

MEU CORPO PODE SER UM TEXTO? CENAS DE RACISMO NA ATUAÇÃO DE INTÉRPRETES DE LIBRAS-PORTUGUÊS¹

CAN MY BODY BE A TEXT? SCENES OF RACISM IN THE LIBRAS-PORTUGUESE INTERPRETERS' WORK

DOI 10.70860/ufnt.entreletras.e18896

Vinícius Nascimento²

Resumo: Neste artigo discuto, a partir de um diálogo entre a perspectiva bakhtiniana e autores dos estudos da racialidade, como a raça, como signo ideológico, opera de forma constitutiva no tripé existencial eu-para-mim, eu-para-outro e outro-para-mim de homens negros que são intérpretes de Libras. Para tanto, adoto a metodologia das cenas narrativas proposta por Luz (2011) e analiso duas situações de racismo vivenciadas por intérpretes negros. Nas cenas analisadas, a raça operou como signo ideológico de coisificação do corpo negro e de esvaziamento da identidade profissional levando os intérpretes ao discurso da autodefesa de seus lugares sociais como trabalhadores da interpretação.

Palavras-chave: interpretação, Libras, racismo, signo ideológico, alteridade.

Abstract: In this essayistic article, I discuss, based on a dialogue between the Bakhtinian perspective and authors of racial studies, how race, as an ideological sign, operates constitutively in the existential tripod I-for-me, I-for- another and another-for-me of black men who are Libras' interpreters. To this end, I adopt the methodology of narrative scenes proposed by Luz (2011) and analyze two situations of racism experienced by black interpreters. In the scenes analyzed, race operated as an ideological sign of objectification and emptying of professional identity, leading the interpreters to the discourse of self-defense of their social places as interpretation workers.

Keywords: interpretation, Brazilian Sign Language, racism, ideological sign, otherness.

Introdução

Por mais que me exponha ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem. Existe uma zona do não ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma encosta perfeitamente nua, de onde pode brotar uma aparição autêntica. Na maior parte dos casos, o negro não goza da regalia

¹ Artigo elaborado a partir da apresentação realizada na mesa “Direitos linguísticos e negritude: formas e interfaces” do Seminário Integrado de Pesquisas em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) realizado no dia 20 de novembro de 2020.

² Doutor e Mestre em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); Professor Adjunto do Departamento de Psicologia e Secretário Geral de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar); Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: nascimento_v@ufscar.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3057-5828>.

de empreender essa descida ao verdadeiro inferno.
Frantz Fanon

*Eu não estou só quando me contemplo no espelho,
estou possuído por uma alma alheia*
Mikhail Bakhtin.

Na noite do dia 19 de novembro de 2020, os canais de informação na TV e na internet³ noticiaram o assassinato de João Alberto Silveira Freitas. Beto, como era conhecido pelos mais íntimos, era um homem negro de 40 anos e foi espancado até a morte por seguranças de uma unidade da rede de supermercados Carrefour na cidade de Porto Alegre. O assassinato de Beto causou comoção nacional, especialmente porque aconteceu às vésperas da comemoração do Dia da Consciência Negra que homenageia Zumbi dos Palmares simbolizando a resistência histórica do povo negro e promovendo reflexões e debates públicos sobre o(s) lugar(es) das pessoas negras na sociedade brasileira.

Às vésperas do segundo turno das eleições presidenciais de 2022, a deputada federal do Partido Liberal (PL) Carla Zambelli foi filmada na Alameda Lorena, na cidade de São Paulo, com uma arma em punho correndo atrás do jornalista, que era um homem negro, Luan Araújo. Em um dos vídeos, a deputada atravessa a rua e entra em um estabelecimento comercial privado apontando a arma para Luan que, desarmado, assenta-se na mesa acuado. No vídeo, é possível ouvir a deputada dizendo que o liberaria caso ele pedisse desculpas por tê-la provocado com gritos de ordem a favor do, então, candidato à presidência Luiz Inácio Lula da Silva. Em vídeo gravado e disponibilizado em suas redes sociais, Zambelli declara: “eles usaram um negro pra vir em cima de mim” (sic)⁴.

A morte de Beto em 2020 por dois seguranças brancos e a perseguição de Luan nas ruas de São Paulo, à luz do dia, por uma deputada federal branca em 2022 são fatos um tanto quanto chocantes, especialmente porque, no caso do primeiro, diz respeito a um homicídio e o segundo, a uma ameaça explícita contra a vida de uma pessoa desarmada. Apesar de absurdos para a maioria das pessoas, essas notícias, infelizmente, não são recebidas com tanta surpresa por homens negros que, diuturnamente, são vistos como ameaças e/ou com estranhamentos em diferentes espaços em que transitam porque, conforme afirma bell hooks (2022, p. 32), os

³ <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2020/11/23/caso-joao-alberto-veja-perguntas-e-respostas-sobre-a-morte-de-um-cidadao-negro-no-carrefour-em-porto-alegre.ghtml>

⁴ <https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2022/10/29/carla-zambelli-tiro-eleicoes-2022-coletiva.htm>

“homens negros na cultura do patriarcado supremacista branco capitalista imperialista são temidos, não amados”.

Em pesquisa sobre os espaços de sociabilidades juvenis afetivos no centro de São Paulo entre 2006 e 2008, Simões, França e Macedo (2010, p. 69) entrevistaram homens negros frequentadores de uma casa noturna e perceberam que “a discriminação se faz, sobretudo, por meio da leitura de signos de apresentação pessoal em relação às marcas corporais, de modo a inferir uma posição social, quase sempre inferior”. Um dos entrevistados confirma essa relação ao dizer:

É muito mais pelo visual, assim. Se você tá de chinelo falam que você é maloqueiro, chamam até de mendigo, nome sujo. Se você tá com roupa mais formal, vamos dizer assim, se você tá de social, aí você é segurança... Se você tá num carro importado, ou é ladrão, ou é jogador ou artista. Porque negro, pra ser bem-sucedido, tem que ser jogador, artista, modelo, ou algo do gênero (Simões; França; Macedo, 2010, p. 69).

As visões sobre homens negros e os comportamentos que daí decorrem não se restringem a determinados grupos, classes sociais ou coletivos profissionais. O homem negro, que transita, conforme defende Frantz Fanon (2020), na zona do não ser, depara-se com o esvaziamento de sua humanidade em invariáveis espaços em que circula. Diante disso, é possível perguntar: será que a raça, como marcador social, funciona como um signo ideológico? Lido a partir de uma perspectiva bakhtiniana⁵, seria a raça a definidora do tripé existencial

⁵ Denomina-se pensamento bakhtiniano o conjunto de reflexões de ordem filosófica, metodológica e sociológica sobre a linguagem, a comunicação, as artes, a semiótica e outros temas construídas por Mikhail Bakhtin e outros intelectuais na Rússia no início do século XX (Brait; Campos, 2009). Do ponto de vista histórico, a construção do pensamento bakhtiniano é localizado cronologicamente no que tem sido denominado de era moderna que será compreendida aqui, conforme definido por Arrojo (1996) em profícua discussão sobre o campo disciplinar Estudos da Tradução, a partir do ideal iluminista cultivado pela cultura europeia do século XVIII, que se caracterizou pela crença otimista de que a razão e a busca implacável do conhecimento pudessem finalmente conduzir o ser humano às luzes de um desenvolvimento sociocultural pleno e que perdurou até meados do século XX. Lyotard (2009) defende que a modernidade começa a entrar em crise no final do século XIX. Essa crise é agravada no final dos anos 1950 com a reconstrução da Europa no cenário de pós-guerra mudando o estatuto dos saberes ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial. Com isso, a cultura, também impactada com essa movimentação, entra no que ele denomina de “condição pós-moderna” afetando os jogos da ciência, da literatura e das artes marcando a “incredulidade em relação aos metarrelatos” (p. 16). O que identifica, segundo alguns autores, a divisão dessas eras é justamente a diferença nesses metarrelatos. Enquanto a modernidade é determinada pelas metanarrativas oficiais e homogeneizantes e a universalidade do sujeito, a pós-modernidade opõe-se frontalmente a essas ideias questionando-as ao afirmar que não existem narrativas oficiais e nem sujeito universal. As discussões teóricas sobre as relações étnico-raciais, conforme veremos mais adiante, figuram-se com mais intensidade na pós-modernidade, sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial com o holocausto de judeus na Europa. O pensamento bakhtiniano, nesse sentido, pode ser designado como moderno, mas a sua teoria constitutivamente alteritária, conforme defende Silva (2010), permite um diálogo profícuo com temas que são inerentes ao nosso tempo, a despeito do debate se existe ou não essa era denominada pós-modernidade (não há consenso sobre essa terminologia e conceito). Neste artigo, empreendo esse diálogo consciente de que Bakhtin não tratou de temas que são a nós contemporâneos como as relações étnico-raciais e as línguas de sinais, por exemplo, mas certo de que, como instaurador de discursividade, assim como o adjetivou Amorim (2004), Bakhtin

alteritário eu-para-mim, eu-para-outro e outro-para-mim quando discutido de forma interseccional? E, quando se trata de atividades profissionais em que a visibilidade do corpo é elemento essencial para a execução das tarefas, como a dos intérpretes e tradutores de línguas de sinais, será que a raça é aspecto determinante?

