



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

INSTITUTO DE LETRAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA

**MILENA DE JESUS FAHEL FERNANDES**

**A Tradução como Espaço de Reconstrução de Saberes Ancestrais:  
Gênero, Raça, Corpo e Colonialidade na Experiência Tradutória  
de Abya Yala**

Salvador  
2023

**MILENA DE JESUS FAHEL FERNANDES**

**A Tradução como Espaço de Reconstrução de Saberes Ancestrais:  
Gênero, Raça, Corpo e Colonialidade na Experiência Tradutória  
de Abya Yala**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Letras, do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, da Universidade Federal da Bahia – UFBA, para obtenção do título de mestra.

Orientador: Jorge HernánYerro.

Salvador  
2023

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Fahel Fernandes, Milena de Jesus

A Tradução Como Espaço de Reconstrução de Saberes  
Ancestrais: Gênero, Raça, Corpo e Colonialidade na  
Experiência Tradutória de Abya Yala / Milena de Jesus  
Fahel Fernandes. -- Salvador, 2023.

143 f.

Orientador: Jorge Hernán Yerro.

Dissertação (Mestrado - PPGLitcult) -- Universidade  
Federal da Bahia, Universidade Federal da Bahia  
(UFBA), 2023.

1. Estudos da Tradução. 2. Gênero . 3. Raça . 4.  
Occidentalidade . 5. Tradução Decolonial. I. Yerro,  
Jorge Hernán. II. Título.

## AGRADECIMENTOS

Quero começar agradecendo a Hernán, meu orientador, por ter sido tão parceiro, flexível, aberto às minhas propostas e criativo com as possibilidades do produto final. Por ter acreditado no meu trabalho, mesmo eu não sendo exclusivamente pesquisadora, o que tornou o meu tempo de fazer ciência ainda mais precioso; e por cada comentário sobre o meu trabalho.

Também agradeço a Viviane, minha esposa, por ouvir minhas ideias, por ler minha dissertação e compartilhar suas impressões, por ver a potência que vi nos estudos da tradução para olhar criticamente para a cultura ocidental. Vivemos no Brasil um momento particular de produção nos estudos decoloniais e fazia muito sentido pensar sobre isso na tradução.

Agradeço aos colegas do meu trabalho que se disponibilizaram a dobrar seu turno para que eu pudesse finalizar a escrita com mais tranquilidade.

À minha família do coração: Verona, Laila, Francisco, Daiane (em todas as etapas acadêmicas), Paula e Diorgenes pelas trocas e momentos de lazer que tornaram potáveis o processo de escrita acadêmica.

Aos meus avós, meus pais de criação, que sempre confiaram que eu estava escolhendo um bom caminho quando decidi continuar estudando.

À banca, Júlia e Jaqueline, por terem topado avaliar o trabalho com a percepção e contribuição valiosa delas.

Às pessoas pesquisadoras negras e indígenas de Abya Yala, por colocarem a voz no mundo e nos permitirem retomar um futuro ancestral.

Às pessoas pesquisadoras LGBTQIAPN+ do nosso continente. Àquelas que realizam uma pesquisa implicada e àquelas que decidiram estudar outros assuntos (com todo o direito à existência em outros lugares), meu respeito e agradecimento por resistirem.

*Imperialismo sob qualquer outro nome  
é imperialismo.  
Até o Vietinã finalmente acabou.  
É tudo o mesmo –  
turcos, japas, pardos, queers –  
um preto sob qualquer outro nome...  
Johanesburgo é Jamesburg, New Jersey.  
Apartheid é o conselho de educação  
em Canarsie.*

*Então...não seja pega no sono agora.  
Diga o nome do seu agressor agora.  
Deixe o prédio vazio  
as portas abertas  
abra muito bem as janelas  
quando eles passarem.  
Deixe sinais de luta.  
Deixe sinais de triunfo.  
E deixe sinais.*

Trecho do poema Vivendo como uma  
Lésbica: Uma Fantasia Futurista, de Cheryl Clarke

