduzir e adaptar, mas, efetivamente, limites que se “deslocam”, suscitando valores por vezes ambivalentes ou contraditórios, autorizando ou não a produção de determinadas interpretações. (AMORIM, 2005, p.106).

Dessa forma, tanto tradução quanto adaptação têm suas fronteiras definidas por condições externas a elas próprias, e mais do que isso, essas condições não produzem limites claros e absolutos, mas sim limites que mudam de acordo com os interesses dos poderes envolvidos na produção de discursos. Amorim (2005) concorda com Rodrigues (2002) quando ela afirma que a aceitação da transformação como qualidade essencial da tradução indica que não se pode fixar padrões estáveis e absolutos, nem demarcar um ponto exato em que a transgressão passasse de tradução para adaptação. Antes, são as expectativas das editoras, tradutores e adaptadores quanto a um público-alvo que modelariam o espaço discursivo em que são inseridos os produtos finais e, dessa forma, definem o que é aceitável ou não nesse espaço.

Amorim (2005) demonstra essa maleabilidade das fronteiras entre tradução e adaptação ao fazer sua própria análise de reescritas de *Alice in Wonderland*, de Lewis Carroll, pois observa que nenhuma delas pode respaldar uma classificação feita sob critérios absolutos sobre quais procedimentos podem ser permitidos em uma tradução e quais procedimentos pertencem ao domínio da adaptação, uma vez que todas elas resistiram às tentativas de limitar essas duas práticas. A tradução feita por Ana Maria Machado, em especial, destaca-se por fazer interferências significativas como a utilização de referências culturais brasileiras para a tradução de canções e poemas.

Apesar de transformações significativas, Amorim (2005) afirma que essa reescrita foi classificada como uma tradução, talvez por conta do discurso crítico à adaptação apresentado pela tradutora e pela editora. Esse autor considera que:

O que está em jogo entre esses textos é a complexidade que caracteriza a relação entre os conceitos de tradução e de adaptação, cujas fronteiras não são estanques nem tão objetivas quanto parecem (o que seria pressupor uma instância de neutralidade que é insustentável), nem tampouco “inexistentes” (o que, por sua vez, seria supor que os conceitos de tradução e de adaptação podem se “diluir” ao sabor do subjetivismo). (AMORIM, 2005, p.173).

Essa perspectiva é confirmada nas análises de livros infantojuvenis feitas por Mundt (2011) e Bunn (2011). As duas autoras, partindo de suas experiências como tradutoras de literatura infantil e juvenil, demonstram como a adaptação, entendida por elas como recurso tradutório, é utilizada como solução para problemas e desafios de tradução que seriam considerados problemas e desafios justamente por se apresentarem em livros dirigidos a crianças. Bunn (2011) oferece exemplos em que as ilustrações levaram a transformações na tradução: um cavalo descrito como preto no texto e ilustrado na cor marrom foi traduzido como “castanho”; um dos três porquinhos foi desenhado usando saia, de modo que a suposta mudança de gênero na ilustração foi refletida no nome dado à porquinha no texto. Mundt (2011) dá exemplos semelhantes, como o caso da lua retratada como uma figura masculina – devido à ambiguidade da palavra no original holandês, em que a palavra lua poderia ser masculina ou feminina –, o que fez com que a tradução usasse o termo “Senhor Lua”.

As duas autoras também dão exemplos em que a transformação – ou adaptação, em seu entendimento – ocorreu não por ter sido forçada por elementos linguísticos ou textuais, mas por consequência do discurso favorecido pelos poderes envolvidos. No caso de Bunn (2011), ela opta por traduzir o termo *fanello*, que é o nome do pássaro pintarroxo em italiano, por rouxinol, pássaro mais conhecido e que resgata outras associações literárias clássicas. O termo sabiá, cogitado pela autora, foi rejeitado por ser demasiadamente brasileiro para o contexto da história, que apresenta um clima frio e cheio de neve.

O exemplo trazido por Mundt (2011) parece ser mais polêmico: ao traduzir o livro *Pobre Corinthiano careca*, de Ricardo Azevedo, para o alemão, tradutor e editora transformaram o personagem principal, que era branco, em um menino mulato, opção

que gerou a reformulação completa das ilustrações do livro. Segundo Mundt (2011), esse é um exemplo em que a adaptação se torna manipulação, pois, somada a outras alterações e omissões, ela corrobora uma visão clichê do Brasil que não é apresentada no texto original, sendo de responsabilidade da editora e do tradutor.

Além disso, Bunn (2011) e Mundt (2011) afirmam que houve, em suas próprias traduções, momentos de negociação com as editoras – instituições que reúnem em si seus próprios interesses mercadológicos, os preconceitos e noções de pais e adultos do que é adequado para o consumo infantil, e o conceito de criança da sociedade em que estão inseridas, e que, portanto, não são neutras – de modo que as autoras contribuem para demonstrar a maneira como os discursos e as ideologias influenciam o processo tradutório, afirmação defendida por Rodrigues (1999) e Amorim (2005), entre outros autores.

Em geral, o que se pode observar é que, quanto mais autores e teóricos aceitam uma perspectiva tradicional sobre tradução e adaptação – visão pautada pela dicotomização de conceitos – mais eles procuram diferenciar essas duas práticas por meio das estratégias de reescrita utilizadas por tradutores e adaptadores. No entanto, as comparações que vão além de técnicas e estratégias linguísticas apresentadas nas reescritas, considerando também os discursos que cercam traduções e adaptações, são mais interessantes para a compreensão das fronteiras entre esses dois processos, uma vez que elas fogem das prescrições típicas de teorias dicotômicas e redutoras, o que gera um avanço positivo para os Estudos da Tradução como um todo.

Amorim (2005) afirma que, embora sejam duas vias distintas, como nas encruzilhadas, tradução e adaptação têm pontos de encontro onde parecem ser apenas uma entidade, e esses lugares evidenciam seu contato e os problemas e dificuldades advindos dessa conexão. Ele afirma que:

Em princípio, como dois caminhos independentes, que teriam características próprias, os dois conceitos intercruzam-se justamente no encontro permanente entre a prática teórica e a teoria que subjaz a toda prática, quando tradutores, adaptadores e teóricos versam sobre suas margens, suas possibilidades, suas promessas. (AMORIM, 2005, p.228).

Dessa forma, tradução e adaptação não são caminhos opostos, nem são processos isolados da subjetividade de tradutores e adaptadores ou de seus lugares

discursivos. Essas práticas não se reduzem à dicotomia fidelidade *versus* transformação, e Amorim (2005) afirma que, por sua própria natureza apropriadora, toda tradução envolve certo grau de adaptação, o que não necessariamente se reflete em um reconhecimento social da tradução e da adaptação como processos que ocupam o mesmo patamar de importância. Para Amorim (2005), o reconhecimento das identidades do tradutor e do adaptador como tais depende menos das transformações que eles efetivamente produzem, e mais da forma como essas mudanças são justificadas perante o público leitor e da percepção que se teria dessas mudanças em outros universos discursivos.

Azenha e Moreira (2012) chegam a conclusões semelhantes ao explorarem as fronteiras entre tradução e adaptação. Partindo do princípio de que esses tipos de reescritas não são processos mutuamente exclusivos, mas se complementam e não podem ser rigidamente separados, eles comparam uma tradução e uma adaptação de *A Saga de Siegfried*. Logo de início, os autores apontam diferenças entre as situações de produção das duas reescritas selecionadas: enquanto a adaptação, feita por Tatiana Belinky, é destinada a crianças e tem por trás de si uma editora – o que possivelmente acarreta coerções específicas, porém, ao mesmo tempo, garante um certo apoio institucional –, a tradução, feita pelos próprios autores, é indicada para o público adulto e foi produzida sem a presença de elementos coercitivos além daqueles internalizados e escolhidos livremente pelos próprios autores, como o fato de Azenha e Moreira (2012) terem escolhido produzir uma tradução que permitisse a leitura fluente.

Os autores observaram interferências na adaptação estudada, como a suavização de trechos violentos, mas afirmam que foram observadas poucas distinções em questão de enredo na comparação das duas reescritas. No entanto, eles consideram que fica evidente que fatores externos aos textos – o propósito de cada versão, por exemplo – influenciaram os resultados desses processos. Ainda assim, eles consideram que tradução e adaptação são semelhantes, e que não foram constatados na sua comparação critérios de separação que pudessem ser usados de forma indiscriminada. Como Amorim (2005), Azenha e Moreira (2012) reconhecem que não seria possível separar rigidamente as duas práticas.

As fronteiras entre tradução e adaptação não são estanques, imóveis ou absolutas. Ao contrário, elas são porosas, móveis, e dependentes de instituições e elementos que vão além do fator linguístico. No entanto, do mesmo modo que teorias

tradutórias apoiadas em um pensamento pós-moderno enfrentam resistência significativa para serem aceitas tanto em círculos populares quanto acadêmicos, a incerteza que marca os limites entre tradução e adaptação não é prontamente aceita por todos os teóricos, ainda que eles rejeitem as fronteiras baseadas em conceitos tradicionais.

Ferreira e Silva (2011), tal como fez Amorim (2005), rejeitam a noção de fidelidade como medida da tradução. Ao compararem duas reescritas para o português brasileiro de uma obra de Poe, uma adaptação de Clarice Lispector e uma tradução de Breno Silveira, elas observam que ambas se utilizam diversas vezes dos mesmos recursos, como omissões e acréscimos de trechos, supressão de personagens, alterações da ordem frasal, etc.

Mais importante, as autoras afirmam que as duas reescritas criam imagens da obra de Poe para o leitor brasileiro que, seja pela barreira linguística, seja por simples desinteresse, não tem acesso ao original. A despeito do fato de tanto a tradução quanto a adaptação reescreverem o texto original e utilizarem-se de procedimentos tradutórios semelhantes, quando não idênticos, as imagens que cada uma dessas reescritas projetam no universo literário brasileiro não são as mesmas. Ferreira e Silva (2011) afirmam que isso se deve ao fato de os conceitos tradicionais de tradução e adaptação serem adotados pelo senso comum e perpetuarem a dicotomia da tradução fiel e da adaptação livre e transformadora. Ao aceitarem essa postura teórica, editoras e leitores reforçam a hierarquia tradicional entre as duas práticas, em que a tradução ocupa o lugar superior, mais próxima do original intocável, e a adaptação ocupa o lugar subalterno, sendo que na realidade, ambas criam imagens do original, possibilidades de leitura de uma obra que colaboram para sua sobrevivência. Na visão das autoras:

Cada texto representa uma possibilidade de acesso ao original, utilizando uma estratégia para reescrever o original na língua de chegada. Quando as editoras estabelecem diferenciação estanque entre tradução e adaptação determinam a recepção da obra pelo público leitor e manipulando a imagem que a cultura de chegada tem do original. (FERREIRA E SILVA, 2011, p.33).

Uma vez demonstrado que tentar diferenciar traduções e adaptações pelas estratégias escolhidas por tradutores e adaptadores não traz resultados exatos, Ferreira e Silva (2011) sugerem que a questão do reconhecimento dos direitos autorais pode ser

um critério aceitável para demarcar as fronteiras entre as duas práticas. No entanto, segundo Monteiro (2006), o *status* do adaptador e o reconhecimento de seu papel autoral já vem sendo contestado há muito tempo. O autor afirma que a partir dos anos 80, o adaptador perdeu seu espaço de destaque na capa de livros, possivelmente para evitar disputas por direitos de *copyright* entre editoras e herdeiros de adaptadores. Ele afirma que:

Em entrevista com Maria Eduarda Lessa, viúva do escritor e adaptador Orígenes Lessa, realizada em 15 de abril de 2002, tomei conhecimento de que um grupo de herdeiros de escritores, que atuaram como adaptadores na década de 1970, estava contestando na justiça os antigos contratos de cessão definitiva de direitos da Tecnoprint. Estes herdeiros entendem que estão sendo lesados por não receberem direitos autorais sobre livros (adaptações) reeditados constantemente há mais de trinta anos. (MONTEIRO, 2006, p.128).

Monteiro (2006) aponta também que pelo menos uma editora, a Tecnoprint, atual Ediouro, tinha em seus contratos de adaptação, já naquela época, cláusulas de cessão de direitos autorais, tal como ocorre no caso das traduções. Não seria descabido supor que outras editoras podem ter seguido seu exemplo, desde então, de maneira que mais uma vez as situações da tradução e da adaptação, até certo ponto, se igualariam.

Outro ponto que precisa ser mencionado, a respeito de considerar o papel autoral do adaptador ou tradutor – seja tal papel reconhecido institucionalmente ou não – é que ao abandonar teorias prescritivas e deixar de lado um posicionamento moderno sobre essas práticas, torna-se necessário reconhecer a atuação do próprio tradutor como um reescritor. Muitos autores, entre eles Arrojo (1996) e Venuti (1995) defendem esse aspecto do trabalho do tradutor, até pelo aspecto político que a consciência desse papel desencadeia. Arrojo (1996) afirma que:

Ao abrirem mão de uma suposta transparência e ao virarem do avesso as noções tradicionais de originalidade e fidelidade, esse tradutor e essa tradutora pós-modernos passam a assumir a responsabilidade autoral de suas interferências e começam a lutar pela conquista de um espaço profissional mais digno e mais satisfatório. Ao mesmo tempo, ao apontar a interferência da tradução e até mesmo seu uso inevitável como instrumento político, a reflexão desenvolvida na área começa também a se interessar pelas implicações abrangentes da conclusão fundamental (e óbvia) de que, ao ser inescapavelmente interferente, toda tradução não apenas expressa essa interferência mas, sobretudo, faz alguma coisa. (ARROJO, 1996, p.63).

A capacidade de influenciar elementos e fatores culturais em diversos níveis, chegando até a moldar e refletir identidades, tanto individual quanto socialmente, é uma das características mais importantes da tradução. É também algo compartilhado pela adaptação e por outras formas de reescrita literária. Portanto, uma vez que se compreenda que os limites entre tradução e adaptação são mutáveis e que por vezes há sobreposições entre os dois processos, pode ser mais interessante analisar as práticas de tradução e adaptação do ponto de vista de suas semelhanças, mais especificamente da capacidade de manipulação que ambas têm em comum.

1.3 Tradução como manipulação e resistência

De forma análoga à relação entre realidade e imagem, a tradução é tida como uma versão qualitativamente inferior ao original sob diversas perspectivas. Contudo, ao lado de outras formas de reescrita, ela é responsável pela fama e prestígio de várias obras e autores, inclusive aqueles pertencentes ao cânone literário. É isso que afirma Lefevere (1992) ao abordar o tema: as imagens criadas por reescritas projetam ideias específicas sobre obras, autores e até literaturas e gêneros. Coexistindo ao lado dos originais, essas reescritas têm, contudo, um alcance mais amplo, de forma que sua influência sobre o público pode ser até maior do que aquela exercida pelos originais em certos contextos. Em outras palavras, as reescritas moldam opiniões em nível pessoal e social de forma muito mais eficiente que os originais. E a tradução é uma das formas mais reconhecíveis e importantes de reescrita.

Ao mesmo tempo que é importante, fundamental mesmo, para qualquer literatura, criando, renovando ou estabilizando poéticas diversas ao longo do tempo, a tradução não é valorizada de acordo com seu papel, sendo reduzida a mera reprodução, definida por sua fidelidade ao original, sendo que, como foi apontado, a própria noção de fidelidade não é unívoca. A adaptação, por sua vez, é tradicionalmente tida como subalterna não só ao original, mas também à tradução.

Nesse papel de modeladores literários, tradutores e adaptadores não produzem em um vácuo cultural; pelo contrário, eles estão sujeitos a diversos fatores (tais como políticas editoriais, sua própria autoridade profissional, o papel a que eles são

tradicionalmente relegados, os conceitos vigentes de tradução e adaptação, entre outros) que influenciam tanto o processo quanto o produto final.

Esses fatores ilustram o conceito de patronagem, definido por Lefevere (1992) como uma reunião de diversos poderes na forma de pessoas, instituições, partidos políticos, classes sociais, editores, mídias, etc., que manipulam, de acordo com seus interesses, a criação de discursos literários, promovendo determinadas perspectivas e restringindo outras. A patronagem encoraja os profissionais da literatura, como críticos, tradutores, resenhistas e professores, a seguir uma determinada estética por meio de apoio financeiro e institucional.

Lefevere (1992) afirma que a patronagem é constituído de três elementos essenciais cujas interações não são sempre equilibradas. São eles a ideologia, o fator econômico e o *status*. Eles podem ou não estar associados ao mesmo poder, o que pode gerar certo atrito entre os elementos e fazer com que cada um deles tenha força maior ou menor.

A aceitação da patronagem significa, para os que concordam em produzir dentro dela, criar obras que se encaixem dentro de padrões estabelecidos. Criar fora da estética dominante é possível, mas o processo é muito mais difícil: para os que se desviam das normas, por qualquer razão que seja, não há respaldo econômico durante a criação, as diferenças de ideologia podem dificultar a publicação, e por fim, caso a obra seja publicada, ela frequentemente é relegada ao esquecimento por críticos, resenhistas e outros profissionais agindo em favor dos interesses do sistema literário gerido pelos poderes.

E, no entanto, é esse mesmo sistema de patronagem que leva a mudanças nos paradigmas literários ao longo do tempo. Nas palavras de Lefevere (1992):

A mudança em um sistema literário também está intimamente ligada à patronagem. A mudança é uma função da necessidade sentida no ambiente de um sistema literário para que esse sistema seja ou permaneça funcional. Em outras palavras, o sistema literário deve ter um impacto no ambiente por meio das obras que produz, ou das reescritas de obras. Se essas expectativas não são satisfeitas, ou são constantemente frustradas, os patronos provavelmente exigirão ou pelo menos encorajarão ativamente a produção de obras literárias que tenham maiores chances de satisfazer suas expectativas.³ (LEFEVERE, 1992, p.46).

³ Change in a literary system is also closely connected with patronage. Change is a function of the need felt in the environment of a literary system for that system to be or remain functional. In other words, the

Segundo Rodrigues (1999), o conceito de patronagem é responsável por incorporar ao quadro de análise de traduções elementos que previamente eram ignorados, como as ilustrações, as capas, os catálogos, os suplementos para os professores, e outras informações disponíveis. O conjunto desses elementos, bem como o texto traduzido ou adaptado em si, permite que se construa uma interpretação mais abrangente sobre as ideologias perpetuadas em uma determinada reescrita, e também sobre o próprio potencial manipulador dessas reescritas.

Amorim (2005), por exemplo, leva em consideração as capas, os prefácios e o texto em si, dentre outros fatores, ao analisar uma tradução e uma adaptação de *Kim*, de Rudyard Kipling, e a forma como essas reescritas manipulam a imagem da Índia de forma a criar uma determinada representação da identidade indiana no imaginário brasileiro. O autor observa que o contato com o Outro, tão caro à tradução e a outras formas de reescrita, é pautado pela interpretação construída por tradutores, adaptadores, editoras e leitores.

Não é novidade que a tradução é o lugar de contato com o Outro, com o estrangeiro. No entanto, é relativamente recente a conscientização de que esse contato é na maioria das vezes assimétrico. Venuti (1995), em particular, aprofunda-se na questão da manipulação exercida por traduções e em suas consequências políticas, tanto para o tradutor quanto para as relações culturais em geral.

Venuti (1995) afirma que, para os tradutores de língua inglesa, há uma situação de invisibilidade relacionada a dois fenômenos interligados: a ilusão gerada pelo discurso, pela própria manipulação que o tradutor faz da língua, que leva a uma impressão de transparência do texto e da linguagem; e a prática de se avaliar traduções pelo critério da fluência. Ele afirma que:

Um texto traduzido, seja ele em prosa ou poesia, ficção ou não-ficção, é julgado como aceitável pela maioria dos editores, críticos e leitores quando ele é fluente, quando a ausência de quaisquer peculiaridades linguísticas ou estilísticas fazem com que ele pareça transparente, dando a impressão de que ele refletiria a personalidade do escritor estrangeiro, ou sua intenção ou o significado essencial do texto

literary system is supposed to have an impact on the environment by means of the works it produces, or the rewritings thereof. If these expectations are not met, or even consistently frustrated, patrons are likely to demand or, at least, actively encourage the production of works of literature more likely to meet their expectations.

estrangeiro – a impressão, em outras palavras, de que a tradução não seria de fato uma tradução, mas o “original”.⁴ (VENUTI, 1995, p.1).

A ilusão da transparência é um efeito do discurso fluente, da tentativa do tradutor de garantir uma leitura fácil ao optar pelos usos correntes da língua. Venuti (1995) considera que esse efeito discursivo disfarça as várias condições sob as quais as traduções seriam produzidas, começando pela intervenção do tradutor – uma ação que seria crucial para a tradução – sobre o texto estrangeiro.

Sob essa perspectiva, Venuti (1995) afirma que quanto mais fluente a tradução, maior a intervenção do tradutor, maior sua invisibilidade e, supostamente, mais forte a ilusão de que se tem acesso ao autor ou ao significado original. Evidentemente a invisibilidade do tradutor não pode ser completa: por mais que ele seja disfarçado por escolhas estéticas, a mera existência da tradução denuncia a presença de alguém que necessariamente a produziu.

Ainda assim, o fato de o tradutor ser rotineiramente ignorado como o sujeito produtor do texto traduzido demonstra como as noções de realidade e imagem clássicas discutidas por Amorim (2005) entram em ação no processo tradutório: embora não possamos chegar à realidade do original – mesmo os leitores fluentes na língua desse texto passam pelo processo de interpretação e construção de sentido – as imagens criadas pela tradução, sob o efeito da invisibilidade, são percebidas pelo leitor comum como uma forma de contato direto com o original, com a personalidade e os pensamentos do autor. Dessa forma, fica implícito que a subjetividade, personalidade e pensamentos do tradutor não são bem-vindos, e que ele deve se apagar para fazer um bom trabalho. Porém, tal apagamento não é possível, mesmo da parte dos tradutores que tentam alcançá-lo voluntariamente, pois a subjetividade desse profissional é parte integrante da tradução e se materializa nas escolhas do próprio texto. Mais do que isso, esse apagamento não é desejável, pois a interpretação do tradutor pode ser uma fonte para enriquecer a reescrita.

Venuti (1995) afirma que a transparência contribuiria para a marginalidade cultural e a exploração econômica sofridas pelos tradutores, embora o trabalho desse

⁴ A translated text, whether prose or poetry, fiction or nonfiction, is judged acceptable by most publishers, reviewers, and readers when it reads fluently, when the absence of any linguistic or stylistic peculiarities makes it seem transparent, giving the appearance that it reflects the foreign writer's personality or intention or the essential meaning of the foreign text – the appearance, in other words, that the translation is not in fact a translation, but the “original”.

profissional seja indispensável para a dominação das culturas norte-americana e inglesa em nível global. O autor considera que a invisibilidade seria sintomática da complacência cultural em relação ao Outro, e supostamente pode ser xenofóbica e imperialista, mascarando o contato com o estrangeiro e impondo padrões estéticos e de fluência de culturas dominantes, como os Estados Unidos e Inglaterra. Se as consequências da manipulação tradutória são graves em nível individual para o tradutor, no nível cultural mais amplo elas são ainda mais perigosas, pois encorajam visões dicotômicas sobre o Mesmo e o Outro que ajudam a acirrar disputas e aumentar conflitos em um mundo pós-moderno que já é caracterizado por si só por tais disputas e conflitos. A forma como as culturas estrangeiras podem ser deturpadas na tradução, em suma, podem ser uma ferramenta de dominação cultural.

As maiores virtudes da abordagem teórica de Venuti (1995) são sua defesa do tradutor, de sua importância e da necessidade de dar-lhe o devido reconhecimento como parte integrante da literatura de um país, e sua explanação sobre o modo como a tradução influencia o relacionamento cultural entre países, especialmente quando essa relação é assimétrica por conta da hegemonia de algumas nações. Esses aspectos da reflexão desse autor são aplicáveis não apenas aos Estados Unidos e Inglaterra, como Venuti (1995) supôs, mas também para as relações da tradução com culturas minoritárias ou marginais dentro de um país, como seria o caso das traduções brasileiras que ajudam a construir uma identidade negra.

No entanto, nem tudo o que Venuti (1995) defende seria de fato aplicável na prática em nossa realidade brasileira. Seu argumento a favor da tradução estrangeirizadora, em que o autor afirma que esse tipo de tradução é um modo de desestruturar padrões dominantes e recuperar um pouco do contato com o Outro na tradução, não é relevante para países como o Brasil, que não possuem o mesmo prestígio cultural no cenário internacional de que gozam as culturas hegemônicas, e cuja literatura dificilmente faz parte do cânone estrangeiro de outros países. Em países como o nosso, as literaturas nacionais já se encontram em uma relação desfavorável com o Outro das culturas hegemônicas de língua inglesa. É o que Rodrigues (2007) aponta:

Simplificando ao máximo, a ética da diferença seria uma proposta para olhar o Outro não hegemônico e recebê-lo em uma cultura hegemônica. Nesses termos, as práticas tradutórias recomendadas por Berman e Venuti não seriam exatamente adequadas para os tradutores

brasileiros, porque o Brasil não ocupa a mesma posição que a França ou os Estados Unidos, já acolhe o suficiente o Outro hegemônico e lhe dá bastante voz. (RODRIGUES, 2007, p.3).

Na situação brasileira, a cultura norte-americana e, em menor medida, a inglesa, não apenas dominam a direção e o volume do fluxo de informações no contato com outras culturas menos dominantes, mas também ocupam o espaço de outras possíveis relações com culturas menos influentes. Não faria sentido, em um cenário como esse, optar por um tipo de tradução que privilegie o Outro dominante, uma vez que ele já invadiu diversos aspectos da cultura de chegada. Embora critique duramente o etnocentrismo que considera que as traduções domesticadoras praticam, Venuti (1995) não parece ser muito crítico do etnocentrismo inerente à tradução estrangeirizadora ao considerar o projeto estrangeirizador como uma opção sempre válida.

As estratégias da tradução estrangeirizadora defendidas por Venuti (1995) também podem ser questionadas. Escolher textos estrangeiros marginalizados pode ser uma opção viável, mas depende muito mais de editoras (e de outros poderes em geral) do que de tradutores. Na prática, são as editoras que escolhem os livros a serem traduzidos e publicados, e embora tradutores e adaptadores como Ana Maria Machado e Tatiana Belinky, citadas por Amorim (2005) e Azenha e Moreira (2012), tenham reconhecimento suficiente para negociar opções e integrar linhas interpretativas, é das editoras a palavra final sobre o que é publicado. O contexto norte-americano, julgando a partir dos exemplos de Venuti (1995), é tão ou mais rígido que o brasileiro nesse sentido, de modo que a posição do tradutor questionador e politizado é ainda mais precária nos Estados Unidos, especialmente porque a demanda por traduções é menor do que no mercado brasileiro. Diante desse contexto hostil e das poucas possibilidades apresentadas ao tradutor, a grande responsabilidade atribuída por autores como Venuti (1995) aos tradutores, que deveriam abandonar as técnicas que ele chama de domesticadoras em favor de técnicas estrangeirizadoras, é excessiva. Ainda que ele não esteja, de fato, isento de responsabilidades, muito pelo contrário, como apontado por Arrojo (1996), o poder do tradutor, e também seu comprometimento com a atualização de literaturas e a representação do Outro, é limitado. Ele deve escolher suas batalhas.

Já as técnicas que descartam a fluência, como o uso de arcaísmos e discursos marginalizados, são objetos de mais polêmicas, pois, ainda que Venuti (1995) observe que as traduções estrangeirizadoras não são necessariamente ininteligíveis, elas ainda

são a opção mais incomum e podem causar certo estranhamento da parte do leitor, além de serem muitas vezes, como ele mesmo demonstra, mal recebidas pela crítica, especializada ou não. E uma vez rejeitadas, não podem atingir, pelo menos em grandes proporções, o objetivo político de transformar uma literatura.

Finalmente, a fluência do texto não é o único fator a contribuir para a invisibilidade do tradutor, e talvez também não seja o mais relevante. Enquanto a linguagem for entendida pelos leitores não profissionais – maiores consumidores de traduções – como um meio transparente, a tradução será vista como uma mera ponte entre línguas, especialmente quando o tradutor não for respaldado e reconhecido pelas instituições envolvidas no processo tradutório.

Poderíamos argumentar também que a tradução estrangeirizadora como defendida por Venuti (1995) não é tão democrática quanto o autor acredita, especialmente em um contexto cultural de um público leitor pequeno e altos níveis de analfabetismo funcional, como é o caso do Brasil. O uso de discursos marginais pode dificultar ainda mais a leitura desses grupos; não seriam apenas as elites culturais que seriam desestabilizadas ou incomodadas por esse projeto estrangeirizador. No entanto, a maioria das elites culturais pode obter os recursos necessários para compreender leituras mais herméticas, uma vez que têm acesso a recursos financeiros e literários mais restritos. O mesmo não pode ser dito de outros grupos de leitores.

Apesar das afirmações de Venuti (1995) precisarem de uma dose de ceticismo quando aplicadas ao contexto brasileiro, no que diz respeito à relação da tradução com a cultura, Venuti (1995) apresenta um de seus pontos mais relevantes: a tradução é parte integrante da literatura de qualquer país e ajuda a moldar culturas e identidades. Essas conclusões podem ser aplicadas também à adaptação, e isso é ainda mais verdadeiro no caso do Brasil, que traduz e adapta muito, e desde sempre: a tradução esteve presente no encontro entre culturas europeias e indígenas, uma vez que elas não compartilhavam a mesma língua, mas Formiga (2009) aponta que a adaptação também é quase tão antiga quanto a tradução, datando da época das missões jesuítas. A autora identifica os padres dessa ordem como os primeiros adaptadores em terras brasileiras, pois eles recortavam e recontavam histórias sagradas para catequizar os nativos, retirando dessas histórias quaisquer aspectos escatológicos, políticos ou antirreligiosos. Alves e Milton (2006) também relatam o uso de adaptação nas missões jesuítas: para melhor catequizar os indígenas, na ausência de termos equivalentes, o padre José de Anchieta procurou

elementos correspondentes, de modo que, por exemplo, o deus Tupã, inicialmente deus do trovão, tomou o lugar do deus católico da criação, e Anhangá, protetor das florestas e dos animais, foi relacionado ao diabo.

Adaptações como as citadas acima poderiam ser consideradas abusivas ou domesticadoras nos termos propostos por Venuti (1995)? É uma situação ambígua, uma vez que, nesse caso, a assimetria de poderes não viria da cultura que fornece os termos domésticos para a tradução. Contudo, é interessante observar que, a julgar pelas observações de Formiga (2009) e Alves e Milton (2006), desde a época em que as missões jesuítas chegaram ao Brasil, os habitantes do território brasileiro são obrigados a lidar com a imposição de culturas estrangeiras. Atualmente, Castro (2007) observa que, ainda que o público brasileiro aparente favorecer uma estética tradutória fluente, existe uma presença significativa de elementos que remetem a outras culturas: nomes próprios, de produtos, de lugares, eventos, festividades e outras referências culturais são mantidos rotineiramente em diversos tipos de tradução, sejam elas literárias, para legendagem e na tradução técnica. Para Castro (2007), na percepção dos brasileiros, herdeiros de uma cultura constantemente bombardeada por influências estrangeiras, a referência a elementos estrangeiros não causa a mesma estranheza que opções semelhantes causariam em traduções para os Estados Unidos ou para a Inglaterra. Dessa forma, pode-se observar que domesticação e estrangeirização não funcionam, na prática, como conceitos universais em todas as culturas. A complexidade de sua relação, bem como a da tradução e da adaptação, deve-se a elementos culturais e históricos que não podem ser controlados unicamente por sistemas literários.

Em geral, os teóricos que abordam a questão da manipulação cultural de uma perspectiva pós-moderna são pessimistas em relação às perspectivas de combater hegemonias culturais a partir de práticas de reescrita. De fato, essa seria uma tarefa monumental, especialmente tendo em vista que os próprios sistemas literários, como aponta Lefevere (1992), tendem à manutenção de um *status quo* e que a tradução e o contato entre culturas são processos violentos e desequilibrados. Gentzler (2008) é um dos teóricos que apresenta uma perspectiva mais otimista: embora admita que a tradução possa sim ter esse papel de perpetuação da hegemonia cultural de alguns países, ele a considera também uma forma de resistência a essa mesma dominação. Especificamente, Gentzler (2008) aborda a construção da identidade por meio das traduções subversivas.

Gentzler (2008) afirma que o interesse em compreender como os poderes externos a um sistema cultural influenciariam a produção cultural (da qual a tradução faz parte) de uma nação começou a surgir com a chamada virada cultural dos Estudos da Tradução, liderada por Susan Bassnett e André Lefevere. Em suas palavras:

A tradução, frequentemente considerada uma prática marginal, foi cada vez mais reconhecida como fundamental no processo de desenvolver e manter poderes: quais textos internacionais eram selecionados para serem traduzidos, onde esses textos eram disponibilizados – lojas, escolas, igrejas e ambientes governamentais – os preços desses textos, e como esses textos estrangeiros eram traduzidos ou adaptados para a cultura receptora se tornaram questões fundamentais tanto para os Estudos da Tradução quanto para a pesquisa sobre culturas.⁵ (GENTZLER, 2008, p.1).

Sob essa perspectiva, a tradução pode ser entendida como um processo definidor de culturas e identidades que é usado em grande medida para auxiliar na manutenção de um cenário de dominação política, econômica e cultural por parte dos chamados países desenvolvidos; ela também pode ser, entretanto, um instrumento de transformação desse cenário, de resistência.

Segundo Gentzler (2008), a tradução é uma das práticas mais importantes pelas quais as culturas são construídas, e, conseqüentemente, também é um processo essencial para a transformação cultural e a formação identitária. Para estudar como isso ocorre, Gentzler (2008) se propõe a levar em consideração fenômenos tradutórios que atuam de forma subversiva da perspectiva de suas culturas ou sistemas literários. A tradução tem a possibilidade de agir como forma de resistência diante de ideologias, como fonte de novos pontos de vista e questionamentos. Dessa forma, essa reescrita não pode ser um processo neutro, pois atua como o lugar de contestação onde diversos grupos com interesses políticos e literários opostos lutam por espaço e aceitação.

Gentzler (2008) concorda com as afirmações de Venuti (1995) e Lefevere (1992) de que existem diversos poderes e interesses atuando sobre as traduções; porém, ele afirma também que esses mesmos elementos decidem quais políticas linguísticas, culturais e tradutórias guiarão a produção das reescritas. Diferentes países adotam

⁵ Translation, often considered a marginal practice, was increasingly shown to be instrumental in the process of developing and maintaining power: which international texts were selected for translation where those texts were made available – in the marketplace, schools, churches, and government circles – the affordability of said texts, and how those foreign texts were translated or adapted to the receiving culture became fundamental questions for both translation and cultural studies.

políticas tradutórias distintas de acordo com suas próprias necessidades. Gentzler (2008) explora um pouco do que ele considera a política tradutória de alguns países e a forma como a tradução pode ser subversiva nesses contextos, mas para os propósitos desta dissertação, vamos nos ater apenas às observações que o autor faz sobre a tradução nos Estados Unidos e no Brasil.

Tratando de Estados Unidos, Gentzler (2008) afirma que a tradução não faz parte de cultura *mainstream* desse país e que as pessoas que não adotam o inglês como fator definidor de sua identidade existem à margem dessa cultura e precisam se traduzir para o inglês e/ou traduzir o inglês para si mesmas para sobreviverem. É o caso de muitas comunidades de imigrantes. Por conta disso, para se pensar questões de identidade e tradução nos EUA, é necessário considerar o aspecto tradutório das políticas de assimilação desse país: embora oficialmente se defenda a integração de todas as culturas e linguagens em um todo unido, o que se percebe de fato é a repressão e marginalização de tudo o que não se encaixa no *melting pot* estadunidense ideal. Essa marginalização permite que o país crie uma identidade nacional baseada na exclusão de determinados grupos, ainda que os elementos reprimidos continuem a assombrar a maioria dominante.

As formas de tradução reconhecidas nos Estados Unidos são as que interessam a instâncias governamentais e a áreas comerciais, mas há outras ocorrendo fora desses espaços, e Gentzler (2008) argumenta que são justamente as formas extraoficiais que têm papel central na construção da identidade e da cultura: ele aponta a tradução entre os nativos e os recém-chegados de diversas partes do mundo e a tradução de literatura europeia, na época da colonização, além da tradução de ideais pelos quais os Estados Unidos se definem, como a democracia, a liberdade e o individualismo, entre outras ocorrências de tradução que ele chama de ocultas, uma vez que elas são excluídas da narrativa monolíngue que esse país tenta construir.

Nesse contexto de univocidade forçada, a tradução se apresenta como uma necessidade sempre presente, ainda que oculta. Embora tente manter a aparência de um país uno e homogêneo, os Estados Unidos são cada vez mais uma nação de imigrantes, e conseqüentemente a tradução torna-se cada vez mais constitutiva dessa pátria. Ela não é somente a tradução convencional, interlinguística, mas também uma tradução disfarçada que existe sob qualquer condição cultural monolíngue. É uma definição de tradução que implica um processo contínuo de opressão, mas também um processo contínuo de resistência.

Nos Estados Unidos, há um desequilíbrio de poderes entre uma maioria linguística que força sua prática de tradução sobre minorias linguísticas, um microcosmo que reflete em nível nacional as práticas de dominação que esse país impõe sobre outras nações em nível internacional. Ainda assim, a tradução se torna o lugar para teorizar aspectos de práticas minoritárias, especialmente em seus esforços para restaurar o equilíbrio de poderes em encontros linguísticos. É questionável o quanto esse equilíbrio pode ser recuperado, mas talvez a assimetria de poderes possa ser amenizada pelo próprio ato de subversão na prática tradutória.

Em outros países, a tradução, tanto em sua faceta conservadora quanto em sua faceta revolucionária, manifesta-se de maneira diferente e cumpre outras funções. No Brasil, Gentzler (2008) considera que ela se manifesta pela metáfora da antropofagia, mas isso não é necessariamente verdadeiro em todas as circunstâncias. A antropofagia preconizada por Oswald de Andrade e levada à tradução por Haroldo de Campos (embora, como Milton (2016) aponta, o próprio Haroldo não tenha se considerado antropofágico) é uma forma de subversão que lida com o fato de que o Brasil, ocupando um lugar subalterno tanto culturalmente quanto economicamente no cenário internacional, está sujeito a uma imposição cultural muito forte por parte de países hegemônicos, especialmente os Estados Unidos.

A antropofagia pode ser considerada uma característica da cultura brasileira em outras áreas, como a música e o cinema, mas no que diz respeito à tradução, com exceção de tradutores e teóricos que questionam ativamente essa prática e seu papel, como os irmãos Campos, o que ocorre é uma aceitação da influência das culturas hegemônicas. Nem sempre ocorre a deglutição crítica dessa influência.

Uma das maiores diferenças nas políticas tradutórias dos Estados Unidos e do Brasil é que o Brasil traduz, e muito, especialmente de países hegemônicos cujas culturas ameaçam imperar sobre uma identidade brasileira. No entanto, ainda que a metáfora da antropofagia seja apenas uma forma entre várias de resistência, temos que concordar com Gentzler (2008) quando ele afirma que a identidade brasileira sobrevive continuamente ao encontro assimétrico com o Outro dominante e segue como uma identidade independente. Talvez pelo embate cultural já ser comum na realidade brasileira, a tradução de influências estrangeiras ocorre de maneira mais fácil e natural do que nos Estados Unidos, que, de sua posição como potência hegemônica, procura desencorajar outras manifestações culturais marginais dentro de seu território.

O que fica claro com a reflexão de Gentzler (2008), a despeito de suas afirmações equivocadas sobre a estética antropofágica ser uma alternativa comum e corrente e sobre uma suposta narrativa multilíngue no Brasil, é que a tradução pode ser tanto uma ferramenta de repressão como uma ferramenta de subversão no campo político, cultural e identitário. Outros teóricos fazem afirmações semelhantes, mas Gentzler (2008) também auxilia na conclusão de que Brasil e Estados Unidos, por seus lugares distintos no cenário internacional de poder e influências, apresentam políticas tradutórias distintas para lidar com a presença do Outro cultural que questiona e transforma as culturas e as identidades de modo cada vez mais rápido e intenso na pós-modernidade.

As questões envolvendo as identidades raciais, particularmente a identidade negra, em reescritas brasileiras cujo texto de partida tem origem estadunidense demonstram como o choque entre essas culturas é traduzido e como, ao longo do tempo, o contato entre essas culturas pode ajudar a transformar determinadas formas de identificação.

Os conceitos de raça brasileiro e norte-americano não são os mesmos. Nos Estados Unidos, tradicionalmente, os afro-americanos, tal como outras minorias raciais, foram segregados, em uma tentativa institucional de preservar uma suposta pureza racial. Embora a segregação tenha sido proibida e a cultura de massa absorva aspectos da cultura negra estadunidense, essa separação ajudou a perpetuar um paradigma racial binário e bem definido. A separação rígida entre branco e negro (ou mais exatamente, entre branco e não branco, e inclusive entre minorias diversas), baseada em critérios de ancestralidade, vem sendo contestada na atualidade. Porém, a imagem criada e propagada por essa separação não apenas tem grande alcance fora dos Estados Unidos, como perdura no imaginário coletivo de outras nações como o paradigma de (não-) interação racial nesse país.

A narrativa racial construída pelo Brasil segue o caminho oposto, do sincretismo (para alguns) ou da assimilação (para outros). Essa mescla não é completa: a cultura brasileira se apropria do que considera positivo da identidade negra, das identidades indígenas e das identidades de imigrantes, e descarta o restante para as margens. Entretanto, por muito tempo, a ilusão de um coletivo mesclado reinou absoluta. Como nos Estados Unidos, a contestação dessa ficção racial existe, mas no Brasil ela é recente

e embora comece a criar instabilidades, está ainda longe de ter o poder de sobrepujar a narrativa da miscigenação vigente.

A tradução é um – embora não o único – dos mais importantes pontos de contato entre culturas, como demonstraram Venuti (1995), Gentzler (2008), Cardozo (2006) e outros autores citados neste capítulo, uma forma de se conhecer e entrar em contato com o Outro. Esse contato é necessariamente violento por sua própria natureza, mas quando as concepções culturais expostas se chocam de maneira significativa – como ocorre com as noções raciais vigentes nos Estados Unidos e no Brasil em teoria – como reconciliar essa violência em um processo coerente para o público leitor?

O próprio fato de uma reescrita ser publicada como tradução ou adaptação, ainda que esses processos tenham diversos pontos de contato e seus limites sejam móveis, gera expectativas distintas e relações de sentido diferentes para editoras, público leitor, tradutores e adaptadores envolvidos no processo. Nesse sentido, o fato de tradução e adaptação serem práticas de reescritas definidas por critérios que se deslocam não deve esconder que o discurso que cerca cada uma delas é de suma importância. Seria mais proveitoso, portanto, analisar essas práticas a partir do lugar em que elas se apresentam, especialmente para estudar como esses processos transformam questões culturais, tais como as diferentes formas de identidade negra no Brasil e nos Estados Unidos.