Neste artigo, de caráter ensaístico, discuto, a partir de um diálogo entre a perspectiva bakhtiniana e autores dos estudos da racialidade, como a raça, como signo ideológico, opera de forma constitutiva no tripé existencial eu-para-mim, eu-para-outro e outro-para-mim de homens negros que são intérpretes de Libras. Para tanto, primeiramente, recupero o conceito de signo ideológico do círculo bakhtiniano e busco emoldurar a ideia de raça nesse enquadramento conceitual para, na sequência, discutir a ideia de “corpo como texto” no caso da tradução e interpretação de línguas de sinais e seus efeitos para, na sequência, analisar duas cenas de racismo vivenciadas por intérpretes e tradutores de Libras negros.

1 Raça: signo ideológico?

Não é objetivo deste artigo, por uma questão de espaço, realizar uma revisão sistemática e histórica sobre a conceitualização de *raça*, pois existem estudos aprofundados sobre esse tema, alguns deles aqui invocados. Todavia, a fim de discutir os efeitos e implicações do racismo na prática profissional de tradutores e intérpretes de Libras, urge retomar, ainda que de modo breve, a origem do termo e sua evolução para, então, defender, com o instrumental teórico bakhtiniano, que a raça é um signo ideológico que opera de forma constitutiva no tripé existencial eu-para-mim, eu-para-outro e outro-para-mim.

Para tanto, parto da profícua reflexão realizada pela antropóloga feminista Rita Laura Segato na mesa intitulada “Uma agenda política e temática para a inclusão social: a contribuição das abordagens pós-estruturalistas”, durante o Seminário Internacional *Inclusão Social e as Perspectivas Pós-estruturalistas de Análise Social* realizado na Universidade Federal de Pernambuco entre os dias 28 e 30 de junho de 2005. A autora defendeu a ideia de que *raça é signo* enfatizando, naquela época, que a criação de um sistema de cotas raciais para a universidade poderia mudar a relação social com pessoas negras. Segundo ela, “cor é signo e

e seu Círculo podem contribuir de forma significativa com as questões atuais. Nesse ponto, quero fazer justiça à pesquisadora, arquiteta, intérprete e tradutora de Libras Carolina Fomin, que em sua tese de doutoramento, ainda na fase de qualificação, ousou em promover, de maneira inicial, esse diálogo, mas, na época, considerei, enquanto membro de sua banca, que o diálogo seria um tanto quanto perigoso e deveria ser empreendido com mais cautela. Hoje, depois de ser por ela provocado, cá estou a pensar essa temática buscando, também, promover esse encontro tenso, porém produtivo.

seu único valor sociológico radica em sua capacidade de significar” (Segato, 2005, p. 3). Ao seguir por esse caminho, a antropóloga argumenta:

Se a cor da pele negra é um signo ausente do texto visual geralmente associado ao poder, à autoridade e ao prestígio a introdução desse signo modificará gradualmente a forma em que olhamos e lemos a paisagem humana nos ambientes pelos que transitamos. À medida em que o signo do negro, o rosto negro, se fizer presente na vida universitária, assim como em posições sociais e profissões de prestígio onde antes não se inseria, essa presença tornar-se-á habitual e modificará as expectativas da sociedade (Segato, 2005, p. 10).

A defesa de Segato (2005) apontava para o que vivenciamos na atualidade com a implantação das políticas de ações afirmativas na educação superior que, no Brasil, se materializou de forma mais significativa por meio da Lei 12.711/12 que determinou a reserva de 50% das vagas do ensino superior público federal brasileiro para egressos do ensino público considerando proporcionalidade de renda entre pessoas negras (pretos e pardos) e indígenas e que teve um efeito rebote no mercado de trabalho e no bem estar dessa população (Estevan; Mello, 2023).

Segundo Almeida (2020), a ideia de *raça* está intrinsicamente ligada à história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas e sua conformação se deu a partir das circunstâncias históricas de meados do século XVI com a expansão mercantilista e a descoberta do novo mundo. Antes desse período, a ideia de *ser humano* relacionava-se ao pertencimento a uma comunidade política ou religiosa, mas a expansão comercial burguesa e a cultura renascentista abriram as portas para a construção “[...] do moderno ideário filosófico que mais tarde transformaria o europeu no *homem universal* (atentar ao gênero aqui é importante) e todos os povos e culturas não condizentes com os sistemas culturais europeus em variações menos evoluídas” (Almeida, 2020, p. 25). Com base nisso, o autor afirma, a partir desses elementos históricos, que *raça* opera a partir de dois registros básicos entrecruzados e complementares:

1. *como característica biológica*, em que a identidade racial será atribuída por algum traço físico, como a cor da pele, por exemplo;
2. *como característica étnico-cultural*, em que a identidade será associada à origem geográfica, à religião, à língua ou outros costumes, “a uma certa forma de existir” (Almeida, 2020, p. 30, grifos do autor).

O surgimento da ideia de *raça* foi no período das grandes expedições colonizadoras entre os séculos XV e XVI, mas foi no século XIX que apareceu uma formulação ainda mais sistematizada por meio da racionalização do conceito pelas ciências biológicas (Guimarães,

2023). Entretanto, foi no final deste século com a consolidação das ciências sociais e com o contexto de pós-Segunda Guerra Mundial em meados do século XX, especialmente com o genocídio de judeus promovido pelo sistema nazifascista, que o termo passou a ser rejeitado de forma enfática por essa ciência. Segundo Guimarães, “no pós-guerra, a partir de 1945, passou a vigor um certo consenso entre os cientistas das mais diversas áreas de que o termo ‘raça’ deveria ser retirado do discurso científico” (Guimarães, 2023, p. 293) para ser substituído por termos como *população* e *etnia*.

Se o conceito de *raça* foi abandonado pelas ciências biológicas, mas foi reafirmado pelas ciências sociais como uma categoria política e sociológica, o efeito dessa disputa conceitual-semântica sobre a vida de grupos colocados sob essa lente é pulsante e agravante. Os efeitos da ideia de *raça*, e o próprio movimento de ressignificação da palavra e do conceito, gera o que hoje se denomina de *racialização* que “tem sido pensada com base em representações, imagens e discursos do passado colonial que são repostos discursivamente na atualidade contemporânea racializada, demarcando as nossas diferenças com base em cadeias de significados que atravessam os nossos corpos com consequências práticas” (Silvério, 2023, p. 299). Esse processo, defende Silvério (2023), possui dois aspectos. O primeiro é a “epidermização” dos ambientes e das relações, ou seja, os lugares e posições sociais passam a ser organizados e definidos pela *raça* impondo oportunidades e barreiras vividas pelos indivíduos ao longo de sua vida. E o segundo é a interiorização subjetiva dessas relações pelo colonizador e pelo colonizado, isto é, quando “indivíduos deixam de se reconhecer mutuamente como reciprocamente humanos para ver a si e ao outro através da lente distorcida do colonialismo” (Silvério, 2023, p. 299).