## RESUMO

Essa dissertação é uma contribuição interdisciplinar para os Estudos da Tradução, com interesses específicos na promoção de um pensamento anticolonial para a tradução. Isso ocorre em diálogo com os estudos de gênero e raça e através da tradução Sul-Sul de textos de Alejandra Sardá, Lohana Berkins, Mauro Cabral e Yuderkys Espinosa Miñoso – pessoas autoras da América Latina e Caribe, que compartilham seu saber acadêmico e ativista sobre gênero, raça, corporalidade e colonialidade. Essas traduções foram realizadas pensando nesses textos e na própria tradução decolonial como ferramentas de ruptura para o campo. Por isso, essas discussões foram sustentadas com textos de Claudia Lima, Lawrence Venuti, Luise Von Flotow, Silene Moreno e Paulo Oliveira. Já para discutir decolonialidade, Oyèrónké Oyěwùní, Chandra Mohanty, Aníbal Quijano, María Lugones, Walter D. Mignolo e Françoise Vergès foram importantes referências. O objetivo dessa união de conhecimentos é fazer emergir outro sujeito, não mais universal, no pensamento e prática da tradução e reflorestar nossa percepção sobre língua e cultura.

**Palavras-chave:** Estudos da tradução; gênero; bissexualidade; ocidentalidade; raça; corporalidade; tradução decolonial.

## RESUMEN

Este trabajo es una contribución interdisciplinaria a los Estudios de Traducción, con intereses específicos que buscan promover un pensamiento anticolonial para la traducción. Esto ocurre en diálogo con los estudios de género y raza, y a través de la traducción Sur-Sur de textos escritos por Alejandra Sardá, Lohana Berkins, Mauro Cabral y Yuderkys Espinosa Miñoso – personas autoras de Latinoamérica y del Caribe que comparten su conocimiento académico y activista sobre género, raza, corporalidad y colonialidad. Dichas traducciones fueron realizadas pensando en estos textos y en la propia traducción decolonial como herramientas de ruptura para el campo, por lo que las discusiones que componen el trabajo se apoyaron en textos de Claudia Lima, Lawrence Venuti, Luise Von Flotow, Silene Moreno y Paulo Oliveira. Para discutir la decolonialidad, fueron nombres importantes Oyèrónké Oyěwùmí, Chandra Mohanty, Aníbal Quijano, María Lugones, Walter D. Mignolo y Françoise Vergès. El objetivo de esta unión de conocimientos es hacer surgir otro sujeto, ya no universal, en el pensamiento y la práctica de la traducción y reforestar nuestra percepción sobre la lengua y la cultura.

**Palabras clave:** Estudios de traducción; género; bisexualidad; occidentalidad; raza; corporalidad; traducción decolonial.

## ABSTRACT

This dissertation is an interdisciplinary contribution to Translation Studies, with specific interests in the promotion of anticolonial thinking for translations. This occurs in dialogue with gender and race studies and through South-South translations of texts by Alejandra Sardá, Lohana Berkins, Mauro Cabral, and Yuderkys Espinosa Miñoso – authors from Latin America and the Caribbean, who share their academic and activist knowledge about gender, race, corporeality and coloniality. These translations were carried out thinking about these texts and about the very decolonial translation as disruptive tools for the field, and as such these discussions were supported by texts written by Claudia Lima, Lawrence Venuti, Luise Von Flotow, Silene Moreno, and Paulo Oliveira. To discuss decoloniality, authors Oyèrónké Oyèwùmí, Chandra Mohanty, Aníbal Quijano, María Lugones, Walter D. Mignolo, and Françoise Vergès were important names. The objective of such a union of knowledge is to make emerge another subject, no longer a universal one, in the thinking and practice of translation and to reforest our perception about language and culture.