Existem ainda outros fatores além da tensão entre tradução e adaptação que dificultam a tradução dos conceitos raciais norte-americanos nas reescritas destinadas ao público brasileiro. O fato de que as próprias formas de identificação, tanto raciais quanto de outra natureza, vem se desestabilizando com a pós-modernidade, ou o fato de que as narrativas raciais estadunidense e brasileira estão se invertendo, podem influenciar a forma como os tradutores, adaptadores e leitores constroem suas interpretações sobre o conteúdo racial de uma obra, especialmente uma obra que foi publicada há muito tempo e teve várias traduções ao longo dos anos, como *A Cabana do Pai Tomás*. Essas questões serão discutidas em maiores detalhes no próximo capítulo, assim como a forma como a mestiçagem se encaixa nas culturas brasileira e norte-americana.

Capítulo 2: Identidades racializadas na pós-modernidade: paradigmas raciais e contato entre culturas

2.1 Formação de identidades na pós-modernidade

Definir o que é identidade é uma tarefa complexa. Se um posicionamento moderno concebe a identidade como aquilo que o sujeito seria, construindo um relacionamento de diferenças binárias em que o Mesmo e o Outro se contrastam como elementos independentes, sob uma perspectiva pós-moderna, a identidade é construída por meio de relações sociais e de linguagem em que a diferença, embora continue sendo constitutiva no processo de formação identitária, não é binária ou essencialista, mas dependente de elementos que podem modificar ou reafirmar a identidade.

Silva (2000) deixa claro que tanto a identidade quanto a diferença são criações humanas, produzidas pela linguagem, não descobertas de acordo com uma essência, e que, portanto, não podem ser compreendidas fora da linguagem e de seus aspectos sociais e culturais. Todos os sistemas pelos quais ocorre a criação da identidade e da diferença são instáveis e passam por mudanças e transformações constantemente, e o mesmo acontece, portanto, com os elementos que dependem ou se localizam no interior desses sistemas.

Mas a identidade e a diferença não são apenas instáveis: Silva (2000) afirma que elas são também assimétricas, impostas e disputadas. Nas palavras do autor,

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. (SILVA, 2000, p.3).

São essas relações de poder que embasam a exclusão, a demarcação de fronteiras e a normalização de grupos e comportamentos específicos dentro de uma sociedade usando a lógica da identidade e da diferença, ao mesmo tempo que tais relações são reafirmadas justamente por esses elementos. Essas relações assimétricas, de acordo com

Silva (2000), são mais acentuadas quando apresentadas na forma de binarismos, nos quais um dos polos é tido como positivo e tem valores e qualidades favoráveis associados a ele, e o outro polo é tido como negativo e reúne em si características desagradáveis. Um desses binarismos é o do branco *versus* negro, e no mundo ocidental como um todo não é necessário esclarecer qual lado é tido como positivo e qual lado é considerado negativo. Isso fica claro no poder detido por esses grupos e em seu capital social.

Silva (2000) aponta que uma das formas mais sutis e talvez mais eficientes de manutenção das relações de poder é a normalização, processo pelo qual determinada identidade congrega em si todas as características positivas possíveis, de modo a se tornar a norma, o padrão. Esse processo é de tal modo abrangente que chega a tornar a identidade privilegiada invisível, deixando a necessidade de marcação para as outras identidades, supostamente menos importantes.

No entanto, por serem construções instáveis formadas no interior de sistemas porosos, as identidades e suas hierarquias são passíveis de mudança. Transformações dessa natureza foram registradas ao longo do tempo. Hall (2014) é um dos autores mais notáveis a explorar esse tema, especialmente em relação ao que ele chama de crise de identidade – a ideia de que as antigas identidades percebidas como estáveis e pertencentes a sujeitos unificados estão sendo deixadas de lado em favor de identidades e sujeitos fragmentados.

Esse tipo de mudança é vista como típica das sociedades pós-modernas. Ao lado de outras transformações, ela tem deslocado estruturas e processos tradicionais no interior de determinadas comunidades e, conseqüentemente, deslocou também o lugar no mundo que os indivíduos outrora ocuparam e no qual se fixaram para formar a base de suas existências. Conceitos como classe, gênero, sexualidade, etnia, raça ou nacionalidade não são mais suficientes para estabilizar pessoas e sociedades; ao contrário, por vezes eles entram em contradição e ajudam a separar, em vez de simplesmente integrar.

Essa nova forma de identidade típica do período da pós-modernidade é caracterizada por ser fragmentada e multifacetada, a ponto de muitas vezes entrar em conflito consigo mesma. Para Hall (2014), o próprio processo de identificação, que anteriormente era fundamental para assegurar identidades culturais, deixa de ser estável e passa a se tornar provisório e contraditório, culminando no chamado sujeito pós-

moderno – um sujeito caracterizado não por ter uma identidade fixa ou permanente, mas por ser continuamente construído pelas formas de representação e relação dos sistemas culturais ao seu redor. Nesse contexto, ele assume identidades diferentes – ou se deixa influenciar por aspectos distintos de formação da identidade – de acordo com momentos diferentes que exigem determinadas respostas.

Dessa forma, as várias possibilidades de identificação de um mesmo sujeito entram em conflito e deslocam-se entre si continuamente. A impressão de estabilidade e unidade identitária que se experimenta em nível individual limita-se apenas a uma ilusão necessária para a existência, o que Hall (2014) chama de narrativa do eu. No mundo pós-moderno, essa fantasia permite que o indivíduo ignore a existência de possibilidades múltiplas de identificação ao mesmo tempo em que interage com elas, o que aumenta a chance de que os indivíduos aceitem determinadas identificações quando elas forem necessárias, ainda que de forma temporária.

Hall (2014) atribui o surgimento do sujeito fragmentado às mudanças que ocorreram e continuam ocorrendo nas estruturas e instituições da contemporaneidade, em especial àquelas mudanças causadas pela globalização – processo caracterizado por sua alta velocidade e longo alcance. Com a globalização, a sociedade deixa de se amparar nas tradições e no ato da repetição como formas de cristalização social e passa a refletir de maneira constante sobre os rituais formadores de uma comunidade, reformando-os sob a perspectiva dessas reflexões. Isso se traduz em um deslocamento na forma de organização das sociedades, que rompem com o passado e substituem as formas tradicionais por novas estruturas que são, em seguida, questionadas e deixadas de lado em favor de outras pelo mesmo raciocínio. Se nas sociedades tradicionais havia um único centro concentrando em si a ordem social, na pós-modernidade ele desaparece para dar lugar a múltiplos centros que são caracterizados por sua efemeridade. Um exemplo disso são as diferentes formas de organização familiar da atualidade: ainda que o modelo da família nuclear patriarcal tenha sido priorizado desde a ascensão da burguesia (NADER, 1992, p.12), construindo uma narrativa em que ela seria a única forma aceitável, a família nuclear vem aos poucos perdendo força e sendo obrigada a conviver com outros modelos, como a família estendida e a família monoparental.

As identidades pós-modernas têm a habilidade de se articularem

simultaneamente, ainda que de maneira parcial,⁶ e essa articulação simultânea permite que esse tipo de sociedade se sustente. O preço a ser pago por essa habilidade, no entanto, é a incerteza e a instabilidade das identidades assumidas pelo indivíduo. Porém, se por um lado a condição oscilante das identidades na pós-modernidade impede que o sujeito se fixe a um modo de identificação específico, ela também permite que sejam criadas novas identidades e sujeitos que são reestruturados a partir de interesses em comum. Não há mais estabilidade como antes – embora ainda existam elementos cerceadores, como a nacionalidade ou a cor da pele –, mas também há uma liberdade extraordinária para escolher ou rejeitar identidades, ainda que essa liberdade esteja fixada a determinadas circunstâncias.

Hall (2014) afirma que:

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de *diferença*. (HALL, 2014, p.16).

A fragmentação e o deslocamento característicos da pós-modernidade são especialmente relevantes – e também evidentes – no que diz respeito às identidades culturais e nacionais. Inicialmente, no mundo moderno, a nacionalidade de um indivíduo era o embasamento de sua identidade cultural, sentida como biológica e orgânica mesmo ao ser construída e reconstruída por sistemas de representação, o que gerava um sentimento de lealdade entre os cidadãos de um país e subordinava contradições e conflitos dentro do espaço da nação.

As culturas nacionais ajudaram a unificar territórios de maneira mais permanente. Isso foi possível graças ao discurso que se constrói em torno das nações, que apresenta histórias, memórias e imagens com as quais os indivíduos criam uma identificação. O fato desses elementos serem imaginados não é tão importante quanto a devoção que eles inspiram nos cidadãos.

⁶ Indivíduos que se identificam com uma religião específica podem se identificar com a comunidade LGBT, por exemplo, de modo que em momentos específicos essas formas de identificação podem gerar algum atrito, fazendo com que o indivíduo seja obrigado a privilegiar uma dessas identidades, religiosa ou sexual, de acordo com as circunstâncias que vivencia. No entanto, em situações em que essas identificações não são obrigadas a entrarem em conflito, elas são articuladas ao mesmo tempo pelo indivíduo.

A nação, chamada também de comunidade imaginada,⁷ é fabricada por diversos meios, como a narrativa da nação, a invenção de tradições e o mito fundacional, que localizam a origem dos Estados, não importa o quão recente eles possam ser, em um passado remoto e mítico em que uma visão mais pura de um país e seu povo imperavam. Esse lugar existe, segundo Hall (2014), entre as glórias do passado e os avanços do futuro, e exerce certo fascínio em tempos de crise:

As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido”, quando a nação era “grande”; são tentadas a restaurar as identidades passadas. Esse constitui o elemento regressivo, anacrônico, da história da cultura nacional. (HALL, 2014, p.33).

Embora possam existir notáveis exceções (acredito que os impérios romano e asteca podem ser exemplos disso, uma vez que passaram de grandes domínios territoriais e políticos a nações arruinadas, de modo que, quando seus “descendentes” sonham com um passado de poder e glória, esse passado de fato existiu de algum modo), em geral o passado invocado nesses momentos é algo mítico ou simbólico, mais enraizado em tentativas de purificação identitária e ou até mesmo étnica do que em fatos históricos concretos. Ainda assim, esse discurso funciona como uma forma de unificar identidades divergentes sob uma mesma bandeira.

O discurso defensor de nações e raças puras inevitavelmente leva a discussões sobre o uso da raça como fator de identificação, tanto em nível nacional e regional, com agrupamentos étnicos e raciais delimitando uns aos outros, quanto em nível individual, com pessoas identificando-se com uma raça ou etnia específica. Hall (2014) considera tal atitude complicada por diversos motivos, mas talvez o mais importante seja que o conceito de raça não tem validade científica no que diz respeito a seres humanos. As diferenças físicas usadas para classificar nossa espécie, como a cor da pele e o tipo de cabelo, não são indicativas de diferenças genéticas que separam esses grupos em raças distintas; elas apontam apenas distinções fenotípicas. A concepção de raça usada como elemento separador de seres humanos é uma categoria discursiva que utiliza os diversos fenótipos existentes como marcas simbólicas que assinalam lugares sociais diferentes para grupos específicos.

O conceito de raça, sob uma perspectiva biológica, é associado ao período

⁷ Termo cunhado por Benedict Anderson no livro *Imagined communities*, de 1983.

moderno, especificamente o século XIX, tendo sido amplamente utilizado para justificar a exploração de diversos povos pelas potências europeias. Gilroy (2007) aponta que a concepção de raça sobreviveu ao declínio dos antigos poderes colonialistas, e afirma que ele ainda é utilizado como alicerce de atrocidades e autoritarismos, tal como ocorreu no colonialismo.

Embora o discurso racial já existisse em períodos anteriores, foi na modernidade que a ideologia imperialista transformou a maneira como a raça era entendida e utilizada. Ela se transformou, de mera forma de diferenciação, em um discurso usado para justificar a exploração da Europa sobre territórios e populações muito além de suas fronteiras geográficas naturais.

Foi no contexto da dominação imperialista que o conceito de raça como o compreendemos hoje foi forjado, já no século XIX. Ele passa a apresentar características típicas do pensamento moderno, como a ideia de que a raça é uma realidade eterna e imutável, sendo um fator automático de identificação. Na realidade, como qualquer outro eixo identitário, a raça faz mais sentido e pode ser melhor entendida se encarada como um produto social específico.

A crítica pós-moderna à verdade, à ciência e ao conhecimento absoluto abalou profundamente os pilares do pensamento moderno. Uma de suas maiores contribuições é seu questionamento sobre a relação entre conhecimento e poder, e sobre os problemas surgidos quando elementos com uma relevância específica apresentam-se como universais. Dessa forma, a pós-modernidade é caracterizada também pelo questionamento do conceito de raça como um elemento absoluto.

Porém, a invalidade de raça como um conceito científico aplicável a seres humanos não impede que ela seja utilizada como forma de demarcar a outridade. No entanto, ela vem sendo deslocada do plano biológico para o cultural, o que permite que ela se movimente com mais desenvoltura nos discursos sobre nação e identidade nacional, como um elemento dentre outros que podem causar secessão ou ajudar a manter a aparência de univocidade.

O deslocamento é um fenômeno observado por vários autores, como Hall (2014) e Gilroy (2007), mas esses autores têm opiniões diferentes sobre suas consequências: enquanto Gilroy (2007) questiona a viabilidade da identificação pelo discurso racial a

longo prazo,⁸ Hall (2014) aponta que a retórica da raça, assim como outras formas locais de identificação, vem ganhando força em relação à narrativa de integridade dos Estados-nação.

A aparência de unificação das diferenças é uma das características mais importantes dos Estados modernos e uma parte importante do atrativo exercido por sua identidade. Ela se apresenta como a promessa da existência sob a proteção de um país e o pertencimento a um coletivo definido pela cultura nacional – uma cultura que se posiciona como mais forte do que outros elementos de identificação, como gênero ou raça. Essa oferta, se cumprida, é vantajosa tanto para a sobrevivência do indivíduo quanto para seu conforto.

No entanto, é questionável se a cultura nacional realmente integra diversas facetas possíveis de identificação de forma pacífica. Hall (2014) sugere que o que ocorre de fato é a criação de uma identidade que subjuga e apaga as diferenças culturais fora do *mainstream*. A maioria dos Estados modernos foi formada pela anexação violenta de diversas culturas que, após campanhas militares, foram suprimidas para integrar um todo homogêneo. O processo de criação de uma identidade nacional (que muitas vezes consiste na adoção da cultura invasora com apenas alguns traços apropriados das culturas oprimidas), portanto, passa pelo esquecimento das origens reais e muitas vezes brutais da convivência dessas culturas, mesmo que isso signifique que a repressão a esses povos seja contínua e intensa. O processo de normalização explicado por Silva (2000) é aplicado em grande escala.

A necessidade constante da supressão do Outro cultural é um indicativo de que as identidades nacionais são tão instáveis quanto quaisquer outras. Sua manutenção é permanente, e no interesse de conservar uma imagem de unidade, são feitos esforços significativos para encontrar diferenças abrangentes o suficiente pelas quais se define uma identidade nacional una. Alternativamente, as diferenças são aceitas como elementos identitários presentes, porém suplantados, por uma identidade nacional.

Com a globalização, entretanto, e o consequente deslocamento das relações de poder entre culturas, as identidades e culturas nacionais têm mais dificuldade em se

⁸ Gilroy (2007) propõe que se deixe de lado o conceito de raça. Ele afirma que a tendência crescente de disputa entre formas de identificação distintas o tornaria ainda mais obsoleto do que as descobertas científicas já o tornaram ao permitirem que se perceba a realidade a níveis subcutâneos e portanto além da cor e das características físicas superficiais. Gilroy (2007) defende, ao invés da raça, a recuperação de um humanismo Iluminista real que inclua a todos os seres humanos.

sobrepôr a outras formas de identificação. Com o processo globalizador, as fronteiras tradicionais entre nações, os limites geográficos e linguísticos, cada vez mais são ultrapassados por meio das tecnologias de comunicação e, em menor medida, de transporte, e comunidades antes completamente separadas podem se conectar e, através do contato informático, influenciar e transformar umas às outras.

Hall (2014) aponta que a globalização e as mudanças que ela engendra já estavam presentes na modernidade, e que os Estados-nação nunca foram tão independentes e soberanos quanto se poderia crer pela imagem que eles projetavam; mesmo no auge de seu poder, eles foram atravessados por conflitos e contradições, tanto interna quanto externamente, e essas disputas abalaram os processos de identificação e por vezes a própria integridade das nações. As questões de identidade, por sua vez, também nunca foram simples, mesmo nos períodos em que se acreditava na existência de uma suposta essência, fosse essa essência fechada dentro do indivíduo ou nascida da relação do sujeito com a sociedade. No entanto, a globalização intensificou – e continua intensificando – a dependência dos países ocidentais, tanto uns com os outros, mas também dos países com o mercado, para detrimento da ideia de soberania dos Estados-nação. Essa intensificação do processo globalizador é um fenômeno recente – ainda que a globalização em si já seja antiga, começando com a expansão das fronteiras nacionais europeias com as grandes navegações – que tem sido apresentado como característico da pós-modernidade.

Em outras palavras, as identidades nacionais, ainda que permaneçam presentes e importantes em nível jurídico e legal, como apontado por Hall (2014), vêm enfraquecendo e perdendo espaço para identidades locais, regionais e particulares, chegando inclusive a serem substituídas por elas em alguns casos. Essas novas identidades, no entanto, não têm o mesmo alcance que as identidades nacionais, sendo muitas vezes temporárias. Elas não possuem a força necessária para suplantar identificações concorrentes de forma permanente, e o sujeito continua sendo atravessado por impulsos identitários contraditórios, podendo escolher entre as identidades possíveis, abandonando ou descartando outras, a qualquer momento.⁹

⁹ No discurso racial brasileiro esse fenômeno se apresenta pela forma como a identidade racial binária e os conceitos de raça advindos do contato cultural com os Estados Unidos vêm se tornando mais comuns em nosso país. Eles dependeram em grande parte de tendências globalizadoras para se propagarem e ganharem popularidade no Brasil, porém, ao mesmo tempo em que se espalham, a identidade racial binária e os conceitos estadunidenses de raça ainda não têm forças para suplantar a narrativa racial brasileira da mestiçagem, que embora tenha perdido parte de sua influência na atualidade, ainda é o

O aspecto comercial é muito significativo no processo de identificação das sociedades pós-modernas. O mercado, com seu alcance exacerbado pela globalização, exige que a identidade seja consumida como qualquer outro produto, com diferentes opções atendendo a diferentes necessidades. Ao mesmo tempo, as identidades à venda são inevitavelmente higienizadas pelas expectativas do mercado, que as torna mais homogêneas e menos ameaçadoras ou perturbadoras para assim atingir a um maior número de pessoas, com o pós-moderno transformando o diferente em fetiche a ser explorado para o prazer controlado do expectador (HALL, 2009, p. 320).

Gilroy (2007) concorda com essa afirmação, e diz que, por conta de suas incertezas e fragmentações, a pós-modernidade deu uma nova importância à ideia de raça. A identidade racial, assim como outras formas de identificação, estão no centro das relações de comércio pós-modernas, com a publicidade global promovendo produtos e serviços de acordo com a identificação a que consumidores específicos se afiliam, mas também por conta da ideia de que qualquer produto pode ser associado a alguma identidade. Ela se tornou central para questões teóricas e políticas como pertencimento, etnicidade e nacionalidade.

Mathews (2002) ressalta que muitos indivíduos adotam a postura de consumir identidades como se elas fossem qualquer outro produto descartável, vestindo-as e abandonando-as conforme o momento peça. Hall (2014), por outro lado, coloca o conflito entre identidades nacionais e as formas de identificação distintas em outros termos:

Em certa medida, o que está sendo discutido é a tensão entre o “global” e o “local” na transformação das identidades. As identidades nacionais, como vimos, representam vínculos a lugares, eventos, símbolos, histórias particulares. Elas representam o que algumas vezes é chamado de uma forma *particularista* de vínculo ou pertencimento. Sempre houve uma tensão entre essas identificações e identificações mais *universalistas* [...]. (HALL, 2014, p.44).

É possível, portanto, que as identidades nacionais e as nações possam genericamente ser associadas a um impulso particularista, enquanto os mercados globalizados e a modernidade tenderiam a ser vistos como identidades universalistas. Essa seria uma conclusão lógica se considerarmos que as culturas nacionais dependem de uma narrativa que as diferencia de todas as outras nações e as torna únicas para afirmar sua existência e importância, e que o interesse de um mercado capitalista de

vender e propagar o consumo a custos mínimos é facilitado pela homogeneização de seu produto, que tem maiores chances de agradar a gostos diversos se os detalhes que o torna estrangeiro forem mascarados. No entanto, Hall (2014) alerta que essas relações não são tão simples quanto aparentam à primeira vista.

Se por um lado a globalização reforça uma tendência para a homogeneização das identidades, por outro lado pode ser observada uma exotização da diferença e um interesse em comercializá-la. Dessa forma, o global é acompanhado de um novo interesse pelo local. As velhas identidades não são meramente substituídas, mas transformadas de forma a lucrar com uma nova interdependência entre o global e o local.

O modo como a globalização atinge regiões distintas e os indivíduos que habitam essas regiões também enfraquece a tendência homogeneizante da globalização no que diz respeito a sua aplicação sobre processos de identificação. A globalização ocorre de forma desigual em diferentes pontos do globo, uma vez que as próprias relações de poder localizadas nesse processo são desiguais: enquanto alguns (em geral o Ocidente) controlam e tiram proveito das novas relações espaciais e temporais, outros (particularmente as periferias) são controlados e usados por essas relações.

A assimetria de poderes entre o Ocidente e as periferias também está presente no fluxo de informações: é o Ocidente que produz as mercadorias culturais e físicas que chegam às redes globais. Da mesma forma, é o Ocidente que tem diversas opções para definir sua identidade, de maneira muito mais acentuada do que as periferias. Os lugares menos privilegiados no mercado global, mesmo quando abertos às opções identitárias e mudanças da globalização, não podem adotar essas transformações no mesmo ritmo das metrópoles. Além disso, as periferias têm o ônus de apresentar uma narrativa de tradição e pureza para o maior prazer consumista do Ocidente, algo que é notado tanto por Hall (2009) quanto por Gilroy (2007).

A ideia da manutenção de uma pureza cultural – quando não de uma pureza biológica – tem duas faces no contexto da pós-modernidade. Se por um lado ela é esperada, quase exigida, das periferias, por outro, ela é abraçada voluntariamente por certas parcelas de indivíduos (tanto das metrópoles quanto dos países em desenvolvimento) como forma de defesa contra uma suposta invasão do Outro. No caso das comunidades periféricas, esse contato é, na maior parte, cultural; porém, nas metrópoles, a convivência é mais literal, na forma de imigrantes – muitas vezes

cidadãos de países anteriormente colonizados indo em direção a seus colonizadores – que foram afetados severamente pelas políticas internacionais do Ocidente.

O que esses dois grupos tão distintos têm em comum é justamente a tentativa de fechamento perante a diferença através de um retorno às origens da nação, a um passado mítico ou, no caso de imigrantes, de uma reimaginação da pátria mãe. Pode-se observar que no contexto da globalização, ao mesmo tempo em que ocorreu o aumento das possibilidades de identificação, também aconteceu a polarização identitária.

Hall (2014) afirma que as identidades preocupadas com questões de origem e pureza procuram se apoiar na tradição e no passado, por mais mítico que ele possa ser, para a construção de seus alicerces. Porém, com a pós-modernidade desestabilizando as bases clássicas do processo formador de identidades, tal processo é exposto como uma construção humana frágil. Hall (2014) oferece a tradução como alternativa para a tradição: por aquela ser um lugar caracterizado pela negociação, as identidades que se baseiam na tradução aceitam a impureza e todas as suas consequências e sobrevivem levando em consideração influências da história, da política, da representação e da diferença. Sua grande maleabilidade a torna mais promissora como forma de identificação diante da realidade efêmera do contexto pós-moderno.

Na pós-modernidade, não é realmente necessário que as identidades escolham um lado definitivo no embate entre as tendências homogeneizantes da globalização ou a radicalização das tentativas de retorno a um passado mítico. A tradução pode ser uma terceira via de identificação que equilibra aspectos do particular e do universal, especialmente para as identidades que ultrapassam barreiras geográficas e embarcam em diáspora, mas também para aquelas que, embora não tenham a experiência do traslado, são atravessadas por impulsos identitários contraditórios. As identidades diaspóricas traduzidas, imersas em culturas que lhes são estranhas, negociam formas de sobrevivência que rejeitam tanto o polo da assimilação quanto o polo da radicalização. São identidades tipicamente pós-modernas, que rejeitam a promessa da pureza cultural e adotam o hibridismo¹⁰ como norma vigente de sua existência.

¹⁰ O conceito de hibridismo adotado nesta dissertação é o de Burke (2003), que o entende como um processo de troca cultural, em geral entre nações de poderes assimétricos. É uma das muitas metáforas utilizadas para descrever o contato entre culturas. Ele é um termo ambíguo, tendo sido usado de forma insultante para denominar desde a miscigenação e a impureza (“A metáfora do “hibridismo” [...] foi especialmente popular nos séculos XIX e XX, tendo surgido a partir de expressões insultuosas como “vira-latas” ou “bastardo” [...]” (BURKE, 2003, p.51-52) até ser usado como uma metáfora nos estudos do pós-colonialismo.

Essa hibridização não é aceita sem resistência. Diante dela, crescem tentativas de reconstruir identidades puras, a adesão a fundamentalismos e a retomada de identidades locais que contradizem o princípio homogeneizador da globalização. No entanto, a hibridização – bem como tradução de elementos contraditórios pelo qual ela é formada –, embora, como toda forma de identificação, gere conflitos, é a única a oferecer também um espaço de negociação e a possibilidade da convivência entre forças opostas; portanto, se mostra como uma alternativa mais relevante para a realidade pós-moderna. É importante notar que a convivência de forças conflitantes, nesse caso, não significa o término das lutas, mas sim uma forma de coexistência de tensões que dificilmente podem ser extinguidas.

Para entender melhor a tradução e o tipo de identificação oferecido por ela, e fazer tentativas bem-sucedidas de aplicá-la, um dos caminhos seria estudar as identidades em diásporas.

2.2 Identidades raciais em diáspora

Toda diáspora se inicia com o deslocamento geográfico, a migração. Ela pode ser forçada, como ocorreu no caso do tráfico negreiro, ou voluntária, situação dos imigrantes caribenhos que se deslocam para o Reino Unido, como aponta Hall (2009), ou, para dar um exemplo mais próximo, a migração de africanos de diversos países para o Brasil ou de brasileiros para os Estados Unidos. Entretanto, quando o deslocamento voluntário é causado em certa medida pelas condições impostas pela interferência de potências internacionais em países estrangeiros, torna-se duvidoso o quanto elas realmente são espontâneas.

O certo é que a ligação entre o imigrante e sua terra natal não se desintegra após o deslocamento geográfico. Os que imigram em geral fazem todo o possível para manter esse elo na forma de uma identidade cultural relacionada a sua origem, e essa atitude é herdada pelas gerações seguintes, mesmo aquelas que nunca visitaram o país de seus pais e avós. É mantido um vínculo de identificação com a nação de seus antepassados, ainda que esse não seja o único ponto de identificação para essas pessoas: uma vez iniciada a diáspora, outros pontos além da identidade nacional são procurados, como a nação estrangeira para a qual o deslocamento foi feito ou outras identidades diaspóricas, de forma que a identidade de diáspora torna-se múltipla.

O aspecto construído dessas várias identificações fica evidente quando os migrantes de segunda geração em diante se veem confrontados com a realidade cultural da pátria mãe. A idealização imaginada sobre ela não corresponde ao que eles encontram na ocasião do retorno. É a experiência do deslocamento, característica da pós-modernidade, que é sentida de maneira particularmente intensa por indivíduos em situação de diáspora, porém não se limita a eles.

Pela experiência do deslocamento, o retorno à pátria imaginada não se concretiza. Todavia, sua promessa molda concepções de diáspora e de nação, influencia as ações e as percepções dos indivíduos e lhes confere um sentimento de pertencimento e historicidade. Essa promessa, assim como a forma como a nação original é idealizada, tampouco é estática, mas se transforma de acordo com as necessidades presentes das comunidades diaspóricas.

De acordo com Hall (2009), isso ocorre com as próprias raízes africanas da identidade caribenha – e pode-se estender essa afirmação a várias outras identidades diaspóricas de origem afro, incluindo a afro-brasileira e a afro-americana –, que podem ser questionadas, não porque elas não existam e influenciem essas comunidades de fato, mas porque a África, em si mesma, é uma construção moderna. Como continente, ela é repleta de contradições e diferenças. No restante do mundo ocidental, sua identidade é unificada pelo tráfico negreiro e interpretada de acordo com as novas culturas emergentes em diferentes lugares do globo.

A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África de hoje, que é pelo menos quatro ou cinco “continentes” diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora. A “África” que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial. (HALL, 2009, p.39).

Dessa forma, as identidades diaspóricas de origem afro traduzem a África de modo a manter seus elementos mais significativos vivos dentro das culturas estrangeiras em que se inserem, transformando, nesse processo, o que é entendido por África. E tanto nas diásporas africanas quanto em outras comunidades formadas por fenômenos semelhantes – a diáspora dos judeus, por exemplo, ou, mais recentemente, a dos sírios –

não é apenas o país ou lugar de origem que é traduzido, mas todas as influências presentes em sua construção, ainda que essa tradução não se dê de forma igualitária, uma vez que seus elementos são parte integrante das relações de poder embasadas no colonialismo e nos resquícios dele.

As culturas *mainstream* das nações que recebem imigrantes, por sua vez, também traduzem influências diaspóricas. Hall (2009) dá o exemplo da música e cultura *dancehall*, criações inglesas inspiradas na música e cultura jamaicana que foram incorporadas à cultura de massa inglesa. Nem mesmo é necessário ir tão longe: no Brasil temos o exemplo da umbanda, religião que sintetiza elementos de origens africanas e cristãs. Ambos os casos demonstram uma espécie de troca cultural entre uma parte privilegiada (a cultura inglesa e os componentes cristãos, na realidade brasileira) e uma parte periférica (a cultura jamaicana e os elementos africanos, respectivamente) que cria um espaço simbólico de convivência entre culturas assimetricamente posicionadas em determinado espaço.

Gilroy (2007) aponta que o conceito de diáspora oferece uma alternativa para a rigidez das identificações absolutas, tal como faz a noção de tradução como negociação de Hall (2014). Nesse sentido, a identidade diaspórica se apresenta como uma alternativa para os discursos sobre raça e nação como elementos intrinsecamente ligados ao corpo, a características físicas, ou a um local específico, permitindo a discussão sobre noções de pertencimento histórico e cultural.

O deslocamento experimentado pelos sujeitos em situação de diáspora entre o local do pertencimento e o local da residência faz com que haja uma consciência da afiliação com identidades diaspóricas em vez da aceitação de uma identidade definida somente pelo pertencimento a um país. Embora o Estado-nação seja muitas vezes considerado como a resolução da diáspora – seja pela adoção completa do país para o qual os indivíduos se deslocaram, seja pelo retorno à pátria deixada para trás – isso é uma perspectiva muito simplista.

A recente abertura para as vozes das periferias apontada por Hall (2009) – as culturas e identidades negras diaspóricas em particular – e a natureza instável e efêmera do sujeito e da identificação pós-modernos permitem que a contemporaneidade esteja propícia a discussões e disputas relacionadas a esses temas. Gilroy (2007) aponta que as identidades diaspóricas permitem o questionamento de identidades absolutas e puras. Dessa forma, sua incompatibilidade com discursos nacionalistas e centrados em torno

de noções absolutas de raça cria um espaço de reflexão que pode questionar a suposta naturalidade e espontaneidade das culturas nacionais, das identidades raciais e também das relações entre território e povo.

Esse tipo de discussão ocorre ativamente hoje no Brasil e nos Estados Unidos em relação às categorias raciais desses países, com diferentes manifestações da identidade negra entrando em conflito não apenas umas com as outras, mas principalmente com o discurso racial vigente em seus respectivos países.

2.3 Mestiçagem e identidade negra no Brasil e nos Estados Unidos

Durante um longo período da modernidade, a identidade nacional, assim como as culturas nacionais, conseguiu se cristalizar como a forma de identificação mais relevante para os indivíduos, reprimindo de maneira indiscutível as contradições e diferenças em seu território.

O fato de tanto Brasil quanto Estados Unidos terem mantido a integração política e, até certo ponto, cultural sobre todos os territórios que controlam desde a época de suas respectivas independências (mais do que isso, ambos expandiram sua área desde aqueles tempos, evidenciando não apenas uma unificação política sólida, mas também a pressão política e/ou militar que podem exercer sobre outros grupos e nações) demonstra que eles conseguiram lidar com dissidências e manter uma unidade nacional significativa. No entanto, o modo como as identidades nacionais foram construídas em cada uma dessas nações difere de maneira considerável.

Magnoli (2009) afirma que o mito de origem brasileiro, arquitetado de forma deliberada pela elite imperial, adotava a narrativa da miscigenação das raças branca, negra e indígena. Essa ideia era apresentada pela metáfora de três rios com características distintas que se unem, desaguando uns sobre os outros e tornando-se, dessa forma, não apenas mais forte e caudaloso, mas uno. Fica implícito que o rio que já teria a correnteza mais forte anteriormente à mistura e que ditaria as características do rio surgido da união entre as três raças era o representante da raça branca, e que tanto as outras raças quanto a nação como um todo supostamente se beneficiariam do processo de branqueamento pelo sangue europeu.

Políticas de branqueamento populacional foram de fato instauradas ainda no Império. A entrada de imigrantes europeus foi facilitada e as uniões inter-raciais foram

encorajadas. Não importa que essas políticas tenham fracassado em seu objetivo primeiro, com o escurecimento da população brasileira acontecendo no lugar do branqueamento, ou que essas políticas tenham sido, em última instância, abandonadas: o elemento de maior relevância que se pode observar é que a ideia da miscigenação, da mestiçagem, já estava presente na fundação do Estado brasileiro. Durante a ditadura do Estado Novo, a mescla cultural chegou a ser adotada inclusive como bandeira do governo Vargas, segundo Magnoli (2009).

Os Estados Unidos, por outro lado, fundamentaram sua identidade nacional no mito do *melting pot* – um caldeirão onde culturas distintas se uniram para formar um todo norte-americano homogêneo. À primeira vista, essa narrativa parece ser semelhante à metáfora brasileira dos rios; no entanto, a narrativa estadunidense inclui apenas a fusão de identidades europeias e brancas, excluindo negros, indígenas e orientais. Magnoli (2009) afirma que, em consequência dessa separação – à qual se seguiu uma exclusão física dos espaços públicos –, com o passar do tempo, a expressão *melting pot* foi ressignificada de modo a expressar uma colcha de retalhos de diversas raças.

Enquanto o Brasil instaurava políticas para incentivar a miscigenação, os Estados Unidos puseram em prática leis segregacionistas e permitiram que seus estados proibissem casamentos inter-raciais como desejassem, tudo para defender uma suposta pureza da raça branca. Enquanto no Brasil a separação espacial se deu pela renda,¹¹ nos Estados Unidos ela foi delimitada pela raça. No Brasil supostamente impera uma demarcação racial diluída, definida por características físicas, e nos Estados Unidos é seguida a regra do *one drop rule* – a regra de uma gota de sangue, que criou duas grandes categorias, a dos brancos e a dos não brancos. Basta apenas uma gota de sangue (em outras palavras, um ancestral de outra raça), para que o indivíduo seja classificado na segunda categoria. Essa regra, de acordo com Magnoli (2009), efetivamente descarta a possibilidade da existência do mestiço, ainda que indivíduos frutos de relacionamentos inter-raciais existam, e foi o pilar de todo um sistema legal de discriminação resumido na frase *iguais, mas separados*.

Em suma, as estratégias de fortalecimento das identidades nacionais brasileira e norte-americana contrastam e diferem em vários aspectos, mas são iguais na eficiência:

¹¹ Muitos ativistas e teóricos, entre eles Munanga (2004), julgam que o critério da renda foi apenas a justificativa oficial para uma separação baseada em critérios raciais, de modo que embora a teoria da divisão baseada na renda seja a mais aceita, ela vem sendo contestada.

ambas são bem-sucedidas ao criar identificações nacionais sólidas e duradouras, através de narrativas que realçam pontos em comum de suas culturas para a maioria dos cidadãos, como o monolinguismo e o amor pelo carnaval, no Brasil, ou as comemorações do dia de Ação de Graças e o *Super Bowl* nos Estados Unidos. Quando mecanismos como esses falham, tanto o Brasil quanto os Estados Unidos se utilizam do aparato militar. As revoltas separatistas que eclodiram ao longo da história dos dois países, por exemplo, foram reprimidas. E, no entanto, no contexto da pós-modernidade, as narrativas míticas de formação dessas nações, no que diz respeito a questões raciais, vêm sendo desafiadas e atualizadas. O que se observa é uma inversão dos paradigmas brasileiro e norte-americano: enquanto no Brasil, caracterizado pela adoção da mestiçagem, vêm ganhando força movimentos que defendem a bipolarização negro-branco, nos Estados Unidos, país conhecido por suas rígidas separações e hierarquias raciais, a ideia da miscigenação começa lentamente a ser retomada.

Essa transposição de ideologias raciais já vem sendo observada há algum tempo. Daniel (2006) é um dos autores que aponta para esse fenômeno. Sobre o deslocamento do paradigma racial estadunidense em direção ao brasileiro ele afirma:

Dessa forma, as relações contemporâneas entre brancos e negros se deslocaram do *apartheid* do passado que era baseado principalmente em dominação. Embora essa transição seja desigual e truncada, a exclusão e coerção formais na forma de um pluralismo desigual foram substituídas por dinâmicas mais informais em um formato exemplificado pelo Brasil. [...] Ainda assim elas [as tendências de culturas de resistência] não indicam que o relacionamento hierárquico entre negritude e branquitude foi desmanchado, ou que os Estados Unidos tenham de fato atingido uma democracia racial na qual estadunidenses de origem europeia e estadunidenses de origem africana interajam nos moldes de uma integração igualitária. Antes, eles indicam que a dicotomização da negritude e da branquitude foram atenuadas. Conforme essa tendência, a importância da regra de uma gota de sangue como o fator primário para determinar o lugar social dos afrodescendentes norte-americanos diminuiu, em razão da maior valorização do fenótipo – particularmente a cor da pele – como uma forma de capital racial, trabalhando em consonância com a importância crescente de cultura e classe.¹² (DANIEL, 2006, p.214-

¹² Contemporary black-white relations have thus shifted away from the racial apartheid of the past, which was based principally on domination. Although this transition is uneven and truncated, formal exclusion and coercion in the manner of inegalitarian pluralism have been replaced with more informal dynamics in a manner typified by Brazil. [...] Yet they [the trends of cultures of resistance] do not indicate that the hierarchical relationship between blackness and whiteness has been dismantled, or that the United States has actually achieved a racial democracy in which European Americans and African Americans interact in the manner of egalitarian integration. They indicate rather that the dichotomization of blackness and

215).

E sobre o deslocamento do paradigma racial brasileiro em direção ao norte-americano, Daniel (2006) diz:

Ativistas do movimento negro argumentam que a ausência de um fator negativo de discriminação legal e da regra da uma gota de sangue sabotou a união dos afro-brasileiros na luta contra o racismo. Consequentemente, eles procuraram articular uma nova identidade afro-brasileira que pegou emprestado a regra da uma gota dos Estados Unidos como uma forma de essencialismo estratégico. [...] O objetivo é conscientizar indivíduos sobre a ideia de origens étnico-raciais (ou seja, a ancestralidade africana) e valorizar o termo *negro* como um substituto tanto de *preto* quanto de *pardo*.¹³ (DANIEL, 2006, p.245).

Daniel (2006) observa que, a despeito da inversão das perspectivas raciais entre Brasil e Estados Unidos, os movimentos negros nesses dois países exibem preocupações e atitudes semelhantes, contribuindo ainda mais para a tese de que o contato entre essas nações pode ser pelo menos parcialmente responsável por essa inversão. Uma das preocupações compartilhadas é justamente sobre o papel dos indivíduos mestiços nas políticas raciais; tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, registra-se uma preocupação dos movimentos negros em relação a categorias raciais intermediárias como uma possível origem de um enfraquecimento de suas movimentações políticas.

As mudanças trazidas pela globalização, em especial a compressão espaço-temporal, permitiram que as posturas sobre questões raciais desses dois países entrassem em contato, junto do imenso fluxo de outras informações compartilhadas. Contudo, devido à disparidade de poderes envolvidos, é evidente que a carga cultural originária dos Estados Unidos e recebida pelo Brasil é muito mais significativa do que o contrário. Dessa forma, ainda que seja possível que as posturas raciais estadunidenses tenham chegado e influenciado o Brasil unicamente por meio de produtos culturais, o inverso dificilmente parece ser verdadeiro. Há, porém, outras formas de disseminação

whiteness has been attenuated. Accordingly, the significance of the one-drop rule has decreased as the primary factor determining the social location of African-descent Americans, because of the increased currency of phenotype – particularly skin color – as a form of racial capital, working in combination with the increasing significance of culture and class.

¹³ Black movement activists argue that the absence of the negative factor of legal discrimination and the one-drop rule in Brazil has undermined African Brazilian unity in the struggle against racism. Consequently, they have sought to articulate a new African Brazilian identity that borrows on the U.S. one-drop rule as a form of strategic essentialism. [...] The goal is to sensitize individuals to the idea of ethnoracial origins (that is, African ancestry) and assign value to the term *negro* as a replacement of both *preto* and *pardo*.

da cultura brasileira em geral – e da ideia de mestiçagem em particular – para os Estados Unidos.

Uma dessas formas – talvez uma das mais eficientes – é pela imigração. Como já foi dito, ao mudar de país, os imigrantes se agarram a suas raízes e carregam traços de suas culturas e identidades para sua nova pátria. Os brasileiros não são maioria no que se refere à migração para os Estados Unidos (por muito tempo os mexicanos foram os protagonistas desse movimento migratório), mas sua presença pode ajudar a disseminar paradigmas raciais mais nuançados do que aquele predominante nos Estados Unidos. Uma das pesquisas que observa a maneira como essa troca de informações ocorre entre Brasil e Estados Unidos e como esse contato afeta as identidades raciais dos imigrantes (e, em menor medida, daqueles que os cercam) foi feita por Joseph (2015).

Joseph (2015) observa, especificamente, a migração de cidadãos de Governador Valadares – MG, cidade conhecida por “exportar” imigrantes para os Estados Unidos a ponto de sua economia ser afetada diretamente pelo que ocorre na economia americana. Por meio de entrevistas, a pesquisadora descobriu como os imigrantes concebiam raça antes de sair do Brasil, como eles se utilizaram de seus paradigmas raciais para negociar a realidade racial norte-americana, como eles adquiriram, por vezes inconscientemente, elementos do paradigma estadunidense e como eles aplicaram suas novas concepções sobre raça para a realidade brasileira ao retornarem.

A autora nota que o discurso brasileiro tradicional sobre raça, assim como o norte-americano, é conhecido pela maioria dos entrevistados. Ainda assim, a experiência da migração faz com que o lugar que eles ocupam em relação a esses discursos seja deslocado. A forma como eles classificavam a si mesmos (branco, negro, etc.) no Brasil muitas vezes foi diferente da resposta dada à mesma pergunta nos Estados Unidos.