Considerando o exposto, a defesa de Segato (2005) da *raça como um signo* é de extrema importância justamente porque o racismo, enquanto “forma sistemática de discriminação que tem a *raça* como fundamento” (Almeida, 2020, p. 32), se baseia em elementos de significação socioideológica da *raça* no qual a definição da existência e do lugar de um certo *outro* é realizada a partir da existência e do lugar hierárquico e social de um certo *eu*. A *raça*, como elemento de significação social, nesse sentido, é, sobretudo, veiculador de discursos e de ideologias.

Em *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem* do linguista russo Valentin Volochínov é possível encontrar uma discussão muito profícua sobre a relação intrínseca entre signo e ideologia. Na parte I da obra, “a importância dos problemas da filosofia da linguagem para o marxismo”, Volochínov (2017,

p. 91) defende que qualquer produto ideológico não é apenas parte da realidade social, mas a sua reflexão e refração, pois “tudo que é ideológico possui uma *significação*: ele representa e substitui algo entrado fora dele, ou seja, ele é um *signo*. *Onde não há signo também não há ideologia*”. Para o autor, qualquer corpo físico pode ser percebido como a imagem de algo, pois além de fenômenos naturais ou de objetos tecnológicos, existe um mundo que os transforma, os subjuga, os subverte e os ressignifica: o mundo dos signos.

O signo não é somente uma parte da realidade, mas também reflete e refrata uma outra realidade, sendo por isso mesmo capaz de distorcê-la, ser-lhe fiel, percebê-la de um ponto de vista específico e assim por diante. As categorias de avaliação ideológica (falso, verdadeiro, correto, justo, bom etc.) podem ser aplicadas a qualquer signo. O campo ideológico coincide com o campo dos signos. Eles podem ser iguais. Onde há signo há também ideologia. *Tudo o que é ideológico possui significação sgnica* (Volochinov, 2017, p. 93, grifos do autor).

O autor ainda afirma que qualquer criação semiótico-ideológica acontece entre, no mínimo, duas consciências, isto é, sua produção é interrelacional e, portanto, social. “Um signo”, defende Volochínov (2017, p. 96-7, grifos do autor),

só pode surgir em um *território interindividual*, que não remeta à ‘natureza’ no sentido literal dessa palavra. O signo tampouco surge entre dois *Homo sapiens*. É necessário que esses dois indivíduos sejam *socialmente organizados*, ou seja, componham uma coletividade – apenas nesse caso um meio sgnico pode formar-se entre eles.

A formulação do autor aponta para o que pode ser definido como o “terreno onde a árvore do pensamento bakhtiniano se enraíza e floresce” (Nascimento, 2023a, p. 139): a alteridade. Nessa perspectiva, a relação entre *eu* e *outro* não corresponde apenas a posicionamentos demarcados em sistemas hierárquicos ou em estruturas interacionais, mas são constitutivas e definidoras das identidades dos sujeitos. Ser, na perspectiva bakhtiniana, significa ser para o outro primeiro e, a partir daí, ser para si. O *outro* dá sentido à existência do *eu* na medida em que o *eu* vai se constituindo enquanto esse outro o povoa com palavras, discursos, representações, ideologias... Em *Para uma filosofia do ato responsável*, Bakhtin (2010a) defende que a arquitetônica do mundo real, dos atos singulares dos sujeitos no mundo, na arte, na vida, na ciência, são marcados por três momentos fundamentais: *eu-para-mim*, *outro-para-mim* e *eu-para-o-outro*.

Todos os valores da vida real e da cultura se dispõem ao redor desses pontos arquitetônicos fundamentais do mundo real do ato: valores científicos, estéticos, políticos (incluídos também os éticos e sociais e, finalmente, religiosos. Todos os valores e as relações espaço-temporais e de conteúdo-sentido tendem a estes

momentos emotivo-volitivos centrais: eu, outro, e eu-para-o-outro (Bakhtin, 2010a, p. 114-5)

Essa filosofia antropológica bakhtiniana contribui para compreender as formas como a identidade se constituiu do ponto de vista da alteridade. Se o *eu-para-mim* só pode ser definido a partir do posicionamento do outro em relação a mim, quando ele me completa com seu olhar a partir do seu lugar socio-histórico-ideológico que vê o que eu não posso ver de mim sou totalmente preenchido e atravessado pelo que ele fala a partir de sua posição social, histórica, ideológica. Segundo Bakhtin (2010b, p. 31, grifos do autor),

na categoria do *eu*, minha imagem externa não pode ser vivenciada como um valor que me engloba e me acaba, ela só pode ser assim vivenciada na categoria do *outro*, e eu preciso me colocar a mim mesmo sob essa categoria para me ver como elemento de um mundo exterior plástico-pictorial e único.

A vida é constituída de signos ideológicos uma vez que a apreensão do mundo e da realidade passam pela leitura e interpretação de sujeitos singulares valorados e valorantes, mas que ao mesmo tempo são atravessados, impactados, pelo(s) outro(s) a partir das relações estabelecidas com eles e, por essa razão, possuem suas existências marcadas pela forma como esses outros enxergam o mundo, a si e ao próximo. As relações, por essa razão, são sempre tensas e, portanto, desarmônicas porque as perspectivas axiológicas entram em choque na medida em que pessoas, organizadas em sistemas também valorativos, se relacionam e negociam as compreensões da realidade.

Bakhtin e o Círculo não se dedicaram a pensar as relações étnico-raciais de seu tempo de modo direto e objetivo, muito menos a discutir os atravessamentos dessas relações nas constituições desse tripé existencial arquitetônico, mas as contribuições desse conjunto de intelectuais podem ajudar a pensar essa temática na atualidade. Se o outro me define e eu sou constituído daquilo que ele não apenas projeta sobre mim, mas narra, discursa e me completa, justamente porque da minha posição no mundo não posso me ver integralmente como sou, assim como afirma o próprio Bakhtin (2010b), quem me olha pode atribuir significados e sentidos a mim também a partir do que ele vê em mim e o que ele vê de si.

Com isso, então, voltamos à ideia de raça como signo ideológico. O racismo se materializa em atitudes violentas discriminatórias e sistemáticas conscientes e inconscientes de humilhação, subjugamento e domínio de um outro com base em características físicas, étnicas e culturais. Nesse sentido, a cor da pele, signo ideológico histórico valorado, sobretudo pelo colonialismo europeu que passou a classificar povos humanos pelo grau da epiderme

crystalizando essa compreensão pela simbologia religiosa – “o branco simbolizando a pureza e a virtude, por exemplo, e o negro, a perversão, a maldade, a morte” (Guimarães, 2023, p. 293) – pode ser definidora e constitutiva na constituição do *eu-para-mim*, *outro-para-mim* e *eu-para-outro* de pessoas negras e brancas.

Bento (2022), acompanhando outros autores, apresenta o efeito dessa significação na constituição do que ela, com base em um profundo e detalhado estudo, denominou de *branquitude*, que pode ser compreendida como um “ponto de vista, um lugar a partir do qual as pessoas brancas olham a si mesmas, aos outros e à sociedade” (p. 62). A branquitude sustentou a colonização com base no tom da pele negra como contraste. “A natureza desigual dessa relação permitiu que os brancos estipulassem e disseminassem o significado de si próprios e do outro através de projeções, exclusões, negações e atos de repressão” (p. 29).

Os efeitos históricos da ideia de *raça* e os processos de racialização impetrados de forma violenta desde a colonização contra negros africanos com base nessa hierarquia epidérmica e cultural são sentidos até hoje pela população afrodescendente no Brasil, pois são, sobretudo, definidoras das posições dos sujeitos na sociedade. Os efeitos do racismo nas relações de alteridade podem ser observados de diferentes maneiras, mas quando interseccionalizamos a discussão com gênero e classe, por exemplo, é possível ver que esses efeitos podem ser ainda mais profundos.

O feminismo negro vem mostrando o quanto a universalização da categoria de mulheridade projetou privilégios para mulheres brancas em detrimento das mulheres negras na construção de uma luta em que a pauta era a igualdade de gênero. Ribeiro (2020) acentua essa questão retomando Grada Kilomba que defende que mulheres negras, por serem nem brancas e nem homens, ocupam um lugar difícil na sociedade supremacista branca. Por essa razão, a interseccionalidade enquanto “instrumentalidade teórico-metodológica” permite observar de modo inseparável o “racismo, capitalismo e cisheterpatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparados coloniais” (Akotirene, 2020, p. 19).