**Keywords:** Translation studies; gender; bisexuality; westernity; race; corporeality; decolonial translation.



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>2. Contextualizando a tradução no mundo ocidental</b>	<b>12</b>
2.1. <i>Espelhades na selva de pedra, ou: a pessoa tradutora se vê diante da cultura?</i>	15
2.2. <i>Os efeitos da cultura na tradução</i>	18
2.3. <i>O cristianismo como referencial</i>	22
2.4. <i>Cruzando fronteiras culturais</i>	24
<b>3. Aportes aos Estudos da Tradução: o que gênero e sexualidade têm a ver com tradução?</b>	<b>29</b>
3.1. <i>Projetos possíveis para se traduzir o mundo</i>	33
3.2. <i>O corpo como linguagem na tradução</i>	38
<b>4. Tradução Sul-Sul: reduzindo fronteiras latino-americanas</b>	<b>46</b>
4.1. <i>Bissexualidade: um disfarce da homofobia internalizada? <sup>[1]</sup></i>	48
4.2. <i>Os sexos são ou são feitos?</i>	55
4.3. <i>Uma trajetória política da travestilidade</i>	65
4.4. <i>Etnocentrismo e colonialidade nos feminismos latino-americanos: cumplicidades e consolidação das hegemonias feministas no espaço transnacional</i>	75
<b>5. CONCLUSÃO</b>	<b>91</b>
<b>6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>95</b>
<b>7. APÊNDICES</b>	<b>98</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Esse trabalho é um esforço de construir, com tecelagens das ciências humanas e da linguagem, contribuições teóricas para o campo da Tradução Decolonial, utilizando também fundamentos dos estudos de gênero e raça. Para isso, dois dos resultados deste trabalho são efetivamente: a tradução de textos de autoras e autores de Abya Yala que pesquisam gênero e sexualidade e, a partir dos seus assuntos de interesse, somados aos de outras autorias, o alinhavo de aportes para uma teoria da tradução anticolonial. Isso é feito de uma forma já conhecida, a partir de certa implosão do sujeito universal do ocidente, para olhar para a linguagem e às ciências humanas que, historicamente, foram multiplicadoras de uma cultura latino-americana baseada em modelos europeus e estadunidenses; e fazer emergir novos debates de lugares sensíveis que possam nos ajudar a reflorestar nosso saber sobre língua e cultura.

As traduções, centrais neste trabalho, além de serem bibliografia, servirão para a organização de um pensamento crítico em torno da tradução. Como documentos históricos, os textos também vão nos orientar para outros lugares de autoria e pesquisa – de Abya Yala –, valorizando nosso continente e pessoas autoras LBTs que ainda não foram traduzidas para o português brasileiro. Trago somente quatro autorias, apesar de tantas necessárias diante da dissonância editorial que enfrentamos. Mas na periferia do mundo, essas pesquisadoras e pesquisadores terceiro-mundistas, 'sudacas', do sul global, serão nossa rasura, nosso pensamento, nosso sul. Não mais subalternos, mas subalternizados. Aqueles que não podem, mas falam muito e cantam até o fim dos tempos, como fez a cantora brasileira Elza Soares.

Um dos objetivos deste trabalho é também qualificar a discussão sobre gênero e sexualidade, para dar ferramentas à pessoa tradutora com interesses anticoloniais no sentido de uma tradução implicada e atenta aos discursos hegemônicos e ocidentais. Faço esse diálogo não apenas como pesquisadora, mas como tradutora e ativista feminista. Então, nesse escopo, vocês também vão encontrar minha vivência em espaços profissionais de tradução, acadêmicos e nos eventos com organizações que trabalham com causas LGBTQIAPN+, de mulheres e pessoas negras e indígenas no Sul Global. Esse aspecto vai aparecer em relatórios que mapeei durante essas trocas com pessoas na América Latina e que vão fundamentar o debate proposto no primeiro e segundo capítulos sobre extrativismos, ideologias de gênero e disputas no âmbito da educação, da saúde e dos direitos humanos. Foram essas trocas que, inclusive, levaram à escolha de alguns

dos textos traduzidos. Apesar de não ter feito pesquisa de campo, estive a trabalho em Buenos Aires enquanto buscava alguns dos textos e foi onde tive contato com o pensamento das autoras Alejandra Sardá e Lohana Berkins. Os outros textos, de Mauro Cabral e de Yuderkys Espinosa Miñoso, foram escolhidos ainda durante o processo de elaboração do projeto de pesquisa pois contribuíaam com as discussões sobre intersexualidade e feminismo decolonial.