Para os migrantes brasileiros que não são oficialmente hispânicos, porém são classificados racialmente como latinos, sua negociação com as categorias censitárias dos Estados Unidos evidencia as diferenças entre os modelos raciais brasileiro e norte-americano. Os modelos ajudam a explicar como indivíduos com fenótipos mistos se autoclassificam e são considerados por outros em cada país. Enquanto os migrantes puderam se classificar como pardos, morenos ou mestiços no Brasil, não existe categoria equivalente ao pardo nos Estados Unidos. Ainda que esses migrantes pudessem ter se classificado em mais de uma categoria racial usando as classificações norte-americanas, a escolha de não fazê-lo indica que eles veem a si

mesmos como indivíduos mestiços em vez de membros de dois grupos raciais diferentes.¹⁴ (JOSEPH, 2015, p.38).

Pode-se perceber que, enquanto os imigrantes se ajustaram às categorias raciais estadunidenses, eles também não abandonaram as concepções brasileiras. Contudo, a forma como os norte-americanos percebiam a raça dos imigrantes brasileiros influenciou a forma como eles se classificaram e, possivelmente, a forma como eles se identificavam. No retorno para a casa, as classificações foram deslocadas novamente: em relação às identificações raciais adotadas nos Estados Unidos, aumentou o número de indivíduos que se colocaram nas categorias *branco* e *negro*.

Porém, quando a opção da autoclassificação é dada, sem que as respostas sejam limitadas pelas opções indicadas pelos censos, Joseph (2015) observa que a maioria dos entrevistados escolhe opções que não se limitam a uma raça específica, mas dão ênfase à cor e suas variedades. Magnoli (2009) já tinha observado algo semelhante em uma pesquisa censitária aberta de 1976, em que foram recolhidas mais de 100 respostas diferentes, entre termos como *encerada* e *sarará*, que indicam cores ambíguas e incertas no espectro humano: a primeira pode ser relacionada à cor da cera, que é esbranquiçada, ou a uma cor amarronzada; a segunda pode indicar um indivíduo albino, um indivíduo loiro ou ruivo, ou um indivíduo mulato ou negro com cabelos claros, geralmente loiros.¹⁵

Há, porém, diferentes formas de se interpretar esses dados: Joseph (2015) sugere que os brasileiros consideram a categoria de mestiço como uma opção fechada em si mesma, independente, com o mesmo grau de identificação de categorias “puras” como branco e negro; Magnoli (2009) havia feito observações semelhantes anteriormente, indicando que para os brasileiros a classificação nunca se distancia da cor, e que a ideia da mestiçagem sempre está presente no inconsciente dessa população. Outros, como Munanga (2004), consideram que essas respostas são uma forma de negação da identidade negra, com muitos cidadãos negros escolhendo uma espécie de

¹⁴ For Brazilian migrants who are not officially Hispanic but are racialized as Latino, their negotiation of U.S. census categories highlights differences between the Brazilian and U.S. racial schemas. The schemas help explain how phenotypically racially mixed individuals self-classify and are regarded by others in each country. While migrants could classify as *pardo*, *moreno*, or *mixed* in Brazil, in the United States there is no equivalent of the *pardo* category. Although these migrants could have classified in more than one racial category using U.S. categories, their choice *not to* indicates that they see themselves as racially mixed rather than as members of two different racial groups.

¹⁵ Nos Estados Unidos, indivíduos mulatos ou negros com cabelos loiros ou ruivos eram chamados de *yellow* ou *yellow black*, pelo menos até a imigração significativa de indivíduos asiáticos.

branqueamento cultural para obter um lugar social mais vantajoso.

Outro dado interessante recolhido por Joseph (2015) é o valor que os imigrantes associam à raça nos Estados Unidos e no Brasil. Alguns dos entrevistados que se classificaram como brancos em solo brasileiro afirmaram que sua classificação racial não é importante ou relevante aqui, pelo menos não na mesma medida em que ela era valorizada nos Estados Unidos. Muitos dos imigrantes expressaram surpresa com o que eles percebiam como uma obsessão dos norte-americanos em relação à classificação racial dos indivíduos. Por outro lado, alguns dos entrevistados, que tinham se classificado como negros no censo brasileiro e continuaram a fazê-lo no censo estadunidense, afirmaram que sua raça teria relevância semelhante nos dois países.

Pode-se sugerir, portanto, que esse seria um caso do processo de normalização das identidades dominantes, como explicado por Silva (2000), trabalhando para dar a alguns indivíduos o privilégio de não terem sua identidade racial marcada: quando estavam no Brasil, os imigrantes que se classificaram como brancos faziam parte da categoria racial hegemônica que ocupa o topo da hierarquia; apenas ao adentrarem a sociedade norte-americana, onde a maioria dos brancos brasileiros não é classificada como branca, e, portanto, fazem parte de uma identidade não hegemônica, eles sentiram a influência e o peso da demarcação racial em suas vidas diretamente. Os entrevistados que se identificaram como negros nos dois países, por outro lado, se identificaram com um lugar racial não hegemônico nas duas sociedades e foram capazes de reconhecer a relevância da classificação racial tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos. Em outras palavras, os entrevistados que se identificaram como brancos no Brasil têm o privilégio de ignorar questões raciais em seu país de origem. Os entrevistados negros não têm essa opção.

Alguns dos entrevistados (a autora dá o exemplo de um imigrante branco, mas não esclarece se os outros entrevistados que fizeram afirmações semelhantes eram brancos ou negros) afirmaram que os afro-americanos eram mais politicamente engajados do que os afro-brasileiros, e associaram a essa movimentação política a maior mobilidade social e *status* econômico aproveitados por indivíduos negros nos Estados Unidos. Esses mesmos entrevistados de identidade racial ambígua em certa medida culpavam, segundo Joseph (2015), os afro-brasileiros por sua situação social e econômica, relacionando a situação dos afrodescendentes no Brasil a uma falta de mobilização política por parte dessas pessoas, mas a autora tem outra teoria sobre a

situação social dos indivíduos negros no Brasil:

No Brasil, o Movimento Negro ganhou mais proeminência nas últimas décadas, mas a ideologia persistente da democracia racial tem atrapalhado o desenvolvimento de uma identidade forte baseada em raça para brasileiros negros de pele escura ou clara. Portanto tem sido difícil repetir um movimento social abrangente como o Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos.¹⁶ (JOSEPH, 2015, p.58).

Joseph (2015) associa, em sua explicação para a demora da mobilização significativa dos afro-brasileiros, uma movimentação política significativa com o fortalecimento de uma identidade racial. E ela não é a primeira teórica a relacionar esses fatores.

Munanga (2004) também considera a construção de uma identidade negra forte como um passo essencial para a luta política e a conquista de direitos pelas populações afro-brasileiras. E em sua perspectiva, a ideia da mestiçagem é um mecanismo de enfraquecimento dos movimentos que lutam por essa causa.

Ele afirma que desde a época da escravidão, os mulatos ocuparam um lugar intermediário na sociedade, entre o branco e o negro, obtendo privilégios por seus laços com os senhores de escravos. Dessa forma, em vez de gerar o contato pacífico entre raças e solidariedade com a situação das pessoas negras, o mestiço age como um primeiro passo para o branqueamento, uma promessa de elevação social para gerações futuras através de relações inter-raciais.

Essa expectativa supostamente ajuda na manutenção de descontentamentos e frustrações de negros e mestiços, impedindo que eles se unam e protestem por causas comuns. Além disso, Munanga (2004) afirma que a mestiçagem, seja ela biológica ou cultural, resulta no apagamento de raças e culturas não hegemônicas dentro de uma cultura branca *mainstream*, que representa o brasileiro.

Outro aspecto problemático da mestiçagem é apontado por Nascimento (1978), que associa o nascimento de indivíduos mulatos com a exploração sexual das mulheres negras. Havia, na época da escravidão, uma proporção de cinco homens para cada mulher no Brasil, e essa matemática era ainda mais desigual quando se considera que os

¹⁶ In Brazil, the *Movimento Negro* (Black Power Movement) has gained more prominence in recent decades, but the persistence of the racial democracy ideology has hindered the development of a strong race-based identity for brown and black Brazilians. Thus it has been difficult to replicate a broad social movement like the U.S. Civil Rights Movement.

senhores de escravos tinham o monopólio de muitas dessas mulheres, tanto para si mesmos quanto para a prostituição. Adiciona-se a isso o projeto de branqueamento apoiado pelas elites, e Nascimento (1978) considera a mestiçagem uma tentativa de genocídio da população negra.

Esse posicionamento pode parecer extremo, e de fato a maioria dos brasileiros se opõe a ele. Em geral se observa uma aceitação, até um certo orgulho, da mestiçagem no Brasil. Munanga (2004), no entanto, considera essa postura como prova da força assimiladora da identidade nacional brasileira.

Esse autor rejeita a narrativa do encontro dos rios, afirmando que a identidade brasileira, tal qual a norte-americana, manifesta-se no modelo da colcha de retalhos, em que diversas pluralidades culturais são integradas de modo a permitir a produção cultural de minorias étnicas, porém não sua manifestação política nacional.

Ainda assim, as populações negras e pardas brasileiras, embora tenham sido abertamente reprimidas por muito tempo, nunca deixaram de resistir e se manifestar politicamente. O próprio Munanga (2006) elenca diversas instâncias, desde a época da escravidão até os dias atuais, em que a despeito de todas as dificuldades e da existência contínua da narrativa da mestiçagem, esses grupos se revoltaram por seus direitos.

Talvez o caso mais famoso tenha sido justamente a criação do quilombo de Palmares, mas ele não foi o único. Onde havia escravos, havia revoltas, e apesar da narrativa abolicionista ter sido reescrita de forma a valorizar a participação de abolicionistas brancos e da princesa que assinou a lei definitiva encerrando a escravidão, a libertação dos escravos foi a primeira grande vitória de uma movimentação política negra no Brasil, mas não a última.

Munanga (2006) cita os exemplos da Revolta da Chibata, da Frente Negra Brasileira, do Teatro Experimental do Negro e do Movimento das Mulheres Negras, mas há muitas outras movimentações. A Ong Criola é uma das mais conhecidas pela abordagem das questões raciais. Uma campanha recente dessa entidade, por exemplo, organizada no final de 2015, expôs injúrias e xingamentos racistas feitos nas redes sociais em *outdoors* próximos das casas de seus autores. O anonimato dessas pessoas foi respeitado, mas a campanha conseguiu não apenas demonstrar o racismo desses indivíduos, mas confrontar o discurso brasileiro de falsa tolerância.

A despeito da atuação de instituições como essa, existe a retórica de que a mestiçagem enfraquece a movimentação popular e política de indivíduos negros. A

ideia, apresentada por Munanga (2006) e Joseph (2015), entre outros teóricos e ativistas, é que, caso houvesse somente uma forma binária de identificação, de brancos e negros, sem lugares intermediários, mestiços claros poderiam ser mais politicamente engajados com as causas negras, uma vez que não poderiam ter vantagens graças a um suposto embranquecimento cultural. Porém, os defensores dessa retórica ignoram que não é a miscigenação, por si só, que se coloca como um obstáculo para o engajamento político de indivíduos negros claros no Brasil, mas o discurso da democracia racial. É verdade que, historicamente, alguns indivíduos mestiços obtiveram vantagens e privilégios quando um de seus progenitores era branco, mas a existência de indivíduos mestiços precede a retórica da democracia racial como uma realidade alcançada. Os indivíduos que adotam essa ideologia – e acreditam que não existe preconceito racial no Brasil, que não há diferença nas condições e oportunidades para nenhum cidadão por conta de sua identificação racial – tentam cooptar a ideia de miscigenação e a figura do mestiço para servir a seus próprios interesses.

A dicotomização entre branco e negro não resulta, automaticamente, em um maior engajamento político de indivíduos previamente considerados mestiços, mas sim no apagamento de identidades intermediárias e nas diferentes situações vivenciadas ao longo do espectro racial brasileiro. A demonização da mestiçagem – sacrificada no lugar do mito da democracia racial, que é um inimigo muito mais abstrato –, quando levada a extremos, pode levar até a uma proibição de relações entre raças. Além disso, mesmo sendo influenciado por ele, o Brasil não é os Estados Unidos, e apesar de muitas semelhanças entre esses países no plano racial, a lógica binária ainda não se aplica igualmente aos dois. Independentemente das consequências para os movimentos políticos negros, em nível individual, as pessoas têm o direito de se classificarem como entenderem que seja mais apropriado e também de se relacionarem livremente sem que isso seja considerado uma forma de genocídio.

A ênfase na possibilidade de fusão do grupo dos pardos e dos negros, no Brasil, parece ser sintomática do avanço de identidades particularistas pós-modernas, que forcem uma convivência com a identidade nacional brasileira, que outrora reinou absoluta. No campo racial, por exemplo, muitos indivíduos se identificam primeiramente como afrodescendentes ou afro-brasileiros ao invés de terem uma identificação primária apenas como brasileiros. Tendo em vista que a identidade nacional brasileira se baseia em grande parte em uma narrativa de sincretismo e

miscigenação, o fato de movimentos negros desejarem a extinção da categoria do mestiço e atuarem em função desse objetivo aponta justamente para o deslocamento dos limites da identidade brasileira: se antes a narrativa identitária era a de um todo homogêneo em que todos os brasileiros seriam mestiços, agora começa a surgir uma identificação que exige o reconhecimento de distinções em função de raça.

De fato, uma vez que ao longo da história brasileira a miscigenação não agiu como uma cura para os problemas raciais do Brasil, a despeito do que os defensores da ideia de uma democracia racial já alcançada possam argumentar, faz sentido que os movimentos negros busquem alternativas para a narrativa da miscigenação.

A ideia de Magnoli (2009) de que o mito da democracia racial, embora não condiga com a realidade, age na construção de um ideal de igualdade racial a ser alcançado, não se reflete nas atitudes dos brasileiros. Para esse autor, quando a democracia racial é encarada como um objetivo a ser alcançado, ela pode inspirar não apenas atitudes antirracistas, mas mudanças estruturais que de fato construam uma nação mais igualitária para indivíduos de todas as classificações raciais possíveis. No entanto, a retórica dominante no Brasil não é a da democracia racial como uma meta distante, mas como uma realidade concreta. E embora essa ideia não seja verdadeira, ela funciona como um impasse para o avanço de políticas e movimentações antirracistas reais: se já vivemos em uma democracia racial, como esse discurso afirma, não haveria necessidade de mudanças, o racismo não existiria mais na sociedade brasileira.

Munanga (2004) e Magnoli (2009) representam extremos opostos da discussão sobre a mestiçagem. Enquanto o primeiro a considera algo negativo que enfraquece a luta por melhores condições para os afro-brasileiros, o segundo a defende como uma forma de enfrentar preconceitos raciais. Entretanto, as discordâncias entre esses dois autores não se limitam a essa questão específica. Eles assumem posicionamentos opostos em diversas questões: se o racismo e as justificativas biológicas para ele surgiram com ou após a escravidão; se o multiculturalismo é uma postura mais vantajosa do que o universalismo, ou vice-versa; se o preconceito no Brasil é baseado em concepções de raça ou em concepções de classe.

No contexto pós-moderno da disputa entre identidades, cada um se alinha novamente a lados opostos. Enquanto Munanga (2004) defende uma identidade particularista baseada no critério de raça como sua base principal e se apresenta como defensor de uma coexistência das diferenças étnicas e culturais como forças

independentes, Magnoli (2009) abraça uma forma de identificação nacional dentro do molde universalista brasileiro, com as diferenças convivendo pacificamente sob a tutela de um Estado maior.

Esses autores refletem as principais narrativas raciais em conflito no Brasil atualmente. Nenhum dos dois parece considerar como positiva a influência que o contato com outras nações com narrativas raciais diferentes pode ter sobre a modelagem de seus respectivos paradigmas preferidos. Magnoli (2009), de um lado, critica abertamente a adoção dos padrões norte-americanos no Brasil, considerando-os incompatíveis com a realidade brasileira. Munanga (2004), de outro, parece apoiar a aplicação da ideia da polarização no contexto brasileiro; porém, subentende-se que ele seria contrário à popularização de padrões brasileiros – e latino-americanos – nos Estados Unidos.

Uma coisa é certa: onde existe contato entre culturas, a troca de ideias é inevitável, a despeito das opiniões favoráveis ou contrárias de teóricos quanto aos resultados dessa troca. E o contato cultural, na contemporaneidade pós-moderna e globalizada, é cada vez mais intenso e presente. O que é incerto são as consequências finais dele, quais caminhos serão seguidos.

Hall (2014) e Gilroy (2007) são teóricos que buscam, a sua própria maneira, alternativas para a extrapolação de conflitos identitários em destruição em um período que, por sua própria natureza de incerteza e fragmentação, parece encorajar o aumento desses conflitos.

Gilroy (2007) defende o abandono do conceito de raça, e Hall (2014) aposta nas identidades híbridas e na negociação para a convivência com o diferente. Ainda que Gilroy (2007) aconselhe a retomada dos valores modernos positivos de igualdade e humanismo (e da aplicação desses valores a todos os indivíduos, indo além do molde masculino, branco e eurocêntrico), e Hall (2014) escolha uma perspectiva pós-moderna, ambos têm em comum a proposta de buscar as semelhanças entre os indivíduos, seus pontos em comum, antes de atacar a diferença.

Em vez de se rejeitar por completo o conceito de raça ou se fechar para o Outro, talvez seja o momento de transformar nosso entendimento do que é raça. Enquanto os avanços da ciência mostram que ela é uma ficção biológica, ela se fortalece no campo cultural (talvez justamente por todas as regras científicas que lhe diziam respeito não se aplicarem mais). É, em certa medida, um paralelo claro da forma como a

homogeneidade preconizada pela globalização, em vez de se concretizar totalmente, gerou uma revitalização das identidades regionais. Mas isso não necessariamente precisa gerar uma radicalização extrema dessas identidades.

Hall (2014) oferece uma alternativa, tanto para a radicalização quanto para a assimilação, na forma da tradução. Aqueles que escolhem esse processo supostamente estão aptos a navegar a realidade pós-moderna e negociar suas identidades, com os ganhos e as perdas envolvidos nesse processo, a todo momento, simultaneamente mantendo elementos de suas origens e navegando outras influências estrangeiras. Essa postura pode parecer impossível, mas é a realidade das identidades diaspóricas. E as diásporas negras ao redor do mundo, em especial, são exemplos da construção do que Hall (2014) considera identidades híbridas, cujas bases na tradução auxiliam na sobrevivência de formas específicas de identificação a despeito do conflito constante entre impulsos universalistas e particularistas.

Joseph (2015) mostra que uma das formas como as mudanças nos paradigmas e discursos raciais se efetuam é pela imigração entre países e o contato direto entre as pessoas. Entretanto, a imigração não é a única forma de contato e troca entre culturas. De fato, tendo em vista os padrões migratórios mundiais (indivíduos de países marginais, especialmente aqueles envolvidos em algum tipo de conflito militar, deslocam-se muito mais para países centrais do que o contrário), se a imigração fosse a única forma de contato, esse intercâmbio seria insignificante em termos numéricos, e se limitaria mais a metrópoles.

O que se observa é que há uma grande exportação cultural através de produtos como músicas, roupas, literatura, programas de TV, tecnologias, etc. Nesse sentido, o contato é tão desequilibrado quanto aquele criado pela migração: são as metrópoles (e em especial os Estados Unidos) que detêm o capital cultural e fornecem as tendências a serem seguidas, muitas vezes oprimindo e ocupando o lugar de outras culturas.

O Brasil, como um dos países periféricos que exportam imigrantes e, querendo ou não, importam tendências culturais, é caracterizado pelo hibridismo. Como nação, lidamos com a produção e imposição de centros culturais dominantes e traduzimos influências das metrópoles estrangeiras, dos Estados Unidos, principalmente. Nesse sentido, as identidades diaspóricas dos afro-brasileiros existem dentro desse hibridismo, e acabam por se apropriar de noções raciais norte-americanas para reafirmar sua própria identidade. É um quadro bastante complexo, pois ao mesmo

tempo em que a identidade nacional brasileira baseada na mestiçagem é o lado dominado na relação com a cultura norte-americana, essa mesma identidade funciona como um elemento dominante, até mesmo opressor, para as identidades diaspóricas afro-brasileiras; e as noções raciais norte-americanas, participantes de uma importação cultural intensa e constante, simultaneamente dominam a troca cultural com países periféricos como o Brasil e auxiliam o fortalecimento de identidades subversivas como a dos afro-brasileiros.

Decidir se essas interações entre culturas são positivas ou negativas é uma questão de ponto de vista. Magnoli (2009) considera a movimentação pelo fortalecimento de uma identidade negra – defendida por diversos movimentos negros no país, e também por intelectuais como Munanga (2004) – como uma forma de radicalização que vai de encontro aos princípios democráticos de igualdade e de um universalismo que supostamente pode levar a uma harmonia social, descartando as possibilidades positivas para os indivíduos negros que podem ser alcançadas por meio dessa mudança de paradigma. Munanga (2004), por sua vez, apoia a construção de uma identidade negra no contexto brasileiro, mas não parece estar preocupado com as repercussões da influência norte-americana na formação de tal identidade.

Nem Magnoli (2009) nem Munanga (2004) defendem uma terceira via, da negociação constante de identidades, com todos os seus aspectos de perdas, ganhos e apropriação, mas ela parece ser uma das possibilidades mais prováveis, uma vez que a interação entre as culturas brasileira e estadunidense, incluindo seus discursos raciais, embora tragam a possibilidade de transformação uma da outra, não podem se despir de suas histórias.

Ainda que os termos desse contato entre as culturas brasileira e estadunidense sejam complexos, uma coisa é evidente: o contato entre elas é mediado por traduções. Em outras palavras, ele é negociado pelas realidades desses países. Mesmo que, como Daniel (2006) demonstra, os discursos raciais do Brasil e dos Estados Unidos se invertam de fato, a polarização racial brasileira será marcada pela mestiçagem e a miscigenação norte-americana carregará em si as marcas da polarização racial.

O desafio desta dissertação é observar a interação entre essas culturas, e mais especificamente de seus discursos raciais, em duas traduções e uma adaptação de *A Cabana do Pai Tomás*, a fim de constatar se o processo de tradução como forma de negociação assimétrica, com seus aspectos apropriadores e seus elementos subversivos,

é aplicado nas reescritas literárias, que participam ativamente da modelagem de identidades raciais, e como sua aplicação auxilia na transformação ou reafirmação de determinados discursos raciais.

Capítulo 3: Traduzindo culturas e discursos raciais em *A Cabana do Pai Tomás*

3.1 Contextualizando *Uncle Tom's Cabin* e *A Cabana do Pai Tomás*

Como demonstrado pelo conceito de patronagem de Lefevere (1992), as traduções, assim como toda e qualquer forma de literatura, não são criadas em um vácuo. Existem poderes modeladores que circunscrevem as possibilidades de qualquer obra literária, como a subjetividade do autor original e do tradutor ou adaptador, os interesses e ideologias das editoras ou outras instituições que financiam a publicação e distribuição de material literário, as imagens e discursos que cercam a obra no imaginário popular, o contexto histórico e político da época de publicação de reescritas e originais, entre outros.

Por todos esses fatores, a má fama dos tradutores no senso comum é injusta: visto como ponto originário de todas as transformações realizadas em uma obra – em um contexto em que o leitor comum só percebe como transformações os “defeitos” de uma reescrita, associando todas as características louváveis a um autor original inalcançável –, as ações desses profissionais estariam muito mais restritas do que pode parecer à primeira vista. A responsabilidade sobre a tradução ou a adaptação é compartilhada com todos os outros elementos que, ao lado dos escritores e reescritores, regulam a literatura em geral e as reescritas em particular.

Nenhum desses fatores é facilmente mensurável. Todos eles passam necessariamente por diversas etapas de interpretação até chegarem ao leitor final, de modo que qualquer leitura que se faça sobre esses elementos é atravessada por ideologias e interesses de várias instâncias interpretativas. No entanto, a interpretação desses fatores – na medida do possível – é um passo importante na construção de um entendimento mais abrangente sobre qualquer texto, original ou reescrito.

Portanto, a seguir serão contextualizados – brevemente, uma vez que o maior foco recairá sobre trechos dos textos em si – os elementos que circunscrevem os romances analisados: o original, *Uncle Tom's Cabin*, e três reescritas (uma adaptação e duas traduções), todas intituladas *A Cabana do Pai Tomás*.

3.1.1 O original: autora, enredo e reflexões sobre o romance

Harriet Beecher Stowe nasceu em 14 de julho de 1811, em Litchfield, no estado de Connecticut. Era filha do pastor calvinista Lyman Beecher e de Roxanna Foote Beecher. Foi criada em uma família que acreditava que a salvação pessoal estava ligada à defesa de valores cristãos em nível coletivo e vários membros da família escolheram profissões ou atividades que refletiam essa ideologia: os sete irmãos da autora se tornaram pastores, sua irmã mais velha, Catharine, abriu uma escola para meninas e escreveu seus próprios livros didáticos, e uma de suas irmãs mais novas, Isabella, envolveu-se com o movimento pelo sufrágio feminino.

Em 1820, após a aprovação do Compromisso de Missouri,¹⁷ Lyman Beecher começou a ganhar notoriedade nacional ao pregar contra a escravidão. Essa movimentação política culminou com a mudança da família para Cincinnati, no estado de Ohio, em 1832. Lá, Stowe conheceu e, em 1836, casou-se com o professor de literatura bíblica Calvin Stowe, com quem teve sete filhos.

Hedrick (2001) considera essa mudança de ambiente fundamental para que Stowe posteriormente escrevesse *Uncle Tom's Cabin*. Segundo ela, uma vez que a cidade faz fronteira com o Kentucky – estado que permitia a escravidão –, ela era o destino de vários escravos em fuga. Embora não estivesse diretamente envolvida com esforços abolicionistas, Stowe teve contato com diversos escravos, muitos dos quais ela empregou como trabalhadores domésticos, de quem recolheu diversas histórias que depois foram integradas a seus romances.

O casamento não afetou negativamente a carreira literária de Stowe. Ela já havia publicado dois livros antes de se casar, e continuou a fazê-lo após o casamento. Segundo Baym (2008), em 1850, em resposta ao *Fugitive Slave Act*,¹⁸ ela começou a escrever o seu romance de maior sucesso, *Uncle Tom's Cabin or Life among the lowly*,

¹⁷ Segundo Forbes (2007), foi o estatuto que regulou os estados em que a escravidão era permitida e permitiu que dois novos estados (Missouri e Maine) se juntassem aos EUA, o primeiro como um estado escravagista, e o segundo como um estado em que a escravidão era proibida. Também foi proibida, no mesmo estatuto, a escravidão na Louisiana.

¹⁸ De acordo com Campbell (1970), era uma lei que exigia que todos os escravos capturados em estados em que a escravidão não era legal fossem devolvidos a seus donos, fazendo com que as autoridades que não cumprissem essas condições fossem sujeitas a multas. Também seriam multados – ou em certos casos, aprisionados – cidadãos que fornecessem comida ou abrigo a fugitivos. Foi retirado dos escravos o direito de ter um julgamento para determinar se ele era ou não um fugitivo, de forma que bastava a declaração por escrito do acusador para que indivíduos fossem aprisionados. Muitos indivíduos negros livres foram sequestrados dessa forma.

que foi publicado como folhetim entre 1851 e 1852 na publicação semanal *The National Era*, e em formato de livro ainda em 1852. Embora nunca tenha reproduzido esse sucesso, ele lhe permitiu escrever profissionalmente, de modo que a esse romance se seguiram mais de 20 publicações, entre romances, contos, poemas e artigos para jornais.

Entre esses trabalhos, dois que retomaram a temática da escravidão se destacam: *A Key to Uncle Tom's Cabin*, em que são relatados muitos dos casos que inspiraram o original, e *Dred – a Tale of the Great Dismal Swamp*, que teria sido baseado na figura de Denmark Vesey, um ex-escravo acusado de liderar uma tentativa de revolta na Carolina do Sul (HEDRICK, 2001, p.4). Mais do que mostrarem evidências da veracidade dos relatos que teriam dado origem a *Uncle Tom*, esses romances – especialmente *Dred* – demonstram que a autora era capaz de escrever mais do que estereótipos de indivíduos negros passivos.

De acordo com Hedrick (1997), Stowe é uma das autoras mais polêmicas a ser aceita, expulsa, e depois reintegrada ao cânone literário norte-americano. E, no entanto, fora do escopo de seu romance mais famoso, ela é pouco estudada, especialmente quando se considera o quanto ela produziu:

Quando deixamos *Uncle Tom* de lado e nos voltamos para os outros 30 volumes de Stowe, quase tudo ainda está por ser feito. Podemos definir algumas áreas nesse decisivo terreno inexplorado: as primeiras histórias; outros escritos anti-escravidão; os romances da Nova Inglaterra; os romances de Nova York; peças jornalísticas; diários de viagem; escritos religiosos.¹⁹ (HEDRICK, 1997, p.115).

Hedrick (1997) afirma que Stowe foi uma pioneira na representação de dialetos em obras de ficção, mas suas contribuições não se limitaram apenas a isso. Ela é flexível, porém marcante, na construção de seus narradores, e se utiliza de uma retórica sofisticada para influenciar a opinião pública. Seu estilo altamente descritivo empresta muito de sua ocupação como pintora amadora. Com *Uncle Tom's Cabin*, Stowe inicialmente foi reconhecida como uma voz contra a escravidão, e as características de sua escrita também foram apreciadas, em especial o estilo íntimo e sentimental como ela narrou sua história. As críticas contra os estereótipos racistas, com razão, não tardaram a

¹⁹ When one turns from *Uncle Tom* to Stowe's other thirty volumes, almost everything remains to be done. A number of areas in this uncharted critical terrain may be defined: early stories; other antislavery writing; the New England novels; the New York novels; journalistic writing; travel writing; religious writing.

ser feitas. Seu contemporâneo, o abolicionista Frederick Douglass, foi um dos que se posicionaram contra a representação dos negros feita em *Uncle Tom's Cabin*. Muitos consideraram que seu livro *The Heroic Slave, a heartwarming Narrative of the Adventures of Madison Washington, in Pursuit of Liberty* teria sido uma resposta direta ao romance de Stowe. Também foram feitas críticas no sentido de desacreditar o teor do livro como falso, defendendo uma suposta relação idílica entre senhores e escravos. No entanto, apenas quando combinadas com as críticas a seu estilo, trazidas pelo movimento modernista – que o considerava uma traição à arte devido a sua abordagem persuasiva, seu posicionamento político e seu tom emocional, segundo Baym (2008) –, o romance realmente perdeu muito de sua importância.

No entanto, embora o romance tenha de fato se tornado menos relevante, Hedrick (2001) afirma que *Uncle Tom's Cabin* nunca deixou de ser editado nos EUA e que, a partir dos anos 1980, a comunidade acadêmica vem retornando a ele com outras perspectivas. Um dos exemplos mais interessantes é a reinterpretação teatral *I Ain't Yo' Uncle*, de Robert Alexander, em que o personagem Tom educa a *rapper* Topsy sobre a África. Essas novas interações com o texto original de Stowe demonstram sua relevância nos EUA atuais, e parecem confirmar a afirmação de Hedrick (1997):

A importância literária e cultural de *Uncle Tom's Cabin* está além de qualquer questionamento, e a discussão sobre esse texto chave continuará a se desenvolver nos Estados Unidos, mesmo que apenas porque, como o dramaturgo Rankin observou, ele “tenha destilado tantas coisas na psique norte-americana”.²⁰ (HEDRICK, 1997, p.115).

De maneira simplificada, *Uncle Tom's Cabin* conta duas histórias distintas. Uma delas é protagonizada pelo personagem-título, Tom, e a outra é protagonizada por Eliza. Ambos são escravos da fazenda do Sr. Shelby. Tom viu o Sr. Shelby crescer e ganhou sua confiança devido a sua lealdade e competência. Inicialmente, ele mora em uma cabana dentro da propriedade com sua esposa, Chloe, e os três filhos do casal. Eliza foi comprada quando criança e criada pela Sra. Shelby, e mora na casa dos senhores com seu filho Harry. O marido de Eliza, George Harris, é um escravo de uma fazenda vizinha que decide fugir depois que os maus-tratos e humilhações de seu dono começam

²⁰ The literary and cultural importance of *Uncle Tom's Cabin* is beyond dispute, and discussion of this key text will continue to evolve in the United States, if only because, as playwright Rankin observed, it “distilled so many things in the American psyche”.

a aumentar, culminando na ameaça de um casamento forçado de George com outra escrava.

A posição de Eliza dentro da casa dos senhores permite que ela ouça, por acidente, a conversa entre o Sr. Shelby e Haley, um traficante de escravos, na qual Shelby vende Tom e Harry. Já tendo sido informada pelo marido que este iria fugir, e temendo ser separada também do filho, Eliza resolve partir com a criança. Antes de fazê-lo, porém, ela avisa Tom do perigo iminente. É neste ponto que a narrativa dos dois diverge: enquanto Eliza foge, primeiro para Ohio e depois para o Canadá, Tom decide ficar e ser vendido – apesar dos conselhos de sua esposa – para que nenhum outro escravo tenha que tomar seu lugar.

A partir desse ponto, Eliza e Tom não voltam a se reencontrar, mas os capítulos que narram a história de cada um se alternam com alguma regularidade, demonstrando os paralelos entre os dois claramente. Eliza é bem-sucedida em sua fuga, encontra ajuda com a esposa de um senador, que a encaminha a um povoado quaker em que ela reencontra seu marido e de onde, acompanhados por mais dois escravos, eles partem para o Canadá. Embora seja interpelado por caçadores de escravos no caminho, o grupo os repele facilmente e segue viagem, conseguindo alcançar seu destino. A narrativa de Eliza e de sua família é de ascensão. Embora inicie a história em dificuldades (ela chega a atravessar um rio em degelo com o filho nos braços para escapar de seus perseguidores), aos poucos sua situação vai se tornando cada vez melhor, até ela alcançar a liberdade por meio da fuga.

A história de Tom segue o caminho inverso. Ele inicia sua narrativa em um estado positivo: ele está feliz com a mulher e os três filhos, é bem quisto pelos outros escravos, o filho de seu dono, George Shelby, está lhe ensinando a ler e escrever melhor, e seus senhores prometeram libertá-lo. Desde o momento em que é vendido pela primeira vez, porém, sua trajetória é sempre descendente. Logo que é comprado por Haley, ele é posto em grilhões e os dois embarcam em uma viagem para descer o rio em direção a Nova Orleans. Durante a viagem, Tom observa como vários escravos são separados de seus familiares ou enganados por donos supostamente benevolentes.

Pouco tempo após testemunhar o momento em que uma escrava, após ter o filho vendido, suicida-se pulando dentro do rio, ele é capaz de salvar a pequena Eva St. Clare de um destino similar quando a criança escorrega do barco. A menina então pede que o pai, Augustine St. Clare, compre Tom, e ele o faz. Chegando à fazenda dos St. Clare,

Tom alcança um estado mediano em sua narrativa, em que, embora não esteja tão feliz quanto na fazenda dos Shelby, ele está contente. Em grande parte isso se dá por conta da amizade com Eva, que o anima a ter esperanças e escrever para sua família, e com quem Tom compartilha um profundo senso de espiritualidade.

Stowe utiliza muito dos capítulos que Tom passa com os St. Clare para discutir, utilizando-se de outros personagens, o tema da escravidão, especificamente porque ela é errada, porque as pessoas brancas a aceitam se ela é errada, porque é errado tratar pessoas negras como propriedade, mas também porque é errado tratá-las com preconceito. Para isso ela introduz e usa outros personagens, como Marie, Ophelia, Topsy, Prue, Henrique, entre muitos outros, de modo que Tom é, em certa medida, deixado de lado em sua própria história até as mortes de Eva e Augustine. Com a filha e o marido mortos, Marie St. Clare resolve vender a maioria dos escravos e voltar para a casa dos pais, e Tom está entre os que ficam para serem vendidos.

Dessa forma, Tom é levado para um depósito de escravos e leiloadado. Assim como uma jovem chamada Emmeline e alguns outros escravos, ele é comprado por Simon Legree e sua situação, que estava estagnada desde que ele fora comprado pelos St. Clare, começa novamente a piorar. Legree não só explora os escravos de maneira brutal, ele tenta proibir que Tom expresse sua religião, a única coisa que dá algum consolo ao escravo nesse ponto da narrativa. Legree também tenta fazer com que Tom se torne um de seus capatazes e castigue os outros escravos. Quando ele se recusa, Legree ordena a primeira de várias surras.

Uma das escravas da fazenda, Cassy, que era amante de Legree, cuida dos ferimentos de Tom e toma Emmeline sob seus cuidados. Ela acaba se abrindo com Tom e confessa que teve os filhos, um menino e uma menina, vendidos, e que tinha perdido a esperança muito antes de ser vendida a Legree. Tom começa a imergir mais uma vez em sua religiosidade, tornando-se uma espécie de pastor para os outros escravos. Cassy o procura para pedir que Tom a ajude a matar Legree, mas ele rejeita a oferta da mulher e a consola, inspirando-a na criação de um plano de fuga que ela coloca em prática com Emmeline. Suspeitando que Tom sabe do paradeiro das duas, Legree o interroga e, quando Tom se recusa a entregá-las, espanca-o. Cassy e Emmeline conseguem fugir, mas Tom acaba morrendo devido à gravidade de seus ferimentos.

George Shelby, o filho do primeiro dono de Tom, aparece na fazenda de Legree querendo comprá-lo de volta. A Sra. Shelby e Chloe estiveram todo esse tempo

economizando para esse fim. No entanto, ele chega tarde demais para ajudar Tom, podendo apenas ouvir suas últimas palavras e sepultá-lo.

No caminho de volta para casa, George Shelby toma o mesmo barco que Cassy e Emmeline, que estão disfarçadas como uma senhora de ascendência espanhola e sua criada, respectivamente. Tendo observado o rapaz quando estava escondida na fazenda de Legree, Cassy decide contar a ele sua história, e por intermédio dele, fica sabendo que a filha que ela tinha perdido há muito tempo era a mesma Eliza que havia fugido da fazenda dos Shelby, e que ela estava no Canadá. Emmeline e ela acabam se dirigindo para lá e Cassy reencontra a filha. A família toda se muda para a Libéria, de modo que as narrativas de Eliza e de Tom se reúnem novamente na figura de Cassy. George Shelby, ao chegar a sua fazenda, inspirado pelo exemplo de Tom, liberta todos os escravos e se torna um abolicionista. O livro termina com uma declaração pessoal da autora contra a escravidão.

Enquanto ferramenta política, *Uncle Tom's Cabin* cumpriu muito do que pretendia. Embora ele não a tenha causado de fato – a Guerra de Secessão iria explodir com ou sem a contribuição de Stowe, uma vez que as diferenças entre norte e sul eram irreconciliáveis –, há uma lenda urbana que diz que, ao se encontrar com Stowe em 1962, o presidente Lincoln teria dito que ela era a responsável pelo começo da guerra.²¹ E sem dúvida a publicação dessa obra colaborou com o clima político já tenso e pode, de certa maneira, ter precipitado a eclosão do conflito militar ao ajudar a moldar a opinião pública.

É importante lembrar que *Uncle Tom's Cabin* foi um sucesso absoluto de vendas, sendo traduzido para pelo menos 60 países, e que alçou sua autora para a fama – ou a infâmia, dependendo da perspectiva. E embora tenha sido considerada muito liberal para a época, hoje há muitos aspectos que poderiam gerar polêmicas em seu texto pelo conservadorismo. A forma como o temperamento feminino é retratado é um exemplo disso.

No entanto, pela própria temática do romance, as questões raciais são as mais controversas. Muitos apontam que a obra se utiliza excessivamente de estereótipos raciais. O personagem-título é o maior exemplo disso, tendo ele mesmo se tornado e

²¹ *So you're the little lady who wrote the book that started this great war*, seria a frase citada em biografias (HEDRICK, 2001, p.4), e seria traduzida como “Então você é a pequena dama que escreveu o livro que causou essa grande guerra”.

dado nome a um estereótipo,²² mas, ao longo do texto, vários outros aparecem, ainda que, diversas vezes, eles sejam uma tentativa de trazer à tona qualidades positivas dos personagens negros. No caso de Tom, é preciso lembrar também que há outro motivo para sua docilidade e bondade extremas. Esse personagem parece ter sido criado para ser um exemplo de cristão perfeito, por isso lhe é impossível roubar de St. Clare, matar Legree ou castigar outro escravo. Mais do que isso, Tom foi criado para ser um mártir, e esse fato explica toda sua trajetória de penas cada vez piores até sua ascensão moral, seguida quase imediatamente pela morte. E embora seja discutível o quanto seu sacrifício possa ter sido válido ou não, o texto parece indicar que suas ações foram de fato justificadas: o sacrifício de Tom permitiu não apenas a fuga de Cassy e Emmeline, mas inspirou George Shelby a libertar todos os seus escravos. Portanto, o final de Tom, especialmente se comparado ao de Eliza (que embora seja uma excelente cristã, não chega ao mesmo nível de beatitude), é um exemplo não apenas dos horrores da escravidão, mas de martírio. O aspecto religioso é extremamente importante para o personagem de Tom, mas também para o romance de forma geral. A religiosidade expressada pelas personagens – e a sinceridade com que a expressam – é um elemento que ajuda a identificar os antagonistas ao longo da história. Legree, o maior vilão da obra, é supersticioso e odeia manifestações de fé cristã.

O final de George Harris e Eliza, por sua vez, ainda que seja aparentemente mais positivo do que o de Tom, uma vez que eles se libertam, é problematizado por sua ida para a Libéria. Quando esses personagens vão para o Canadá em busca de liberdade, ou para a França em busca de instrução, fica implícito que eles o estão fazendo por si mesmos, conforme é melhor para sua família como um todo. No entanto, com a ida desses personagens para a África, a história parece reforçar o discurso de *colonization*, movimento que defendia que a escravidão deveria ser abolida com a “devolução” dos indivíduos negros para o continente africano, em oposição à abolição total e irrestrita. Há problemas óbvios com esse posicionamento. Em primeiro lugar, a ideia de que se poderia “devolver” os escravos como se devolve um produto defeituoso a uma loja

²² É questionável se o romance foi o responsável direto pelo estereótipo do *Uncle Tom*. Segundo Reynolds (2011), com a popularidade da obra, ela foi diversas vezes adaptada, inclusive em produções teatrais chamadas *minstrel shows*, apresentações em que atores brancos com os rostos pintados com tinta preta interpretavam versões caricaturadas de personagens negros. Embora houvesse apresentações que mantinham a mensagem abolicionista da obra, muitas subvertiam as mensagens em geral e as características de Tom em particular, tornando-o muitas vezes um indivíduo completamente passivo que obedecia e amava cegamente todos os brancos, além de delatar escravos infratores.

revela a mentalidade por trás dessa ideologia da parte de muitos de seus defensores: os negros eram ainda encarados como produtos, e produtos defeituosos que não valeriam a manutenção, portanto seria mais fácil jogá-los fora, por assim dizer; em segundo lugar, a ida de afro-americanos para a região da Libéria, além de não resolver nenhum problema nos EUA, criou diversos conflitos nesse novo país: os colonizadores afro-americanos reproduziram a retórica de dominação usada por colonizadores muito tempo antes, de levar a civilização – especificamente, a civilização cristã – para um povo subdesenvolvido, e isso foi usado como justificativa para atrocidades, tal como ocorreu durante a colonização das Américas. Em terceiro lugar, a ideologia de *colonization* evidencia o início de um pensamento segregacionista que tomou conta dos EUA por muitos anos, excluindo indivíduos negros do *melting pot* norte-americano assim que eles começaram a ganhar alguns direitos.