A retomada de Ribeiro (2020) também aponta para as masculinidades negras, pois homens negros também se encontram em posições vacilantes por não serem brancos, apesar de serem homens, aspecto abordado de forma ainda mais profunda por Frantz Fanon (2020), psiquiatra antilhano, homem negro, que discutiu de que forma o racismo afeta a saúde mental de homens negros. O autor defende que o homem negro não é visto como um homem. Ele é visto, antes de tudo, como negro, ou seja, o signo da raça aparece primeiro e isso define a forma

como ele será visto e tratado nos diferentes ambientes. bell hooks (2022, p. 89) acentua essa questão quando debate a escolarização de homens negros:

Mais do que qualquer outro grupo de homens em nossa sociedade, os negros são percebidos como sujeitos desprovidos de habilidades intelectuais. Estereotipados pelo racismo e pelo machismo, que os veem mais como corpo do que como mente, os homens negros estão mais propensos a serem recebidos pelo patriarcado supremacista branco capitalista imperialista como sujeitos que parecem idiotas ou, como nós que crescemos nos anos 1950 costumávamos dizer, “lentos”, (ou seja, pouco inteligentes).

Evidentemente, que o racismo, dado o exposto, impacta a vida de homens negros de forma significativa também no trabalho. Com a herança escravocrata que subjogou pessoas negras as colocando em total posição de subserviência de pessoas brancas por meio da violência estabelecendo papéis para homens e mulheres negras – os primeiros como detentores de força bruta animal e a as segundas como reprodutoras sexuais de novos escravizados (Nascimento, A. 2016) – o mundo do trabalho para negros e negras perpetua a crueldade do sistema escravista até os dias de hoje com base na pele negra que opera, também, como signo ideológico na promoção das relações trabalhistas, salariais, contratuais e relacionais. O efeito do racismo e da ideia de raça impacta desde a posição de pessoas negras nos sistemas de trabalho até a forma como são vistas e representadas nesses ambientes (Martins, 2012). No mercado de trabalho da tradução e da interpretação esses efeitos também aparecem.

2 A tradução e a interpretação de línguas de sinais: o corpo como texto

Se a raça opera como signo ideológico na vida de pessoas negras imprimindo a elas sentidos negativos construídos historicamente pelo colonialismo desde o sistema escravista até os dias atuais em todas as esferas da vida cotidiana, no campo da tradução e interpretação envolvendo línguas de sinais esse signo ganha dimensões ainda mais latentes dada a modalidade das línguas envolvidas nesses processos.

Pesquisadores do campo dos estudos linguísticos, tradutórios e interpretativos da língua de sinais (Quadros, 2006; Wurm, 2010; Rodrigues, 2018) vêm defendendo o conceito de *modalidade de língua* que corresponde aos meios biofisiológicos pelos quais uma língua pode ser produzida e recebida pelos falantes. A ideia de modalidade de língua foi introduzida aos estudos linguísticos com a publicação da primeira descrição de uma língua sinalizada, a *American Sign Language*, realizada pelo linguista americano Willian Stokoe na década de 1960 (Xavier, 2006). Os efeitos da modalidade não recaem apenas na dimensão fonética, mas

impactam todos os níveis de produção das línguas e, conseqüentemente, seu uso em diferentes situações (Nascimento, 2016; 2017; 2023b).

Segundo esses autores existem ao menos duas modalidades: a vocal-auditiva, que são línguas que possuem o aparelho fonador e os demais articuladores bucais como sistema de produção e a audição como sistema de recepção/apreensão dos enunciados, e a gesto-visual, que são línguas que são produzidas a partir dos membros superiores (mãos, braços e dedos), tronco e cabeça e cuja recepção e percepção dos enunciados acontece pela visão. As primeiras são chamadas de línguas vocais ou vocalizadas e as segundas de línguas de sinais ou sinalizadas.

As diferenças de modalidade impactam as formas como os falantes dessas línguas interagem, bem como as atividades que daí decorrem. A tradução e a interpretação intermodal (que envolve as duas modalidades) são marcadas não apenas pelas formas de produção e recepção do ponto de vista linguístico, mas, sobretudo, pelo significativo uso por parte dos interlocutores dessas línguas nas mais diferentes situações comunicativas.

Como as línguas de sinais são visuais, os seus enunciadores precisam ser percebidos visualmente pelo interlocutor para que haja acesso ao discurso que por eles é produzido. O corpo do sinalizador não é ocultado, ou invisibilizado, como na tradução de línguas escritas, quando o produto gerado é desatrelado do corpo que enuncia (um livro, um texto, uma crônica...), isto é, o leitor acessa o produto sem, obrigatoriamente, visualizar quem o produziu, ou na interpretação de línguas vocalizadas em algumas situações, como em alguns tipos de conferências, por exemplo, quando os intérpretes estão, geralmente, atrás do auditório, escondidos do público, que recebe a interpretação apenas por fones de ouvido. Na interpretação de línguas de sinais, o corpo que traduz é também o texto traduzido. Acessar esse texto é acessar o tradutor e/ou o intérprete. Esse aspecto é detalhado por Rodrigues (2018, p. 123):

O fato de o corpo apresentar-se como língua contribui significativamente para a simultaneidade, para a iconicidade e para o uso estruturado do espaço. A *performance corporal-visual* permite que os sinalizadores incorporem ou representem ações de seus referentes e que elementos gestuais especifiquem tipo, tamanho e forma de objetos, por exemplo. Em adição, a exploração sistematizada do espaço favorece a localização de referentes, a marcação da concordância e o uso de classificadores, dentre outros. Outro aspecto atrelado à necessidade de os intérpretes intermodais *estarem visíveis diante do público* é a aparência do profissional. Embora a apresentação visual adequada ao serviço prestado seja uma exigência para todos os profissionais, para os intérpretes de sinais existem, muitas vezes, certas ressalvas impostas ao seu vestuário (formatos, estampas, contrastes com a pele etc.), aos acessórios (cores, tamanhos, discrição etc.) e, até mesmo, às maquiagens, aos penteados e ao tamanho e cores das unhas, já que o corpo constitui língua.

Nesse sentido, o enunciado em língua de sinais é produzido pelo corpo do intérprete e do tradutor com todos os seus atravessamentos étnico-raciais, de gênero, de tamanho, de peso, de deficiência, ou seja, os corpos das/os tradutoras/es intérpretes de Libras/Língua Portuguesa não são apenas “[...] “suportes para um texto visual” [...], mas são também “lugar de significação e de produção de sentidos” no qual “os corpos transgêneros, homossexuais, negros e indígenas” (Cabello, 2020, p. 44) funcionam como signos ideológicos.

Entretanto, apesar da notória evidência de que o corpo de intérpretes e tradutores intermodais veiculam muito mais do que textos linguísticos, mas, sobretudo, evidenciam identidades plurais, essa discussão não tem sido enfrentada pelo campo dos estudos da tradução e interpretação da língua e sinais (ETILS) com o devido cuidado e intensidade que merece.

Costa e Costa (2019) abordam corajosamente essa questão ao empreenderem uma análise, a partir os Estudos da Tradução da Língua de Sinais em relação com o Design Editorial, dos Estudos sobre a Cultura Negra e a Teoria das Cores, do artigo 5º do primeiro Código de Ética dos Tradutores e Intérpretes de Libras que foi, na verdade, uma tradução do código da *RID – Registry of Interpreters for Deaf* – dos EUA e que teve grande adesão da categoria nas décadas de 1990 e nos anos 2000. O artigo em questão diz que “o intérprete deve adotar uma conduta adequada de se vestir, sem adereços, mantendo a dignidade da profissão e não chamando atenção indevida sobre si mesmo, durante o exercício da função.” Apesar de reconhecerem o recorte histórico de produção desse código, os autores concluem que o artigo tem sido interpretado equivocadamente no que diz respeito a elementos visuais, o que tem feito com que intérpretes e tradutores/as negras e negros sejam preteridos em relação a outros de pele e fenótipo não-negro devido ao uso de artefatos culturais negros como cabelos trançados, *black power* e outros elementos.