O recorte de gênero e sexualidade também vai nos orientar a pensar uma teoria da tradução decolonial, quando aponta exemplos cotidianos baseados em uma cultura que naturaliza discursos e práticas sociais que têm efeito direto na linguagem, enquanto dispositivo de poder e dominação. Ao mesmo tempo, os estudos de gênero e sexualidade vão nos ajudar, neste trabalho, a construir uma perspectiva teórica decolonial para os Estudos da Tradução a partir do lugar interdisciplinar. Isso vai acontecer especialmente porque, enquanto trabalhava na dissertação, percebi que a tradução decolonial ainda é um espaço em desenvolvimento no âmbito acadêmico. Mas também por algo que o teórico Lawrence Venuti, em *Escândalos da Tradução* (2019), já falava sobre os desafios da pesquisa em tradução, o que faz o autor descrever o campo como dependente de outros. Ou seja, na pesquisa em tradução vamos encontrar "uma interdisciplina que abarca uma gama de campos dependendo da estrutura institucional que a abriga: Linguística, línguas estrangeiras, Literatura Comparada, Antropologia, entre outras" (pág. 21).

Esse caráter específico das teorias da tradução foi importante para acolher as teorias de gênero e sexualidade neste trabalho, por abraçar a natureza interdisciplinar desses estudos e favorecer o desenvolvimento da (também interdisciplinar) teoria decolonial no âmbito da tradução. A autora dos Estudos da Tradução Claudia Lima (2020), que já tem navegado pelos estudos de gênero e decoloniais, também foi uma verdadeira aliada no meu processo de escrita e elaboração teórica. Além dela e de Venuti, trabalhei com ideias de autores como Luise Von Flotow (2013) e Silene Moreno e Paulo Oliveira (2000).

Esses autores dos Estudos da Tradução vão aparecer no capítulo II e III, para conversar com o que as pessoas autoras traduzidas vão falar sobre gênero, raça, sexualidade, corporalidade, ocidentalidade e território. No segundo capítulo, faço uma introdução aos estudos de raça, que vão fazer sentido quando pensamos poder, hierarquias sociais e colonialidade, e análise

aspectos culturais, linguísticos, políticos e econômicos que nos formam diariamente na colonialidade, para entender como a tradução se insere nos projetos de dominação e refletir sobre nossa função enquanto pessoas tradutoras críticas na sociedade ocidental.

No capítulo III, prossigo com reflexões sobre colonialidade e racismo, mas é quando também começo a dialogar com as pessoas autoras traduzidas na dissertação, e quando o debate de gênero começa a tomar corpo como contribuição para uma perspectiva decolonial na tradução. Isso é construído através da conexão entre elementos das discussões apresentadas, que partem especialmente dos estudos feministas, já que no capítulo anterior a história e as ciências humanas debatem o colonialismo em suas múltiplas dimensões. Posso destacar como exemplo a relação com a análise sobre binariedades ocidentais através do olhar da pensadora Alejandra Sardá, que relaciona o debate à bissexualidade.

No terceiro capítulo, também ficam mais explícitos os efeitos da cultura na língua e na tradição escrita, quando visualizamos seus aspectos subjetivos na atuação do tradutor. A partir dos conhecimentos explorados, vamos imaginar uma prática tradutória mais crítica e anticolonial, e a pessoa tradutora como agente e sujeita de transformação – não mais uma simples reprodutora de textos e ideologias dominantes.

Na conclusão, apresento uma perspectiva da tradução como recurso de promoção da memória cultural dos nossos povos em Abya Yala. Essa noção virá a partir dos caminhos éticos que vão orientar a prática tradutória, junto às teorias interdisciplinares estudadas nos capítulos da dissertação, tornando-a mais anticolonial, e, por consequência, um espaço de autenticidade para a pessoa tradutora. Nesse momento também já compreendemos que a colonialidade não está situada apenas no que aprendemos sobre guerras e invasões de territórios, mas no efeito rizomático dela na linguagem, no pensamento, na economia, na política e na homogeneização da cultura. Aspectos que vão se somar na formação de um sujeito universal do ocidente, aquele que rejeitamos para dar espaço à pluriversalidade do nosso continente. Os Estudos da Tradução, informados por esses saberes anticoloniais e comprometidos com a pluriversalidade, têm potenciais expressivos para promover memórias e imaginar futuros vitais.