Há ainda, se não problemas, outras discussões de cunho racial que podem ser suscitadas pela leitura de *Uncle Tom's Cabin*, especialmente no que diz respeito à miscigenação e aos termos marcadamente raciais recorrentes no romance. Porém, elas serão abordadas mais à frente, ao lado das contribuições sobre esses temas trazidas pelas traduções e adaptações de origem brasileira.

3.1.2 Apresentando as reescritas selecionadas

O critério inicial para a escolha das reescritas foi a data de produção: com o objetivo de observar possíveis mudanças na apresentação do discurso racial subjacente ao romance ao longo do tempo, procurou-se manter um intervalo considerável entre as reescritas selecionadas. Os acervos das bibliotecas da USP, da Unesp e da Unicamp, da Biblioteca Nacional e da Biblioteca Mário de Andrade foram consultados, além de diversos sebos e livrarias. A reescrita mais recente encontrada no mercado foi a tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, de 2012, publicada pela Juruá Editora. As versões mais antigas dessa obra foram mais difíceis de serem encontradas; embora existam registros de traduções do século XIX, a mais antiga a que se teve acesso foi a tradução de Octávio Mendes Cajado, de 1951, publicada pela Edição Saraiva. Entretanto, há um intervalo de mais de 60 anos entre essas duas reescritas, tempo suficiente para que mudanças sejam observadas nos paradigmas raciais brasileiros e na forma como as reescritas refletem esses paradigmas, de modo que a tradução de Cajado

mostra-se relevante, ainda que não seja a mais antiga.

Outro critério utilizado para selecionar as reescritas foi sua classificação: já com duas traduções escolhidas, mostrou-se necessário incluir pelo menos uma adaptação, de modo a observar se a forma como as reescritas são classificadas tem algum efeito sobre como questões raciais são abordadas. A adaptação escolhida foi a produzida por Alfredo Gomes para a Melhoramentos, em 1952, pois além de estabelecer uma relação de proximidade temporal com uma das traduções selecionadas e de distanciamento com a outra, essa adaptação apresenta um direcionamento claro em relação às questões raciais.

Abaixo serão discutidas brevemente cada uma dessas reescritas. Foram levados em consideração paratextos, como prefácios e cartas introdutórias, quando existiam, além da história das editoras e o perfil dos reescritores de cada obra.²³

3.1.2.1 A tradução de Octávio Mendes Cajado

A primeira reescrita a ser apresentada nesta dissertação não foi a primeira a ser vertida para o português – essa seria a versão de 1880, da Editora-Empreza Literária Fluminense. A tradução de Octávio Mendes Cajado, contudo, foi a mais antiga a que tivemos acesso, sendo datada de 1951. Não há muitas informações catalográficas (essa ausência de informações precisas era comum na época), apenas o ano e a afirmação que “A propriedade literária desta tradução, realizada na íntegra do texto original inglês, foi adquirida por SARAIVA S/A - Livreiros Editores - São Paulo”.

Ainda que o ano da tradução tenha sido o motivo inicial para a escolha da tradução de Cajado, existem outras razões para a seleção desta reescrita, como a sua aparente popularidade: após ser publicada pela Saraiva, os direitos da tradução de Cajado foram cedidos para a Tecnoprint, atualmente chamada de Ediouro. Além disso, pelo menos duas versões de outras editoras têm fortes indicativos de serem plágios da tradução de Cajado: as versões da Edições Paulinas, de 1964, e a da Madras, de 2004.²⁴ Entre versões autorizadas e possíveis plágios, a tradução de Cajado esteve presente no

²³ Dos textos selecionados, apenas a adaptação e uma das traduções possuem paratextos; de maneira semelhante, foram encontradas mais informações sobre alguns dos reescritores do que sobre outros: foi mais fácil encontrar informações sobre Cajado, que parece ter tido uma carreira longa e uma família notável, do que sobre os outros reescritores.

²⁴ Há pelo menos duas versões suspeitas de terem plagiado a tradução de Cajado: a tradução publicada pela Madras, como apontado por Bottmann (2009), e a adaptação da Edições Paulinas, que foi considerada para essa dissertação e descartada por conta dessa suspeita.

mercado brasileiro por mais de 50 anos.

Cajado parece ter sido um tradutor bem-sucedido, tendo traduzido desde clássicos como a *Iliada* até *best-sellers* como *Pássaros Feridos*, de Colleen McCullough. Sua família parece ter tido alguma proeminência: sua mãe, Silvia Mendes Cajado, também era tradutora, além de escritora e jornalista; a irmã, Madalena Nicol, foi atriz e cantora; o avô foi um advogado cujo centenário foi celebrado com a publicação de sua biografia, escrita pelo próprio Cajado e por sua mãe. Em comparação, não há muitas informações sobre o próprio Cajado. Ele parece ter estado ativo como tradutor até pelo menos 1991, quando sua tradução de *A filosofia perene*, de Aldous Huxley, foi publicada pela editora Cultrix.

Muitas de suas traduções, inclusive a de *A Cabana do Pai Tomás*, foram publicadas pela Editora Saraiva, uma das editoras com maior tradição no Brasil. Hoje ela não é apenas uma editora, mas uma grande rede de livrarias. Foi fundada em 1914 por Joaquim Ignácio da Fonseca Saraiva como um sebo, e se especializou em literatura jurídica devido à proximidade com a Faculdade de Direito da USP. Ao longo do tempo, ela ampliou suas publicações para outras áreas.

A capa da tradução de Cajado (Anexo 1) publicada pela Saraiva não apresenta gravuras ou ilustrações, trazendo o nome da obra, da autora e da coleção apenas na lombada. A quarta capa (Anexo 2) é igualmente desprovida de imagens. Essa tradução não traz prefácios, posfácios ou introduções. Só é possível supor que essa tradução contribui para a imagem tradicional sobre esse tipo de reescrita pelo cuidado que a editora teve em apontar que o texto foi traduzido integralmente do original em inglês. Contudo, em relação a políticas raciais, não há indícios dos posicionamentos da editora ou do tradutor analisando superficialmente as informações disponibilizadas.

3.1.2.2 A adaptação de Alfredo Gomes

A versão de *A Cabana do Pai Tomás* da editora Melhoramentos foi publicada em 1952, com adaptação de Alfredo Gomes. Tal como ocorre com a tradução de Cajado, não há informações catalográficas completas: a única indicação sobre a data está na carta introdutória do adaptador, assinada em 15 de outubro de 1952, e não há menção sobre o número de edição, algo que tampouco era atípico, mas que nesse caso pode ser um indício de que se trata de uma das primeiras edições, uma vez que outras edições

tem essa indicação.

Tratando-se da editora, em seu *website* a Melhoramentos fornece um relato detalhado de suas origens. Inicialmente, ela era uma empresa do interior paulista que se ocupava da produção de papel. Apenas em abril de 1920, quando foi comprada pelos irmãos Otto e Alfried Weiszflog, que trabalhavam no meio editorial, ela se tornou de fato uma editora ativa no mercado brasileiro, e que se mantém ativa até os dias de hoje.

Sua página declara que, seguindo uma tradição criada pelos irmãos Weiszflog em 1915 com a publicação de *O Patinho Feio*, de Hans Christian Andersen – supostamente um marco na literatura infantil no Brasil –, a Melhoramentos é a principal editora infantojuvenil do país, e para isso tem entre seus autores nomes como Ziraldo. Sua versão de *A Cabana do Pai Tomás*, por sinal, também é destinada a esse público: em sua folha de rosto lê-se: “Adaptação para a **juventude** pelo Prof. Alfredo Gomes” (grifo da autora).

A versão de Gomes não apenas é classificada como uma adaptação, mas também concede ao adaptador um espaço institucional para que ele comente a obra reescrita. E embora não tenha sido possível encontrar muitas informações sobre Alfredo Gomes, na carta introdutória que ele assina em sua adaptação de *A Cabana do Pai Tomás* há declarações bastante interessantes.

Primeiramente, ao discorrer sobre a autora do texto em inglês, Gomes enfatiza a carreira docente dela, que embora tenha de fato existido – ela lecionou na escola de sua irmã mais velha e, posteriormente, em uma escola para escravos libertos –, não foi sua principal ocupação. Talvez Gomes faça isso com o intuito de frisar o elemento didático de uma adaptação direcionada a jovens leitores.

No entanto, até que ponto seria possível instruir sob os moldes desse adaptador é algo mais questionável. Gomes declara que sua versão de *A Cabana do Pai Tomás* retira “os pormenores e o jogo de ideias sociais, políticas e religiosas que caracterizam a obra original no seu conjunto” (STOWE, 1952, p.6), elementos centrais tanto para a trama de Stowe quanto para sua função inicial de ser uma propaganda contra a escravidão. A atitude de condescendência com o público leitor jovem, deixando implícito que ele não se interessaria, não teria capacidade ou necessidade de compreender assuntos como política e religião, contrasta com os pontos de vista liberais (para a época) da autora, que defendeu o engajamento político como uma expressão de religiosidade.

A carta do adaptador também veicula uma perspectiva interessante sobre

questões raciais. Sua comparação entre as políticas raciais do Brasil e dos EUA é indubitavelmente o tema mais interessante expresso por Gomes. O adaptador reproduz o discurso de que, nos Estados Unidos, mais especificamente no sul desse país, havia um sistema dividido entre duas raças ("[...] atual ainda é a falta de solidariedade racial entre os negros ou mestiços do Norte e os do Sul e se mantém a distinção entre o elemento branco e o elemento negro." (STOWE, 1952, p.7); (No Sul, persiste como "modus vivendi" o sistema bi-racial, reforçado pelas legislação estaduais e sustentado pelo costume regional." (STOWE, 1952, p.7)), e mais importante, reproduz também o discurso de que a democracia racial estava instaurada no Brasil, justificando essa afirmação pela ausência de legislação segregadora em nosso país ("[...] [enquanto os Estados Unidos segregaram as pessoas de acordo com a raça] o Brasil realizou a obra de integração do elemento negro." (STOWE, 1952, p.10)).

Gomes também associa a democracia racial supostamente vivida no Brasil e uma suposta ausência de preconceitos raciais à miscigenação ("Devido à miscibilidade desapareceram na América, exceção feita aos Estados Unidos, os preconceitos de cor, originados mais por questões de 'cultura' que de 'sangue'." (STOWE, 1952, p.9)). A associação entre miscigenação e igualdade racial é sintomática da adesão de Gomes à narrativa de que a democracia racial é uma realidade no Brasil. Nesse contexto, ele afirma que *Uncle Tom's Cabin*, nos EUA, é uma peça fundamental para a diminuição do preconceito racial devido à humanização dos indivíduos negros ao longo do romance. No Brasil, onde tais preconceitos não existiriam, Gomes considera *A Cabana do Pai Tomás* uma obra digna de ser publicada apenas por seu valor estético e educativo. Dessa forma, a adaptação de Gomes divulga as percepções tradicionais sobre os discursos raciais do Brasil e dos EUA.

A edição selecionada para esta dissertação tem uma capa em azul sem ilustrações (Anexo 3), os nomes da obra e da autora localizados somente na lombada, nenhuma informação na quarta capa (Anexo 4). A única informação que permite algum grau de direcionamento interpretativo é a carta do adaptador.

3.1.2.3 A tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka

A última reescrita de *A Cabana do Pai Tomás* selecionada para esta dissertação foi publicada pela Juruá Editora em 2012, com tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka e prefácio de Angela Gilliam. Ela se destaca das outras pela natureza claramente multicultural dos discursos que a cercam, o que acabou por se refletir em algumas escolhas tradutórias de forma evidente, pela abundância desses discursos (além das políticas editoriais disponíveis no *website* da editora, o texto conta com uma introdução, um prefácio e notas explicativas ao longo do romance) e por ser a única reescrita a traduzir também o subtítulo do romance, de modo que *Uncle Tom's Cabin or Life among the Lowly* transformou-se em *A Cabana do Pai Tomás - A Vida entre os Humildes*.

Para explorar os discursos um pouco mais a fundo, pesquisou-se, primeiramente, a editora responsável pela publicação dessa tradução. A Juruá Editora foi fundada em 1969, como uma editora focada em obras jurídicas, tendo expandido sua área de interesses apenas a partir dos anos 2000. Em seu *website*, ela afirma que sua proposta sempre teria sido concretizar um planejamento editorial que prezasse pela difusão do conhecimento e pela qualidade na apresentação e no conteúdo das publicações. Para tal, ela teria um conselho editorial formado inteiramente por mestres e doutores, o que demonstra uma valorização não apenas da qualidade e da seriedade de suas publicações, mas também de um discurso acadêmico.

A parte de trás da capa (Anexo 6) mostra o selo da coleção em que *A Cabana do Pai Tomás* foi publicada, intitulada “Semeando Livros”. Na página da editora, as informações sobre essa coleção apresenta os seguintes versos de Castro Alves:

Oh! Bendito o que semeia
Livros... livros à mão cheia
E manda o povo pensar
O livro caindo n'alma
É germe – que faz a palma,
É chuva – que faz o mar.²⁵

²⁵ Trecho do poema “O Livro e a América”, de Castro Alves

A intenção de enaltecer os livros e aqueles que os distribuem – sejam indivíduos ou instituições – é clara. Também está presente a ideia de que os livros, e por extensão seus criadores e distribuidores, são responsáveis por moldar o pensamento de povos e comunidades. Ao se utilizar desses versos, a Juruá Editora não apenas invoca a autoridade do escritor baiano, mais conhecido pelo poema *O Navio Negreiro – Tragédia no Mar*, de temática abolicionista, mas afirma seu papel como educadora. A respeito do selo Semeando Livros, ela afirma que sua função é dar voz a culturas nacionais e mundiais (que presumivelmente não a tem – são culturas marginais) e defender a pluralidade identitária desses grupos.

Dessa forma, com esse discurso, a Juruá Editora parece se alinhar, ainda que de maneira indireta, com esses grupos e identificações, e com uma postura mais atual sobre identidade, em que o Estado-nação é obrigado a conviver com as diferenças dentro de seu território.

Tal conclusão é reforçada no prefácio assinado por Angela Gilliam, antropóloga especializada em questões de raça, gênero e classe. A partir da perspectiva dessas especialidades, ela discute *A Cabana do Pai Tomás*, um exemplo perfeito do que Hedrick (1997) aponta quando discorre sobre as novas abordagens à obra. Gilliam (2011) afirma que o romance é culpado de disseminar estereótipos raciais e pintar um quadro incompleto, quando não sentimental ou equivocado, sobre a escravidão e os escravos, mas que o engajamento de Stowe contra a escravidão ainda assim é louvável. A tradutora, Tempski-Silka, segue um caminho diferente em sua introdução. Ela remarca sobre a importância do romance na atualidade, em que menos de 50 anos após o assassinato de Martin Luther King e do Movimento pelos Direitos Civis, um indivíduo negro se elegeu presidente dos Estados Unidos. Tempski-Silka discute também algumas escolhas tradutórias, como o fato de ela ter mantido a tradução de *Uncle Tom* por Pai Tomás devido à tradição forjada nesse sentido por todas as reescritas anteriores dessa obra.

A imagem da capa (Anexo 5), uma cabana sob uma luz azulada, é propositalmente ambígua. Evoca a cabana do título, porém não sugere uma predileção específica entre as narrativas de Tom e Eliza. De fato, as duas traduções selecionadas dão às duas histórias destaque semelhante ao original. A tradução de Tempski-Silka, entretanto, faz isso de uma perspectiva alinhada ao discurso multicultural e a percepções raciais norte-americanas, o que acaba dando destaque para questões raciais. O fato dessa

tradução ter sido publicada após o Estatuto da Igualdade Racial, inclusive em um momento em que as discussões sobre raça já evoluíram se comparadas àquela época, claramente influencia as escolhas tradutórias feitas ao longo do romance.²⁶

Até que ponto essas influências se manifestam na materialidade das traduções e da adaptação – e também na leitura contemporânea que se faz de cada uma delas e de seus determinados contextos – é algo a ser discutido na comparação entre os trechos selecionados de cada obra.

3.2 Analisando *Uncle Tom's Cabin* e *A Cabana do Pai Tomás*

A Cabana do Pai Tomás pode oferecer uma exploração rica de diversos tópicos, como religião, gênero, raça e as intersecções entre esses conceitos. Porém, seu tema mais discutido é indubitavelmente o discurso racial que o livro propaga, tanto pela abrangência dessa temática no romance em si quanto pela fama negativa que o precede atualmente em decorrência de suas representações raciais estereotipadas. Por conta dos objetivos dessa dissertação, aqui serão discutidas somente as questões raciais dessa obra, com os aspectos de religião e gênero ocupando um interesse secundário no escopo desta pesquisa, sendo discutidas apenas quando elas se mostrarem relevantes para a temática racial.

Para esse fim, foram escolhidos trechos representativos das duas traduções e uma adaptação de *A Cabana do Pai Tomás*, de acordo com o elemento racial a ser discutido. Separaram-se trechos em que foram usados termos raciais, fossem eles pejorativos ou neutros; trechos em que foram feitas menções à mestiçagem, ou em que ela foi discutida de alguma forma; trechos em que aspectos ideológicos relacionados à raça ou escravidão foram expostos; e, finalmente, trechos em que estereótipos raciais foram representados.

É importante ressaltar que os excertos trazidos nesta não são a totalidade dos exemplos disponíveis no romance sobre esses tópicos. Eles são uma seleção de passagens que expõem os elementos analisados nesta dissertação, e não esgotam em si

²⁶ A questão comercial não pode ser excluída, evidentemente: o fato dessa obra ser um clássico e estar em domínio público provavelmente a tornou mais interessante para a Juruá Editora no plano econômico. Porém, isso não significa que o posicionamento político e ideológico averiguado nessa reescrita pode ser desconsiderado. Parece haver, mais do que simplesmente o domínio do elemento financeiro, uma aliança entre ele e o elemento ideológico.

as possibilidades de discussão sobre *A Cabana do Pai Tomás*. Levando isso em consideração, e tendo em mente toda a contextualização das obras estudadas fornecidas acima, passamos à análise e comparação.

3.2.1 Termos raciais pejorativos ou neutros

Antes de abordar os trechos selecionados em si, é necessário observar alguns dados específicos da obra original. No que diz respeito a termos raciais, são usados para fazer referência a personagens negros ao longo do romance as palavras: *nigger(s)*; *negro(es)*; *black*; *colored*; *African*; e *Jim Crow*. A forma como eles foram utilizados pode ser melhor compreendida pela tabela abaixo:

Tabela 1: Uso de termos raciais

Termos raciais	Identificação dos personagens que utilizam termos raciais				
	Branco	Mestiço	Negro	Narrador	Total
Nigger(s)	96	06	35	04	141
Negro(es)	11	01	00	41	53
Black	16	01	03	29	49
Colored	02	00	01	12	15
African	01	00	00	13	14
Jim Crow	06	00	00	00	06

A contagem desses termos foi feita manualmente, levando em conta o contexto em que eles ocorreram. Apenas as ocorrências relacionadas à temática racial foram consideradas. Observa-se claramente que o termo mais utilizado foi *nigger* e sua forma plural, e que a maioria desses usos foi feita por personagens brancas. O que não é evidente pela tabela é que esse uso se restringe a personagens brancas que, se não são simplesmente vilões, como os mercadores de escravos, são pelo menos antagonistas nas

narrativas de Tom e Eliza ou culpados devido a sua inação moral, como St. Clare. Quando é utilizado por personagens negras, esse termo é empregado em sentido irônico ou para manifestar indignação, como no caso de George Harris, ou porque esses personagens adotaram, em certa medida, o discurso pejorativo contra os negros, caso de Sambo e Quimbo, os capatazes de Legree. A possibilidade da reapropriação de *nigger* como algo positivo quando usado por indivíduos negros não é algo abordado no romance: historicamente, essa reapropriação por parte da comunidade afro-americana começa com os *rappers*, muito após a publicação de *Uncle Tom's Cabin*, e segue polêmica até hoje, com pessoas negras pertencentes a classes sociais mais elevadas rejeitando essa releitura, enquanto indivíduos de classes mais baixas a adotam.

O termo *negro* e seu plural, por outro lado, são usados quase que exclusivamente pelo narrador. O narrador não é identificado em termos de raça ou gênero; enquanto figura onisciente que expõe o passado e os pensamentos dos personagens, ele não se alinha a nenhuma das classificações disponíveis. É um erro associar o narrador à figura branca, feminina e instruída da autora, embora essa equivalência seja tentadora e muitos leitores comuns de fato escolham fazê-la. A única coisa que se pode afirmar sobre o narrador é que ele toma a posição de alguém fora da história, em um lugar relativamente neutro, a não ser por sua crítica à escravidão. Podemos supor que essa neutralidade se estende à forma de tratamento dos indivíduos negros, e que, portanto, *negro*, pelo menos na época de publicação do original, seria um tratamento razoavelmente formal ou respeitoso. Algo semelhante pode ser dito de *colored*, termo que era o tratamento preferencial durante o século XIX (SMITHERMAN, 2000, p.95) e do qual o narrador também se utiliza, porém com menor frequência: ambos parecem denotar certa polidez, pelo menos quando utilizado por indivíduos brancos – indivíduos negros, estando no interior da comunidade racialmente marginalizada, não têm necessidade dessas expressões linguísticas para dar a impressão de boa educação. Embora isso não pareça ocorrer no livro, os indivíduos do interior de comunidades marginalizadas, os negros nesse caso, estão autorizados a fazer uso de termos considerados pejorativos como uma forma de resignificação e reapropriação cultural. Dentro de comunidades específicas, alguns termos utilizados originalmente como insultos por pessoas de fora da comunidade são cooptados pelas partes insultadas e usados dentro da comunidade atacada. Com o uso no interior da comunidade, a palavra que era originalmente um insulto é normalizada e torna-se uma forma de identificação entre os membros do grupo.

É por isso que indivíduos negros estão autorizados a chamarem uns aos outros por termos que nenhuma pessoa branca pode usar impunemente, como “crioulo”. O mesmo ocorre na comunidade LGBT, por exemplo, com homens homossexuais que se dirigem uns aos outros por termos como “bicha” e “viado”.

Black, cujo sinônimo contemporâneo é *African-american*, é empregado tanto pelo narrador quanto por outros personagens, tanto negros quanto brancos. No contexto do romance, ele não parece ser especialmente ofensivo, por si só, porém Smitherman (2000, p.70) afirma que ele só deixou de ser considerado negativo no final dos anos 1960, quando começou a substituir *negro* como uma forma polida.

African apresenta um caso à parte porque não se refere, na maior parte das vezes, a indivíduos negros, mas sim a uma suposta raça africana ou a suas características, sangue ou aparência. É um termo que deixa de lado a descrição individual para tentar reforçar uma coletividade que, no entanto, é ilusória por diversas razões. Como afirma Hall (2009), a África nunca foi uma; no entanto, é assim que ela é percebida e representada em diversos discursos. *African* é utilizado para se referir a essa África única e imaginária. É um termo usado quase exclusivamente pelo narrador, o que reforça ainda mais a tese de que ele é utilizado principalmente em exposições e teorizações sobre uma ideia de um todo africano coletivo, não em relação a uma personagem específica.

O caso de *Jim Crow* também é muito particular, e por ele iniciaremos as análises aqui compreendidas. No trecho abaixo, Harry, o filho de Eliza, entra na sala onde o Sr. Shelby e Haley estão negociando, e o dono do menino manda que ele faça diversos truques:

Exemplo 1:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.4)

“Hulloa, **Jim Crow!**” said Mr. Shelby, whistling, and snapping a bunch of raisins towards him, “pick that up, now!”

The child scampered, with all his little strength, after the prize, while his master laughed.

“Come here, **Jim Crow,**” said he. The child came up, and the master patted the curly head, and chucked him under the chin.

“Now, **Jim**, show this gentleman how you can dance and sing.”

The boy commenced one of those wild, grotesque songs common among the **negroes**, in a rich, clear voice, accompanying his singing with many comic evolutions of the hands, feet, and whole body, all in perfect time to the music.

“Bravo!” said Haley, throwing him a quarter of an orange.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.7)

– Alô, **Jim Crow**! – disse o Sr. Shelby, assobiando e atirando um cacho de uvas em sua direção – veja se apanha isto!

A criança precipitou-se, com todas as suas forças, no encalço do prêmio, provocando o riso do amo.

– Venha cá, **Jim Crow** – disse ele. O garotinho aproximou-se e Shelby acarinhou-lhe a cabeça encaracolada e depois o queixo.

– Agora, **Jim**, mostre a este cavalheiro como você sabe dançar e cantar. – A criança modulou uma dessas grotescas e estranhas canções comuns entre os **negros**, com voz clara e rica, acompanhando o canto com muitas evoluções das mãos, dos pés e de todo o corpo, sem fugir ao compasso da música.

– Bravo! – exclamou Haley, atirando-lhe um quarto de laranja.

A Cabana do Pai Tomás (adaptação de Alfredo Gomes, 1952, p.15)

Enquanto conversavam, entrou na sala um **pretinho** esperto que sabia fazer muitas coisas engraçadas e ali mesmo mostrou suas habilidades com bastante desembaraço.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.27)

– Olá, **Jim Crow**! – disse o Sr. Shelby, assobiando e jogando um ramo de parreira em sua direção – pega isso, já!

A criança lançou-se, com toda a sua pequena força, atrás do prêmio, enquanto seu amor ria.

– Venha aqui, **Jim Crow** – disse ele. A criança chegou perto e o amo passou a mão em seus cabelos encaracolados, e apertou-lhe o queixo.

– Agora, **Jim**, mostre a esse senhor como você sabe dançar e cantar.

O garoto começou a cantar uma daquelas canções extravagantes, comum entre os **negros**, com uma voz poderosa e clara, acompanhando seu canto com muitas evoluções divertidas das mãos, pés, o corpo inteiro, tudo no perfeito ritmo da música.

– Bravo! – disse Haley, lançando-lhe um quarto de uma laranja.

As origens do termo *Jim Crow* remontam aos *minstrel shows*, já citados neste trabalho. Era uma música cantada por Thomas Rice (MAJOR, 1994, p.258) e que evoluiu para representar de forma caricata os escravos negros, caracterizando-os como pessoas estúpidas que usavam trajes espalhafatosos e tinham um modo peculiar de andar e falar, e entretenham plateias com músicas e danças sem sentido. Com o passar do tempo, o termo se generalizou e passou a ser usado como um sinônimo pejorativo de negro nos EUA. Seu uso era tão arraigado que esse termo foi usado para apelidar as leis de segregação racial, que ficaram conhecidas popularmente como Leis *Jim Crow*.

O uso desse termo no Exemplo 1,²⁷ em que o dono pede que o menino faça truques e entretenha um convidado, não é acidental, e serve justamente para contrastar o discurso do Sr. Shelby, que supostamente seria um senhor benevolente e justo, com suas ações, em que ele degrada um escravo que, supostamente, é parte de sua casa e seu protegido. Ao chamar Harry de *Jim Crow*, Shelby diminui as brincadeiras e o próprio menino a um exemplar de estupidez.

O interessante é que, embora muito do contexto original se perca na reescrita, todas as versões optaram por manter esse termo ou uma variante dele. O contexto é mais facilmente retomado na tradução de Tempski-Silka, que traz paratextos e notas para auxiliar o leitor. Nas outras duas reescritas, seu uso pode ser problemático, uma vez que para o leitor brasileiro incauto, o termo pode passar despercebido como um simples apelido.²⁸

²⁷ Os aspectos ideológicos dessa passagem serão discutidos no Exemplo 26.

²⁸ É possível que o termo tenha passado despercebido até para Cajado e Gomes, uma vez que suas versões foram produzidas anteriormente tanto à popularização da Internet, que facilita o trabalho de pesquisa necessário em muitas reescritas, quanto ao Movimento pelos Direitos Civis, que colocou as questões raciais em xeque nos Estados Unidos.

O Exemplo 1 também traz o termo *negroes*, que foi invariavelmente traduzido por "negros" em todas as reescritas. Essa opção está entre as mais neutras possíveis, sendo que *negro* foi por muito tempo a maneira mais polida e aceitável de se referir a uma pessoa negra nos Estados Unidos – embora tenha sido suplantada eventualmente por *black*; *negro* significa, na atualidade, um indivíduo negro que se identifique de maneira excessiva com valores, hábitos e produtos de uma cultura *mainstream* branca ou que se posiciona de forma contrária a causas negras (SMITEHRMAN, 2000, p.208). No Brasil, negro ainda é a forma preferida na imprensa de massa, denotando um traço semântico de formalidade, embora isso pareça estar mudando, com preto se tornando mais aceitável. Tanto nas reescritas quanto no original, esses termos são contrastados com *Jim Crow*, de modo a caracterizar negativamente os personagens que se utilizam dessa última expressão em relação ao narrador, que usa o termo *black*.

O verdadeiro significado de *Jim Crow* fica mais evidente para aqueles que não conhecem o termo no Exemplo 2, no qual St. Clare dá a escrava Topsy para Ophelia com o intuito de aborrecê-la e testar os princípios da mulher para seu próprio divertimento, uma vez que ele é um dono de escravos e ela é uma opositora ferrenha da escravidão:

Exemplo 2:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.169)

“Augustine, what in the world have you brought that thing here for?”

“For you to educate, to be sure, and train in the way she should go. I thought she was rather a funny specimen in the **Jim Crow** line. Here, Topsy,” he added, giving a whistle, as a man would to call the attention of a dog, “give us a song, now, and show us some of your dancing.”

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.184)

– Para que me trouxe isto, Augustino?

– Para que a eduque e encaminhe na estrada do dever. Venha cá, Topsy – chamou, assobiando, como se chamasse um cão. – Cante-nos qualquer coisa e mostre-nos como sabe dançar.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.261)

– Augustine, pelo amor de Deus, para que você trouxe esta coisa aqui?
 – Para ser educada por você, a fim de ser correta,²⁹ e treinada da maneira que deve ser. Eu achei que ela era um espécime interessante, do tipo de **Jim Crow**. Aqui, Topsy – acrescentou ele, dando um assobio, como um homem chamaria um cão – cante um pouco agora, e mostre como sabe dançar.

Pela segunda vez, uma personagem infantil caracterizada por suas brincadeiras, canto e dança é chamada de *Jim Crow*, porém dessa vez a degradação é mais evidente: Topsy é chamada de *thing* e o tratamento que recebe de seu dono é comparado ao tratamento dado a um cão. O termo *Jim Crow* é associado à palavra *specimen*, deixando evidente que é uma forma de se referir aos indivíduos negros em geral, não um apelido específico do personagem em questão.

A tradução de Tempski-Silka é a única a repetir o termo e fazer associações semelhantes entre ele e espécime, além de traduzir *thing* por "coisa" e manter a comparação de Topsy a um animal de estimação. A desumanização da escrava nesse excerto é completa, e faz sentido que ela seja mantida no romance, uma vez que os discursos que cercam essa tradução vêm questionar a obra, abordando-a de um ponto de vista crítico.

A adaptação de Gomes, que defende a realidade de uma harmonia racial, deixa este trecho inteiro de lado. A tradução de Cajado, por sua vez, mantém o trecho, porém retira o termo *Jim Crow*, fazendo apenas uma referência indireta à situação da escrava com a substituição de *thing* por "isto" e a retomada da comparação com o animal doméstico. Nessa tradução também se constrói a associação entre a desumanização sofrida pela personagem e as ordens para que ela entretenha uma audiência, tal como ocorria nos *minstrel shows*.

²⁹ A tradução de *to be sure* como “a fim de ser correta” é uma das diversas passagens em que Tempski-Silka opta por alternativas que não seriam a primeira escolha de diversos tradutores. Isso parece ser mais uma questão de estilo do que um problema de interpretação ou de distração da parte da tradutora. Ocorrências similares podem ser encontradas na tradução de *vest* por “veste”, no Exemplo 5, ou na tradução de *passing a law* por “passando uma lei”, no Exemplo 10.

O Exemplo 3 a seguir marca o primeiro momento em que o termo *nigger* foi usado na narrativa. Trata-se do momento em que Haley e o Sr. Shelby negociam a venda de Tom:

Exemplo 3:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.3)

“That is the way I should arrange the matter,” said Mr. Shelby.

“I can't make trade that way – I positively can't, Mr. Shelby,” said the other, holding up a glass of wine between his eye and the light.

“Why, the fact is, Haley, Tom is an uncommon fellow; he is certainly worth that sum anywhere, – steady, honest, capable, manages my whole farm like a clock.”

“You mean honest, as **niggers** go,” said Haley, helping himself to a glass of brandy.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.5)

– Assim é que eu resolveria o caso, disse o Sr. Shelby.

– Não posso negociar desse jeito – não posso, Sr. Shelby, tornou o outro, segurando um copo de vinho entre os olhos e a luz.

– Mas o fato, Haley, é que Tomás é um sujeito fora do comum; vale essa quantia em qualquer lugar – pé de boi, honesto, capaz, dirige a fazenda como um relógio.

– Honesto como podem ser os **negros**, naturalmente, acudiu Haley, emborcando um copo de conhaque.

A Cabana do Pai Tomás (adaptação de Alfredo Gomes, 1952, p.13)

– Pois é, Sr. Haley, só lhe posso oferecer Tomás, e vale muito bem o que lhe devo. O senhor não imagina como sinto desfazer-me desse escravo. Tenho até amizade a ele. Somente a dificuldade em que me encontro pode justificar esse ato.

– Não duvido, Sr. Shelby, mas a amizade aqui no caso nada vale. E é essa afeição que lhe leva a dar um valor que me parece superior ao verdadeiro. O senhor me deve forte soma e um escravo apenas não dá para saldar a dívida. Se o senhor juntasse mais uns dois escravos poderíamos chegar a um acordo.

A Cabana do Pai Tomás (tradução Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.25-26)

- É dessa forma que eu resolveria o caso – disse o Sr. Shelby.
- Eu não posso negociar desse jeito; positivamente não posso, Sr. Shelby – disse o outro, segurando um copo de vinho entre seus olhos e a luz.
- Ora, o fato Haley, é que Tomás é um sujeito incomum; ele certamente vale aquela soma em qualquer lugar – equilibrado, honesto, competente, toma conta de minha fazenda como um relógio.
- O senhor quer dizer: ele é honesto à maneira da **negrada** – disse Haley, servindo-se de um copo de *brandy*.

No Exemplo 3, o uso do termo pejorativo serve para acentuar a perversidade moral de indivíduos como o mercador de escravos e o dono de escravos. Quanto mais uma personagem branca fala de maneira pejorativa em *A Cabana do Pai Tomás*, maior a chance de que ela seja cúmplice do sistema escravagista. O Sr. Shelby, que embora seja um dono de escravos, acredita-se uma pessoa boa, não usa a palavra *nigger* para se referir aos escravos, ainda que, como vimos no Exemplo 1, ele não se incomode em usar termos como *Jim Crow*, que é mais suave do que *nigger*, mas ainda assim é insultante. St. Clare, que se incomoda com as injustiças da escravidão, mas é demasiado indolente para viver sem escravos, usa algumas vezes termos pejorativos, inclusive *nigger*. Legree, que é explicitamente mau e personifica todas as crueldades da escravidão, usa quase exclusivamente *nigger* e outros insultos.

Por si mesmo, *nigger* já é um termo pejorativo, vulgar a ponto de ter se tornado um tabu na cultura norte-americana. Ele foi inventado por brancos especialmente para se referir aos escravos negros (SMITHERMAN, 2000, p.212-213). No Exemplo 3, ao ser utilizado para duvidar da honestidade de todo um grupo de pessoas, ele parece tomar um sentido de coletividade que transcende o mero uso plural da palavra, fazendo com que as qualidades negativas associadas ao termo passem a ser aplicáveis a todos os indivíduos que se identifiquem ou sejam identificados como pertencentes a esse grupo.

As opções de tradução utilizadas nas reescritas analisadas variam nesse trecho. Gomes escolhe o caminho que gera menos polêmica e retira qualquer menção direta a

elementos raciais, substituindo-os por "escravo". A dimensão racial fica implícita, uma vez que a escravidão nos Estados Unidos e no Brasil se deu com indivíduos negros.

Cajado optou por traduzir *niggers* por "negros", escolha que retira muito das conotações negativas associadas ao termo original, uma vez que essa é uma das formas mais polidas de fazer referência à classificação de uma pessoa no discurso racial brasileiro. Essa polidez demonstra que, pelo menos no Exemplo 3, Cajado escolheu uma saída mais neutra, evitando um possível debate racial.

Tempski-Silka é a única a abrir sua tradução para a possibilidade de discussão. A opção pelo termo "negrada", além de indicar um sentido negativo, também sugere uma ideia de coletividade, importante para que se recupere a generalização da desonestidade e a dimensão do insulto causada por essa palavra. A informalidade dessa opção também permite, de certa forma, que a diferença de linguagem seja marcada, ainda que de maneira discreta, na fala da personagem.

No Exemplo 4, abaixo, Ophelia se escandaliza ao ver Eva, uma menina branca, abraçar e beijar uma escrava negra que lhe serve de babá. Embora ela tenha preconceitos raciais (sua história aborda justamente a superação desses preconceitos) e se indigne com a cena, seus princípios não permitem que ela articule essa indignação na forma de um termo vulgar. St. Clare, que é dono de vários escravos, porém afirma não ter preconceitos raciais, usa o termo *nigger* para forçar Ophelia a encarar sua hipocrisia.

Exemplo 4

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.117)

“Well!” said Miss Ophelia, “you southern children can do something that *I* couldn't.”

“What, now, pray?” said St. Clare.

“Well, I want to be kind to everybody, and I wouldn't have anything hurt; but as to kissing –”

“**Niggers**,” said St. Clare, “that you're not up to, – hey?”

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.125)

– Palavra de honra que as crianças daqui fazem coisas que *eu* jamais seria capaz de fazer! – observou a Srta. Ofélia.

- Que foi? – perguntou St. Clare.
- Quero tratar bem a todos, e não gosto de fazer mal a ninguém: mas dar beijos assim...
- Nos **negros**, não é verdade? – terminou St. Clare... – A prima não seria capaz?

A Cabana do Pai Tomás (adaptação de Alfredo Gomes, 1952, p.41)

A Miss Ofélia a cena não agradou. Era contra os maus tratos infligidos aos **negros**, mas deles não se aproximava por causa de instintiva repugnância.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempiski-Silka, 2012, p.188-189)

- Bem! – disse a Srta. Ofélia – vocês, crianças sulistas, conseguem fazer algo que *eu* não poderia.
- O que, pelo amor de Deus? – perguntou St. Clare.
- Bem, eu desejo ser bondosa com todo mundo, e não gostaria de ferir os sentimentos de ninguém; mas quanto a beijar...
- **Negros** – disse St. Clare – isso não lhe entra... não é isso?

Nesse caso, todas as reescritas foram unânimes em escolher o termo “negros” para traduzir *niggers*. Nesse sentido, a palavra pode ser um coringa, encaixando-se tanto na tradução mais neutra de Cajado quanto no discurso de harmonia racial de Gomes. A exceção é a tradução de Tempiski-Silka, cujo uso de um termo relativamente neutro contrasta com o discurso contestador adotado tanto pela tradutora quanto pela editora. No entanto, pode haver uma explicação para isso. Em primeiro lugar, não existe, no português brasileiro, um termo com conotações semelhantes a *nigger*, que tem um sentido exclusivamente racial e pejorativo. No Brasil, os termos racistas, embora não tenham seus significados confundidos quando usados de forma ofensiva, são apropriados de outros campos semânticos com o propósito de integrar um linguajar racial – macaco, por exemplo, é um termo que existe de forma independente. O mesmo é verdadeiro para as variantes mais ofensivas de negro, que seriam retiradas, devido ao paradigma racial brasileiro, do campo semântico da cor. É de fato um desafio traduzir todas as ocorrências de *nigger* com o grau de vulgaridade inerente a essa palavra, e ao

longo da tradução, Tempisk-Silka parece guardar os termos mais insultantes para os momentos mais tensos ou significativos da história.

Outra possível explicação é a forma como *nigger* é usado no romance original. Já foi mostrado na Tabela 1 que essa palavra foi usada 141 vezes, em sua maioria por personagens brancos. A tabela não informa, no entanto, que o uso é mais frequente na narrativa de Tom, e que ele aparece cada vez mais conforme a situação do personagem se deteriora. Enquanto o escravo está na fazenda dos Shelby, essa palavra aparece apenas 12 vezes; no tempo que passa como propriedade de Haley, ela aparece 16 vezes; na fazenda dos St. Clare, esse número sobe para 22; e na fazenda de Legree, para 29. Dessa forma, pode ser interessante, de um ponto de vista tradutório, empregar termos raciais de conotação negativa intensa com mais frequência ao final do romance. Essa parece ser a opção de Tempiski-Silka.

No Exemplo 5 abaixo, Adolph, um dos escravos de St. Clare – que tem o hábito de imitar os maneirismos e a linguagem de seu dono – justifica porque se apropriou de uma roupa de seu senhor:

Exemplo 5:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.117)

[...] Adolph stood negligently leaning against the banisters, examining Tom through an opera-glass, with an air that would have done credit to any dandy living.

“Puh! you puppy,” said his master, striking down the opera glass; “is that the way you treat your company? Seems to me, Dolph,” he added, laying his finger on the elegant figure satin vest that Adolph was sporting, “seems to me that's *my* vest.”

“O! Master, this vest all stained with wine; of course, a gentleman in Master's standing never wears a vest like this. I understood I was to take it. It does for a poor **nigger-fellow**, like me.”

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.126)

[...] Adolfo, encostado no corrimão da escada, o examinava através de uma luneta, com ademanos janotas.

– Então, seu patife – disse-lhe St. Clare, tirando-lhe a luneta – é assim que você recebe as pessoas que vêm comigo? E outra coisa: de quem é essa bonita jaqueta de cetim bordado? Não era minha?

– Oh, senhor! Estava tão cheia de manchas de vinho que me pareceu imprópria para ser usada por uma pessoa da sua posição. Compreendi que eu devia ficar com ela, pois só serviria mesmo para um **pobre preto** como eu.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.189)

[...] Adolfo apoiava-se negligentemente na balaustrada examinando Tomás através de um binóculo de teatro, com um ar que se acreditaria estar à frente de um *dândi*.

– Bah! Você, seu pelintra – disse seu amo, puxando o binóculo de teatro – é dessa forma que você trata sua companhia? Parece-me, Dolf – acrescentou ele, tocando com o dedo na elegante veste de cetim que Adolfo estava envergando – parece-me que esta veste é *minha*.

– Oh, patrão, essa veste está toda manchada de vinho; naturalmente, um cavalheiro do nível do Amo, nunca mais usaria uma veste como essa. Entendi que deveria retirá-la do guarda-roupa. Ela só serve para um pobre **camarada negro** como eu.