Cabello (2020) enfrenta essa questão na formação de tradutores e de intérpretes de Libras e língua portuguesa acentuando a importância de considerar a pluralidade corporal e existencial de estudantes nos processos tradutórios e interpretativos. A autora salienta que, com as ações afirmativas, a diversidade étnico-racial, de gênero, de classe tem adentrado na universidade e que os próprios códigos de ética e de conduta do campo da tradução e interpretação de língua de sinais podem incorrer em um apagamento dessa diversidade ao determinar certas formas de se comportar ou quais elementos devem ser utilizados pelos profissionais em situações profissionais.

O debate sobre a presença negra na tradução e na interpretação da língua de sinais ultrapassa essa discussão e toca ainda em algo ainda mais central: o reconhecimento de

mulheres e de homens negros como profissionais tradutores e intérpretes. Com isso, pergunto: como essa presença negra na tradução e na interpretação da Libras é evidenciada? Será que os intérpretes e tradutores negros são visibilizados no campo? Como será que os racismos se manifestam especificamente nesse grupo? De que modo a modalidade gesto-visual da língua de sinais faz com que esses profissionais vivenciem algum tipo de racismo? O que significaria, então, ser intérprete e tradutor de língua de sinais quando se é negro? Nessa interseccionalidade podemos encontrar diferentes acabamentos identitários conferidos não apenas pelo olhar e posicionamento dos seus interlocutores, como os surdos e os ouvintes, mas, especialmente, pela posição desse sujeito frente a uma sociedade estruturalmente racista e desigual. Diante disso, vamos às cenas.

3 Vivências de corpos negros que enunciam: signos ideológicos sinalizantes?

Para empreender essa análise, utilizo o dispositivo metodológico-analítico das *cenas narrativas* proposta pelo pesquisador Renato Dente Luz (2011) em sua tese de doutoramento intitulada “Cenas surdas parentais: em busca da aparição de surdos na contemporaneidade”. O autor, com base na narrativa literária de Eduardo Galeano, utiliza o conceito de *cenas* definindo-a como

todos os episódios ou produtos culturais escritos que contêm, condensadamente, práticas, discursos e valores emblemáticos que ilustram os modos de subjetivação propostos por específica cultura [...]. Sob certo ângulo, cada cena é momento na trajetória de vida de um alguém e também ilustração de como um agrupamento humano lida com este membro seu, inerentemente um alguém portador de rosto (Luz, 2011, p. 101).

A cena, para Luz (2011, p. 98), constitui-se de uma “manifestação simultânea de diversas subjetividades que emergem da *trama lugar-ação-tempo-experiência-narrativa*”. Trata-se de sujeitos provocados, incitados, a narrarem acontecimentos, vivências e experiências a partir de seu lugar considerando um outro, ou alguns outros, como interlocutores possíveis.

Nesse sentido, as narrativas abaixo, descritas como *cenas* que foram intituladas pelo pesquisador a partir de enredo central, foram enviadas por homens negros intérpretes e tradutores da língua brasileira de sinais (Libras). A reunião desses relatos se deu por uma amostra de conveniência, ou seja, alguns profissionais com esse perfil foram contactados e questionados se já vivenciaram situações de racismo antes, durante ou depois de uma atividade profissional de interpretação ou de tradução da língua de sinais. A partir da resposta positiva, foi solicitado o envio de depoimentos escritos ou em áudio de situações escolhidas por eles que

coubessem em dois parágrafos. A partir desse envio, considereei a ordem de chegada dos depoimentos como critério a ser analisado e selecionei duas para a análise que segue.

CENA 1 - CONTRASTE

Estava em um evento e uma foto minha foi tirada e colocada em uma rede social. Eu compartilhei a foto em minha rede também. Na foto eu estava no palco interpretando, vestia uma calça social e uma camisa social de cor preta. O palco era bem iluminado e eu havia feito teste antes para ver se aquela roupa ficaria bem para a interpretação para Libras. Uma pessoa branca me enviou mensagem na rede social questionando se intérpretes negros poderiam usar camisas de cor preta, ela achava que não deveria. Expliquei que não era uma regra, e que o intérprete deveria avaliar qual a roupa mais adequada e que ele se sentisse bem com o que estivesse usando. Informei que havia contraste entre minha pele, o fundo do palco, e a cor da minha roupa. Não tendo problema algum. Ela insistiu. “Contraste? Veja tudo preto”. Nessa hora percebi que era um ataque racista e não uma dúvida ou apenas um questionamento inocente, a pessoa queria me constranger. Minha resposta foi bater uma foto minha do meu braço e da camisa e dizer: “você realmente acha que não há contraste? Minha pele nunca será um problema. O que incomoda é eu estar no palco, fazendo uma interpretação de Espanhol para Libras (que muitos não fazem), é tendo que usara roupa que o branco quer que eu use. Sem ter justificativas alguma para isso”.

Na cena 1, o intérprete é questionado por uma pessoa, a partir de uma foto, sobre o uso da roupa durante a uma interpretação. De forma bastante problemática, a pessoa diz que se o intérprete vestir preto ela verá tudo da mesma cor o que leva, então, o intérprete a tentar provar a diferença entre o preto da roupa e o grau de melanina em sua epiderme.

No cenário estético da tradução e da interpretação da língua de sinais, a vestimenta é algo que possui muito significado. A roupa preta é praticamente um emblema dos tradutores e dos intérpretes de língua de sinais no Brasil porque, durante muito tempo, os profissionais usaram apenas essa cor em sua indumentária para a atuação. A roupa preta tem origem histórica no contexto cristão de matriz protestante que, conforme evidenciou Assis Silva (2012), foi o responsável por construir os primeiros manuais orientadores de uma atividade de interpretação de língua de sinais no Brasil. O primeiro manual concreto que aponta para essa questão foi o livro “O clamor do silêncio” publicado pela Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista

Brasileira⁶. Nesse livro fundador da prática missionária com surdos junto aos Batistas é possível encontrar normatividades referente à performance da interpretação incluindo aspectos de vestimenta:

ela deve ser realizada no palco, com dois metros quadrados de espaço; o intérprete deve se posicionar em pé; ele deve estar vestido adequadamente, utilizando a própria cor da roupa como pano de fundo para as mãos; ele deve saber antecipadamente quais músicas serão tocadas, quais passagens bíblicas serão lidas, qual será o mote da pregação; deve ter clareza e grande capacidade de expressão corporal; ser seguro, tranquilo, autoconfiante; usar adequadamente a língua, pois ela também é objeto da adoração; tomar devido cuidado com aparência, roupa, cabelo, acessórios; entre outras recomendações que visam disciplinar o corpo do intérprete no palco (Assis Silva, 2012, p. 86).

Entretanto, com a ampliação dos gêneros do discurso mobilizados pelos intérpretes e tradutores de Libras em função dos novos posicionamentos dos surdos na sociedade (Nascimento, 2012), a questão da vestimenta vem se adequando em função desses novos gêneros, especialmente os artísticos e literários (Fomin; Santiago, 2021). Porém, o que impera nessa discussão é o contraste da pele com a roupa, algo que aparece, inclusive, na norma 15290 – Acessibilidade em comunicação na televisão – da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), por exemplo, que diz na seção 7.1.4 que “para a boa visualização da interpretação, devem ser atendidas as seguintes condições: a) a vestimenta, a pele e o cabelo do intérprete devem ser contrastantes entre si e entre o fundo. Devem ser evitados fundo e vestimenta em tons próximos ao tom da pele do intérprete” (ABNT, 2005, p. 9).

Com base nesse critério, intérpretes avaliam a si próprios tomando como base o grau de melanina em suas peles⁷ e escolhem roupas em que a cor possa contrastar com a sua pele. O preto, apesar de funcionar como emblema, não será sempre a cor mais adequada para uma interpretação considerando, especialmente, o aspecto étnico-racial do intérprete. Todavia, o fato

⁶ Segundo seu site oficial, a Convenção Batista Brasileira (CBB) é o órgão máximo da denominação cristã evangélica batista no Brasil. É a maior convenção batista da América Latina, representando cerca de 8753 igrejas, 4.944 Congregações e 1.706.003 fiéis. Como instituição, existe desde 1907, servindo às Igrejas Batistas brasileiras com sua estrutura de integração e seu espaço de identidade, comunhão e cooperação. É ela que define o padrão doutrinário e unifica o esforço cooperativo dos Batistas do Brasil. Segundo Assis Silva (2012), esta denominação foi uma das primeiras a realizar atividades missionárias com surdos no país a partir de uma visão transcultural reconhecendo a comunidade surda como comunidade linguística e a surdez como particularidade étnico-linguística.