## 2. Contextualizando a tradução no mundo ocidental

Quero abrir esse trabalho trazendo diferentes aspectos culturais, linguísticos, políticos e econômicos que nos formam diariamente na colonialidade para entender como a tradução se insere nos projetos de formação de culturas e refletir nossa função enquanto tradutores críticos na sociedade ocidental. Nesse capítulo, pretendo trazer uma discussão introdutória para iniciarmos as primeiras elaborações sobre a perspectiva anticolonial nos Estudos da Tradução. Por isso, antes de entender o lugar da tradução no contexto latino-americano, vamos trafegar por categorias como língua, branquitude, colonialidade, cisheteronormatividade, extrativismo, entre outras; tais categorias têm efeitos sobre a tradução, que podem passar despercebidos quando desconsiderados como ferramentas de dominação colonial. Isso significa que nossa leitura sobre o mundo e sobre o trabalho tradutório também vai mudar como consequência dessa compreensão analítica. Assim, tomarei como base para essas reflexões a região de Abya Yala, com uma observação para a tradução dos traços da colonialidade e da perspectiva ocidental sobre cultura, língua, saberes e consagrações.

Começando pela língua, historicamente, desde a colonização das Américas, as línguas coloniais (espanhol, português, inglês, francês e holandês) foram impostas à região. As restrições ao desenvolvimento da/s língua/s e dos saberes vindos de populações originárias do nosso continente, que aqui também chamamos de ‘não ocidentais’, são alguns dos indicativos do domínio lingüístico europeu no território de Abya Yala. São exemplos de línguas tidas como não oficiais, mas que são parte das nossas culturas: a língua indígena zapoteca, presente no México, a língua guarani e outras 273 existentes no Brasil (segundo censo do IBGE de 2010); e a quéchua, que está em diferentes países como a Argentina, a Bolívia, o Chile, a Colômbia, o Equador e o Peru. Como expressão da cultura, a língua carrega na América Latina o discurso da autoridade colonial, atribuindo sentido às normas sociais e à valorização de determinados elementos da cultura ocidental, o que coloca alguns sujeitos em vantagem e outros, em desvantagem na organização social; sobretudo, quando algumas histórias são contadas e distribuídas (postas em circulação), e outras seguem tentando resistir ao apagamento histórico.

Isso acontece em diferentes campos da nossa cultura, e por isso o sujeito colonial latino-americano, que se forma em um território onde o discurso hegemônico é aquele que superestima a branquitude, a masculinidade e a cisheteronormatividade, será afetado, conseqüentemente,

pelos valores coloniais impostos por essas identidades sociais. A este respeito, Quijano lembra que a primeira codificação das diferenças entre “os conquistadores” e “os conquistados” foi a construção da ideia de raça, sendo esta

Uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder (QUIJANO, 2005, pág.117).

A partir desta configuração de dominação, desenhada por uma identidade racial criada, foi classificada a população da América e do mundo. Quijano destaca que a noção de raça que conhecemos na modernidade não existia antes da criação da América. O teórico explica, ainda, que “a formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras” (QUIJANO, 2005, pág.117).

Da mesma maneira, à medida que a colonização europeia se expandiu para diferentes lugares do mundo, a perspectiva eurocêntrica do conhecimento foi ganhando dimensões maiores. O autor, nesse sentido, relaciona a experiência da colonização à posterior expansão do capitalismo, que gerou também uma divisão racial do trabalho. Nesses termos, quem trabalha em ocupações tidas como “menos nobres” para a estrutura social não produz conhecimento, como tampouco exerce poder ou acumula riqueza. A ocupação desses lugares, historicamente destinados às pessoas do campo, indígenas e com ascendência africana, justificou, também, o esforço pelo apagamento de suas tradições orais, escrituras, documentos históricos e literários, registros que teriam expandido sua memória. Como resultado desse silenciamento, a imposição de uma memória social branca e européia por parte dos colonizadores também significou uma homogeneização do discurso sobre a conquista das Américas.