Esse é um dos poucos exemplos do romance em que um escravo utiliza o termo *nigger* de forma a apropriá-lo, e é importante deixar claro que essa apropriação não vem acompanhada de uma ressignificação, como acontece na atualidade: nesse contexto, o termo ainda carrega um sentido negativo, e Adolph usa esse teor pejorativo para se apoderar da veste de St. Clare. A veste está manchada, logo seria algo inferior, e só pode pertencer a um indivíduo inferior como o escravo. E, contudo, percebe-se claramente que o personagem não acredita de fato nesse discurso, ele apenas o coopta para servir a seus interesses. Isso é reforçado pela caracterização de Adolph ao longo do livro: ele é um escravo mestiço, veste-se muito bem e cultiva certos refinamentos que em teoria não são próprios de seu lugar social. Por vezes, ele parece nutrir um sentimento de superioridade em relação aos outros escravos; porém, quando lhe é conveniente, ele se identifica com o termo *nigger*, passando de um lugar a outro com facilidade, ainda que no Exemplo 5 o termo seja acompanhado de *fellow*, que parece suavizar seu impacto.

Gomes condensa todo esse trecho, de forma a retirar toda a interação de Tom, Adolph e St. Clare. As duas traduções, por outro lado, escolhem traduzir a passagem, Cajado utilizando o termo “preto” e Tempiski-Silka usando a palavra “negro”. Preto parece denotar certa informalidade em relação ao termo negro. É um termo que, embora não pareça evocar conotações negativas por si só, apenas recentemente começou a ser usada pela imprensa, por exemplo. O mais interessante, no entanto, é a retirada de qualquer tradução para o termo *fellow* na tradução de Cajado, de forma que o adjetivo “pobre” recaia sobre “preto”, tornando a condição de Adolph mais precária do que na tradução de Tempiski-Silka, que traduz o termo por “camarada”.

O Exemplo 5 não é a única ocorrência em que personagens negros utilizam a palavra *nigger*. No Exemplo 6 observa-se o relato que Topsy faz do catecismo que Ofélia vinha lhe ensinando:

Exemplo 6:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.178)

“Law, you **niggers**,” she would say to some of her auditors, “does you know you’s all sinners? Well, you is – everybody is. **White folks** is sinners too, – Miss Feely says so; but I spects **niggers** is the biggest ones; but lor! ye an’t any on ye up to me. I’s so awful wicked there can’t nobody do nothin’ with me. I used to keep old Missis a swarin’ at me half de time. I spects I’s the wickedest critter in the world;” and Topsy would cut a summerset, and come up brisk and shining on to a higher perch, and evidently plume herself on the distinction.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.193)

Topsy gostava ainda de fazer ostentação dos seus desvarios. – **Negros!** – dizia aos seus ouvintes – Todos vocês sabem que são pecadores; os **brancos** também pecam, segundo diz a Srta. Ofélia; mas não há ninguém tão criminoso como eu; sou mesmo insuportável; a minha outra ama passava todo o seu tempo a esconjurar-me. Acho que eu sou a pior criatura do mundo... – E, dizendo isto, Topsy pulava, encarapitava-se nalguma grade muito alta e ali se pavoneava das suas maldades, como se fossem ações meritórias.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.273)

– Caramba, vocês **negros** – ela costumava dizer a alguns dos ouvintes dela – vocês sabem que são todos pecadores? Bem, vocês são... todo mundo é. Os **brancos** são pecadores também...a Srta. Ofélia diz que sim; mas acho que os **negros** são os maiores; mas meu senhor! Não tem nenhum aí que seja mais do que eu. Eu sou tão terrível, que ninguém consegue fazer nada comigo. Eu costumava fazer a antiga patroa me xingar a maior parte do tempo. Acho que sou a pior criatura que tem no mundo – e Topsy dava uma cambalhota, e subia revigorada até o poleiro mais alto, e então, evidentemente, se gabava de sua perícia.

No Exemplo 6, observa-se no original a linguagem sendo usada para significar o lugar social das personagens. Topsy, que não recebeu nenhuma educação formal até ser comprada por St. Clare, usa um dialeto com diversas características do que hoje é conhecido como *African American Vernacular English*, ou *Black English*.³⁰ É necessário observar que, embora seja até certo ponto padronizada para todos os personagens que não usam a norma padrão, a linguagem utilizada por Topsy é o auge dessa representação dialetal. Outros escravos, como Tom e sua esposa, embora também usem linguagens não padrão, não apresentam tantas características representativas do *Black English* como Topsy. O uso desse dialeto não se estende de maneira arraigada entre todos os outros personagens negros, especialmente os personagens negros com alguma instrução formal, como Eliza e Cassy.³¹

³⁰ Embora possa ser considerado *Black English*, a linguagem utilizada por Topsy provavelmente se trata de uma representação desse dialeto significativamente distinta do *Black English* atual pelo simples fato do romance se passar em torno de 1850. Ainda que não exista unanimidade entre os linguistas sobre as origens do *Black English*, é amplamente aceito que o contato entre dialetos africanos e o inglês originou esse dialeto ao longo de várias gerações de escravos sequestrados da África e seus descendentes. Com a escravidão de africanos tendo sido iniciada no território estadunidense em torno de 1620, antes mesmo das colônias norte-americanas se tornarem independentes, é possível que já houvesse um dialeto estabelecido entre os escravos norte-americanos na época descrita em *Uncle Tom's Cabin*.

³¹ A representação dialetal em *Uncle Tom's Cabin* poderia ser o tema central de uma dissertação, devido a seu uso arraigado e complexo no romance. Não trataremos aqui desta questão, mas é interessante observar que quando os personagens são negros, sua adesão ou rejeição de uma linguagem marcada parece estar ligada ao nível de educação formal das personagens; quando os personagens são brancos, além da questão da educação, a marcação da linguagem demonstra também a presença ou ausência de princípios morais.

Gomes opta novamente pela saída que cria menos polêmicas e retira essa passagem. Cajado e Tempski-Silka optam novamente por traduzir *niggers* por "negros". O mais interessante, no entanto, é o termo *white folks*, que contrasta de maneira particularmente intensa com *niggers*. Enquanto uma dessas palavras é um termo extremamente pejorativo, a outra é relativamente neutra, e não aparece muitas vezes no romance – apenas 43 vezes fazendo referência à raça ou cor de indivíduos. O fato de não aparecerem no livro termos raciais pejorativos em relação a indivíduos brancos e da demarcação racial desse grupo ser tão baixa parece refletir a ideia de que o branco se constrói como uma identidade hegemônica que fica implícita, e as traduções concordam, se não com a ideologia por trás dessa padronização, com a ideia de que o termo "branco", em português brasileiro, evoca as mesmas implicações de hegemonia que *white folks* sugere em inglês.

Outro ponto interessante é que, na tradução de Cajado, é acrescentada logo antes da fala de Topsy uma frase que resume o que seria todo um parágrafo anterior no original, em que se descreve como a personagem acha graça e se aproveita dos castigos de Ophelia para chamar a atenção das outras crianças. O fato dessa frase ser resumida e deslocada para junto da fala de Topsy parece enfatizar o aspecto cômico com que a menina encara a situação, ao mesmo tempo em que sugere, pelo uso da palavra “desvarios”, que as travessuras da personagem seriam na verdade algo negativo.

O termo *nigger* também contrasta com outro termo racial, *black*, no Exemplo 7 abaixo, em que Tom é abordado por outro escravo na noite anterior ao leilão, após a morte de St. Clare:

Exemplo 7:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.237)

“What dat ar **nigger** doin here?” said Sambo, coming up to Tom, after Mr. Skeggs had left the room. Sambo was a **full black**, of great size, very lively, voluble, and full of trick and grimace.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.252)

– Que está fazendo aí? – perguntou Sambo, avançando para Tomás, quando o Sr. Skeggs saiu. – Está pensando?

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.354)

– O que é que você, **negão**, está fazendo aí? – disse Sambo, aproximando-se de Tomás, depois que o Sr. Skeggs deixara a sala. Sambo era um **negro retinto**, alto, cheio de vida, volúvel, cheio de caretas e trejeitos.

A passagem de Tom pelo depósito de escravos é curta, porém marca o início das maiores provações do personagem, tanto no campo espiritual, uma vez que ele é comprado por um homem que proíbe manifestações religiosas e encoraja o pior de todos ao seu redor, quanto no campo físico, pois desse ponto em diante ele enfrenta o trabalho mais brutal e cansativo descrito no romance, além de apanhar constantemente. A adaptação de Gomes não traz esse trecho; a tradução de Cajado o mantém, porém exclui a forma racializada como Sambo se refere a Tom ou como o narrador se refere a Sambo.

É importante notar que nessa passagem não está sendo descrita uma conversa amigável, uma vez que Sambo aborda Tom e outros escravos que pertenciam a St. Clare não apenas para saber o que eles faziam e de onde vinham, mas também com a intenção de zombar deles e provocá-los, chegando até a brigar com Adolph. Portanto, embora termos originalmente pejorativos possam ser utilizados de forma neutra ou positiva dentro de comunidades específicas pelos membros desses grupos, não é isso que ocorre no Exemplo 7.

Como ocorre com *nigger*, “negão” é um termo cuja aceitabilidade depende em grande parte do nível de intimidade entre a pessoa que fala e a pessoa de quem se fala. Porém, “negão” não é tão pejorativo quanto *nigger* nem quando usado de forma negativa. Mais interessante para nossa análise, no entanto, é a comparação entre *full black* e “negro retinto”.

Em si mesmo, *black* pode ser considerado um termo neutro – ou tão neutro quanto uma palavra que designa uma marcação racial específica poderia ser –, mas quando associado a *full*, ele parece indicar não apenas a cor da personagem (que seria muito escura), mas sua ancestralidade, que é completamente africana. É improvável que

Sambo tenha sido sequestrado da África de fato, uma vez que o romance se passa em um período em que esse tipo de comércio já tinha sido banido, mas não é impossível que todos os seus ancestrais, pelo menos desde a chegada aos Estados Unidos, tenham sido negros. Esse era o tipo de informação que os mercadores supostamente mantinham registrada, uma vez que mulheres mestiças eram uma propriedade muito valiosa para o comércio sexual, como é esclarecido em uma nota de rodapé do original. Dessa forma, no termo *full black* está implícito muito da ideologia racial norte-americana, da regra de uma gota de sangue, do discurso da ancestralidade como fator de classificação.

Tempski-Silka escolhe usar a expressão "negro retinto" para *full black*, o que imediatamente induz o leitor a imaginar um personagem de pele muito escura. No entanto, nada em relação à ancestralidade é sugerido nesta expressão, pelo contrário, o paradigma brasileiro focado nas características físicas, especialmente a cor da pele, é reforçado, a despeito de toda a retórica multicultural da editora.

Embora o uso de *black* possa parecer relativamente neutro no Exemplo 7, em especial se comparado ao termo *nigger*, ele não é automaticamente positivo. No Exemplo 8, Legree manda Tom se calar quando este começa a cantar um hino metodista (sob ordens do próprio Legree, que queria ser entretido na viagem até sua fazenda).

Exemplo 8:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.249)

“Shut up, you **black cuss!**” roared Legree; “did ye think I wanted any o’ yer infernal old Methodism? I say, tune up, now, something real rowdy, – quick!”

One of the other men struck up one of those unmeaning songs, common among slaves.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.264)

– Cale se, **urubu velho!** – gritou Legree. – Acha que temos necessidade de ouvir as cantorias do seu infernal metodismo? Cantem alguma coisa que me divirta.

Outro escravo entoou então a seguinte cantiga, que não tem sentido nem conceito algum, mas que é muito apreciada pelos negros [...]

A Cabana do Pai Tomás (Juruá Editora – 2012, tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka)

– Cale a boca aí, seu **preto maldito!** – rosnou Legree; – você pensou que eu ia querer ouvir seu velho metodismo do inferno? Eu disse entoe agora alguma coisa bem barulhenta, animada... depressa!

Um dos outros homens irrompeu com uma dessas canções sem significado, comuns entre os escravos.

Todo esse trecho, incluindo o insulto, foi retirado da adaptação de Gomes, o que talvez possa ser justificado pela apresentação de um conflito contrário a uma interação racial harmoniosa ou pela tentativa de evitar uma linguagem ofensiva ou vulgar. As traduções, por outro lado, escolheram caminhos diferentes: ambas mantêm a passagem e o insulto racista, *black cuss*.³² Porém, enquanto Tempski-Silka opta por uma construção mais literal, utilizando-se de um termo neutro acompanhado de um adjetivo, Cajado se destaca ao optar por uma expressão mais inusitada e menos insultante. Considerando a preferência do tradutor por expressões mais neutras ou pela retirada de termos marcadamente raciais, no entanto, o Exemplo 8³³ consegue causar choque e desconforto no leitor, embora não tanto quanto a opção de Tempski-Silka, que usa termos pejorativos de forma calculada, porém não hesita em empregar termos extremamente ofensivos.

O Exemplo 9 traz outra passagem em que o termo *black* é usado de forma pejorativa. Nele, Legree insulta Tom quando escravo se recusa a castigar Lucy, que não cumpriu sua meta diária de quilos de algodão a serem colhidos.

Exemplo 9:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.259)

Legree looked stupefied and confounded; but at last burst forth,

³² Segundo o dicionário Oxford, *cuss* é uma forma antiquada e informal da palavra *curse*, que significa “a rude or offensive word or phrase that some people use when they are very angry”, uma palavra ou frase rude ou ofensiva que algumas pessoas usam quando estão muito bravas. Uma tradução comum para esse termo é “maldição” ou “maldito”.

³³ As repercussões ideológicas deste trecho serão discutidas no Exemplo 27.

– “What! ye **blasted black beast!** tell *me* ye don’t think it *right* to do what I tell ye! What have any of you cussed cattle to do with thinking what’s right? I’ll put a stop to it! Why, what do ye think what’s right? May be ye think ye’r a gentleman master, Tom, to be a telling your master what’s right, and what ain’t! So you pretend it’s wrong to flog the gal!”

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.274)

Legree ficara estupefato.

– O que! **Negro miserável!** – bradou enfim. – Pois então se atreve a dizer-me que o que lhe mando fazer não é justo? Você ousa ter opiniões? Eu vou já acabar com este abuso! Quem é você para dizer a seu amo, o que é justo e o que é injusto? Parece-lhe, então, que aquela mulher não deve ser castigada?

A Cabana do Pai Tomás (adaptação de Alfredo Gomes, 1952, p.64)

Tratava-se de Emelina e Tomás, que abominava os castigos, não podia transformar-se em verdugo. Recusou-se, pois, a obedecer, o que causou profundo espanto a Legree. Era a primeira vez que um **negro** lhe desobedecia e, ainda mais, ostensivamente, à vista de todos os escravos ali reunidos para apreciarem o espetáculo que lhes pretendia proporcionar. Rubro de indignação, voltou-se para Sambo e Quimbo e lhes ordenou:

–Deem uma sova neste miserável que o arruine por um mês.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.382)

[...] Legree parecia estupefato e confuso; mas finalmente irrompeu à frente:

– O quê! Sua **besta negra maldita!** Está *me* dizendo que não acha *correto* fazer o que estou lhe dizendo pra fazer? O que é que qualquer um de vocês, maldito gado, tem que pensar o que é correto ou certo? Vou dar um paradeiro nisso! Ora, o que estão pensando que são? Talvez você pense que é um patrão, um cavalheiro, Tomás, para dizer a seu patrão o que é certo e o que não é! Então você acha que é errado açoitar a garota!

O uso da expressão *blasted black beast*, mas do que expressar a fúria da personagem, é um insulto que busca desumanizar Tom. A comparação posterior, na mesma passagem, dos escravos com gado, reforça essa mensagem. Todas as reescritas, com exceção da tradução de Tempski-Silka, utilizam o termo "negro", no caso de Cajado com um adjetivo que acrescenta um teor negativo. A adaptação de Gomes é a reescrita que promove a mudança mais significativa dessa passagem: além de usar o termo "negro", ele substitui a personagem Lucy, que falhou em recolher sua meta diária de algodão sozinha, por Emmeline, e transforma quase todo o diálogo em discurso indireto, o que suaviza ainda mais a tradução do insulto. Tanto a opção de Gomes quanto a de Cajado são desumanizadoras, porém elas não se comparam ao original. Pode-se argumentar que a degradação dos escravos está presente ao longo de toda a narrativa, uma vez que um dos objetivos do romance era justamente mostrar as condições a que esses indivíduos eram submetidos, mas este é um de seus momentos mais explícitos. Dessa forma, não parece ser coincidência que a única reescrita a reconstruir esse sentido seja a tradução de Tempski-Silka, uma vez que ela é cercada por discursos que se mostram dispostos não apenas a criticar a obra mas também a defender um posicionamento multicultural que dê voz aos marginalizados, inclusive aos marginalizados por conta de sua raça.

Em relação ao uso de *black* em situações pejorativas, fica evidente que diferente do que ocorre com a palavra *nigger*, esse termo necessita de um modificador para ganhar um sentido explicitamente negativo. Outros termos raciais relativamente neutros não se prestam a esse tratamento, pelo menos não em *Uncle Tom's Cabin*. Isso fica claro no Exemplo 10, em que a mulher de um senador, a qual acaba acolhendo Eliza depois que a escrava atravessa um rio em degelo, pergunta sobre a aprovação de uma lei prejudicial para os escravos em fuga.

Exemplo 10:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.57)

“Well; but is it true that they have been passing a law forbidding people to give meat and drink to those poor **colored folks** that come along? I heard they were talking of some such law, but I didn't think any Christian legislature would pass it!”

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.59)

– Mas será verdade que se votou uma lei proibindo à gente de dar de comer e de beber aos **escravos** que vagueiam pelos campos? Ouvi falar nisso, mas duvidei de que uma assembleia cristã pudesse aprová-la!

A Cabana do Pai Tomás (adaptação de Alfredo Gomes, 1952, p.27)

A senhora Bird conversava com o esposo sobre suas atividades no senado de Ohio. E o senador informava-a acerca da nova lei votada que proibia a qualquer pessoa dar de comer e beber a **escravos** fugitivos. Explicava o senador que a lei era necessária a fim de se pôr termo aos numerosos casos de fuga.

– Mas é desumana essa lei! disse-lhe a esposa. E, além disso, é anticristã. Como um cristão pode aprovar uma lei contrária à religião?

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.102)

– Bem, mas é verdade que estiveram passando uma lei, que proíbe as pessoas de dar de comer e beber àquela pobre **gente de cor**, que aparece pedindo? Ouvi dizer que estavam falando a respeito de alguma lei, mas não acreditei que alguma legislatura cristã passasse algo desse gênero!

Nesse trecho, a expressão *colored folks* mostra-se como uma forma polida, porém antiquada na atualidade norte-americana, de fazer referência aos indivíduos negros. Ela é usada por uma personagem que não apenas se posiciona contra a escravidão, mas segue princípios cristãos, critica seu marido por ele ter votado a favor da lei citada (que provavelmente é uma referência ao *Fugitive Slave Act*) e ajuda Eliza em sua fuga justamente ofertando-lhe abrigo e mantimentos, o que seria proibido pela própria lei que os personagens discutem nessa passagem.

Gomes e Cajado optam por retirar a especificidade racial, transformando *colored folks* em "escravos", escolha que, ao mesmo tempo que não procura suavizar o tratamento dado aos indivíduos negros por meio de um termo politicamente correto,

como ocorre com o uso do eufemismo, também cria um certo distanciamento da parte da personagem da mulher do senador, que justamente se destaca por sua empatia com a situação dos escravos. Apenas a opção de Tempiski-Silka traduz o termo diretamente, optando pela construção "gente de cor", uma expressão que soa eufemística, tal qual o original, e mantém a tentativa da personagem de ser o menos ofensiva possível. Tempiski-Silka também opta por traduzir *poor*, o que auxilia na sensação de solidariedade da personagem para com os fugitivos e combina com o discurso da tradutora e da editora, que se alinham em grande parte ao discurso dos movimentos negros.

O mais notável dos usos de *colored* ao longo do romance, não apenas nesse trecho, é que diferente do que ocorreria com o termo *black*, ele não é associado a características negativas. Em geral as qualidades que o relativizam, quando elas existem, são apenas físicas. É algo similar com o que ocorre nos usos de *negro* e seu plural. O Exemplo 11, em que o narrador descreve Topsy, demonstra isso.

Exemplo 11:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe , 1852, p.169)

“I’ve made a purchase for your department, – see here,” said St. Clare; and, with the word, he pulled along a little **negro** girl, about eight or nine years of age.

She was one of the **blackest** of her race; and her round shining eyes, glittering as glass beads, moved with quick and restless glances over everything in the room. Her mouth, half open with astonishment at the wonders of the new Mas’r’s parlor, displayed a white and brilliant set of teeth. Her wooly hair was braided in sundry little tails, which stuck out in every direction. [...]

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.184)

– Comprei uma coisa para você, veja! – E apresentou-lhe uma **negrinha** de oito para nove anos.

Era das **mais escuras** de sua raça. Os olhos redondos e brilhantes como contas de vidro, saltavam, com vivacidade, de objeto em objeto. A boca, entreaberta pelo espanto,

mostrava duas fileiras de pérolas. O cabelo encarapinhado, era repartido em muitas trancinhas, que se espalhavam em todos os sentidos. [...]

A Cabana do Pai Tomás (adaptação de Alfredo Gomes, 1952, p.48)

Como não bastassem as ocupações domésticas de Miss Ofélia, o senhor St. Clare, condoído com as torturas que uma **negrinha** sofria com seus malvados donos, comprou-a e dela fez presente, com todas as formalidades legais, à prima para que a criasse e a educasse.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.261)

– Fiz uma compra para o seu setor: olhe aqui – disse St. Clare; e acompanhando suas palavras, puxou diante de si uma **negrinha**, de cerca de oito ou nove anos de idade. Ela era uma das **mais pretas** de sua raça; e seus olhos brilhantes e redondos, resplandecentes como contas de vidro, moviam-se rápida e incansavelmente, relanceando o olhar sobre cada objeto da sala. Sua boca meio aberta com espanto, diante das maravilhas do novo salão do amo, mostrava uma dentadura branca e brilhante. O cabelo lanoso estava penteado com diversas trancinhas pequenas, que espetavam para todas as direções. [...]

Nessa passagem, *little* é um adjetivo que se aplica ao substantivo *negro*, de forma que se entende que Topsy é pequena ou baixa. Todas as reescritas interpretam essa expressão como "negrinha", um termo que alia a expressão racial à característica física, no caso a altura, de modo a indicar os dois em apenas uma palavra. O diminutivo também pode ser indicativo de carinho ou afeto, mas esse não parece ser o caso aqui: nessa passagem, *negrinha* parece adicionar uma nuance pejorativa que não existiria no original, nem em *negro* nem em *blackest*.

Esse segundo termo, *blackest*, ainda que tenha um significado racial, também agrega uma noção de cor, mesmo em inglês. Essa acepção é trazida na opção de Tempski-Silka, "mais pretas", e na de Cajado, "mais escuras". No entanto, ela é retirada da versão de Alfredo Gomes, excluindo também, dessa forma, a sugestão de que a cor

seria um fator, ao lado da raça – ou talvez ligado a ela –, para justificar a maneira como as personagens negras são tratadas. Topsy, que é caracterizada como tendo a pele muito negra, é desprezada até pelos outros escravos.

Na adaptação de Gomes, também é interessante observar que ao retirar a menção ao tom de pele de Topsy, o adaptador evita uma comparação com o tom de pele dos outros escravos da fazenda de St. Clare, especialmente os escravos mestiços. Essa gradação de tons é associada à mestiçagem, algo que nos anos 50 era tido como um elemento especificamente brasileiro. Dessa forma, ao retirar esse trecho, Gomes pode estar, se não reforçando uma narrativa da miscigenação e da democracia racial, pelo menos evitando discursos que possam colocá-la em xeque. Simultaneamente, o adaptador afasta as realidades brasileira e norte-americana, o que pode aumentar o outridade da cultura estadunidense.

Há apenas uma ocasião em que se aplica um adjetivo ao termo *negro* que não faz referência a uma característica física: *low negroes*, expressão que está inserida no diálogo de uma personagem. Isso pode ocorrer porque a maior parte dos usos do termo *negro* e seu plural foram feitas pelo narrador que, ao tomar um posicionamento de defesa dos escravos, dificilmente os caracterizaria de forma negativa propositalmente. Entretanto, a preferência do narrador por esses termos pode demonstrar que, quando comparados a outras opções, eles são mais respeitosos ou formais.

Outro termo usado para a demarcação racial é *African*, que aparece no Exemplo 12, em que um membro da igreja se utiliza da Bíblia para justificar a escravidão:

Exemplo 12:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.88)

“It's undoubtedly the intention of Providence that the **African race** should be servants, – kept in a low condition,” said a grave-looking gentleman in black, a clergyman, seated by the cabin door. “Cursed be Canaan; a servant of servants shall he be,' the scriptures says.”

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p. 93-94)

Um grave eclesiástico, vestido de preto, sentado perto das senhoras, aproveitou a deixa para meter-se na conversa.

– Indubitavelmente! disse ele – quer a Divina Providência que a **raça africana** exista em escravidão. "Que Canaã seja maldito! e que seja escravo dos escravos de seus irmãos. Deus multiplicará a posterioridade de Jafé, e habitará nas tendas de Sem, e Canaã será seu escravo".

A Cabana do Pai Tomás (Juruá Editora – 2012, tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka)

– É indubitavelmente a intenção da Providência, que a **raça africana** seja servil, conservada em uma condição inferior – disse um cavalheiro de aparência fúnebre, vestido de preto – um clérigo, sentado ao lado da porta da cabine. – “Amaldiçoada Canaã; o servo dos servos deverá ser”, diz a Escritura.

O papel da religião como força justificadora ou contestadora da escravidão é abordado em diversas partes de *Uncle Tom's Cabin*. O fato de o personagem-título ser a imagem do cristão perfeito é um contraste deliberado com todos os personagens que se apropriam da religião para apoiar o cativeiro dos indivíduos negros. A narrativa nesse ponto é muito clara, e para cada personagem que usa argumentos bíblicos para apoiar a escravidão, existem outros para refutá-los usando da mesma fonte.

No entanto, as discussões religiosas interessam menos neste momento³⁴ do que o modo como o termo *African* é usado em conjunção com *race*. Esse tipo de uso é constante quando esse termo aparece, e cria uma ideia simultânea de coletividade e generalização. Sabe-se que a África não é nem alguma vez foi uma unidade de culturas, mas abrigou e continua a abrigar grande diversidade. Entretanto, fica claro no original que, com a escravidão, essa identidade foi reimaginada como algo uno que caracterizava todos os indivíduos que se encaixassem, sob esse entendimento, na identidade racial negra.

Gomes não aborda essa polêmica, e esse trecho acaba sendo retirado, uma escolha que parece estar de acordo com a intenção do adaptador de ocultar temas demasiadamente maduros do público jovem e ao mesmo tempo evita possíveis

³⁴ Os aspectos religiosos e ideológicos destes trechos serão discutidos no Exemplo 23.

polêmicas com leitores e instituições de um país majoritariamente católico, como era o Brasil dos anos 50. As traduções, por sua vez, são unânimes em optar por “raça africana”. Ainda assim, fica claro, pela forma como esse termo é aplicado ao longo do romance, e também pela descrição dos personagens, que as delimitações de raça no contexto norte-americano e no brasileiro são muito diferentes. Enquanto no original fica claro que a raça é algo que se inscreve no indivíduo de forma hereditária, as reescritas parecem focar o nível superficial da aparência, especialmente aquelas publicadas nos anos 50. Na tradução de Tempski-Silka, publicada mais recentemente, fica claro que já há uma maior penetração da ideia de raça como algo além do fenotípico – mesmo assim, essa nova ideologia é transformada pelo discurso racial brasileiro tradicional, que, ainda que seja menos hegemônico do que no passado, continua influenciando a percepção dessas questões.

O Exemplo 13 demonstra justamente a forma como os paradigmas raciais norte-americanos são traduzidos através dos discursos brasileiros tradicionais. Nessa passagem, St. Clare, a pedido de Ophelia, conversa com Topsy sobre as travessuras da menina:

Exemplo 13:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.202)

“Come here, Topsy, you **monkey!**” said St. Clare, calling the child up to him.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.216)

– Venha cá, sua *traquinas* – disse St. Clare a Topsy.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.307)

– Venha aqui, Topsy, sua **macaquinha!** – disse St. Clare, chamando para perto de si a criança. [...]

Nesse trecho, St. Clare se refere a Topsy pela palavra *monkey*. Embora não deixe de existir uma conotação racista por trás do termo (não faltam imagens caricaturadas de indivíduos negros sendo comparados a macacos), esse não é seu único significado: ele também é usado comumente como um apelido para crianças muito agitadas ou mal comportadas, e denota uma certa afeição de St. Clare, se não pela criança em si, pelo menos por suas peripécias.

Gomes exclui esse trecho – a história de Topsy é condensada de maneira geral – e Cajado opta por “traquinas”, uma palavra que acentua as brincadeiras e peças pregadas por Topsy e retira a conotação racista. Tempski-Silka, por outro lado, faz o contrário: ao optar pela opção “macaquinha”, o sentido racista é exacerbado, pois esse termo está ligado diretamente a um insulto racial comum em nosso país. O aspecto da brincadeira não deixa necessariamente de existir, mas ele certamente é menos significativo do que o elemento racial.

Fica claro que a tradução desse trecho é comandada pelo contexto brasileiro. Diante da escolha entre aumentar drasticamente ou diminuir significativamente o teor racial do original, Tempski-Silka optou por ressaltar esse aspecto. E ao enfatizar o viés racista com o termo “macaquinha”, principalmente pelo fato da palavra ser usada na fala de um personagem branco, a tradutora reforça sua retórica multicultural, no sentido de expor para os leitores termos racistas típicos de nosso país, usados no dia a dia por pessoas que dizem não ser racistas, mas que utilizam um termo pejorativo compartilhado por um dono de escravos.

A Cabana do Pai Tomás oferece diversas oportunidades para essas discussões, de acordo com o que os tradutores e o adaptador escolhem apresentar. Mas as discussões não se limitam apenas à questão do racismo. A obra lida, por exemplo, com a mestiçagem, uma temática complexa que é complicada pela interação entre os paradigmas raciais norte-americano e brasileiro.

3.2.2 Termos e trechos indicativos de mestiçagem

Já foi discutido nesta dissertação como os paradigmas raciais tradicionais norte-americano e brasileiro diferem, inclusive no que diz respeito a suas perspectivas sobre a miscigenação: em teoria, o discurso racial estadunidense é tradicionalmente dividido entre o grupo dos brancos e o grupo dos não brancos, enquanto o discurso racial brasileiro é caracterizado por uma variedade de identidades intermediárias. Isso não significa que não existam indivíduos mestiços nos EUA, mas sim que eles são classificados no grupo dos não brancos. Da mesma forma, a possibilidade de identificação porosa no Brasil não proíbe a existência de indivíduos nos polos mais extremos do espectro branco-negro em nosso país.

No entanto, há características comuns no discurso sobre a mestiçagem nos dois países. No Exemplo 14, por exemplo, o narrador discorre sobre a configuração racial de George Harris, marido de Eliza:

Exemplo 14:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.78)

We remark, *en passant*, that George was, by his father's side, of **white descent**. His mother was one of those unfortunates of her race, marked out by personal beauty to be the slave of the passions of her possessor, and the mother of children who may never know a father. [...]

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.82)

Acentuaremos, de passagem, que George era **de raça branca** por parte do pai; a mãe fora uma dessas infelizes, condenadas pela formosura a serem escravas das paixões do amo, e a dar à luz filhos, que nunca souberam, talvez, quem havia sido seu pai. [...]

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.132)

Observamos, *en passant*, que George era, do lado do pai, **descendente de brancos**. Sua mãe era uma dessas infelizes de sua raça, marcada pela beleza pessoal, para ser escrava das paixões do seu proprietário, e mãe de filhos que nunca conheceriam pai. [...]

Ao discutir, ainda que obliquamente, o abuso sofrido pelas mulheres negras, essa passagem expõe uma verdade desconfortável para aqueles que defendem que a miscigenação pode ser a fonte de uma suposta harmonia social: pelo menos em seus princípios, ela não foi resultado de um convívio pacífico, mas do estupro sistemático das escravas. Esse é um ponto enfatizado por muitos movimentos negros e algo que tanto os Estados Unidos quanto o Brasil compartilham em suas histórias. É provável que mesmo as relações consensuais entre brancos e negros na época da escravidão tenham sido caracterizadas por uma assimetria de poder entre as partes.

É no mínimo interessante que esse trecho tenha sido cortado da adaptação de Gomes, que opta por se abster dessa discussão, especialmente porque o adaptador associa a miscigenação com o suposto fim dos preconceitos raciais quando a mestiçagem, por todos os aspectos negativos que ficam implícitos nela, pode ser considerada não uma ponte para a harmonia entre raças, mas um obstáculo para ela. A opção escolhida por Gomes, propositalmente ou não, é muito condizente com a visão de mestiçagem apresentada não apenas na carta introdutória, mas também pelo que o adaptador efetivamente mostra (ou deixa de mostrar) aos leitores ao longo do texto.

Essa manipulação, no entanto, não é uma característica apenas dessa adaptação. Ela está presente também nas traduções. A forma como elas traduzem *white descent* no trecho acima demonstra, de certa forma, seus posicionamentos em relação à questão da definição de raça. A opção de Tempski-Silkaé pela expressão “descendente de brancos”, que simultaneamente evoca o discurso (norte-americano) da ancestralidade e exclui George, que é mestiço e, portanto, tem ascendência negra também, do grupo dos brancos, reforçando o binário estadunidense de branco e não branco. A opção de Cajado, embora possa evocar um binário da raça branca *versus* a raça negra, enfatiza a cor, um aspecto físico, como condição de pertencimento a um determinado grupo.

Ao mesmo tempo, o Exemplo 15 parece sugerir que a classificação dos mestiços no lugar do não branco não teria sido sempre automática na cultura dos Estados Unidos. Na passagem abaixo, Dinah, que é negra, e Rosa e Jane, que são mestiças, criticam St. Clare por ter comprado Topsy:

Exemplo 15:**Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.170)**

“Don’t see what Mas’r St. Clare wants of ‘nother nigger!” said Dinah, surveying the new arrival with no friendly air. “Won’t have her around under *my* feet, *I* know!”

“Pah!” said Rosa and Jane, with supreme disgust; “let her keep out of our way! What in the world Mas’r wanted another of these low niggers for, I can’t see!”

“You go along! **No more nigger dan you be, Miss Rosa,**” said Dinah, who felt this last remark a reflection on herself. “**You seem to tink yourself white folks. You an't nerry one, black *nor* white,** I’d like to be one or turrer.”

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.185)

— Ora esta! — exclamou Diná, em tom de poucos amigos. — Que necessidade tinha o Sr. St. Clare desta negrinha?

— Fora! — exclamaram, a um tempo, Joana e Rosa, com visível nojo. — Não queremos vê-la em nossa frente! Dessa raça já temos de sobre por aqui!

— **Não é mais negra do que você, Srta. Rosa** — disse a cozinheira, entendendo que a última observação da outra lhe dizia respeito. — **Imagina, talvez, pertencer à raça branca, mas a verdade é que não pertence nem à branca nem à preta; e mais vale ser de uma ou de outra.**

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.263)

— Não vejo o que patrão St. Clare pode querer de outra negrinha! — exclamou Diná, observando a recém-chegada com ar de poucos amigos. — Só sei que não vou ficar com ela no *meu* pé.

— Bah! — disseram Rosa e Jane, com supremo desgosto — deixa ela longe do nosso caminho! Pra que neste mundo o patrão vai querer outra dessas negrinhas reles, não consigo entender.

– Deixe disso! **Ela não é mais negra do que nenhuma de vocês, Srta. Rosa** – disse Diná, que sentiu nessa última observação, uma indireta para si mesma. – **Você parece se considerar uma branca. Você não é nem branca nem preta.** Se fosse eu, preferiria ser uma das duas coisas.

Em certa medida, os escravos de St. Clare, de forma geral, assimilaram a ideologia da superioridade branca. No Exemplo 15, Dinah se ofende quando Rosa se refere a Topsy (que, como já foi dito, tem a pele bastante escura) pelo termo *nigger*, pois considera que o insulto diz respeito também a ela própria. Ela afirma então que Rosa e Jane, duas escravas mestiças, são tão negras quanto Topsy e, conseqüentemente, quanto a própria Dinah, e portanto não são superiores a ela. No entanto, se Dinah realmente considerasse Rosa e Jane negras, não haveria motivo para ofensa quando elas usam *nigger*: como parte do mesmo grupo, as mestiças estariam autorizadas a usar palavras que são consideradas pejorativas quando usadas por pessoas fora dele. A própria Dinah usa o termo para se referir a Topsy. Isso parece indicar que, seja pelo fator de ancestralidade ou pela aparência física, existe uma diferença na forma como Rosa e Jane são percebidas e classificadas por Dinah.³⁵

Essa diferença se reflete também na forma como as duas mestiças percebem a si mesmas. Dinah as acusa de pensarem sobre si mesmas como brancas – ou seja, superiores – e isso é fundamentado na caracterização delas ao longo do romance. Dessa forma, muito da afirmação de que elas não são nem brancas nem negras parece ser motivado por ressentimento diante da atitude de Rosa e Jane, mas ilustra um posicionamento baseado no fato de que, apesar de supostamente pertencerem ao espaço do não branco, o lugar dessas duas escravas – e de outros indivíduos de origens semelhantes – é mais fluido do que o dos negros.

Gomes, que reforça as categorias raciais binárias como característica dos Estados Unidos e a mestiçagem como característica do Brasil, retira essa passagem. As traduções, por outro lado, tratam da questão de modos distintos. Embora ambas traduzam *white* por "branca", *nigger* por "negra" e *black* por "preta", a questão da

³⁵ É possível que a atitude de Dinah em relação a Rosa e Jane tenha origem na capacidade das personagens mestiças de tirarem proveito do fenômeno do *passing*, em que indivíduos classificados como negros pelo sistema racial tradicional nos Estados Unidos se passem por brancos de forma bem sucedida devido a seu fenótipo. Muitos afro-americanos com fenótipos mais característicos do estereótipo dessa raça fazem uma avaliação negativa de mestiços e negros com fenótipos "brancos" por julgarem que esses indivíduos estão mais próximos de um ideal de branqueamento.

mestiçagem é tratada de formas distintas: em termos de "ser", no caso da tradução de Tempiski-Silka, e "pertencer", no caso da tradução de Cajado. Essa diferença verbal pode sinalizar um enrijecimento na forma como ocorre a classificação racial, pelo menos em relação aos espaços intermediários, que anteriormente eram mais flexíveis: o verbo ser, usado por Tempiski-Silka, evoca um traço semântico de permanência mais estático e sólido do que o verbo pertencer, uma vez que esse segundo verbo parece oferecer mais mobilidade. Em outras palavras, o pertencimento a uma identidade racial é mais volúvel e inseguro do que a existência nessa identidade.

Nesse caso, a opção de Tempiski-Silka pelo verbo ser sugere, por um lado, uma qualidade essencialista que por vezes é atribuída ao modo como o discurso multicultural trata identidade e cultura. Frequentemente, alguns adeptos do multiculturalismo adotam uma percepção mais essencializada sobre esses temas, ignorando que tanto identidades quanto culturas são constructos humanos históricos que podem mudar e sofrer transformações ao longo do tempo. Essa é uma das críticas que Magnoli (2009) faz a Munanga (2004). Essa visão essencialista, pela qual o multiculturalismo é muito criticado, concebe culturas e identidades, inclusive identidades raciais, como pontos estagnados. Nesse sentido, não é surpreendente que os defensores dessa visão tenham certa antipatia pela miscigenação, pois ela é mais ambígua e imprevisível do que os polos do binário racial branco-preto.

Se a opção de Tempiski-Silka se alinha a seu discurso e ao momento histórico em que o multiculturalismo está em alta, a opção de Cajado pelo verbo pertencer também é indicativa de um momento específico do discurso racial brasileiro. Embora Cajado não seja explicitamente partidário da democracia racial como Gomes, sua escolha demonstra certa tolerância com um lugar racial intermediário.

O enrijecimento da classificação racial tem consequências não só para os ocupantes de lugares fluidos, mas também para os extremos opostos do branco e do negro. Esse é, inclusive, um dos argumentos dos movimentos negros para a rejeição da mestiçagem: acredita-se que o enrijecimento das fronteiras entre raças na forma da importação para o Brasil de uma dicotomia entre branco e não branco, pode, além de fortalecer pelo menos numericamente os movimentos negros, retirar das identidades mestiças supostas vantagens históricas que sua conexão com um lado branco hegemônico lhes forneceria. No Exemplo 16, Rosa e Jane tiram sarro de Dinah,

vangloriando-se exatamente dos benefícios que têm por conta de suas posições dentro da casa de St. Clare:

Exemplo 16:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.154)

“Aunt Dinah’s glum, because she can’t go to the ball,” said Rosa.

“Don’t want none o’ your **light-colored** balls,” said Dinah; “cuttin’ round, **makin’ b’lieve you’s white folks**. Arter all, **you’s niggers**, much as I am.”

“Aunt Dinah greases her wool stiff, every day, to make it lie straight,” said Jane.

“And it will be wool, after all,” said Rosa, maliciously shaking down her long, silky curls.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.166)

– A tia Diná está resmungando porque não vai à festa – replicou Rosa.

– Que me importam as festas de **vocês**? Lá só tratam de **macaquear os brancos**! E afinal **não passam de umas pretas**, como eu – retrucou a cozinheira.

– Mas isso não impede que a tia Diná use pomada nos cabelos para espichá-los – disse Joana.

– Mas ficam sempre encarapinhados! – acrescentou Rosa, sacudindo com maldade os lindos cachos de cabelos sedosos.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.239)

– Tia Diná está de mau humor, porque não pode ir ao baile – disse Rosa.

– Num quero ir a nenhum de seus bailes de **gente mulata** – disse Diná – zanzando por aí, **fazendo acreditar que vocês são brancos**. Afinal de contas, **vocês são negros** como eu.

– Tia Diná engoma a carapinha dela todo dia, para fazer ela ficar lisa – disse Jane.

– E continua sendo uma lã, de qualquer maneira – disse Rosa, maliciosamente, balançando seus cachos longos e sedosos.

Rosa e Jane, talvez por serem mestiças, talvez por serem criadas encarregadas de tarefas leves e, como Adolph, cultivarem uma aparência de refinamento que a princípio não condiz com sua condição de escravas, gabam-se de poderem ir a um baile. Dinah, por outro lado, além de ser negra pelos padrões tradicionais dos Estados Unidos, é a cozinheira da família, o que significa não ter dias de folga, uma vez que todas as refeições da casa são preparadas ou coordenadas por ela. Seu lugar social é marcado até por sua linguagem: enquanto a cozinheira usa algo como o *Black English*, as escravas da casa utilizam uma linguagem mais próxima da norma padrão. Mais uma vez, diante da atitude de superioridade de Rosa e Jane, Dinah se defende insultando o lugar intermediário das duas escravas: muito embora ambas finjam ser brancas, elas continuam sendo tão negras – ou seja, ocupando um lugar social tão baixo na hierarquia escravagista – quanto Dinah.