⁷ Não adentrarei aqui no debate sobre colorismo e sobre a diversidade pigmentar das peles negras. Todavia, vale destacar que a pluralidade de tons de pele do que hoje se denomina oficialmente de população negra (que reúne pretos e pardos) é diversa por inúmeras razões, menos pelo romantismo da miscigenação que narram livros de histórias escolares. Dentre as diversas razões, poderíamos citar dois: o estupro de mulheres negras e indígenas escravizadas por senhores brancos e o projeto de branqueamento do país empreendido no final do século XIX com a vinda de imigrantes europeus financiados pelo Estado brasileiro (Devulsky, 2021).

de o preto funcionar como uma marca da categoria pode impor padrões indumentários que desconsideram essa diversidade étnico-racial.

Em Costa e Costa (2019) é possível encontrar uma discussão sobre esse que sempre foi um tema central no âmbito da “ética do intérprete e do tradutor de Libras”: a vestimenta. Dentre outros fatores, o fator “roupa” sempre pesou nesse assunto porque, de forma deontológica, se estabeleceu uma prescrição, a partir do código discutido pelos autores, de que o profissional deve se vestir de forma discreta e “neutra”. Como o preto é sempre visto com essas características, essa virou a “cor padrão” da vestimenta profissional devido o argumento do “contraste com o tom de pele” para ser pano de fundo para a sinalização. Nesse sentido, Costa e Costa (2019, p. 212) argumentam:

Do ponto de vista técnico, considerando-se a norma necessária em design editorial para sinalização e gravações, deve-se evitar “fundo e vestimenta em tons próximos ao tom da pele do intérprete”. Fazer alusão à cor de cabelo do Intérprete e a imposição de contrastar pele e cabelo, pode embutir um racismo velado (as cores da pele e do cabelo dos sujeitos negros possuem tonalidades próximas). Será que a ausência de negros e negras nos espaços de gravação fazem com que estas particularidades não sejam tecnicamente apreciadas?

Além da questão normativa quanto ao uso da roupa, o questionamento na cena 1 por parte de uma pessoa branca evoca, ainda, a discussão sobre estereótipos de pessoas negras envolvendo a cor da pele. Na época da segregação racial nos EUA, brancos pintavam-se de negros utilizando-se, justamente, da cor preta para retratar pessoas negras de forma intelectualmente inferiores por meio de performances estereotipadas. Essa prática, denominada de *black face*, também se cristalizou na cultura brasileira, sobretudo em época de carnaval (Oliveira; Silva, 2020). Esse tipo de representação para fins de humor, mas com base em humilhação de pessoas negras é denominado de racismo recreativo (Moreira, 2019). As pinturas do *black face* são geralmente realizadas com tinta preta de tom único e apresentam pessoas negras como se fossem iguais do ponto de vista epidérmico.

Na situação descrita pelo intérprete nessa primeira cena, o signo raça recaiu tanto sobre a cor da pele quanto sobre a vestimenta impondo uma equalização dos efeitos da cor preta em objetos e na pele de uma pessoa negra. Nesse caso em específico, a cor, enquanto signo ideológico, coisifica o intérprete e o transforma em objeto apagando características de sua epiderme em função do preto do objeto que ele veste. A coisificação do sujeito e a homogeneização levantada pelo questionamento mobilizou o profissional a buscar provar que sua pele e a roupa que usa são de cores distintas por meio do envio de uma fotografia de seu tom de pele em contraste com a camiseta.

O intérprete, enquanto *eu-para-mim*, precisou se defender movimentando-se na tentativa de provar que sua pele é diferente da camiseta refutando, portanto, a coisificação do seu corpo e pele. Essa movimentação buscou conduzir o olhar desse outro ao contraste entre pele e objeto. Ainda assim, a pessoa reafirma sua posição ao dizer que “vê tudo preto”. O *outro-para-mim* do sujeito que questiona a pele é marcado pelo apagamento da singularidade não apenas epidérmica em relação à cor da camiseta, mas sobretudo pelo apagamento da identidade desse intérprete, uma vez que ele vira não mais o sujeito que interpreta, que enuncia em língua de sinais, mas se transforma, na visão desse interlocutor, em uma cor única. Não há sujeito. Há cor.

CENA 2 – VALIDAÇÃO BRANCA

Uns dois meses após a inauguração de uma instituição cultural da cidade de São Paulo eu fui chamado com uma outra intérprete para realizar a interpretação em um dos auditórios deles. Ela chegou uns 15 minutos antes de mim e, sem nenhum problema, entrou no auditório, sentou-se na frente e entregaram água para ela. Ela avisou os seguranças que chegaria um outro intérprete em seguida devido ao trabalho em equipe, dado o tempo do evento. Depois de 15 minutos eu cheguei. Desci até a porta do teatro e me apresentei: “me chamo José, sou intérprete de libras e vim fazer a interpretação aí nesse auditório”. Daí um segurança olhou para a cara do outro e um deles, me medindo de cima para baixo, falou: “você!?! Intérprete de libras!?”. E eu respondi: “sim!”. Aí ele, na minha frente, foi chamar a intérprete que já tinha chegado. Ele desceu todo o auditório e foi até ela, que era uma mulher branca, a trouxe até mim e aí perguntou: “ele realmente é intérprete de libras?” E ela respondeu que sim, que eu faria dupla com ela. Depois da confirmação dela, que não teve qualquer problema para entrar no espaço, ele disse: “Ah, então tudo bem, tá liberado para entrar”. Depois disso, descemos juntos e eu perguntei: “você viu que a gente acabou de presenciar uma situação de racismo?” Ela disse que não. Então eu expliquei toda a situação e constatei que uma pessoa branca como ela já teria entrado sem passar pela mesma situação que eu passei. Eu, como um homem negro, não me aprovarem como intérprete de libras porque a maioria dos intérpretes de libras que eles conhecem são pessoas brancas né, ou todos que eles conhecem.

Na cena acima, observamos que a cor de pele opera, como signo, na dinâmica na forma de tratamento e de recepção de duas pessoas que farão a mesma atividade. Enquanto a primeira é recebida sem questionamentos em relação a sua identidade profissional, o segundo precisa passar por uma espécie de validação de outrem, branco, para garantir a veracidade de sua palavra.

Nessa dinâmica interacional, os seguranças avaliam a palavra em função da cor questionando, frente ao próprio sujeito, se o que ele diz corresponde mesmo aos fatos. Nesse

caso, o fenótipo negro, na visão desses sujeitos, posicionados como “eus” não correspondem ao estereótipo construído sobre como deveria ser um intérprete de Libras. Na cena, o próprio intérprete, ao explicar para sua colega o que ela não conseguiu enxergar, aponta para uma possível ideia, imagem, do que seria um intérprete e que permitiu que ela entrasse e ele não.

A desqualificação da identidade profissional pelo sujeito que está na posição de proteger o ambiente coloca o intérprete numa percepção de *eu-para-mim* negro como alguém que não pode ser um profissional. Logo a necessidade de validação de uma outra pessoa, da mesma equipe, para que ele possa adentrar o recinto o sustenta e o coloca sob a lente de uma possível ameaça para aquele ambiente. Pessoas negras, sobretudo homens negros, não podem adentrar o espaço, o auditório da instituição, na posição de intérpretes porque essa profissão, em relação a outras, ainda é de prestígio.