Na narrativa da “conquista” pelos colonizadores europeus, o controle da região implicou no domínio não só dos territórios, como de seus principais recursos naturais. O motivo seria a transformação desses recursos em insumos para produção de mercadorias, como o ouro, a prata, o café, a cana-de-açúcar e o pau-brasil, que favoreceria o desenvolvimento metropolitano em contraposição ao “atraso” que esses territórios viviam, segundo a lógica de dominação geopolítica. No contexto econômico da época, alguns recursos entraram no mercado das

commodities, enquanto na atualidade, a exploração e disputa pelos recursos naturais seguem sendo algumas das principais formas de expressão da colonialidade na América Latina e no Caribe, como veremos a seguir com base no relatório do Fundo Ação Urgente (FAU). Esses aspectos nos apontam uma dimensão de que a colonização não foi um fato já encerrado, mas que, ao invés disso, se atualiza no discurso, na política e nas formas de manutenção da dominação ocidental.

Quijano, em um trecho do seu artigo *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*, lembra da condição da Europa enquanto sede central no mercado mundial:

Essa condição de sede central do novo mercado mundial não permite explicar por si mesma, ou por si só, porque a Europa se transformou também, até o século XIX e virtualmente até a crise mundial ocorrida em meados de 1870, na sede central de mercantilização da força de trabalho, ou seja, do desenvolvimento da relação capital-salário como forma específica de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos (QUIJANO, 2005, pág. 119).

[A pesquisa de 2021, do Fundo Ação Urgente pela América Latina e Caribe \(FAU-AL, 2021\), sobre extrativismos na região](#) sugere que, fundamentadas pelo discurso desenvolvimentista, organizações multilaterais, agências e instituições públicas de países desenvolvidos, e empresas dedicadas à exploração da natureza começaram a investir no fortalecimento do setor primário como principal motor econômico dos países do Sul Global.

A forma branca e capitalista de pensar as relações e a distribuição internacional do trabalho foi traduzida, posteriormente, entre os anos setenta e noventa, no que Svampa chama de “consenso das commodities”. Esse processo caracterizou-se pela consolidação de uma nova ordem econômica e política sustentada pelo aumento dos preços internacionais das matérias-primas. Esse boom, supostamente, proporcionaria vantagens econômicas a países produtores de insumos, mas o processo baseado no discurso de desenvolvimento terminou gerando novas assimetrias e desigualdades socioambientais em todo o Sul Global, incluindo a América Latina e o Caribe (FAU-AL, pág. 17, 2021).

De acordo com a pesquisa, atualmente as atividades extrativistas que ocorrem na América e Caribe não representam fonte de riquezas para os cofres públicos, porque estão concentradas no mercado privado, “encarregadas da exploração e comercialização dos recursos naturais” (pág. 38). Isso, no entanto, gera como resultado a concentração de riquezas, conflitos socioambientais e a desigualdade percebida na exposição de trabalhadores a condições

precárias de trabalho e vida. Além de gerar dependência econômica do capital internacional e aumentar a vulnerabilidade do sul global aos poderes econômicos das potências.

Sobre isso, pela lente da autora brasileira Lélia González (2020, pág. 46), a divisão racial do trabalho pode ser percebida como parte da articulação ideológica sustentada pelo racismo estrutural. Assim, a precarização dos trabalhadores no contexto apresentado gera um jogo de poder que se apresenta no discurso, na prática social e na orientação de um projeto político colonial que legitima essas desigualdades (sociais e raciais) como parte do processo, sem soluções efetivas.

A colonialidade, dessa forma, segue se atualizando, como acontece nos extrativismos desde 1500 e transformando a América Latina e o Caribe em grandes periferias produtivas. As antigas (e atuais) formas predatórias de relação com a natureza vão de encontro às formas dos povos e comunidades tradicionais nos seus territórios, enquanto as políticas contemporâneas da extrema direita avançam em toda a região, dando espaço para que ocorram também práticas de garimpo ilegal, como ocorre no Brasil no território yanomami – um grande exemplo atual da vulnerabilidade gerada por essas cadeias produtivas e reflexo da imagem construída acerca dos povos originários no país.