O termo mais interessante presente no original seria *light-colored*, que indica que a mestiçagem de Rosa e Jane é marcada também por sua aparência física, a despeito de toda a ênfase que se dá, no discurso racial norte-americano, à ancestralidade. Elas possivelmente têm tons de pele mais claros do que Dinah e os cabelos cacheados em vez de crespos como a cozinheira; talvez tenham a possibilidade de se passarem por brancas, tal como Eliza. Elas também parecem fazê-lo como forma de entretenimento, tendo o hábito de imitar Marie St. Clare da mesma forma que Adolph imita Augustine St. Clare.

Na tradução de Tempiski-Silka, *light-colored* é traduzido por "gente mulata", uma expressão que remete a uma coloração específica que não é necessariamente muito clara. No entanto, o termo mulata aponta imediatamente, na realidade brasileira, para uma ideia de miscigenação, mais do que para cor. Além disso, nessa passagem a mestiçagem é apresentada como algo negativo, uma característica de pessoas que tentam, em vão, passar-se por brancos. Isso é especialmente interessante porque o original, nesta passagem, não traz a palavra *mulatto*. De fato, a relação com o grau de ascendência branca de Rosa e Jane é oblíqua, feita pela pressuposição (muitas vezes errônea) de que indivíduos miscigenados têm a pele mais clara. E ainda assim, Tempiski-Silka escolhe o termo "gente mulata" para a tradução desta passagem marcadamente pejorativa, o que reflete novamente o alinhamento da tradutora com o discurso multicultural dos movimentos negros, que são críticos dos mestiços e da própria palavra

“mulato”, que é considerada ofensiva para muitos indivíduos negros politicamente engajados.

Cajado segue outro caminho, traduzindo a referência direta à mestiçagem pelo pronome "você". Ele também aumenta o elemento de ridículo das ações de Rosa e Jane ao usar o verbo "macaquear" e a vulnerabilidade da posição dos indivíduos negros com a expressão "não passar de". Comparado à opção de Tempski-Silka, a escolha de Cajado parece enfatizar os males da divisão dicotômica entre branco e negro e simultaneamente preservar a ideologia da mestiçagem.

O mais interessante, entretanto, é observar a fluidez dos discursos raciais ao longo da história, nesse caso: o original, que supostamente retrata uma realidade americana no século XIX, embora se utilize da demarcação binária de branco e não branco, utiliza também o critério da aparência para executar essa dicotomia, com a cor funcionando de maneira subordinada à ancestralidade, mas ainda fazendo-se presente. Possivelmente essa situação se deve ao período histórico em que o romance é localizado, anterior à segregação. Porém, fica evidente que, a despeito da regra da gota de sangue apresentar-se como tendo sido sempre absoluta, em algum momento ela não foi tão poderosa: provavelmente essa posição foi endurecida diante das políticas de segregação, e agora parece estar enfraquecendo novamente.

O contrário ocorre com o discurso racial brasileiro. As opções tradutórias de Cajado e Tempski-Silka apontam que a ideologia da miscigenação cultural e biológica, embora seja divulgada como uma característica fundamental de uma identidade brasileira pelo menos desde o Estado Novo, não é mais do que uma construção e vem sendo, aos poucos, pintada de forma mais negativa conforme um discurso mais dicotômico vai se estabelecendo no país.

Tanto é verdadeiro que o discurso norte-americano já ofereceu aos mestiços um lugar próprio e separado do branco e do negro (ainda que conectado à ancestralidade), que existem nomenclaturas específicas para diferentes graus de miscigenação. No Exemplo 17, em que Jane interroga Prue enquanto desce as escadas, um desses termos específicos é utilizado:

Exemplo 17:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.152)

“What need you getting drunk, then, and cutting up, Prue?” said a spruce **quadroon** chambermaid, dangling, as she spoke, a pair of coral ear-drops.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.165)

– Para que bebe tanto, Prue? – perguntou uma linda aia **crioula**, que, ao falar, fazia tinir os brincos de coral.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.237)

– Pra que então, você precisa se embebedar e ficar triste, Prue? – disse uma criada de quarto, **mestiça** bem-arrumada, balançando, enquanto falava, um par de brincos de coral.

As categorias intermediárias não são algo novo nos Estados Unidos. Daniel (2006) aponta que durante os diversos censos entre 1850 e 1920 foram feitas várias tentativas de contar *mulattos*, *quadroons* e até *octoroons*. *Quadroon*, de acordo com Major (1994, p.372), é a pessoa nascida da relação entre um indivíduo branco e um indivíduo *mulatto*. Mais especificamente, é a pessoa com um quarto de ascendência negra, caso das personagens Rosa, Jane e Eliza. Essas nomenclaturas foram utilizadas por um período significativo, de 1780 a 1920, mas desde então foram abandonadas, apesar de não fazerem, por si mesmas, nenhuma alusão negativa – ainda que não houvesse um sentido pejorativo inerente a esses termos, eles podiam ser utilizados de forma a delimitar a possibilidade de mobilidade social dos indivíduos mestiços. Essas categorias raciais demonstram claramente que mesmo em um período em que essas identidades eram relativamente comuns – a ponto de termos específicos terem se desenvolvido para nomeá-las – a ideia da miscigenação era subordinada a uma lógica identitária mais abrangente, a da ancestralidade, o que pode ser percebido pela ênfase nos graus de miscigenação inerente a esses termos.

A opção de Cajado demonstra, no Exemplo 17, como essa tradução é datada: o termo usado, “crioula”, é extremamente pejorativo na atualidade – e mesmo que ele já o fosse nos anos 1950, talvez não houvesse um discurso que coibisse esse uso

politicamente incorreto, o que não é mais o caso agora. Mais interessante ainda, essa palavra não traz, quando usada com sentido racial, nenhuma noção de miscigenação por si só. O único uso desse termo que denota alguma mistura é em relação às línguas crioulas, nascidas do contato entre línguas, geralmente a dos colonizadores e a dos povos dominados por eles. Dessa forma, ao utilizar esse termo, além de apagar a menção à miscigenação, novamente a questão racial é trazida para o campo da cor.

A tradução de Tempiski-Silka resgata a menção a uma determinada mistura, porém, como seria de se esperar, o processo tradutório transforma as possibilidades de significação do texto. Em primeiro lugar, não há no português do Brasil uma palavra que denote a ancestralidade de um indivíduo da mesma forma que ocorre com *quadroon*, em que essa ancestralidade é inerente ao termo, de forma que as escolhas da tradutora já estão agudamente cerceadas pela própria linguagem. Em segundo lugar, embora já tivesse usado a palavra *quadroon* em sua tradução referindo-se à Eliza, ocasião em que o termo foi explicado em nota,³⁶ e "gente mulata" para se referir a Rosa e Jane, neste trecho Tempiski-Silka opta por "mestiça", um termo que não é exclusivamente usado para indivíduos nascidos da união entre brancos e negros, mas de forma mais generalizada, conferindo certa ambiguidade à personagem. Essa ambiguidade pode ser um reflexo do lugar entremeio que esses indivíduos ocupavam na sociedade escravagista, muitas vezes obtendo vantagens por sua relação estreita com os senhores brancos, porém ainda assim escravizados e no caso de muitos descendentes de escravos e amos, vitimizados por seus próprios pais.

Ao fazer essa opção, Tempiski-Silka também evita associar a voz do narrador – que muitos leitores poderiam associar à opinião da autora – com o uso de um termo com conotações negativas para um público de ideologias multiculturalistas, como pode ocorrer com a palavra mulata, ou com um termo racista como crioula. Essa não é a única vez que a tradutora intervém no texto de maneira a possivelmente proteger uma certa visão positiva do narrador – e, de certa forma, para os leitores mais incautos, da autora do original.

A instabilidade da posição intermediária, a despeito de suas vantagens e benefícios, é expressa no Exemplo 18, em que Rosa, apesar de todo seu requinte e

³⁶ A nota, reproduzida em sua totalidade, é a seguinte; "*Quadroon*: palavra americana para designar o mestiço de mulato e branco. (N.d.T.)." (STOWE, 2012, p.28).

maneiras cultivadas, vê-se obrigada a ir até Ophelia implorar-lhe que a prima de St. Clare interceda por ela diante de Marie, que ordenou que ela seja castigada:

Exemplo 18:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.232)

It was about a fortnight after the funeral, that Miss Ophelia, busied one day in her apartment, heard a gentle tap at the door. She opened it, and there stood Rosa, the pretty young **quadroon**, whom we have before often noticed, her hair in disorder, and her eyes swelled with crying.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.246)

Quinze dias depois do enterro, estava a Srta. Ofélia em seu quarto, quando ouviu bater mansamente à porta; abriu e deu com Rosa, a jovem e linda **escrava** de quem já temos falado, com os cabelos em desordem e os olhos inchados de chorar.

A Cabana do Pai Tomás (adaptação de Alfredo Gomes, 1952, p.59)

Decorridos poucos dias, Maria contratou um verdugo para reestabelecer, como ela mesma dizia, a necessária disciplina e obediência na herdade. E logo uma de suas mais belas e estimadas **escravas** foi rudemente castigada, com numerosos açoites, dados pelo brutamontes.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.346)

Fazia mais ou menos quinze dias desde o funeral, quando a Srta. Ofélia, ocupada certo dia com afazeres em seu aposento, ouviu uma suave batida na porta. Ela a abriu, e lá estava Rosa, a bonita e jovem **quadroon** (sobre quem falamos anteriormente) com o cabelo em desordem e os olhos inchados de chorar.

No Exemplo 18, Rosa, que é caracterizada por ser vivaz, estar sempre arrumada e ostentar uma atitude de superioridade, bate à porta de Ophelia apagada, desalinhada e humilhada. A opção de Gomes e de Cajado por substituir o termo *quadroon* – que por si mesmo não tem alternativa semelhante em português – por "escrava" auxilia ainda mais na desumanização da personagem, pois essa escolha reforça sua situação de completa impotência. Implorar a ajuda de Ophelia é seu último recurso, e ele falha, uma vez que sua dona é surda aos apelos da outra mulher.

Além disso, ao escolher o termo "escrava", Cajado e Gomes retiram o elemento da mestiçagem. Isso é especialmente interessante no caso da adaptação, pois é apenas uma das muitas instâncias em que Gomes evita associar a miscigenação aos Estados Unidos, como se ela fosse uma característica exclusivamente brasileira.

Diferente do que ocorreu em outros pontos, Tempski-Silka opta por manter o termo em inglês no Exemplo 18. Ela já fez esta escolha anteriormente, e há na reescrita uma nota de rodapé explicando o significado do termo nas duas primeiras vezes em que ele é utilizado, de forma que seu significado pode ser facilmente recuperado pelo leitor, embora neste momento a explicação não seja repetida. O termo *quadroon* insere no livro uma tipificação norte-americana para a mestiçagem, deixando clara a quantidade exata de ascendentes negros da pessoa a quem o termo se aplica. Não há uma palavra equivalente, no Brasil, talvez porque o lugar do mestiço em nossa cultura é muito mais fluido e desassociado da ancestralidade, enquanto nos Estados Unidos, por serem considerados uma ameaça ao sangue branco “puro”, esses indivíduos precisam ser controlados e colocados em escalas de pureza. Ao manter o termo norte-americano, a tradutora pode estar evidenciando as diferentes posturas em relação à mestiçagem nos dois países, demonstrando que, embora no Brasil os mestiços sejam encarados como uma categoria à parte, um lugar intermédio, nos Estados Unidos, mesmo ao apontar a mestiçagem, esses termos específicos dão uma ênfase maior a tradição e ancestralidade negra, de modo que os indivíduos miscigenados integram o grupo dos negros. Dessa forma, ao resgatar o termo *quadroon* – que aponta para o lugar marginalizado ocupado pelos mestiços –, a tradução parece apontar para a possibilidade de que indivíduos mestiços ocupem um mesmo lugar no discurso racial do que os indivíduos negros, serem para todos os efeitos tão negros quanto as pessoas com tons de pele muito escuro. Assim, a opção de Tempski-Silka reforça a ideologia multicultural.

No Exemplo 19, Legree reclama quando Emmeline fica assustada, e o termo *mulatto*, que tal como *quadroon* se refere a uma ancestralidade específica, aparece fazendo referência a uma escrava:

Exemplo 19:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.245)

“None o’ your shines, gal! you’s got to keep a pleasant face, when I speak to ye, – d’ye hear? And you, you old **yellow** poco moonshine!” he said, giving a shove to the **mulatto** woman to whom Emmeline was chained, “don’t you carry that sort of face! You’s got to look chipper, I tell ye!”

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.260)

– Não se faça de tonta! Quando eu lhe falar quero que se mostre amável. Entende? E você, **carcaça** – acrescentou, dando um empurrão na **companheira** de Emelina – deixe-se desses ares de compaixão. Quero todos se mostrem contentes. Olhem bem para mim!

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.365)

– Nada de frescuras, mocinha! Você tem que manter uma expressão agradável, quando eu me dirigir a você, ouviu bem? E você, sua velha **amarela**, insignificante, coisa nenhuma! – disse ele, dando um empurrão em uma mulher **mulata**, a quem Emmeline estava acorrentada – não fique com essa cara! Você tem que parecer mais alegre, estou lhe dizendo!

Talvez pelas associações desconfortáveis as quais a palavra é submetida, Cajado substitui *mulatto* por "companheira", uma palavra que não indica nenhum elemento racial. Tempski-Silka escolhe "mulata", e o termo contrasta fortemente com a descrição que Legree faz da personagem: "velha amarela, insignificante". Na cultura brasileira, existe, primeiramente, uma valorização da mestiçagem (algo que só começou a ser desconstruído recentemente, mas que por vezes é levado a extremos) que a torna algo

normal e atraente. Em segundo lugar, como símbolo da mestiçagem, a mulata é associada, antes que qualquer outra coisa, ao carnaval e à sexualidade. Isso pode ser extremamente negativo, entre outras coisas alimentando o mito da hipersexualidade dos indivíduos miscigenados e negros e transformando as mulheres que se encaixam nessas categorias em objetos de fetiche para o olhar masculino, especialmente o masculino branco. Por tudo isso, a descrição da mesma personagem como "mulata" e como uma "velha amarela" pode causar certo estranhamento no leitor brasileiro. Cajado evita essa situação ao descartar o termo "mulata" como uma opção tradutória. Sem dúvida o contraste entre a mulata do imaginário brasileiro e alguém descrito como uma "carcaça" seria ainda mais marcante.

Algo que as duas traduções ignoram, contudo, é que o termo *yellow*, como utilizado no original, é uma forma de fazer referência a um indivíduo negro de pele clara e cabelos ruivos ou loiros (MAJOR, 1994, p.517), fenótipo algumas vezes chamado no Brasil de sarará ou fogoio. O aspecto racial é perdido em todos os trechos em português: Cajado traduz a expressão por "carcaça", o que, ao lado da opção não racial ao traduzir *mulatto*, faz qualquer referência à raça desaparecer. Tempski-Silka, por outro lado, ao escolher traduzir *yellow* pela cor amarela, que não é usada para denominar mulatos no Brasil, não somente reforça o elemento insultante da fala de Legree, mas evita a associação entre *mulatto* e uma personagem de pele e cabelos claros.

Ao escolher essa opção tradutória, Tempski-Silka se propõe a colocar a mestiçagem como pauta de discussões e diálogos, mas apenas sob uma determinada perspectiva que privilegia o paradigma estadunidense sobre raça. Os discursos que cercam essa tradução, que defendem um multiculturalismo e a voz dos marginalizados, parece contestar, ao fazer escolhas como essas, não apenas o mito da democracia racial como algo estabelecido, mas a própria possibilidade de se tomar essa ideia como inspiração para uma mudança social: assim como as associações a palavras como mulata não podem ser transformadas facilmente, o contexto que se construiu ao longo da história, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, não pode ser apagado para que se comece do zero. Elementos ambíguos, como os mulatos claros, que não estão firmemente colocados em nenhum lado das linhas raciais, são apagados da tradução, no caso de *yellow*, ou afastados para um lugar completamente estrangeiro, como ocorreu quando o termo *quadroon* foi mantido.

E, no entanto, há pelo menos uma coisa mais a ser dita sobre a mestiçagem. No Exemplo 20, em que George Harris discute sua identificação pessoal na carta para um amigo, ela fica clara:

Exemplo 20:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.313)

“I feel somewhat at a loss, as to my future course. True, as you have said to me, **I might mingle in the circles of the whites**, in this country, my shade of color is so slight, and that of my wife and family scarce perceptible. Well, perhaps, on sufferance, I might. But, to tell you the truth, **I have no wish to**.

“My sympathies are not for my father’s race, but for my mother’s. To him I was no more than a fine dog or horse: to my poor heart-broken mother I was a *child*; [...]

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.333)

Acho-me assaz preocupado com a ideia do meu futuro; como você me tinha dito **posso, de fato, ser admitido entre os brancos** deste país. Seria difícil pela cor conhecer a minha origem mestiça e a minha família; mas, para dizer a verdade, **não tenho pressa de me introduzir na sociedade europeia**.

As minhas simpatias são pela raça donde saiu minha mãe, e não pela de meu pai. Eu não tinha a seus olhos mais valor do que um cão: para minha mãe eu era um menino; [...]

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.458)

[...] “Sinto-me de certa forma perdido, no que diz respeito à minha futura trajetória. É verdade, como você tem sempre me dito, que **posso circular como se fora um branco** neste país; a cor da minha pele sendo tão clara, e a da minha família quase que imperceptível. Bem: talvez com algum sacrifício eu consiga. Mas para falar a verdade, **não tenho vontade de agir assim**.

Minhas simpatias não recaem sobre a raça do meu pai, mas a da minha mãe. Para ele, eu não era nada mais do que um belo cão ou cavalo: para minha pobre mãe, de coração partido, eu era *um filho*; [...]

Mesmo em um contexto em que a ancestralidade e em menor medida a cor são os fatores determinantes da raça de um indivíduo e, portanto, da posição social que ele pode chegar a ocupar em determinada sociedade, George é capaz de escolher uma identidade e o modo como vivenciá-la. Por sua própria escolha, ele se identifica como um indivíduo negro, apesar de sua origem mestiça.

De certa forma, a opção desse personagem sugere que, mais do que fatores biológicos ou culturais, é a junção de ambos, sua interação, que ajuda a definir, ainda que em um processo contínuo e inacabado, a identidade de cada pessoa. E as experiências pessoais de cada indivíduo podem ajudar nesse processo de identificação, embora a vivência particular seja necessariamente moldada por fatores externos.

A diferença entre as posturas de Tempski-Silka e Cajado ficam evidentes no Exemplo 20: enquanto Cajado traduz a passagem em termos de quando George vai se introduzir na sociedade europeia, como se fosse inevitável que a personagem agisse dessa forma, já que ele tem essa opção, Tempski-Silka traduz a passagem em termos de vontade, ou melhor, da ausência de vontade de George de atuar dentro de um modelo de identidade (a identidade racial branca) com a qual ele não se identifica.

Mais do que isso, há em Tempski-Silka, e também no original, uma sugestão de orgulho da personagem ao abraçar a identificação racial negra. A tradução de Tempski-Silka está alinhada às políticas dos movimentos negros, que buscam construir uma identidade negra que vai além da cor da pele e de outras características físicas. A versão de Cajado, por outro lado, parece indicar justamente a ambiguidade da posição do mestiço, já que o indivíduo miscigenado como George poderia passar de um lado a outro da divisão binária a qualquer momento que desejasse. No Exemplo 20, apesar da tradução de Tempski-Silka estar semanticamente mais próxima do original do que a tradução de Cajado, ela demonstra, mais do que as outras reescritas e o próprio original, um posicionamento político claro, que reflete um período de grande engajamento político em relação à negritude. A tradução de Cajado, por outro lado, que pertence a uma época em que a negritude mal figurava como uma questão política, reflete justamente o descomprometimento com essa questão.

No que diz respeito à mestiçagem, sua tradução na pós-modernidade não significa necessariamente a cooptação por identidades brancas ou negras. Pode significar também a escolha por lugares intermediários independentes ou continuamente fluidos. Embora essa não tenha sido a escolha final da personagem, ela pode ser uma opção válida para outros, desde que ela faça sentido para a vivência dos indivíduos.

Seria ingênuo, no entanto, imaginar que a vontade pessoal, embora possa parecer avassaladora e livre, não seja moldada ou direcionada pelos discursos e ideologias a que está exposta. No contexto de *Uncle Tom's Cabin*, as ideologias relacionadas a aspectos raciais, a forma como foram e são apresentadas e dispostas de forma a guiar o indivíduo, são estudadas a seguir.

3.2.3 Trechos que expõem discursos e posicionamentos ideológicos

O objetivo principal de *Uncle Tom's Cabin* foi, declaradamente, servir como propaganda contra a escravidão nos Estados Unidos. Com esse propósito, o narrador molda a história de forma a alcançar seu público da maneira mais eficiente possível, utilizando-se para isso de descrições dos sofrimentos dos escravos, de forma a humanizá-los aos olhos dos leitores mais indecisos, mas também de críticas a certas perspectivas. Em geral, Stowe mostra diversas argumentações contrárias, posiciona seu narrador de modo a demonstrar quais seriam os posicionamentos considerados positivos e morais, e tenta desconstruir aqueles que lhe seriam contrários.

Fica muito claro quais perspectivas são defendidas pela autora. Embora seus personagens possam ser mais complexos do que a fama negativa do romance leva a crer, e apresentem nuances inesperadas, com a exceção de Tom – que tem um destino maior a cumprir – e Eva, aqueles que são ou tornam-se bons têm finais relativamente felizes, e as perspectivas adotadas por eles são o guia moral da história.

Outro sinal claro de que determinada ideologia é reprovada pela obra é a ironia dispensada sobre certas perspectivas, como no Exemplo 21, em que o Sr. Shelby explica para Haley porque preferia não vender Harry, o filho de Eliza, se tivesse escolha:

Exemplo 21:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.5-6)

“I would rather not sell him,” said Mr. Shelby, thoughtfully; “the fact is, sir, **I’m a humane man**, and I hate to take the boy from his mother, sir.”

“O, you do? – La! Yes – something of that ar natur. I understand, perfectly. **It is mighty onpleasant getting on with women**, sometimes, I al’ays hates these yer screechin,’ screamin’ times. They are *mighty* onpleasant; but, as I manages business, I generally avoids ‘em, sir. **Now, what if you get the girl off for a day, or a week, or so; then the thing’s done quietly, – all over before she comes home. Your wife might get her some ear-rings, or a new gown, or some such truck, to make up with her.**”

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.8)

– Eu preferia ficar com ele – replicou, meditativo, o Sr. Shelby. O fato, meu caro, é que **sou humano** e não gostaria de arrancar uma criança dos braços de sua mãe.

– Ah, sim? Bem, eu compreendo. Compreendo perfeitamente. **É muito desagradável, às vezes, lidar com mulheres.** Sempre detestei as gritarias e choradeiras delas. **Mas o senhor poderia mandar embora a mulher por uns dias ou uma semana e fazer o negócio tranquilamente durante esse tempo. Depois, quando ela voltasse, sua senhora poderia dar-lhe um par de brincos ou um vestido novo, para consolá-la.**

A Cabana do Pai Tomás (adaptação de Alfredo Gomes, 1952, p.15)

O senhor Shelby era **homem de bom coração** e lhe repugnava separar o menino da mãe, além do que, sabia que sua esposa se oporia decididamente àquela transição. Realmente, a senhora Shelby não admitia a possibilidade de serem seus escravos vendidos.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.29)

– Eu prefiro não vendê-lo – disse o Sr. Shelby pensativamente; – o fato é, senhor, que **sou uma pessoa humana**, e detesto tirar o filho de uma mãe, caro senhor.

– Oh, é mesmo? Ah! Sim. Entendo perfeitamente. **É muito desagradável tratar com as mulheres**, de vez em quando. Eu sempre detestei essa gritaria, conversa fiada o tempo

todo. Elas são muito desagradáveis; mas como trato de negócios, geralmente evito isso, senhor. **Agora, que tal se o senhor mandá-la para fora um dia, ou uma semana, ou algo assim? Então, as coisas se resolvem com calma; tudo terminado, antes dela voltar para casa.**

Neste trecho, o Sr. Shelby não percebe que ser *a human man* e vender uma criança são coisas irreconciliáveis. Ele considera-se uma pessoa boa mesmo enquanto pondera essa alternativa – à qual ele acaba inclusive cedendo para saldar sua dívida. E Haley, talvez por perceber que, a despeito de todo o luxo e cultura de seu anfitrião, eles são iguais, conversa abertamente sobre sua forma de fazer negócios: ele considera o desespero das mães ao serem separadas de seus filhos como algo meramente desagradável e característico do temperamento feminino. Então, para tornar a transação menos traumática para elas, Haley – sendo tão humano quanto o Sr. Shelby – manda as mães embora algum tempo, e quando elas voltam seus filhos já foram vendidos. Ele afirma que elas podem receber um presente dos donos como um pedido de desculpas ou uma forma de consolá-las – afinal, se os escravos eram objetos a serem vendidos, ganhar um novo objeto em troca de um filho seria uma troca justa.

Talvez pela justaposição com Haley, que é o mais evidentemente desagradável dos dois, Gomes deixa passar a ironia sobre a bondade do Sr. Shelby. Dessa forma, o adaptador opta por "um homem de bom coração" para traduzir *a humane man* e retira toda a explicação sobre os métodos e opiniões do mercador de escravos.

Tempiski-Silka e Cajado reconstroem a ironia da situação, a tradutora com a opção "pessoa humana" e o tradutor com a opção "humano"; no entanto, a sugestão de Haley de consolar Eliza da perda de seu filho com algum objeto material é retirada da tradução de Tempiski-Silka, o que não acontece na versão de Cajado. Ocorre, nesse caso, uma mudança na caracterização do traficante de escravos – embora seu comentário sobre o exagero do temperamento feminino ao perder os filhos já desse uma ideia de que tipo de pessoa ele era, a retirada da sugestão de uma forma de consolar as escravas, por mais absurda que essa recomendação soe aos leitores, corrobora a opinião negativa dos leitores sobre Haley. Sem a sugestão do presente, a perversidade do traficante é aumentada pela narrativa, assim como a desumanização sofrida pelos escravos; é uma escolha de Tempiski-Silka que auxilia na construção de uma narrativa específica contra a escravidão.

No Exemplo 22, a capacidade de tecer narrativas que justifiquem a escravidão deixa o plano dos negócios e passa para o plano religioso; mais especificamente, o papel desempenhado por instituições religiosas na manutenção do sistema escravagista é criticado:

Exemplo 22:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.88)

“It's undoubtedly the intention of Providence that the African race should be servants, – kept in a low condition,” said a grave-looking gentleman in black, a clergyman, seated by the cabin door. **“Cursed be Canaan; a servant of servants shall he be,”** the scriptures says.”

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p. 93-94)

Um grave eclesiástico, vestido de preto, sentado perto das senhoras, aproveitou a deixa para meter-se na conversa.

– **Indubitavelmente! disse ele – quer a Divina Providência que a raça africana exista em escravidão.** "Que Canaã seja maldito! e que seja escravo dos escravos de seus irmãos. Deus multiplicará a posterioridade de Jafé, e habitará nas tendas de Sem, e Canaã será seu escravo".

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.147)

– **É indubitavelmente a intenção da Providência, que a raça africana seja servil,** conservada em uma condição inferior – disse um cavalheiro de aparência fúnebre, vestido de preto – um clérigo, sentado ao lado da porta da cabine. – **“Amaldiçoada Canaã; o servo dos servos deverá ser”**, diz a Escritura.

A passagem sobre a maldição de Canaã foi muito usada para justificar a escravidão, embora não falem argumentos para refutá-la. Esta é a história: Cam, o terceiro filho de Noé, em uma ocasião em que seu pai estava bêbado, riu de sua nudez.

Ao tomar consciência disso, Noé amaldiçoou o filho de Cam, Canaã, a ser o mais baixo dos servos. O argumento é que Cam, por ser o filho de Noé com a pele mais escura, possivelmente sendo negro, seria o ancestral de todos os indivíduos africanos. No entanto, sendo aceita ou não, essa versão é irrelevante, uma vez que o recipiente da maldição, Canaã, não é o ancestral dos povos da África, mas de um povo localizado na Palestina: os cananeus, inimigos de Israel por muitas gerações.

A validade ou não destes argumentos, no entanto, não importa tanto quanto o fato de que eles foram extensivamente utilizados para justificar a escravidão de pessoas negras nas Américas. Não é estranho, portanto, que Stowe os tenha incluído em seu romance: esse possivelmente era um dos discursos que eram debatidos e refutados na época em que o romance foi escrito.

Gomes novamente retira esse trecho, talvez por achar que assuntos como religião não eram adequados para uma obra direcionada ao público jovem. Embora ele não especifique o porquê dessa afirmação – ele não deixa claro se os jovens seriam incapazes de entender esses assuntos, se seriam desinteressados, ou se pensar sobre esses temas os tornaria questionadores demais –, ele segue essa prerrogativa à risca ao longo da adaptação. Outra possibilidade é que Gomes teria procurado evitar polêmicas com instituições e leitores religiosos, uma vez que o Brasil, nos anos 50 mais do que hoje, era muito católico e talvez não fosse interessante, dessa forma, retratar personagens ligados a uma religião cristã organizada defendendo a escravidão. Seja qual for o motivo, Gomes retira quase que completamente todas as referências à religião ao longo do livro.

As duas traduções mantêm essa passagem, mas enquanto Tempski-Silka não a transforma significativamente, apresentando a crítica ao papel dos religiosos na manutenção da escravidão, Cajado adiciona mais informações à citação da Bíblia, de modo que as penas de Canaã sejam ainda maiores, pois contrastam com as bênçãos dadas a seus irmãos. Não há menção de qual versão da Bíblia a passagem foi retirada por Cajado, e tampouco podemos saber a razão por trás da substituição feita, porém o efeito conseguido por ela é claro: ao trocar o que supomos ser uma citação direta da Bíblia com outra citação, a justificativa a favor da escravidão se torna mais veemente, especialmente pela substituição da palavra servos por escravos.

Porém, essa não é o único tipo de religiosidade ilustrada ao longo da obra, nem o tipo de retórica apoiada pela narrativa. O Exemplo 22 contrasta fortemente com o tipo

de fé defendida pela narrativa, a fé de Tom, que é um protótipo de cristão perfeito, ou a ideologia dos quakers, como no Exemplo 23. Nele, George expressa ao líder dos quakers, Simeon, sua preocupação em colocar a comunidade que acolheu a ele e a sua família em perigo:

Exemplo 23:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.101)

"I hope, my good sir, that you are not exposed to any difficulty on our account," said George, anxiously.

"Fear nothing, George, for therefore are we sent into the world. **If we would not meet trouble for a good cause, we were not worthy of our name.**"

"But, for *me*," said George, "I could not bear it."

"Fear not, then, friend George; **it is not for thee, but for God and man, we do it,**" said Simeon. "And now thou must lie by quietly this day, and tonight, at ten o'clock, Phineas Fletcher will carry thee onward to the next stand, –thee and thy company. The pursuers are hard after thee; we must not delay."

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.107)

– Espero, meu bom senhor – acudiu George, inquieto – que a minha presença não o exponha a grandes contrariedades.

– Não tenha cuidado, George. **que para isso estamos neste mundo; e se não soubéssemos padecer pela causa da humanidade, não seríamos dignos do nome que temos.**

– Mas é por minha causa que se expõem – insistiu George. – Eu não devia consentir nisso.

– Não se assuste, amigo; **não é por sua causa, mas pela causa de Deus e de todos os homens.** Passe tranquilamente o seu dia aqui; e esta noite, quando forem dez horas, Finéias Fletcher o acompanhará. com a sua família, até a estação mais próxima. É necessário não perder tempo, porque seus perseguidores o seguem de perto.

A Cabana do Pai Tomás (adaptação de Alfredo Gomes, 1952, p.42-43)

- Não quero comprometer meus benfeitores.
- Já que começamos a socorrer vocês, queremos ir até o fim, replicou Simeão Halliday. Vocês lutam pela liberdade. **É uma luta justa e merece nossa simpatia.**

A Cabana do Pai Tomás (Juruá Editora – 2012, tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, p.165)

- Espero, meu caro senhor, que não se exponha a nenhuma dificuldade por nossa conta
- disse ansiosamente George.
- Nada tema, então, amigo George; **não é por você, mas por Deus e pelo homem, que o fazemos** – disse Simeão. – E agora você precisa descansar calmamente o resto do dia, pois às dez horas da noite Finéias Fletcher os levará até a próxima colônia: você e o resto do grupo. Os perseguidores estão se apressando atrás de vocês; não podemos perder tempo.

Diante da preocupação do ex-escravo, o quaker responde que, se eles não enfrentassem perigos ou problemas por uma boa causa, não seriam dignos de sua reputação. Como George insiste em sua preocupação, o quaker afirma que suas ações não são para George, mas para Deus. Em outras palavras, é necessário para a própria doutrina religiosa dessa comunidade ajudar os escravos em fuga, uma vez que, de acordo com a interpretação da Bíblia feita por eles, todos as pessoas são iguais, e é parte do dever cristão ajudar a todos que necessitem.

A ideia de que ao ajudar o próximo estamos agradando a Deus é recuperada nas duas traduções, mas Gomes retira todo o aspecto religioso do Exemplo 23. Toda a filosofia religiosa dessa comunidade fica reduzida a ajudar uma causa justa. A intenção de Gomes, de cortar elementos religiosos, entre outros, transparece aqui de forma explícita, uma vez que as ações dos quakers são diretamente conectadas a suas crenças religiosas.

É interessante notar que a tradução de Tempski-Silka, justamente a reescrita mais politizada e integral, condensa essa passagem, de modo a retirar a afirmação de que os quakers acham a causa de George justa, de forma que a única justificativa para essa comunidade ajudar os fugitivos é para agradar a Deus. Nesse momento, a escolha

de Tempski-Silka contrasta com outras decisões que a tradutora tomou, principalmente em relação à tradução de termos pejorativos: se em muitos momentos o viés racista e ofensivo da fala de personagens brancas é reforçado pela tradutora, no Exemplo 23 a ajuda prestada a Eliza e George por personagens brancas é amenizada, deslocando a motivação dos quakers da simpatia que eles têm pelos fugitivos inteiramente para a religião. De forma sutil e talvez até inconsciente, a tradutora reforça novamente a divisão entre brancos e negros, pois a empatia que os quakers sentiam por Eliza e George é retirada do trecho, limitando uma das poucas interações positivas entre personagens brancos e negros a uma obrigação religiosa da parte de Simeon.

Se os quakers são guiados por sua religiosidade para se posicionarem contra a escravidão, outros personagens fazem o caminho oposto, deixando que suas opiniões sobre a escravidão afetem sua espiritualidade. No Exemplo 24, em que Marie e Ophelia discutem algumas crenças sobre as pessoas negras, observa-se a forma como as ideologias defendidas por instituições, inclusive as igrejas, sobre a escravidão eram filtradas de acordo com os interesses dos senhores de escravos:

Exemplo 24

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p. 124)

“Don't you believe that **the Lord made them of one blood with us?**” said Miss Ophelia, shortly.

“No, indeed not! A pretty story, truly! **They are a degraded race.**”

“Don't you think **they've got immortal souls?**” said Miss Ophelia, with increasing indignation.

“O, well,” said Marie, yawning, “that, **of course – nobody doubts that.** But as to putting them on any sort of equality with us, you know, as if we could be compared, why, it's impossible! [...]”

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.133)

– Julga então, que o **sangue dos negros é diferente do sangue dos brancos?**

– Naturalmente! Essa é muito boa! **Eles são uma raça degenerada!**

– E não acredita também que **tenham almas imortais**? – insistiu a Srta. Ofélia, com indignação crescente.

– **Ninguém duvida da imortalidade da alma dos negros** – replicou Maria bocejando – Mas, pretender compará-los conosco, supô-los nossos iguais, é impossível. [...]

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.199)

– Você não acredita que **o Senhor os fez do mesmo barro que nós**? – perguntou a Srta. Ofélia secamente.

– Não, claro que não! Que linda história, com efeito! **Eles são uma raça degradada.**

– Você não acredita que **eles possuem almas imortais**? – disse a Srta. Ofélia, com crescente indignação.

– Ora – disse Marie bocejando – isso, é claro... **ninguém duvida disso.** Mas daí a colocá-los em pé de igualdade conosco, você sabe, como se nós pudéssemos ser comparados, ora, é impossível! [...]

Nesse trecho, é interessante perceber que, embora a imortalidade das almas dos indivíduos negros – assim como a existência das almas – seja um consenso, há controvérsias sobre os corpos dessas pessoas. Enquanto Ophelia – uma personagem do norte dos Estados Unidos, contrária à escravidão e cheia de preconceitos raciais – acredita que além das almas, os corpos negros têm as mesmas origens sacras que os corpos brancos, Marie – uma sulista que foi criada toda sua vida com escravos servindo cada um de seus caprichos – os considera inerentemente inferiores.

Há aqui mais do que ideologias religiosas distintas em jogo; por um lado, especialmente da parte de Marie, que não é muito religiosa, as ideologias religiosas que mais se adéquam aos interesses das personagens são adotadas. Ophelia, que foi criada em um ambiente de relativa independência e acredita que a posse de escravos é imoral, não tem dificuldades em aceitar que tanto as almas quanto os corpos dos escravos tenham as mesmas origens santas que as almas e corpos dos brancos. Marie, por outro lado, que foi criada sendo mimada por escravos toda sua vida e não tem nenhum interesse em deixar de ter servos disponíveis a todo momento, escolhe acreditar em uma

ideologia que classifica brancos e negros como seres completamente separados, com o branco sendo o lado superior.

Algo notável nas traduções é a opção por degenerada/degradada e sangue/barro. Cajado opta por “degenerada” como tradução de *degraded*, o que sugere uma mudança de sentido: enquanto no original, *degraded* confere a impressão de uma força externa agindo para a destruição dos escravos, a opção por degenerada sugere que a corrupção dos indivíduos negros tem origem dentro dessas pessoas, há um traço semântico apontando para uma condição interna, possivelmente em sua própria biologia, reforçando, de certo modo, o discurso determinista de Marie. Tempski-Silka, por outro lado, ao escolher traduzir esse termo por “degradada”, reforça a ideia de que a posição de inferioridade ocupada pelos negros no contexto da escravidão não era algo inerente a esse grupo por conta de alguma característica compartilhada entre eles, mas algo que lhes foi imposto. E a opção de substituir sangue por barro como tradução de *blood* reafirma essa postura contrária a um determinismo racial, pois dessa forma a tradução deixa de lado um fator que por muito tempo foi usado como base de uma diferenciação racial, com o bônus, ainda, de ganhar uma nova dimensão religiosa, recuperando o mito cristão da criação do homem.

Contudo, a natureza das críticas feitas ao longo do romance não se limitam à temática religiosa. No Exemplo 25, são criticados os preconceitos raciais. Mais especificamente, St. Clare critica o preconceito racial de Ophelia:

Exemplo 25:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.126-127)

“You would think no harm in a child's caressing a large dog, even if he was black; but a creature that can think, and reason, and feel, and is immortal, you shudder at; confess it, cousin. I know the feeling among some of your northerners well enough. Not that there is a particle of virtue in our not having it; but custom with us does what Christianity ought to do, – obliterates the feeling of personal prejudice. I have often noticed, in my travels north, how much stronger this was with you than with us. **You loath them as you would a snake or a toad, yet you are indignant at their wrongs. You would not have them abused; but you don't want to have anything to do with them yourselves. You would send them to Africa, out of your sight and smell, and then**

send a missionary or two to do up all the self-denial of elevating them compendiously. Isn't that it?"

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.136)

–Como vocês são inconsequentes, americanos do Norte! Sei muito bem o que pensam! Não estranham de ver brincar uma criança com um cão, por negro que seja; mas horrorizam-se quando ela se entretém com um ser dotado de raciocínio, sentimentos, e uma alma imortal como a nossa.**Não aprovam a escravidão mas têm uma série de preconceitos contra os escravos! Indigna-os a opressão sofrida pelos negros e, no entanto, estes lhes inspiram tanto horror quanto um sapo ou uma cobra. Não gostam de vê-los maltratados, mas repugna-lhes o menor contato com eles. Eficariam muito satisfeitos se pudessem mandá-los para a África, enviando-lhes um ou dois missionários que se encarregassem de os educar. Não é assim prima?**

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.202-203)

– Você não acharia que existe algum problema no fato de uma criança afagar um cachorro enorme, mesmo se ele fosse preto; mas com uma criatura que pode pensar, raciocinar e sentir, sendo além disso imortal, você fica chocada; confesse, prima. Conheço muito bem os sentimentos de alguns de vocês, nortistas. Não que haja a mínima partícula de virtude no fato de não termos esse hábito; mas o nosso costume torna real, aquilo que o cristianismo deveria fazer – obliterar o sentimento de preconceito pessoal. Tenho observado muitas vezes, durante minhas viagens pelo norte, como isso é muito mais forte entre vocês, do que entre nós. **Vocês sentem tanta repugnância por eles, quanto por uma cobra ou um sapo, embora fiquem indignados com injustiças cometidas contra eles. Vocês não permitirão que se abuse deles, mas não querem ter nada a ver com a *pessoa* deles. Por vocês, eles seriam enviados para a África, longe de vista e do olfato, e depois lhes enviariam um ou dois missionários, para reparar toda a sua rejeição a simplesmente reconhecê-los. Não é assim?**

Esse trecho não é nem a primeira nem a última vez que St. Clare critica o preconceito racial de Ophelia, e ele o faz sem estar completamente inconsciente de sua própria participação na manutenção de um sistema escravagista que ele despreza. A comparação entre eles não é exatamente justa: ainda que o preconceito racial praticado por Ophelia seja muito prejudicial e doloroso, ele não é comparável à opressão sistemática de todo um grupo através de sistemas construídos nas bases estruturais da sociedade, um sistema do qual St. Clare faz parte. E de certa forma, ao escrever um romance cujo objetivo principal era advogar a abolição e, consequentemente, o fim do sistema escravagista, Stowe parece estar ciente de quais eram suas prioridades. E, no entanto, *Uncle Tom's Cabin* faz o tipo de crítica vista no trecho acima em mais de uma ocasião.

A desconstrução de estruturas de opressão era de fato mais urgente do que a destruição de preconceitos raciais. As duas práticas, porém, estão inevitavelmente conectadas, alimentando uma à outra, de modo que, em teoria, o ideal seria que o trabalho de desestruturação de ambas ocorresse simultaneamente. Nesse sentido, a crítica de St. Clare, ao colocar o trabalho dos missionários em termos de *do up all the self-denial of elevating them* (algo como “consertar toda a negação de elevá-los”) demonstra que, ainda que os cidadãos do norte defendessem os direitos dos indivíduos negros e sua instrução religiosa pela catequização, devido aos preconceitos raciais dessa região – que eles não estavam dispostos a superar –, eles não conseguiriam ajudá-los, de modo que a suposta salvação dos indivíduos negros ficaria nas mãos de alguns poucos missionários que estivessem dispostos a conter seu preconceito por um período de tempo.