A validação do *eu* profissional por um *outro* de cor distinta, mesmo sendo mulher, condição sistematicamente violentada e tratada como inferior nas sociedades patriarcais, revela que na escala axiológica social, o homem negro ainda, do ponto de vista da importância, está posicionado em escala inferior. Aqui a situação está atrelada ao fenótipo negro em relação direta com a função social de trabalho que ocupa. Essa vivência também é relatada por intérpretes negros de conferência que trabalham com línguas vocalizadas. Em entrevista à pesquisadora, tradutora e professora da USP Luciana Carvalho, o intérprete Amaury de Castro relata:

A interpretação era às oito e, lógico, eu com medo de chegar tarde, cheguei com mala e tudo às sete horas da manhã. Uma moça que era organizadora do evento, quando me viu entrando, simplesmente me atravessou na porta, me olhou de cima pra baixo e falou: “Pois não?”. Eu respondi: “Ah, bom dia eu vou trabalhar nesse evento, nessa sala”. “Como assim trabalhar? Este aqui é um evento particular.”. Eu respondi: “Pois é, eu sou um dos intérpretes simultâneos, eu sou um dos intérpretes de espanhol”. Ela deu um passo pra trás, me olhou de cima pra baixo e disse assim: “Intérprete?! Você?!” (Carvalho, 2017, p. 359).

Segundo Pereira e Modesto (2020, p. 277), “o fenótipo, então, se apresentaria como uma primeira característica de dúvida no processo do reconhecimento de ser negro”. Os autores ainda argumentam que

mesmo que o fenótipo seja tomado como elemento primordial face ao processo de identificação, a ideologia intervém nessa importância, pois é a partir dela que se estabelece uma leitura de mão dupla: conta não apenas a leitura que eu faço de mim mesmo, como também a leitura que o outro faz de mim e como essas duas leituras entram em (des)acordo, seja por contradição ou conciliação.

O signo ideológico da raça, na segunda cena, dimensiona uma alteridade esvaziante dos sujeitos. O *eu-para-outro*, nesse caso é concebido como não ser a partir da cor da pele: um homem negro não pode ser intérprete; um intérprete não pode ser negro. Não há possibilidade

de existência e de atuação de pessoas negras em profissões vistas como “privilegiadas”. E esse termo deve ser usado com cuidado, por isso as aspas, porque no rol das profissões, a do intérprete de Libras ainda figura como subalternizada dado o caráter da remuneração, em relação aos intérpretes que atuam com línguas, e social, impulsionada pela visão caritativa histórica que faz com que a sociedade ainda veja esses profissionais mais como “ajudadores de surdos” do que como profissionais de fato do campo da interpretação. Alguns eventos presenciais que possuem acessibilidade para surdos geralmente ocorrem em locais com pouca circulação de pessoas negras em posições privilegiadas. Em São Paulo, por exemplo, muitos eventos são realizados em grandes hotéis luxuosos, auditórios de grande escala ou casas de espetáculo. Os intérpretes de Libras precisam se apresentar, nesse sentido, como trabalhadores para adentrar nesses espaços. Não é incomum que a apresentação de negros que se apresentem como intérpretes seja colocada em dúvida.

Segundo Messias (2019, p. 112), a “população negra possui os piores indicadores sociais, os menores índices de escolarização, de rendimentos e de acesso a bens e serviços, assim como os maiores índices de mortalidade precoce, quando comparados com a população branca”. Essa realidade se materializa na cena em tela porque a raça, nesse caso, chega primeiro como elemento que marca uma hierarquização social estabelecida desde a escravização africana no Brasil. Com a abolição, conforme mostram alguns autores, não houve nenhuma forma de reparação social que pudesse permitir aos negros uma elevação social. Por isso, muitos voltaram a atuar nas atividades que realizavam na condição de escravizados, mas em condições precárias e com baixa remuneração, sistema perpetuado até os dias atuais (Carine, 2023). Com as políticas de ações afirmativas, alguns cenários vêm mudando, mas a presença negra é majoritária em ofícios que demandam baixa escolaridade e que a remuneração, portanto, gira em torno de um salário-mínimo.

Na cena 2, o intérprete em questão pode ter sido barrado justamente porque a atuação do intérprete de Libras está ligada à certa visibilidade social em relação a outros ofícios e, além disso, à própria aparição frente ao público devido à modalidade de língua, conforme discutido anteriormente. O impedimento da entrada e a necessidade de validação de uma pessoa da equipe reitera que a raça, nesse caso, funcionou como signo ideológico de inferiorização.

Considerações finais

A fim de construir uma reflexão que defendesse que *a raça é um signo ideológico que opera de forma constitutiva no tripé existencial eu-para-mim, eu-para-outro e outro-para-mim*

um caminho teórico-metodológico foi percorrido. Evidentemente que um artigo é insuficiente para discutir e sustentar essa discussão, mas foi possível ampliar o debate, iniciado ainda de forma tímida nos estudos da tradução e interpretação de língua de sinais, sobre o racismo contra homens negros intérpretes e tradutores de Libras.

Nas duas cenas analisadas, a cor de pele operou como signo ideológico de coisificação e de esvaziamento da identidade profissional. Apesar de serem sujeitos diferentes em situações distintas, a intersecção entre masculinidade e negritude evoca a condição colonizada imposta aos homens negros desde a escravidão: a de negação da humanidade. Nos dois casos, o apagamento da subjetividade em função da cor de pele concretiza que a visibilidade do corpo para o trabalho de interpretação da língua de sinais evidencia, de forma ainda mais intensa, práticas racistas, uma vez que não é possível ver a língua sem conhecer o falante, no caso de línguas de modalidade gesto-visuais. Em ambas as cenas, o movimento de construir um eu-para-o-outro profissional impulsionou os intérpretes que defenderem a si mesmos das situações vivenciadas. No caso do primeiro o movimento foi o de provar que a pele não é coisa e o segundo de evidenciar para a colega de equipe que a situação vivida foi de racismo devido a sua condição de homem negro. O que se viu, nesses casos, foi que o discurso de autodefesa da humanidade imperou como estratégia enunciativo-discursiva de constituição de um eu-para-mim intérprete, apesar da cor da pele, em relação a um eu-para-o-outro não intérprete, por causa da cor da pele.

Diante disso, é necessário visibilizar e trazer à baila os racismos vivenciados no âmbito do trabalho dos tradutores e dos intérpretes de Libras. O fato de esses trabalhadores atuarem uma minoria sociolinguística não é sinal de que outras questões sociais estejam resolvidas. Pelo contrário. Há que se interseccionalizar e debater as vivências de pessoas negras no âmbito da tradução e da interpretação de línguas sinalizadas considerando aspectos como gênero, classe social, deficiência, sexualidade, identidade de gênero e outros aspectos.

Como é possível trabalhar na promoção de direitos linguísticos de uma comunidade minoritária quando se passa por situações como essas? Como é possível interpretar um evento com a fala reverberando em sua cabeça de que “você não é intérprete” ou que você não deveria estar nesse lugar? Essa demanda, gerada por uma interação racista, pode ecoar na cabeça do intérprete como uma demanda extra deslocando a atenção do discurso a ser interpretado para o sofrimento causado pela situação. Como é possível traduzir um texto em Libras, língua gesto-visual em que o texto é o corpo do intérprete, quando se precisa apagar suas peculiaridades negras, prender o cabelo, cortar o *black power*, retirar o turbante com o falacioso argumento da