Cajado retira qualquer menção a essa negação dos cidadãos do norte em superar seus preconceitos, abordando apenas a educação (religiosa) que supostamente deveria ser dada aos negros. Fica implícito que a educação podia ser oferecida sem um toque mais humanitário, sem o abandono dos preconceitos.

Tempski-Silka mantém a crítica de St. Clare à indisposição dos cidadãos do norte a corrigirem sua visão preconceituosa, mas traduz *elevating* por “reconhecê-los”, de forma que, mais do que a imposição de uma religião, as pessoas que carregam preconceitos raciais estavam negando às pessoas negras não uma educação, mas o *status* de seres humanos. Enquanto *elevating* deixa subentendida a necessidade de uma ajuda por parte do outro – os missionários brancos, no contexto da passagem acima –, o uso

de “reconhecê-los” implica a aceitação de que os indivíduos negros já eram pessoas completas e tinham valor por si mesmos. Dessa forma, Tempski-Silka parece se posicionar de modo a considerar os preconceitos raciais tão nocivos quanto o racismo embebido nas estruturas do Estado.

A adição da palavra pessoa à crítica de St. Clare, ao humanizar os escravos, funciona como um começo de desconstrução desses preconceitos para os leitores, especialmente os leitores brasileiros que, como os sulistas do romance, por virtude de experimentarem um convívio racial mais arraigado, creem-se livres de preconceitos raciais: a adição dessa palavra lembra o leitor que, mais do que consequências abstratas, os preconceitos raciais têm efeitos sobre pessoas reais. A tradução de Tempski-Silka, nesse ponto, dá continuidade a uma postura constante durante o romance de posicionar-se a favor das ideias multiculturalistas, e começa o trabalho de desconstrução de preconceitos em si mesma e por seus próprios leitores.

3.2.4 Trechos que apresentam estereótipos raciais

Tal qual os preconceitos e as estruturas racistas, para serem desconstruídos, os estereótipos raciais exigem um esforço consciente e um questionamento constante de conhecimentos que já estão há muito internalizados e que muitas vezes entendemos como dados. O mulato e a mulata como figuras simbólicas da mestiçagem, por exemplo, sempre associados a malandragem, samba e sensualidade, são estereótipos típicos da cultura brasileira, e cada país constrói os seus de acordo com suas realidades.

Na época da globalização digital, no entanto, com o estreitamento de fronteiras e o contato entre culturas, é cada vez mais comum que elementos estrangeiros sejam adotados em outros países. A inversão dos paradigmas raciais norte-americano e brasileiro, lenta porém implacável, é um exemplo disso (DANIEL, 2006; JOSEPH, 2015). Não seria um exagero pensar que, como ocorre com outros produtos culturais – especialmente os que se originam dos Estados Unidos –, os estereótipos sejam transportados entre culturas, esgueirando-se dentro de músicas, filmes, livros e outros produtos culturais que manipulam e influenciam as opiniões dos indivíduos sobre os mais diversos campos do conhecimento. E isso é ainda mais verdadeiro quando se trata de estereótipos raciais, uma vez que – a despeito de todas as diferenças entre elas – as diásporas negras ao redor do mundo têm diversos elementos em comum.

Uncle Tom's Cabin pode ser tão capaz de influenciar as culturas para os quais é traduzido quanto qualquer outra forma de literatura; talvez até mais, uma vez que o romance continua a sobreviver mais de 100 anos após sua publicação. E, apesar de seus pontos positivos, ele também apresenta diversos estereótipos raciais que serão consumidos dentro do todo do romance.

Tome-se o Exemplo 26, em que o Sr. Shelby ordena que Harry cante e dance para Haley:

Exemplo 26:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.4)

“Hulloa, Jim Crow!” said Mr. Shelby, whistling, and snapping a bunch of raisins towards him, “pick that up, now!”

The child scampered, with all his little strenght, after the prize, while his master laughed.

“Come here, Jim Crow,” said he. The child came up, and the master patted the curly head, and chucked him under the chin.

“Now, Jim, show this gentleman how you can dance and sing.”

The boy commenced one of those wild, grotesque songs common among the negroes, in a rich, clear voice, accompanying his singing with many comic evolutions of the hands, feet, and whole body, all in perfect time to the music.

“Bravo!” said Haley, throwing him a quarter of an orange.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.7)

– Alô, Jim Crow! – disse o Sr. Shelby, assobiando e atirando um cacho de uvas em sua direção – veja se apanha isto!

A criança precipitou-se, com todas as suas forças, no encalço do prêmio, provocando o riso do amo.

– Venha cá, Jim Crow – disse ele. O garotinho aproximou-se e Shelby acarinhou-lhe a cabeça encaracolada e depois o queixo.

– Agora, Jim, mostre a este cavalheiro como você sabe dançar e cantar. – A criança **modulou uma dessas grotescas e estranhas canções comuns entre os negros, com**

voz clara e rica, acompanhando o canto com muitas evoluções das mãos, dos pés e de todo o corpo, sem fugir ao compasso da música.

– Bravo! – exclamou Haley, atirando-lhe um quarto de laranja.

A Cabana do Pai Tomás (adaptação de Alfredo Gomes, 1952, p.15)

Enquanto conversavam, entrou na sala um pretinho esperto que **sabia fazer muitas coisas engraçadas** e ali mesmo mostrou suas habilidades com bastante desembaraço.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.27)

– Olá, Jim Crow! – disse o Sr. Shelby, assobiando e jogando um ramo de parreira em sua direção – pega isso, já!

A criança lançou-se, com toda a sua pequena força, atrás do prêmio, enquanto seu amor ria.

– Venha aqui, Jim Crow – disse ele. A criança chegou perto e o amor passou a mão em seus cabelos encaracolados, e apertou-lhe o queixo.

– Agora, Jim, mostre a esse senhor como você sabe dançar e cantar.

O garoto começou a cantar uma daquelas canções extravagantes, comum entre os negros, com uma voz poderosa e clara, acompanhando seu canto com muitas evoluções divertidas das mãos, pés, o corpo inteiro, tudo no perfeito ritmo da música.

– Bravo! – disse Haley, lançando-lhe um quarto de uma laranja.

Por si só, o termo *Jim Crow* já ilustra um estereótipo que é forçado sobre o personagem, e ele se relaciona com a forma como a música cantada por Harry é descrita nessa passagem: as músicas do *Jim Crow* eram feitas para serem ridículas, pois a comicidade não estava apenas na canção em si mesma, mas na “imitação” do escravo negro. Dessa forma, não é estranho que a canção de Harry, que provavelmente era comparável a de qualquer criança de sua idade, independentemente da identificação racial na qual ela se encaixa ou é encaixada, é caracterizada como *wild* e *grotesque*, e

sua dança é caracterizada como *comic*. Essa descrição coloca o personagem no lugar de um Outro cuja existência era ridicularizada.

Cajado não parece fazer uma avaliação crítica desses termos, e acaba descrevendo a dança de Harry como grotesca e estranha, de forma que se reproduz o estereótipo racial e o deslocamento da personagem para um lugar de outridade. Gomes retira o trecho quase que por completo e descreve as habilidades do menino como “coisas engraçadas”, uma expressão vaga, porém muito mais suave do que a do original. Tempski-Silka também parecer ser mais sensível ao estereótipo ocorrendo no Exemplo 26, e busca atenuá-lo com a retirada de *wild*, a substituição de *grotesque* pelo menos ofensivo “extravagante” e a transformação de *comic* em “divertidas”, termo que cria a sensação de que o humor inclui o menino, suavizando o fato de que a graça é construída às custas dele. Mais do que isso, ao amenizar um termo usado pelo narrador para descrever uma personagem negra, a tradução de Tempski-Silka continua demonstrando estar disposta a fazer mudanças interpretativas para defender um determinado ponto de vista ideológico. Ainda que deixe aberto um diálogo para críticas sobre *A Cabana do Pai Tomás*, Tempski-Silka pode estar consciente do lugar da autora como uma abolicionista, e parece tomar medidas para preservar sua imagem positiva para os leitores que podem confundir autora e narrador.

Esse não é a única ocorrência em que senhores “pedem” que os escravos cantem ou dancem para seu entretenimento. St. Clare faz isso com Topsy quando ele apresenta a escrava para Ophelia, e Legree faz isso com o grupo de escravos que compra no depósito, Tom entre eles. Quando Tom começa a cantar um hino metodista e Legree o interrompe, um outro escravo passa a cantar, como descrito no Exemplo 27:

Exemplo 27:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.249)

“Shut up, you black cuss!” roared Legree; “did ye think I wanted any o’ yer infernal old Methodism? I say, tune up, now, something real rowdy, – quick!”

One of the other men struck up one of those unmeaning songs, common among slaves.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.264)

– Cale se, urubu velho! – gritou Legree. – Acha que temos necessidade de ouvir as cantorias do seu infernal metodismo? Cantem alguma coisa que me divirta.

Outro escravo entoou então a seguinte cantiga, que não tem sentido nem conceito algum, mas que é muito apreciada pelos negros [...]

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.370)

– Cale a boca aí, seu preto maldito! – rosnou Legree; – você pensou que eu ia querer ouvir seu velho metodismo do inferno? Eu disse entoe agora alguma coisa bem barulhenta, animada... depressa!

Um dos outros homens irrompeu com uma dessas canções sem significado, comuns entre os escravos.

Mais uma vez, a canção é caracterizada não apenas por termos negativos, mas como algo comum aos escravos, tal como a música de Harry era comum aos negros. Há, evidentemente, uma história aí da adoção forçada, e talvez truncada, do inglês por parte dos primeiros escravos raptados, da criação de dialetos e da resistência de termos de origem africana, do surgimento do *Black English*, mas o que é registrado e passado adiante no romance é uma generalização dessas canções que, mesmo sem sair do escopo de *Uncle Tom's Cabin*, pode ter diversas outras explicações: a canção de Harry pode ser de um menino ainda aprendendo a falar, a música do escravo, cuja letra não é trazida aqui, mas que está presente no romance, pode não ter sentido por ter sido inventada na hora para evitar uma punição, ou por ser cantada em um dialeto criado pelos cativos. Ela pode ser, ainda, uma música de trabalho, os chamados *field hollers*, que foram criadas pelos escravos e teriam influenciado vários gêneros musicais de origem afro-americana. De maneira geral, o estereótipo é a opção literária mais fácil, em termos de criatividade, porque ele já está formado, e é por esse caminho que Stowe segue no Exemplo 27.

Os dois tradutores optam por manter o estereótipo racial associado às canções, continuando a construção estereotípica iniciada quando o Sr. Shelby manda Harry dançar e cantar. Contudo, a opção de Cajado por dizer que a canção não tinha "sentido

nem conceito" é muito mais depreciativa do que o original e a tradução de Tempski-Silka, adicionando um julgamento negativo sobre a canção dos negros. Gomes, como ocorreu em outras ocasiões, retira o trecho, talvez para evitar possíveis polêmicas.

No Exemplo 28, Chloe relata como comparou suas mãos com as mãos de sua dona, a Sra. Shelby, para fazer a mulher sair de sua cozinha depois da branca atrapalhar a preparação de algumas tortas:

Exemplo 28

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.20)

"[...] says I, 'Now, Missis, do jist look at dem **beautiful white hands** o' yourn with long fingers, and all sparkling with rings, like my white lilies when de dew's on 'em; and look at my **great black stumpin hands**. Now, don't ye think dat **de Lord must have meant me to make de pie-crust, and you to stay in de parlor?**Dar! I was jist so sarcey, Mas'r George."

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.22)

[...] e disse-lhe: "Repare, senhora, nas suas alvas mãos, nos seus **delicados dedinhoscheios** de anéis, parecidos com os lírios brancos quando se cobrem de orvalho, e depois olhe para as minhas **mãos negras e fortes**; não vê logo bem claro que **Deus me criou para amassar folhados e a senhora para enfeitas a sala?**..." Eu estava uma fera, Sr. George.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.47-48)

[...] e disse: "Agora, minha senhora, fique prestando atenção somente em suas **lindas mãos brancas** com longos dedos, todos brilhando com os anéis, como meus lírios brancos quando eu jogo água neles; e olhe para **minhas grandes e grossas mãos pretas**. Agora, a senhora não acha que o **Senhor deve ter determinado que eu fique fazendo a crosta da torta, e a senhora fique no salão?**" Ora essa! Eu fui tão atrevida, patrãozinho George.

Tal como Adolph se utiliza do termo *nigger* para se apossar de uma veste de St. Clare, Chloe se utiliza de um estereótipo racial para se livrar da Sra. Shelby quanto esta a atrapalha na cozinha. No entanto, não ocorre, no Exemplo 28, uma resignificação, como pode ocorrer com termos pejorativos: Chloe parece aceitar a ideia de que, sendo negra, foi feita para o trabalho, enquanto sua dona, por ser branca, deve coordenar e aproveitar as festas e jantares que ocorriam no salão. Não parece ocorrer à personagem que ela está invertendo causas e consequências. Suas mãos não seriam grossas e fortes porque ela é negra, mas sim pelo trabalho pesado e constante a que são submetidas. Da mesma forma, as mãos da Sra. Shelby são delicadas e podem encher-se de anéis porque ela nunca teve necessidade de endurecê-las. Mas não só esse trecho não é contestado, ele contém um elemento de determinismo divino, uma vez que teria sido Deus a criar Chloe e a Sra. Shelby como elas são, assim com os lugares certos para cada uma.

Tempski-Silka, ao traduzir *parlor* por "salão", adiciona um nível de refinamento às funções da Sra. Shelby, o que deixa o contraste com as mãos da escrava, e, consequentemente, entre os lugares sociais de cada uma, ainda mais claro, acentuando o estereótipo presente no original. Cajado ameniza a comparação, pois não menciona a cor das mãos da Sra. Shelby diretamente: elas são descritas como tendo dedinhos delicados; sua brancura só é mencionada em comparação com os lírios de Chloe. Gomes não adapta essa passagem, como ocorre quase todas as vezes em que elementos religiosos são invocados na narrativa. Nesse caso, porém, além da exclusão sistemática do aspecto religioso, levantamos a hipótese de que Gomes pode ter retirado este trecho porque a ideologia de democracia racial adotada por ele é pouco compatível com a ideia de lugares sociais pré-determinados por forças divinas.

No Exemplo 29, Tom é informado que foi vendido, e sua reação dá motivos para sua fama de passividade, pois ele decide ficar e ser entregue para Haley.

Exemplo 29:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.29)

“No, no – I an't going. Let Eliza go – it's her right! I wouldn't be the one to say no – 'tan't in *natur* for her to stay; but you heard what she said! If I must be sold, or all the people on the place, and everything go to rack, why, let me be sold. I s'pose I can bar it as well as any on 'em,” he added, while something like a sob and a sigh shook his broad,

rough chest convulsively. “**Mas'r always found me on the spot – he always will. I never have broke trust, nor used my pass no ways contrary to my word, and I never will. It's better for me alone to go, than to break up the place and sell all. Mas'r an't to blame, Chloe, and he'll take care of you and the poor –**”

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.32)

– Não, não, não fugirei – respondeu Tomás, levantando vagarosamente a cabeça. Que Elisa o faça, está certo. Não serei eu quem a aconselhe a ficar. Seria pregar contra as leis da natureza. Mas você acaba de ouvir o que ela disse. Era necessário vender-me, ou então vender todos os negros com a fazenda. Pois bem. Prefiro que se desfaçam de mim. **O amo sempre me achou no meu posto, e no meu posto há de encontrar-me.** Nunca abusei de sua confiança, jamais empreguei meu passaporte contra a sua vontade e não o farei hoje pela primeira vez. Vale mais que seja eu só o sacrificado! O patrão não merece que o censurem por isso, Cloé. Ele tomará conta de você e das crianças.

A Cabana do Pai Tomás (adaptação de Alfredo Gomes, 1952, p.19)

– Não! respondeu o pai Tomás. – **Sempre mereci a confiança de meu senhor e não o trairia neste momento, mesmo sabendo que me vendeu. Ficarei em meu posto...**

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.62)

– Não, não... Eu não vou. Deixe Eliza ir... Está no seu direito! Não seria eu a lhe dizer que não... Não está na natureza dela ficar; mas você ouviu o que ela disse! Que eu precisei ser vendido, senão toda a gente deste lugar vai embora e tudo o mais vai por água abaixo. Ora, então deixe me venderem. Acho que posso suportar isso tão bem quanto qualquer um deles – acrescentou, enquanto algo como um soluço e um suspiro sacudiam convulsivamente seu rude e largo peito. – **O amo sempre me encontrou em meu posto – e sempre vai me encontrar.** Eu nunca traí sua confiança, nem agi de maneira contrária à minha palavra, e nunca o farei. É melhor que eu vá sozinho, do que

destruir o lugar e vender tudo. Não se deve culpar o amo, Cloé, e ele vai tomar conta de você e dos pobres...

No contexto do original, a decisão de Tom é guiada pela necessidade, caso ele fuja, de serem vendidos então todos os outros escravos, inclusive sua esposa e filhos. Sua passividade é mais resignação do que covardia, mas ainda assim ele terminou tornando-se um símbolo do indivíduo negro que obedece os brancos cegamente. Além disso, seu caráter leal e a importância que ele dá a cumprir sua palavra mostram-se pela primeira vez, sendo que essas características se manterão ao longo de todo o romance. Ainda assim, a decisão de ficar e ser vendido é cercada de hesitação e tristeza, de modo que quando Tom afirma *Mas'r always found me on the spot – he always will*, essa frase pode ser interpretada não como uma obediência cega ou uma adoração aos senhores brancos, mas como as qualidades do personagem – sua lealdade e capacidade de pensar no bem dos outros – sendo apresentadas; é também o momento de início de sua jornada até o martírio.

Tempski-Silka e Cajado, embora anteriormente tenham mantido os estereótipos raciais, nesse trecho fazem justiça à ambivalência da situação e demonstram que a resolução de Tom de ficar e ser vendido não ocorre sem dor e hesitação. Gomes, por outro lado, parece enfatizar esse estereótipo: as reflexões do personagem são retiradas, deixando apenas a lealdade ao dono de escravos, mesmo diante da traição do Sr. Shelby.

Além dessas passagens em que os estereótipos se manifestam por meio de personagens específicos, há momentos, como no Exemplo 30, em que eles aparecem entrelaçados à voz do narrador, que nesse caso discorre sobre as penas dos escravos vendidos para o sul:

Exemplo 30:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.69)

In order to appreciate the sufferings of the negroes sold south, it must be remembered that **all the instinctive affections of that race are peculiarly strong. Their local attachments are very abiding. They are not naturally daring and enterprising, but home-loving and affectionate.**

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p. 71-72)

Para melhor compreendermos o sofrimento dos negros mandados para os Estados próximos à foz do Mississipi, não devemos esquecer o seu **apego instintivo e forte aos locais que habitam. A natureza lhes recusou o temperamento aventureiro; amam o lar onde nasceram e nunca o abandonam voluntariamente.**

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.118)

Para analisar os sofrimentos dos negros vendidos no sul, é preciso lembrar que **todas as afeições instintivas daquela raça são particularmente fortes. Suas ligações locais são muito duradouras. Eles não são naturalmente ousados e empreendedores, mas afeiçoados ao lar e aos próximos.**

A força dos estereótipos em geral, e dos raciais nesse caso em particular, fica comprovada quando o narrador mostra-se capaz de afirmar que os indivíduos negros são instintivamente ligados a sua terra e não são ousados ou empreendedores no mesmo livro em que seis personagens negras fogem para outro país (Eliza e George Harris, Jim e sua mãe, Cassy e Emmeline) e um personagem negro inventa uma máquina e depois se dispõe a fundar uma colônia para escravos fugitivos (George Harris). Esse estereótipo do negro afetuoso e calmo, sem grandes ambições, que parece infantilizar todo um grupo de pessoas, é recriado nas duas traduções, sendo amenizado de forma leve na reescrita de Tempski-Silka, que, ao relacionar a afeição dos negros ao lar e aos próximos, dá um foco comum para essa emotividade, construindo uma associação natural para muitos leitores, que valorizam suas famílias e suas casas, o que faz com que o estereótipo deixe de parecer tão excessivo. É uma postura recorrente nessa reescrita.

Algo semelhante ocorre no Exemplo 31, em que Tom observa Eva no barco que os dois tomaram para Nova Orleans:

Exemplo 31:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.104)

Tom, who had the **soft, impressible nature of his kindly race, ever yearning toward the simple and childlike**, watched the little creature with daily increasing interest. To him she seemed something almost divine; and whenever her golden head and deep blue eyes peered out upon him from behind some dusky cotton-bale, or looked down upon him over some ridge of packages, he had believed that he saw one of the angels stepped out of his New Testament.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1952, p.111)

Tomás, **como os de sua raça, tinha o espírito impressionável, facilmente atraído pela inocência e ingenuidade**. Vinha reparando na criança com um interesse progressivo; parecia-lhe quase uma visão celestial; e sempre que descobria a gentil cabecinha de cabelos loiros por entre os fardos de algodão, ou aqueles olhos brilhantes fixos sobre ele, cuidava-se visitado por um dos anjos de que falam os Evangelhos.

A Cabana do Pai Tomás (adaptação de Alfredo Gomes, 1952, p.37)

A menina afeiçoara-se também a Tomás. Procurava-o. E com ele conversava demoradamente

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.171)

Tomás, que **possui a natureza suave e impressionável dessa bondosa raça, sempre tendendo para o simples e o infantil**, observava a criaturinha, diariamente, e com crescente interesse. Parecia-lhe que ela era algo de divino; e sempre que sua cabecinha dourada e profundos olhos azuis o encaravam por detrás do fardo de algodão pardo, ou olhava lá embaixo, em sua direção, por cima de alguma pilha de pacotes, ele quase acreditava estar vendo um daqueles anjos saídos de seu Novo Testamento.

Nesse trecho, o narrador descreve Tom como alguém facilmente impressionável, tendendo a gostos infantis e simples. Mais uma vez, essas características são estendidas a todos os indivíduos negros, em outro estereótipo infantilizador que é retomado nas

duas traduções. Tais estereótipos podem ter sido prejudiciais para o objetivo do original: em um romance com objetivos abolicionistas, uma vez que se caracteriza as pessoas negras como ingênuas e infantis, fica implícito que elas necessitam de um tutor, um guia, e isso podia facilmente traduzir-se em um dono, para um discurso a favor da escravidão. A adaptação de Gomes, que na maioria das vezes retirou trechos ou permaneceu neutra em situações polêmicas, nesse momento corta o estereótipo, focando, ao invés disso, nos sentimentos de Eva e no começo da amizade entre a menina e Tom.

Ao mesmo tempo em que é negativo e infantilizador, o Exemplo 31 procura caracterizar os negros positivamente, com o narrador afirmando que eles eram uma raça gentil. Essa asserção é recuperada pelo narrador na tradução de Tempski-Silka, confirmando uma tendência dessa reescrita a trazer elementos que a posicionem de forma claramente favorável aos indivíduos negros, e fazendo com que essa qualidade se estenda também ao narrador e, de certo modo, à autora.

No Exemplo 32, observa-se o estereótipo do negro como o Outro exótico e emotivo, que é exacerbado pela comparação com uma suposta racionalidade e frieza dos personagens brancos:

Exemplo 32:

Uncle Tom's Cabin (Harriet Beecher Stowe, 1852, p.115)

Tom got down from the carriage, and looked about with an air of calm, still enjoyment. **The negro, it must be remembered, is an exotic of the most gorgeous and superb countries of the world, and he has, deep in his heart, a passion for all that is splendid, rich, and fanciful;** a passion which, rudely indulged by an untrained taste, draws on them the ridicule of **the colder and more correct white race.**

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Octávio Mendes Cajado, 1951, p.124)

Tomás, ao descer da almofada, ficou por muito tempo maravilhado com o que via em torno de si. **Cumprе lembrar que os pretos são originários dos países mais belos e fecundos do mundo e sentem uma paixão profunda por tudo o que é belo, rico e**

fantástico, paixão essa que sem a orientação do bom gosto torna-os objeto de riso dos brancos, **raça mais sóbria, metódica e discreta**.

A Cabana do Pai Tomás (tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka, 2012, p.187)

Tomás desceu da carruagem, e olhou em volta com ar calmo, ainda aproveitando. **O negro, é preciso que se lembre, é um estrangeiro originário dos países mais soberbos e extraordinários do mundo, e possui dentro do coração, uma paixão por tudo que é esplêndido, rico e enfeitado**. Uma paixão que não lapidada em razão da falta de treinamento para a elegância, faz com que sejam ridicularizados pela **raça branca, mais fria e correta**.

A lógica que justifica o amor dos negros por tudo que fosse belo e vistoso em geral não faz muito sentido quando se lembra que, embora seus ancestrais possam ter sido sequestrados diretamente da África, a maioria dos personagens negros que aparecem ao longo do livro parecem ter nascido nos Estados Unidos. Tom, especificamente, não oferece nenhum indício de que conheceu civilizações africanas belas e soberbas. Se esse fosse o caso, ele provavelmente não se impressionaria tanto com a casa de St. Clare. Mas o narrador parece acreditar que a familiaridade com o continente africano está integrada aos próprios corpos dos escravos, e isso faz, em certa medida, com que eles sejam sempre considerados estrangeiros em terras norte-americanas. Essa crença teve consequências muito sérias para a história dos Estados Unidos, e as sequelas deixadas por esse *melting pot* falho são sentidas até hoje.

Esse estereótipo é diretamente contrastado, no Exemplo 32, com uma imagem do branco racional e frio – algo que é, por si mesmo, um outro estereótipo racial, embora relacionado aos brancos. Entretanto, os próprios personagens do romance desafiam essas imagens: Legree, o último dono de Tom, é tudo, menos racional; George Harris, por outro lado, embora se irrite e zangue diversas vezes ao longo do romance, é um personagem que nunca perde a cabeça em situações difíceis e age com sangue frio mesmo quando se depara com um cartaz oferecendo uma recompensa por sua captura enquanto ele está disfarçado em uma pousada.

Seja como for, os dois tradutores reafirmam esse estereótipo e o constroem no contexto literário brasileiro. O adaptador optou por não retomar esse trecho, talvez porque a ideia da democracia racial não combina com estereótipos raciais firmes e definitivos. As omissões perpetradas por Gomes ao longo de toda a adaptação indicam a construção de uma narrativa baseada no discurso da democracia racial, especificamente destinada aos jovens, uma vez que eles são o público alvo da adaptação, de acordo com a carta introdutória do adaptador, muitas vezes a despeito dos exemplos e discussões mostrados no original.

De maneira geral, os estereótipos apresentados em *Uncle Tom's Cabin* são semelhantes a muitos daqueles construídos no contexto brasileiro. A imagem evocada pela personagem Chloe ao comparar suas mãos com as da Sra. Shelby, afirmando que o trabalho era uma ocupação de indivíduos negros, lembra a personagem Bertoleza, do romance *O Cortiço*, de Aluísio de Azevedo, que foi explorada até o último momento. Contudo, é complicado, com algumas exceções como o *Jim Crow*, nos Estados Unidos, e a figura da mulata e do mulato no Brasil, delimitar quais estereótipos pertenceram primeiro a qual país, e quando ou como eles migraram. Talvez alguns deles, como o negro emotivo em contraste com o branco racional, tenham surgido de forma análoga através de experiências históricas semelhantes, como a escravidão e a construção de uma hegemonia cultural branca nos dois países.

Ainda assim, não só ao tratar dos estereótipos, mas também quando são discutidos termos raciais, questões de mestiçagem e as ideologias por trás da escravidão, percebe-se que o contato entre essas culturas, embora aconteça, é filtrado pelas realidades de cada país. No lugar do contato, as semelhanças raramente são percebidas, mas as diferenças saltam aos olhos.

Nos exemplos citados neste capítulo, retirados de três reescritas produzidas e publicadas em diferentes momentos da história brasileira e de um original em inglês do meio do século XIX, fica evidente que a tradução e também a adaptação são lugares concreto de negociação dessas diferenças. Mesmo que o preço que essas reescritas paguem por sua solidez temporária seja começar o processo de envelhecimento – que talvez faça com que elas logo se tornem obsoletas – assim que o último ponto final é escrito, elas também são uma das formas pelas quais se pode mensurar o contato entre culturas.

As opções oferecidas pelas reescritas demonstram o quanto era possível para tradutores, adaptadores e editoras ceder em determinados pontos, ou o quanto eles resistiram a eles; o quanto eles se deixaram assimilar, e o quanto cooptaram para si mesmos. Os momentos em que as reescritas simplesmente excluem ou retiram trechos, por exemplo, por mais que se possa teorizar sobre os motivos por trás dessas escolhas, demonstram que, nessa ocasião, os responsáveis pelas reescritas não estavam dispostos a abrir mão de certas interpretações e ideias em favor de ideologias estrangeiras que permeiam o texto original. Isso não indica necessariamente uma rejeição absoluta de um diálogo entre as culturas de recepção e a cultura do original por parte de reescritores e editoras, mas indica que o diálogo real com o Outro é sempre tenso e assimétrico. A adaptação feita por Gomes exemplifica isso de forma clara, pois rejeita, em grande medida, os elementos que podem colocar em xeque a ideologia da democracia racial ou os elementos que podem causar alguma polêmica negativa, como os aspectos religiosos do texto.

Há exemplos também de momentos em que a abertura para um diálogo pode ter sido excessiva, como na reprodução do termo *Jim Crow* em todas as reescritas. Embora seu uso possa ser justificado pelos objetivos ou interpretações das reescritas, tanto o termo quanto suas associações aos *minstrel shows* e à caricatura dos negros forçam a presença de um Outro norte-americano que quase não é filtrado pelo contexto brasileiro.

No entanto, quando significados são recriados nas reescritas de modo a permitir o contato com uma cultura hegemônica, mesmo que ela seja interpretada antes pela cultura doméstica, a tradução como negociação de identidades diferentes e conflitantes é perpetuada na forma da reescrita literária, com todas as tensões e apropriações que essa negociação implica. É o caso, por exemplo, da tradução de Tempski-Silka quando ela transforma *nigger* em negrada: um conceito exclusivamente norte-americano é trazido para a inteligibilidade brasileira, automaticamente deixando para trás elementos intransponíveis e ganhando novos significados.

Considerações Finais

Inevitavelmente, toda forma de reescrita envolve algum tipo de manipulação. Lefevere (1992) discorre sobre como os poderes envolvidos na produção e divulgação de literatura são responsáveis pela manutenção e reconstrução constante dos sistemas literários, e aponta que é pelas reescritas, sejam elas traduções, adaptações ou de outro tipo, que os leitores entram em contato com as ideias respaldadas por esses sistemas, uma vez que os originais muitas vezes são inacessíveis devido a barreiras linguísticas.

Algo que é menos aparente de imediato é que o modo como percebemos e nos relacionamos com o conhecimento também afeta a maneira como lidamos com a manipulação por parte desses sistemas. Estar ciente da existência dos efeitos manipuladores é um primeiro passo fundamental para percebê-los enquanto eles são empregados e consumir literaturas de forma crítica. Para isso é necessária uma abordagem questionadora sobre o consumo de cultura, uma abordagem que vai de encontro a modelos essencialistas que frequentemente são embasados em ideais modernos ou na resistência à fragmentação trazida pela pós-modernidade.

Quanto mais apegado se está a um pensamento moldado em valores essencialistas e dicotômicos, mais difícil é enxergar as formas de manipulação nos momentos em que elas agem. A tese de Venuti (1995) sobre a invisibilidade do tradutor pode ser justamente um exemplo de como a aceitação dessa condição de invisibilidade – que se manifesta, no campo da tradução, por uma concepção de linguagem transparente, tradução fiel e tradutor completamente objetivo – facilita a manipulação tanto dos indivíduos quanto das comunidades e instituições envolvidas no processo tradutório: ao produzir um discurso em que disfarça sua presença, o tradutor reforça a ideia de que os leitores estão acessando o original diretamente, sem nenhuma forma de interpretação. Essa crença de que é possível experimentar um contato puro com as ideias do texto, como se o leitor adentrasse a própria mente do autor, não deixa espaço para que os leitores reconheçam as várias ocorrências de transformação e manipulação presentes na própria materialidade do texto reescrito e de questionar essas ocorrências.

Dessa forma, a crença na invisibilidade do tradutor – e de outros reescritores em geral – é uma entre muitas formas de controle dos sistemas literários sobre os leitores. Embora a subjetividade desses profissionais obrigatoriamente afete o resultado final das reescritas, sua influência não é reconhecida. Ela tampouco é a única forma de

manipulação do sistema literário: o discurso polarizado sobre as reescritas em si também influencia a percepção dos leitores sobre as reescritas que eles consomem. No que diz respeito à tradução e à adaptação, em particular, os discursos tradicionais perpetuados pelas instituições (editoras, escolas, etc.), colocando a tradução como o lugar da fidelidade e a adaptação como lugar da transformação, ainda afetam a percepção que leitores têm sobre as reescritas classificadas nessas categorias, a despeito do trabalho de pesquisadores como Rodrigues (2002), Amorim (2005), Ferreira e Silva (2011) e Azenha e Moreira (2012), que questionam as fronteiras entre essas práticas.

É por isso que a contestação de elementos dicotômicos promovida pelo pensamento pós-moderno é tão importante: ela fornece ferramentas para o questionamento de posicionamentos absolutos, que simplificam questões complexas a características supostamente essenciais. Ao questionar as relações de poder entre as metrópoles e as margens e criticar as dicotomizações absolutistas, o pensamento pós-moderno permitiu que a observação de elementos que previamente eram tidos como polos opostos se aprofundasse e ganhasse novas nuances. Isso ocorreu nos Estudos da Tradução, gerando o questionamento de conceitos como tradução e adaptação, e também em todas as áreas do conhecimento e aspectos da vida em sociedade, inclusive no que diz respeito às relações raciais.

Gilroy (2007) afirma que os discursos raciais absolutistas, aos quais ele se refere pelo termo *raciologia*, são fruto da modernidade e adentraram o período pós-moderno se deslocando do campo biológico para o cultural. Para combater esse movimento do conceito de raça, Gilroy (2007) sugere uma reinterpretação de certos ideais modernos e Iluministas – mais notadamente as noções de igualdade e humanismo – na realidade pós-moderna, oferecendo, dessa forma, uma alternativa para a identificação centrada em torno da raça: especificamente, esse autor sugere o abandono desse conceito, alinhando-se a uma ideologia, se não exatamente de homogeneização das diferenças, da diminuição de sua importância. No entanto, entre os muitos motivos que podem dificultar a concretização dessa proposta, destaca-se a característica pós-moderna de fragmentação das identidades; indiretamente, ele pode levar tanto à homogeneização das identidades, quanto a sua radicalização.

Outra possibilidade da pós-modernidade é a negociação, e ela ganha força nesse período uma vez que, com o aumento de conflitos militares e políticos, a fragmentação das identidades e o contato entre culturas, ela se faz necessária para evitar o

agravamento de hostilidades. Porém, a negociação cultural e identitária – seja a tradução como metáfora do contato com o Outro, seja a tradução como reescrita literária – é um processo complexo que sofre influências de diversos fatores, e não é uma transação equilibrada e simétrica; pelo contrário, ela frequentemente resulta na propagação de culturas hegemônicas, ainda que contribua para a sobrevivência de culturas e identidades não hegemônicas.

O contato entre os discursos raciais norte-americano e brasileiro é ilustrativo das dificuldades do processo de negociação e de seus desequilíbrios e desigualdades. O modo pelo qual cada um desses países encara a tradução, de forma geral, determina em que medida o Outro trazido por esse processo é recebido e aceito na cultura de chegada. Gentzler (2008) aponta que os Estados Unidos – tal como ocorre com outros países hegemônicos – adotam políticas de tradução rígidas que não permitem facilmente a entrada do Outro. Na relação com outros países, os Estados Unidos impõem-se como a fonte de ideias, tendendo à assimilação do Outro sob seus próprios termos. Nesse sentido, os imigrantes são muito importantes para o contato entre culturas nesse país e para a mudança em sua ideologia racial: uma vez que eles levam consigo suas próprias noções culturais sobre raça e mestiçagem, é por meio deles, e não por meio de produtos culturais, que essas ideias chegam aos Estados Unidos.

O caso do Brasil é o oposto: embora Gentzler (2008) não aceite isso, apontando exceções como a prática dos irmãos Campos como se elas fossem a norma, o que ocorre é que nosso país, tal como outros países periféricos, abre-se ao estrangeiro, até excessivamente; muitas vezes simplesmente não há meios eficientes de barrá-lo; muitas vezes nem sequer é feito um balanço crítico e se aceita os elementos estrangeiros de forma quase automática. As políticas de tradução brasileiras, dessa forma, são uma mescla de permissividade na recepção do Outro hegemônico, especialmente o norte-americano, que é reinterpretado na cultura brasileira de modo a permitir que ele demonstre sua faceta estrangeira, e de rejeição ou assimilação do Outro marginal.

O Brasil mostra-se mais aberto à ideia de tradução do que os Estados Unidos, e isso se reflete também na manutenção das identidades desses países: enquanto o Brasil aprende a lidar com a influência do Outro estrangeiro, adentrando o território da negociação defendida por Hall (2014), os Estados Unidos insistem em políticas tradutórias que tentam rejeitar o Outro por completo, o que resulta na assimilação dos elementos estrangeiros para que eles desapareçam na cultura norte-americana, ou na

resistência diante do Outro que se recusa a ser assimilado. Um exemplo disso nos Estados Unidos é a forma como cidadãos de descendência árabe são hostilizados quando usam roupas de suas culturas de origem: a peça de roupa torna-os alvo de ataques, o que leva os cidadãos a serem ou assimilados na cultura norte-americana com o abandono da vestimenta específica, ou rejeitados e atacados quando insistem no uso da roupa que os marca como o diferente a ser expulso. Por sua vez, tanto o lado atacado quanto o lado que ataca podem reagir à agressão e à resistência diante da agressão, respectivamente, com a radicalização dos impulsos identitários que geram o conflito. Ainda assim, essas identidades radicalizadas não têm a capacidade de evitar as mudanças nos discursos raciais que formam o país.

As formas como as sociedades escolhem traduzir as influências estrangeiras, são, contudo, apenas uma das etapas no processo de contato entre os paradigmas raciais brasileiro e norte-americano. Outro fator importante são as tradições de discursos raciais de cada país. Ao mesmo tempo em que elas são transformadas pelo contato com o estrangeiro, com o diferente, essas narrativas também o transformam, filtrando-o para que ele se faça inteligível na cultura de chegada.

No caso do Brasil, a narrativa tradicional é a da mestiçagem e da raça marcada pelas características físicas; no caso dos Estados Unidos, da separação racial e da raça determinada pela ancestralidade dos indivíduos. Ao traduzir de um país para o Outro, esses discursos podem entrar em conflito e se transformar mutuamente – embora, por conta das já citadas políticas tradutórias e da hegemonia norte-americana na exportação de produtos culturais em relação ao Brasil, haja uma penetração maior das ideias estadunidenses no contexto brasileiro por meio da tradução literária do que o contrário.

Não focamos aqui nos efeitos no discurso brasileiro sobre a cultura dos Estados Unidos, mas sobre os efeitos da narrativa racial norte-americana sobre o Brasil. Ao explorar esse assunto, foram deixadas de lado diversas possibilidades de pesquisa para a obra selecionada, *A Cabana do Pai Tomás*: não foi analisada a representação das personagens femininas, ou a intersecção presente no romance entre gênero e raça; tampouco foram analisados a fundo as questões de estilo, a representação de dialetos, ou os aspectos religiosos. Também foram deixados de lado reescritas em português que não tivessem origem brasileira, assim como adaptações intersemióticas. Mais do que limitações de espaço e tempo, sentiu-se que a projeção das narrativas raciais norte-americana e brasileira nas reescritas merecia ser priorizada. No entanto, as questões

raciais pertinentes a essa obra não foram esgotadas, e estudos que abordem essa temática em *A Cabana do Pai Tomás*, assim como os elementos citados acima, enriquecerão o entendimento dessa obra e de sua importância.

Há exemplos do contato cultural entre Estados Unidos e Brasil, especialmente da influência da narrativa racial estadunidense, no espectro racial brasileiro nas análises feitas nesta dissertação, especialmente no que diz respeito às traduções de termos racialmente marcados, sejam eles pejorativos ou não, e termos indicadores de miscigenação e discursos sobre a mestiçagem. A tradução de *full black* por "negro retinto" na reescrita de Tempski-Silka, ou de *black cuss* por "urubu velho" na reescrita de Cajado, além de praticamente todas as traduções do termo *nigger* e seu plural, demonstram que, muitas vezes, aspectos característicos dos discursos tradicionais sobre raça nos Estados Unidos são limitados pelo paradigma tradicional brasileiro, que acaba sendo moldado pela própria língua.

A análise de questões sobre mestiçagem em reescritas de *Uncle Tom's Cabin* mostra-se mais delicada: se por um lado o romance original apresenta indícios de que, pelo menos durante o passado escravagista, os Estados Unidos reconheciam os mestiços como uma categoria racial, por outro lado todas as reescritas brasileiras analisadas foram produzidas em um momento em que o discurso da separação racial já estava concretizado como a narrativa estadunidense tradicional; a adaptação de Gomes e a tradução de Cajado, em especial, foram produzidas antes mesmo do Movimento pelos Direitos Civis aflorarem nos Estados Unidos; a tradução de Tempski-Silka foi produzida em um momento em que o paradigma racial norte-americano, embora comece a ser contestado nos Estados Unidos, vem ganhando prestígio como uma narrativa racial alternativa. Desse modo, há uma certa contradição entre os discursos raciais apresentados pelo romance, em que existe certa aceitação de que o mestiço é uma classificação racial independente e diferente do negro, ainda que ambos estivessem no grupo do não branco, e os discursos raciais que eram associados aos Estados Unidos nas épocas de publicação das reescritas no Brasil, em que imperavam diversos graus de separação racial.

Isso demonstra que não importa o quão imutável eles possam parecer, os discursos raciais podem ser transformados. Essa transformação, no entanto, não é abrupta, rompendo com os paradigmas tradicionais subitamente ou deixando-os completamente de lado. Em um dos trechos em que o termo *quadroon* aparece no texto

original, mais especificamente no Exemplo 17, essa palavra foi traduzida por "crioula" na tradução de Cajado e por "mestiça" na tradução de Tempski-Silka, demonstrando a lentidão da mudança desses paradigmas: um termo racial pejorativo relacionado à cor, crioula, era considerado aceitável nos anos 50, quando a ideologia da democracia racial era menos contestada; na atualidade, um termo mais neutro relacionado à ancestralidade, mestiça, foi utilizado para traduzir a mesma palavra do original, *quadroon*. Ou seja, nesse intervalo de 60 anos, o discurso norte-americano conseguiu alcançar uma certa integração na realidade brasileira, pelo menos em determinados círculos.

Contudo, essa inclusão não é unânime, e muitos ambientes ainda se fecham diante da influência do Outro, seja ele norte-americano ou de qualquer outro lugar. A adaptação de *A Cabana do Pai Tomás* de Gomes é um exemplo disso. Embora todas as reescritas privilegiem determinadas interpretações e posicionamentos ideológicos, a adaptação de Gomes em particular o faz de forma bastante taxativa. Sendo explicitamente direcionada ao público jovem e admitidamente buscando cumprir um papel educativo e didático, Gomes retira por inteiro diversas passagens, especialmente aquelas relacionadas a política e religião, que poderiam ser consideradas polêmicas. Sua postura quanto à capacidade e interesse dos jovens leitores parece contrastar de forma evidente com a perspectiva de Stowe.

Mas não são apenas as questões religiosas e políticas que são omitidas na adaptação de Gomes. As discussões relacionadas à raça, especialmente à mestiçagem, são quase totalmente retiradas. O adaptador adota um discurso tradicional sobre as ideologias apoiadas no Brasil e nos Estados Unidos, reforçando a ideia de que a mestiçagem era uma característica brasileira e a realidade norte-americana era, no passado e no presente, marcada pela separação rígida entre raças; ele também dá a democracia racial brasileira como certa e alcançada. A omissão de trechos e a opção por termos que não são marcados diretamente pela raça ou pela cor, como no Exemplo 18, em que o termo *quadroon* é traduzido como "escravas", sugerem que a adaptação apoia esse discurso.

A tradução de Cajado, tal qual a adaptação de Gomes, é uma reescrita embasada em sua época, e isso fica especialmente evidente em algumas de suas escolhas tradutórias. Ainda que Cajado não demonstre estar tão comprometido quanto Gomes com a defesa da democracia racial, essa ideologia ainda parece ter certa influência sobre

suas opções. No já citado Exemplo 17, por exemplo, a escolha pela palavra "crioula" ilustra uma mentalidade anterior a qualquer preocupação em parecer politicamente correto, uma atitude que pode apontar tanto para uma época em que os movimentos negros brasileiros ainda não tinham alcançado maior visibilidade, ou mais provavelmente, uma época em que a crença na democracia racial brasileira era mais aceita, de modo que o preconceito racial seria tido como algo característico de outros países e, portanto, o uso de termos como "crioula" eram tidos como normais. No Exemplo 20, da mesma forma, existe um descomprometimento político semelhante com as causas defendidas pelos movimentos negros, o que indica que o discurso a favor da causa defendida por essas pessoas ainda não era tão conhecido ou respeitado como hoje.

A tradução de Cajado não procura satisfazer algum tipo de politicamente correto em relação aos discursos raciais; tampouco busca propagar a ideologia da democracia racial. A reescrita parece se limitar à manutenção de um *status quo* que não encorajava a movimentação política dos negros e mestiços ou as discussões raciais.

Dentre as reescritas selecionadas, a tradução de Tempski-Silka é a única que discute as questões raciais de forma a abrir espaço para um diálogo mais intenso entre os paradigmas brasileiro e norte-americano, e ela o faz de um ponto de vista claramente simpático a uma visão multicultural de identidade e à ideologia racial norte-americana, adotada também por diversos movimentos negros brasileiros. Em vários pontos a tradutora faz opções que permitem o contraste entre essas duas formas de entender raça e mestiçagem, e isso fica ainda mais claro em uma análise comparativa com as outras reescritas, que optam por um viés interpretativo diferente. O Exemplo 16, em que a expressão *light-colored* é traduzida por "gente mulata" pode ilustrar essa postura da tradutora. Tempski-Silka associa a palavra "mulata" a um contexto pejorativo, sendo que em outros momentos em que apareceram termos relacionados à mestiçagem, porém em um contexto neutro, como no já citado Exemplo 17 em que *quadroon* foi traduzido por "mestiça", a tradutora optou por outro termo.

Ainda assim, apesar de ocupar um lugar discursivo que permite críticas à autora e à obra, Tempski-Silka faz diversas mudanças interpretativas de modo a preservar uma imagem geral positiva de ambas, atenuando estereótipos que, tendo sido articulados pelo narrador, poderiam ser associados à autora por leitores desatentos, e escolhendo com cuidado os momentos em que traduz termos ofensivos e insultantes por opções igualmente negativas.

Fica claro, nas análises das três reescritas selecionadas, que as transformações dos discursos raciais adotados pelas sociedades em que as traduções e a adaptação estão inseridas – nesse caso as transformações no paradigma racial brasileiro devido à influência norte-americana – podem ser observadas na própria materialidade dos textos. Também fica evidente que a observação das transformações no discurso racial brasileiro foram circunscritas por diversos fatores, como os interesses das instituições por trás da publicação de cada obra, o momento histórico vivenciado na época de produção dessas reescritas e os valores de cada reescritor, na medida em que se pode interpretar esses fatores, uma vez que não só vivemos um momento histórico distinto de duas das obras selecionadas, mas também não temos acesso a paratextos da tradução de Cajado.

Dessa forma, a tradução de Cajado, embora tenha sido produzida na mesma época que a adaptação de Gomes, e, portanto, seja influenciada por um momento histórico semelhante em que o mito da democracia racial era pouco questionado, não parece ser tão guiada por essa ideologia quanto a adaptação. Por outro lado, as duas reescritas dos anos 50 contrastam significativamente com a tradução de Tempski-Silka, que não apenas foi produzida em uma época em que o discurso da democracia racial como uma realidade concreta era ativamente combatido, mas também recebeu apoio institucional por parte de sua editora, que parece compartilhar valores multiculturais com a tradutora. Juntas, essas três reescritas demonstram a importância de fatores como a história e a perspectiva ideológica dos tradutores e adaptadores, mas também mostram que circunstâncias semelhantes podem dar origem a resultados distintos, como ocorreu com as reescritas de Cajado e Gomes; elas também demonstram que, com o passar do tempo, a mudança de paradigmas acaba sendo refletida em reescritas posteriores, como demonstrado pela tradução de Tempski-Silka.

Na contemporaneidade brasileira, o momento parece propício justamente a mudanças de paradigma. A tradução de Tempski-Silka indica, quando comparada às outras reescritas estudadas nesta dissertação, que há um maior interesse na atualidade em se discutir as questões raciais, e que já houve uma determinada adoção da perspectiva tradicional nos Estados Unidos em alguns círculos brasileiros. No entanto, fica claro que, mesmo nesse momento de maior aceitação desse discurso polarizador, ele ainda é traduzido e filtrado pelas noções de raça e mestiçagem vigentes no Brasil.

O maior exemplo disso é a forma como essa reescrita opta por traduzir o título do romance: primeiramente, a tradução de Tempski-Silka se destaca por ser a única a

traduzir o subtítulo da obra, *Life among the lowly*, que se torna *A vida entre os humildes*. Essa escolha ajuda a lembrar os leitores que embora Tom seja o personagem título e um dos personagens principais, a ideia da obra é fazer um panorama geral dos sofrimentos dos escravos. Se a obra tratasse apenas da jornada de Tom, uma das temáticas principais abordadas por Stowe, a separação de mães e filhos, não poderia ser tratada.

Quanto ao título principal, a tradutora faz a opção por "pai" para traduzir *uncle*, como em todas as outras ocasiões em que essa obra foi recriada no português brasileiro. Tempski-Silka afirma ter feito essa escolha para preservar a tradição criada por todas as obras publicadas antes da sua (no contexto brasileiro, essa tradição inclui diversas outras publicações, entre traduções e adaptações, e até uma telenovela), permitindo ao leitor uma identificação imediata com a obra e com as imagens que circulam sobre ela. A opção por “pai” também evita uma possível infantilização da personagem, uma vez que “tio” é um termo genérico usado por crianças para se dirigir a adultos com os quais não existe necessariamente uma relação de parentesco, ao mesmo tempo em que se associa o personagem a elementos paternos – proteção e afeição, por exemplo. No entanto, há outros elementos reproduzidos nessa tradição. Mais notadamente, as associações geradas pela palavra pai no contexto brasileiro levam, inevitavelmente, às religiões afro-brasileiras.

No original, o personagem-título é chamado de *uncle* por diversos outros personagens: pelos escravos dos Shelby, por George Shelby, por Eva. Ele só passa a ser chamado de pai, ou *father*, no final do romance, quando assume um papel de pregador religioso para os outros escravos de Legree. Cassy é uma das que o chama dessa forma antes de fugir, após ser consolada e dissuadida de cometer um assassinato por ele. Desse modo, a passagem de *uncle* para *father* sinaliza o amadurecimento e a ascensão religiosa de Tom.

Nas reescritas brasileiras, *uncle* sempre é traduzido por "pai" quando essa palavra faz referência a Tom. Tal como no original, esse tratamento tem uma razão de ser religiosa, mas em nossa realidade a palavra "pai" ganha outras conotações – especialmente no título, em que não há um contexto para delimitar a interpretação dos leitores. No Brasil, a associação da palavra "pai" a uma determinada religiosidade leva automaticamente aos pais de santo ou aos pais pretos, que não são ligados exclusivamente ao cristianismo, mas às religiões de matrizes africanas, especialmente à umbanda. Dessa forma, ao manter o título devido a uma tradição, Tempski-Silka está

mantendo não apenas uma ligação da obra com as imagens criadas sobre ela durante anos, mas todas as tradições interpretativas permitidas por esse título na realidade brasileira.

De maneira indireta, a negociação brasileira levada a cabo pela tradução de Tempski-Silka ajuda a resgatar, de um texto norte-americano, um contato com a ideia de África buscada pelas diásporas negras ao redor do mundo, inclusive pela brasileira. As religiões afro-brasileiras, embora possam apresentar elementos cristãos, são essencialmente celebrações de resistência e sobrevivência, muito diferentes da narrativa de martírio e morte. Isso demonstra, mais do que a inevitabilidade do processo de tradução, que mesmo que a negociação ocorra em contextos de poderes assimétricos e frequentemente inclua tanto perdas quanto ganhos, ela pode trazer mudanças que auxiliam na sobrevivência de identidades não hegemônicas. Nesse caso, uma obra de cunho essencialmente cristão, cujas imagens divulgam uma figura apática e passiva de negritude, pode recuperar elementos de perseverança e subversão.

O mesmo não ocorre nas outras duas reescritas selecionadas, embora elas também traduzam *uncle* por “pai”: uma vez que se passa do título para o romance em si, a tradução de Cajado e a adaptação de Gomes adotam, em graus diferentes, a narrativa da democracia racial já alcançada, um discurso incompatível com a resistência afro-brasileira. Se a tradução de Tempski-Silka reforça a primeira impressão de sobrevivência para além do título, a adaptação de Gomes e a tradução de Cajado ficam limitados a uma associação com o pai preto servil e resignado.

Portanto, além de demonstrar que o processo de negociação cultural, aplicado às reescritas literárias, pode trazer aspectos positivos da cultura brasileira e afro-brasileira à tona, as análises de *A Cabana do Pai Tomás* demonstram que é possível que conceitos originários da cultura norte-americana, tanto a *mainstream* quanto a cultura diaspórica negra, convivam com as influências brasileiras, inclusive a mestiçagem, sem subjugá-las, ainda que esse convívio seja sempre tenso, constantemente atravessado por conflitos, e necessite de um processo permanente de tradução. A diáspora afro-brasileira não precisa necessariamente adotar os modelos afro-americanos, inclusive em relação à figura do mestiço e às configurações raciais binárias, para alcançar uma manifestação e um engajamento político que traga resultados concretos para as comunidades negras no Brasil.

A natureza fragmentária das identidades pós-modernas garante que, ainda mais

do que em épocas anteriores, o choque entre as ideologias raciais brasileira e norte-americana seja algo constantemente negociado, com maior ou menor sucesso, por parte de tradutores e instituições a cada reescrita. E nesse sentido, as identidades veiculadas em uma obra, assim como as posturas ideológicas defendidas pelos poderes por trás das reescritas, podem ser tão instáveis quanto as próprias ideologias que as cercam, de forma que a negociação dos discursos adotados por uma obra podem transformar não apenas as reescritas, mas as ideias e imagens em torno das traduções e adaptações.

Por fim, o discurso tradicional sobre tradução e adaptação, embora não corresponda à realidade dessas práticas, pode influenciar a forma como o público leitor aceita ou não as mudanças e transformações desses textos, não só em questões linguísticas, mas também no que diz respeito aos discursos veiculados por ela. Em teoria, por serem consideradas como a prática de reescrita mais transgressora, as adaptações teriam uma permissão da parte dos leitores para transformar os textos, o que pode significar uma maior flexibilidade nas discussões pertinentes a esse tipo de reescrita. Não é coincidência que entre as três reescritas selecionadas, a que mais retira trechos e impõe uma ideologia de forma explícita é a adaptação de Gomes. As traduções, embora tenham seus próprios interesses e interpretações, são mais sutis ao colocá-los em prática na tradução propriamente dita.

A adaptação de Gomes e a tradução de Tempski-Silka mostram-se explícitas em seus posicionamentos também fora do escopo das reescritas em si. Ambas apresentam um espaço institucional no qual adaptador e tradutora defendem um posicionamento específico, deixando claro para os leitores de qual perspectiva eles falam. Na tradução de Cajado, cabe aos leitores explorar os possíveis interesses por trás dessa obra a partir de outros elementos, uma vez que não há outras fontes, como um prefácio ou um sumário.

O ato de declarar de que lugar ideológico se produz uma obra literária, embora não seja essencial para que o leitor possa supor qual o posicionamento ideológico do tradutor ou adaptador, facilita o processo de interpretação. A declaração explícita da ideologia adotada por Gomes e pela Melhoramentos e por Tempski-Silka e pela Juruá Editora pode inclusive ser entendida como um modo de negociar a transformação intrínseca ao processo tradutório para o entendimento do leitor comum, da mesma forma que as reescritas literárias negociam ideologias conflitantes para formar um produto compreensível para o público que as consome e a tradução como metáfora do

contato cultural e identitário negocia culturas diferentes para os indivíduos que precisam viver nas fronteiras e sobreviver entre diversos impulsos identitários. Todas essas formas de negociação – de tradução – existem de forma assimétrica, oscilando entre os interesses dos responsáveis por traduzir e interpretar os textos, entre influências históricas e ideológicas. Mas todas são opções disponíveis para as pessoas e as instituições, na pós-modernidade. E todas elas puderam ser observadas em reescritas de *A Cabana do Pai Tomás*.

Quando Gomes afirma em sua carta introdutória que retira pormenores do texto original de sua adaptação, ele negocia a própria noção do que seria aceitável para essa forma de reescrita com seu leitor; quando Cajado traduz *quadroon* por “crioula” e Tempiski-Silka traduz a mesma palavra por “mestiça”, eles estão negociando na materialidade de seus textos ideias diferentes de negritude e de mestiçagem; quando o discurso racial dicotômico dos Estados Unidos chega ao Brasil em *Uncle Tom's Cabin*, ele é negociado pelos discursos brasileiros e transformado, adotado ou rejeitado de acordo com os interesses de seus intérpretes: os brasileiros que escolhem crer na democracia racial, ou pelo menos na narrativa da mestiçagem, terão mais ressonância com a tradução de Cajado, e os brasileiros que optam pela narrativa de uma identidade afro-brasileira uma encontrarão respaldo na tradução de Tempiski-Silka.

Desse modo, essas formas de tradução e negociação podem agir, em conjunto umas com as outras e com outras produções culturais, como um reflexo do ambiente cultural e histórico em que foram produzidas. E ao mesmo tempo em que refletem para a sociedade em que se inserem determinados discursos raciais, no caso das reescritas analisadas, elas também auxiliam na representação de identidades raciais, em especial a identidade negra, na medida em que levam esses discursos para novos leitores.

Referências:

- ALVES, P. E.; MILTON, J. Inculturation and acculturation in the translation of religious texts: the translation of Jesuit priest José de Anchieta into tupi in 16th century Brazil. *Target*, Amsterdam; v.17, p.275-296, 2006. Disponível em: <http://dml.fflch.usp.br/sites/dml.fflch.usp.br/files/2004-translations_of_religious_texts.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2016.
- ARROJO, R. Os Estudos da Tradução na pós-modernidade, o reconhecimento da diferença e a perda da inocência. *Cadernos de Tradução*, Santa Catarina; v.1, n.1, p.53-70, 1996. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/5064/4567>>. Acesso em: 20 jan. 2016.
- ANDERSON, B. *Imagined communities*: reflections on the origin and spread of nationalism. Londres: Verso Editions, 1983.
- AZENHA, J.; MOREIRA, M. Translation and rewriting: don't translators 'adapt' when they 'translate'? In: RAW, L. (Org.). *Translation, Adaptation and Transformation*. Nova York: Continuum, 2012. p.61-80
- BAYM, N. (Org.). *The Norton Anthology of American Literature*. Nova York: W. W. Norton & Company, 2008.
- BERTIN, M. R. Tales from Shakespeare no Brasil: traduções e adaptações do conto “The Tempest” endereçadas ao leitor infanto-juvenil. *Cadernos de Literatura em Tradução*, São Paulo, v.12, Especial Infantil, p.47-70, 2011.
- BOTTMANN, D. Pai Tomás e Mãe Joana. *Não gosto de plágio*, 13 out. 2009. Disponível em: <<http://naogostodeplagio.blogspot.com.br/2009/10/pai-tomas-e-mae-joana.html>>. Acesso em: 17 out. 2016.
- BUNN, D. Adaptação na tradução de literatura infantil: entre vinhos e cogumelos.

Cadernos de Literatura em Tradução, São Paulo, v.12, Especial Infantil, p.103-111, 2011.

BURKE, P. *Hibridismo cultural*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CAMPBELL, S. W. *Slave catchers: enforcement of the Fugitive Slave Law, 1850-1860*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1970.

CARDOZO, M. M. ...e o mar vai virar sertão – anotações de viagem. In: STORM, T. *O Centauro Bronco*. Tradução de Mauricio Mendonça Cardozo. Curitiba: Ed. UFPR, 2006. p. 153-163.

CASTRO, M. S. *Tradução, ética e subversão: desafios práticos e teóricos*. Rio de Janeiro: 2007, 116f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DANIEL, R. *Race and multiraciality in Brazil and the United States: converging paths?* State College: Pennsylvania State University Press, 2006.

FERREIRA, E. P.; SILVA, K. H. S. Edgar Allan Poe em português: os limites entre tradução e adaptação. *Domínios de Linguagem*, Uberlândia, v.5, n.3, p.20-37, 2011.

FORBES, R. P. *The Missouri Compromise and its aftermath: slavery and the meaning of America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007.

FORMIGA, G. M. *Adaptação de clássicos literários: uma história de leitura no Brasil*. João Pessoa: 2009, 260f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba.

GENTZLER, E. *Translation and identity in the Americas: new directions in translation theory*. Abingdon: Routledge, 2008.

GILROY, P. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. Tradução de Celia Maria Marinho de Azevedo et al. São Paulo: Annablume, 2007.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HEDRICK, J. D. Harriet Beecher Stowe. In: KOPLEY, R. (Org.). *Prospects for the study of American literature: a guide for scholars and students*. Nova York: New York University Press, 1997. p.112-132.

_____. The Library of America interviews Joan D. Hedrick about Harriet Beecher Stowe. *The Library of America*, p.1-4, 2011. Disponível em: <https://loa-shared.s3.amazonaws.com/static/pdf/LOA_Hedrick_on_Stowe.pdf>. Acesso em: 15 out. 2016.

HUTCHEON, L. *The politics of post-modernism*. Nova York: Routledge, 1989.

JOSEPH, T. *Race on the move: Brazilian migrants and the global reconstruction of race*. Stanford: Stanford University Press, 2015.

KREBS, K. Translation and adaptation – two sides of an ideological coin. In: RAW, L. (Org.). *Translation, Adaptation and Transformation*. Nova York: Continuum, 2012. p.42-53.

LEFEVERE, A. *Translation, rewriting and the manipulation of literary fame*. New York: Routledge, 1992.

MAGNOLI, D. *Uma gota de sangue: história do pensamento racial*. São Paulo: Contexto, 2009.

MAJOR, C. *Juba to jive: the dictionary of African-American slang*. Nova York: Penguin Books, 1994.

MATHEWS, G. *Cultura global e identidade individual*. Bauru: EDUSC, 2002.

MILTON, J. Tradução & adaptação. Tradução de Thaís Polegato de Sousa. In: AMORIM, L. M.; RODRIGUES, C. C.; STUPIELLO, E. (Org.). *Tradução & ____*. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2015. p.17-43.

MONTEIRO, M. F. B. O ofício do adaptador: herdeiros e sucessores de Lobato. In: _____. *Permanências e mutações: o desafio de escrever adaptações escolares baseadas em clássicos da literatura*. Rio de Janeiro: 2006. 248f. Tese (Doutorado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 2 ed. São Paulo: Autêntica, 2004.

_____. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.

MUNDT, R. S. D. A adaptação na tradução de literatura infanto-juvenil: necessidade ou manipulação? In: FILHO, J. N. G.; PINA, P. K. C.; MICHELLI, R. S. (Orgs.). *A literatura infantil e juvenil hoje: múltiplos olhares, diversas leituras*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2011. p. 282-298.

NADER, M. B. Da família patriarcal à família nuclear burguesa: uma perspectiva histórica e social. *Revista de História (UFES)*, Vitória, v.3, p.55-67, 1992.

NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

REYNOLDS, D. S. *Mightier than the sword: Uncle Tom's Cabin and the battle for America*. Nova York: W. W. Norton & Company, 2011.

RODRIGUES, C. C. Traduções para o público juvenil: implicações para uma teoria da tradução. *Cadernos de Letras (UFRJ)*, Rio de Janeiro, v.14, p.234-238, 1999.

_____. A distinção entre adaptação e tradução relativizada: questões de poder e apropriação. In: Congresso Ibero-Americano de tradução e Interpretação (CIATI), 2, 2002, São Paulo. Anais... São Paulo: Centro Universitário Ibero-Americano, 2002. p.185-90.

_____. A prática da tradução por teóricos tradutores. *Tradução em Revista (Online)*, v.4, p.1-6, 2007.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SMITHERMAN, G. *Black talk: words and phrases from the hood to the amen corner*. Nova York: Houghton Mifflin, 2000.

STOWE, H. B. *A Cabana do Pai Tomás: a vida entre os humildes*. Tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka. Curitiba: Juruá Editora, 2012.

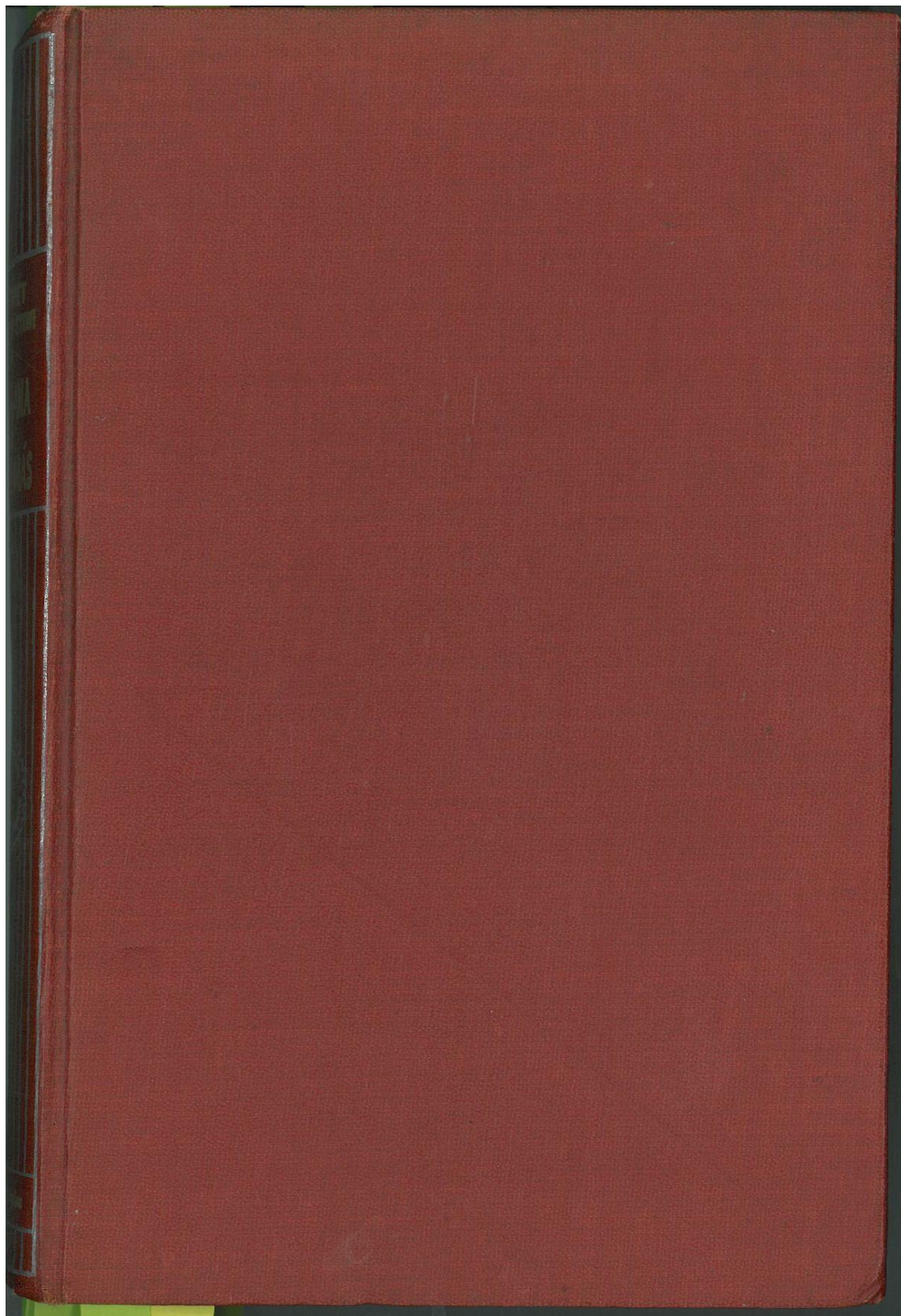
_____. *Uncle Tom's Cabin: or life among the lowly*. Projeto Gutenberg, 2006.

_____. *A Cabana do Pai Tomás*. Adaptação de Alfredo Gomes. São Paulo: Melhoramentos, 1952.

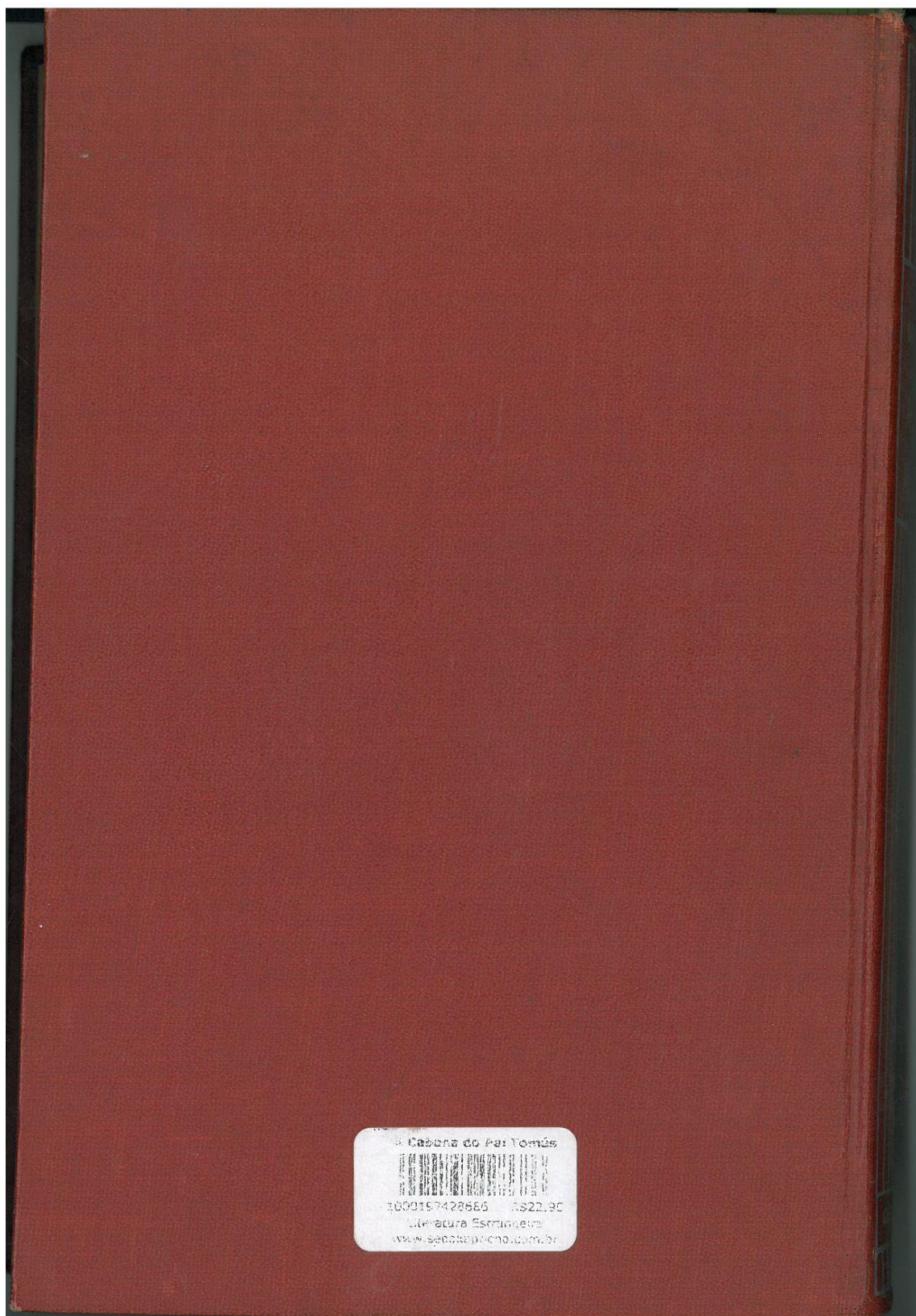
_____. *A Cabana do Pai Tomás*. Tradução de Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Edições Saraiva, 1951.

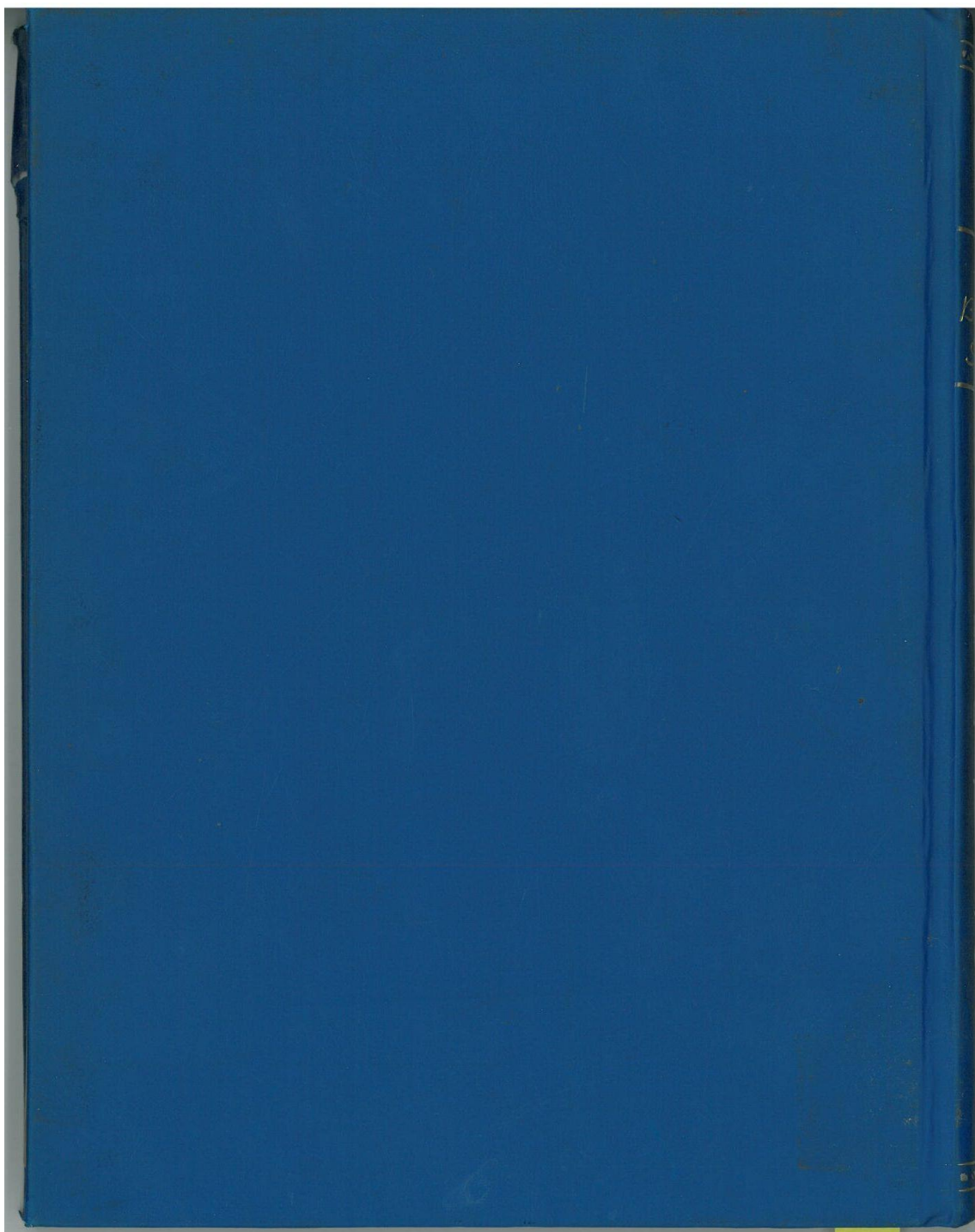
TSUI, C. The authenticity in “adaptation”: a theoretical perspective from Translation Studies. In: RAW, L. (Orgs.) *Translation, Adaptation and Transformation*. Nova York: Continuum, 2012. p.54-60.

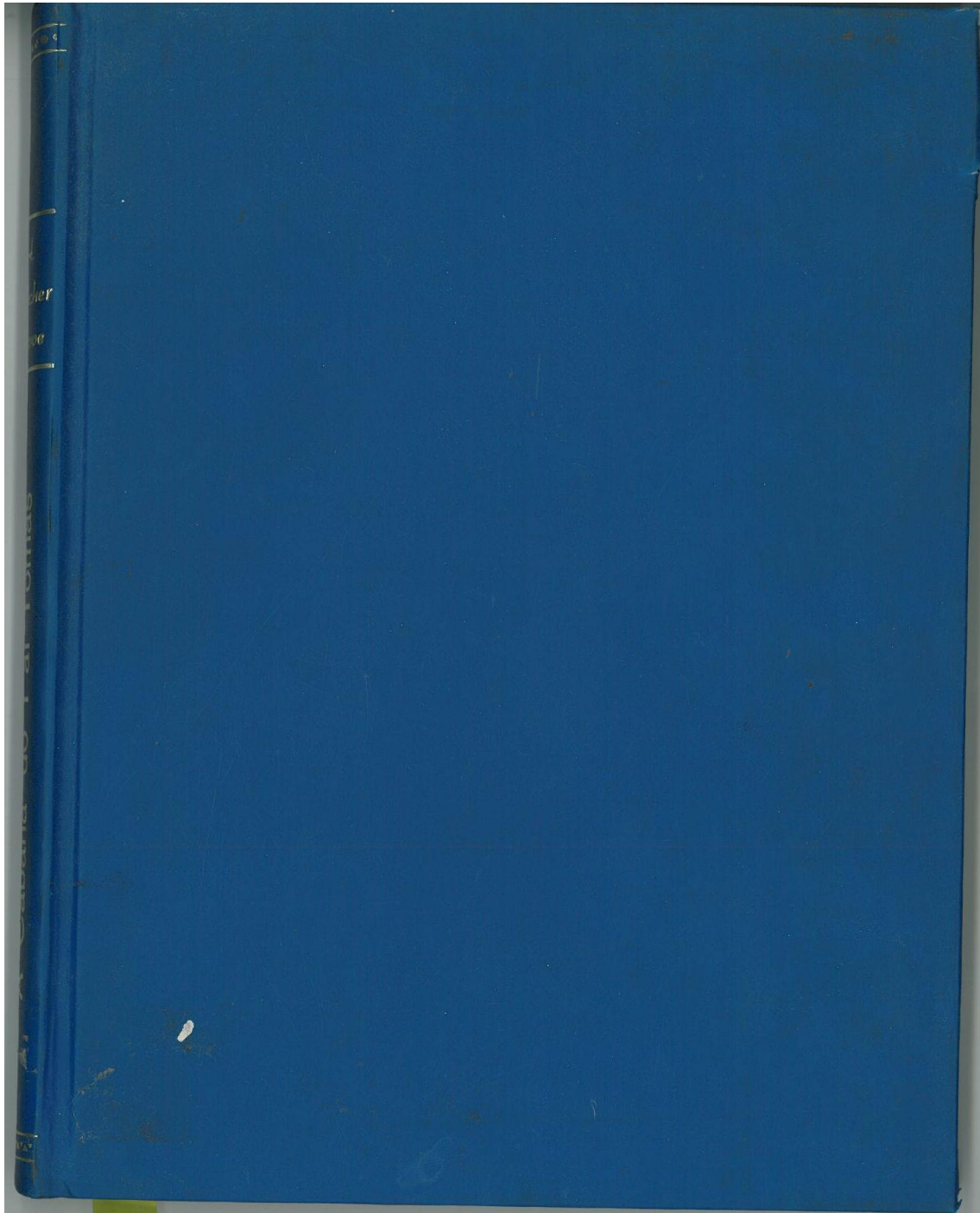
VENUTI, L. *The translator's invisibility*. Londres/Nova York: Routledge, 1995.

Anexos**Anexo 1**

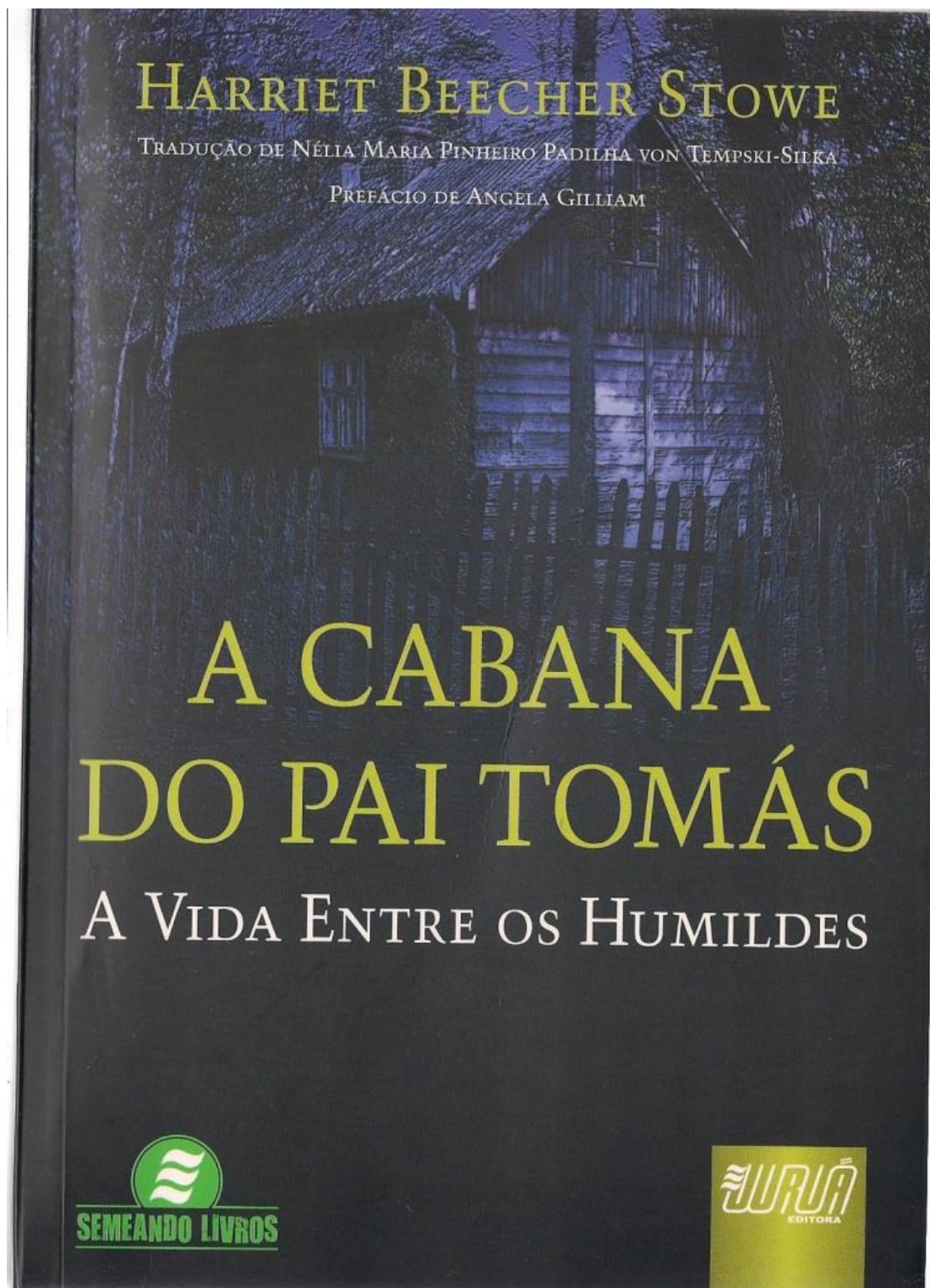
Anexo 2



Anexo 3

Anexo 4

Anexo 5



Anexo 6

A CABANA DO PAI TOMÁS

A VIDA ENTRE OS HUMILDES

"A AUTORA TEM SIDO COM FREQUÊNCIA INQUIRIDA – POR CORRESPONDENTES DE DIVERSAS PARTES DO PAÍS – SOBRE SE ESTA NARRATIVA É REAL. A ESSAS PERGUNTAS, ELA COSTUMA DAR UMA RESPOSTA GERAL. OS INCIDENTES QUE COMPÕEM A NARRATIVA, TOMADOS SEPARADAMENTE, SÃO AUTÊNTICOS EM GRANDE EXTENSÃO; OCORRENDO MUITOS DELES SEJA POR OBSERVAÇÃO DIRETA DELA, OU DA PARTE DE AMIGOS PESSOAIS. ELA E SEUS AMIGOS OBSERVARAM PESSOAS, QUE SÃO COMO QUASE TODOS OS PERSONAGENS QUE SÃO APRESENTADOS; E MUITAS DE SUAS AFIRMAÇÕES, SÃO PALAVRA POR PALAVRA O QUE FOI OUVIDO PELA PRÓPRIA AUTORA, OU ASSIM LHE FOI RELATADO".

A AUTORA JUSTIFICAVA ASSIM O CONTEÚDO DE SUA OBRA, DANDO O TESTEMUNHO DA VERACIDADE DOS EVENTOS RELATADOS NO CONJUNTO DA HISTÓRIA. O SISTEMA ESCRAVAGISTA OPRIME O SERVO E IGUALMENTE O SENHOR. POR ESTE MOTIVO, ESTE LIVRO, QUE INFLUENCIOU CONSCIÊNCIAS NO SÉCULO XIX NOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA MARCOU ÉPOCA, E O SEU LIBELO PERMANECE ATUAL, POIS QUE SE FAZ EM DEFESA DO SENTIMENTO MAIS PRECIOSO À SOCIEDADE HUMANA: A LIBERDADE.