“neutralidade” na sinalização? Como atuar na promoção dos direitos de outros quando os seus próprios direitos existenciais são violados antes mesmo de chegar no seu locus industrioso? É preciso pensar esse tema com mais profundidade, dar visibilidade e discutir os racismos vivenciados no âmbito da categoria profissional de tradutores e intérpretes de Libras.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro/Editora Jandaíra, 2020.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro/Editora Jandaíra, 2020.
- AMORIM, Marília. *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas Ciências Humanas*. São Paulo: Musa, 2004.
- ARROJO, Rosemary. Os estudos da tradução na pós-modernidade, o reconhecimento da diferença e a perda da inocência. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 53-69, 1996. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/5064> Acesso em: 10 mar. 2024
- ASSIS SILVA, Cesar. *Cultura Surda: agentes religiosos e a construção de uma identidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 15290: Acessibilidade em comunicação na televisão*. Rio de Janeiro, p. 10. 2005.
- BAKHTIN, Mikhail. *Para uma filosofia do ato responsável*. Tradução aos cuidados de Valdemir Miotello & Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro e João Editores, 2010a.
- BAKHTIN, Mikhail. O autor e a personagem na atividade estética. In: BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010b. p. 3-194,
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BRAIT, Beth; CAMPOS, Maria Inês Batista. Da Rússia czarista à web. In: BRAIT, Beth. (org.) *Bakhtin e o Círculo*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 15-30.
- CABELLO, Janaína. Por uma formação decolonial no campo da tradução e interpretação Libras/Língua Portuguesa. *Revista Contemporânea de Educação*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 34, p. 40-59, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.20500/rce.v15i34.36219>. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rce/article/view/36219>. Acesso em: 17 set. 2024.
- CARVALHO, Luciana. Ser intérprete e negro no Brasil e na Venezuela: entrevista com Amaury Willians de Castro. *Translatio*, n. 13, p. 348-369, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/translatio/article/view/73309/42053>. Acesso em: 17 set. 2024.
- COSTA, Roberto Cesar Reis da; COSTA, Sheila Batista Maia Santos Reis da. “Sou intérprete da língua brasileira de sinais e não abro mão do meu black power: e aí... vão continuar dizendo que meu afrohair atrapalha na comunicação?”. *Web - Revista SOCIODIALETO*, Campo Grande, v. 10, nº 28, p. 194-219, 2019. Disponível em: <https://periodicosonline.uems.br/index.php/sociodialeto/article/view/7974>. Acesso em: 17 set. 2024.
- DEVULSKY, Alessandra. *Colorismo*. São Paulo: Sueli Carneiro/Editora Jandaíra, 2021.

ESTEVAN, Fernanda; MELLO, Ursula. Políticas de ação afirmativa no ensino superior brasileiro. In: FRANÇA, Michael; PORTELLA, Alysson (Orgs). *Números da discriminação racial: desenvolvimento humano, equidade e políticas públicas*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2023. p. 315-350.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: UBU Editora, 2020.

FOMIN, Carolina; SANTIAGO, Vânia de Aquino Albres. Tradução e interpretação: um ensaio sobre libras, corpo e arte. In: BRAIT, Beth.; GONÇALVES, Jean Carlos. *Bakhtin e as artes do corpo*. São Paulo: Editora Hucitec, 2021. p. 147-209.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Raça. In: RIOS, Flavia; SANTOS, Marcio André dos; RATTIS, Alex (Orgs.). *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2023, p. 290-295.

hooks, bell. *A gente é da hora: homens negros e masculinidades*. Tradução de Vinícius da Silva. São Paulo: Elefante, 2022.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 12a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

LUZ, Renato Dente. *Cenas surdas parentais: em busca da aparição de surdos na contemporaneidade*. 2011. 343 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

MARTINS, Tereza Cristina Santos. *Racismo no mercado de trabalho: limites à participação dos trabalhadores negros na constituição da 'questão social' no Brasil*. 2012. 222 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

MESSIAS, José Flavio. Mercado de trabalho: diferenciais na ocupação e nos rendimentos entre negros e não negros. *Anais do VII Seminário Internacional Étnico Racial*, p. 109-116, 2019. Disponível em:

https://ojs.eniac.com.br/index.php/Anais_Sem_Int_Etn_Racial/article/view/592/pdf. Acesso em: 17 set. 2024.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Marcus Vinícius Batista. *Formação de intérpretes de Libras e Língua Portuguesa: encontros de sujeitos, discursos e saberes*. 2016. 318 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem) - Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

NASCIMENTO, Vinicius. O desenrolar do novo conceitual bakhtiniano na formação de tradutores audiovisuais de libras. In: NASCIMENTO, Vinicius (Org.) *Perspectiva dialógica nos estudos da tradução e interpretação de língua de sinais*. São Paulo: Editora Hucitec, 2023a. p. 135-162.

NASCIMENTO, Vinicius. Tradução comentada da canção “Zumbi”, de Jorge Ben Jor, para a Libras: um manifesto afetivo-tradutório para o dia da Consciência Negra. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, v. 62, n. 2, p. 205–228, 2023b. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8673736>. Acesso em: 6 mar. 2024.

NASCIMENTO, Vinicius. Janelas de libras e gêneros do discurso: apontamentos para a formação e atuação de tradutores de língua de sinais. *Trabalhos em Linguística Aplicada*,

Campinas, v. 56, n. 2, p. 461-492, 2017. Disponível em:
<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8649203>. Acesso em: 6 mar. 2024.

NASCIMENTO, Vinicius. O eu-para-mim de intérpretes de língua de sinais experientes em formação. *Bakhtiniana. Revista de Estudos do Discurso*, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 104–122, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/35494>. Acesso em: 6 mar. 2024.

NASCIMENTO, Vinicius. Interpretação da Libras para o português na modalidade oral: considerações dialógicas. *Tradução & Comunicação. Revista Brasileira de Tradutores*, São Paulo, v. 24, p.79-94, 2012. Disponível em: Acesso em:
<https://www.porsinal.pt/index.php?ps=artigos&idt=artc&cat=16&idart=345>. 23 set. 2024.

OLIVEIRA, Alana Carla Herculano de; SILVA, Kennedy Felipe Alves da. O blackface no carnaval brasileiro e a legitimação do racismo recreativo. *Das Amazônias*, Rio Branco, v. 3, n. 1, p. 04–15, 2020. Disponível em:
<https://periodicos.ufac.br/index.php/amazonicas/article/view/3483>. Acesso em: 17 set. 2024.

PEREIRA, Cely; MODESTO, Rogério. “Mulher negra de pele clara”: lugar de enunciação e processos de identificação. *Entremeios: Revista de Estudos do Discurso*, Porto Alegre, v. 21, p. 274-290, 2020. Disponível em:
<https://pdfs.semanticscholar.org/67fe/84a29afd605b2db2616611a0ad859a15862c.pdf> Acesso em: 17 set. 2024.

QUADROS, Ronice Muller. Efeitos de modalidade de língua: as línguas de sinais. *Educação Temática Digital*, Campinas, v. 7, p. 168-178, 2006. DOI:
<https://doi.org/10.20396/etd.v7i2.801>. Disponível em:
<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/801>. Acesso em: 17 set. 2024.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de Fala*. São Paulo: Sueli Carneiro/Editora Jandaíra, 2020.

RODRIGUES, Carlos Henrique. Interpretação simultânea intermodal: sobreposição, *performance* corporal-visual e direcionalidade inversa. *Revista da Anpoll*, v. 1, nº 44, p. 111-129, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.18309/anp.v1i44.1146>. Disponível em:
<https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/1146>. Acesso em: 17 set. 2024.

SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. *Série Antropologia*. Brasília, n. 373, 2005. Disponível em: <https://centroafrobogota.com/attachments/article/38/16639751-raca-e-signo.pdf>. Acesso em: 17 set. 2024.

SILVA, Daniel do Nascimento e. Bakhtin, a identidade e a (est)ética: por um diálogo com as teorias da pós-modernidade. *Intercâmbio*, São Paulo v. 14, p. 1-10, 2010. Disponível em:
<https://revistas.pucsp.br/index.php/intercambio/article/view/3928>. Acesso em: 6 jun. 2023.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Racialização. In: RIOS, Flavia; SANTOS, Marcio André dos; RATTS, Alex. (Orgs.). *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2023. p. 296-300.

SIMÕES, Julio Assis; FRANÇA, Isadora Lis; MACEDO, Marcio. Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 35, p. 37–78, 2016.
Disponível em:
<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644966>. Acesso em: 6 mar. 2024.

VOLOCHÍNOV, Valentín (Círculo de Bakhtin). *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução do russo, notas e glossário de Sheila Grillo, Ekaterina Vólkova Américo; ensaio introdutório de Sheila Grillo. São Paulo: Editora 34, 2017.

XAVIER, André Nogueira. *Descrição fonético-fonológica dos sinais da língua de sinais brasileira (libras)*. 2006. 175f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

WURM, Svenja. *Translation across Modalities: The Practice of Translating Written Text into Recorded Signed Language. An Ethnographic Case Study*. 2010. 255f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Department of Languages and Intercultural Studies, Heriot-Watt University, 2010.

Recebido em 08 de março de 2024

Aceito em 01 de outubro de 2024