A compreensão dessas nuances nos garante ferramentas para pensar quais são os efeitos desse projeto político (colonial) na vida prática dos povos latino-americanos, na formação de suas identidades nacionais e, por consequência, na língua, na percepção da própria cultura (e naturalização de suas práticas sociais) e em como o sujeito integrante da língua em diferentes campos de trabalho será afetado e reproduzirá seus efeitos. Na próxima seção, discutiremos de que forma o discurso dominante afeta a pessoa profissional da tradução e como, apesar de ela ser agente nas suas escolhas tradutórias, as hegemonias serem diluídas, normalizando ideais que podem partir das próprias sujeitas da tradução.

### **2.1. Espelhades na selva de pedra, ou: a pessoa tradutora se vê diante da cultura?**

Depois dessa introdução a alguns dos mecanismos que criam estruturas de poder desde os projetos coloniais, devemos entender que a pessoa tradutora, antes de ser tradutora, é sujeita



integrante da cultura. No contexto latino-americano, atravessado por revoltas e resistências históricas, o sujeito pós-colonial, segundo Pagano (2000, pág. 159), se expressa a partir do entrelugar multilinguístico e multicultural, o que dá diferentes dimensões da língua à pessoa tradutora – sujeita que habita um corpo com experiências e marcadores sociais que também vão dar pistas dos seus lugares políticos e ideológicos no mundo.

Para tentar articular esse lugar do sujeito com uma noção não ocidental, proponho uma reflexão, antes, sobre o corpo e o lugar da pessoa tradutora por uma ótica anticolonial – a partir dos seus lugares de percepção e de memória.

O corpo, que para a cultura ocidental não se conecta com o pensamento, é onde a cultura é experienciada; e também, como já entendemos (à maneira ocidental), onde alguns discursos de diferença são mantidos. A esse respeito, a pensadora Oyèrónké Oyewùmí, em “A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero” (2021, pág.28), descreve como o corpo inscreve uma percepção biológica a todos os sujeitos desde uma mirada colonial. Como consequência disso, validadas de diferentes maneiras, as inscrições do corpo vão gerar noções de diferença, entre as quais duas se destacam: a científica e a moral.

O pensamento da autora, em torno de uma complexificação da ideia de corpo através de narrativas não ocidentais, também chama atenção para a divisão binária de gênero (homem/mulher) já cristalizada nos países orientados pelo olhar colonial europeu. Para ela, através da noção de corpo, também são criados os conceitos de raça, de classe social e de gênero e suas hierarquias. Para melhor descrever essas hierarquias sociais produzidas a partir da diferença imposta pela colonialidade, Oyewùmí usa o conceito de degeneração proposto por J. Edward Chamberlin e Sander Gilman, e explica como a diferença vista como degeneração era usada no século XIX:

Inicialmente a degeneração reuniu duas noções de diferença, uma científica – um desvio de um tipo original – e a outra moral, um desvio de uma norma de comportamento. Mas eram essencialmente a mesma noção, de uma degeneração, um desvio do tipo original (OYEWUMI apud CHAMBERLIN e GILMAN).

Esses dois olhares – o científico e o moral – convergem quando reforçam lugares discursivos supostamente incontestáveis. Esse é o caso da ciência geneticista, tratada como a verdade investigada na natureza das coisas, e o da igreja, que sustenta o inexplicável como gerador de

sentido e considera que qualquer desvio da sua lógica se configura como uma imoralidade. Por muito tempo, o racismo, o sexismo e a LGBTfobia foram fundamentados por essas estruturas de pensamento.

Uma das justificativas para o racismo em contextos da diáspora africana, como no Brasil, esteve em torno da concepção do diferente ser geneticamente inferior e isso, por sua vez, foi e continua sendo usado para explicar sua posição social desfavorecida. Da mesma forma, a ideia valida o lugar de não sujeito ou de sujeitos incompletos, como exemplifica Grada Kilomba quando diz que “o racismo, portanto, funciona para justificar e legitimar a exclusão de “Outras” raciais de certos direitos” (2010, pág.45, tradução minha<sup>1</sup>).

Essa noção de sujeito incompleto pode ser aprofundada através da análise do racismo enquanto prática social que nega não só direitos, como também segurança, livre trânsito e possibilidade de afeto. Kilomba faz uma breve esquematização das abordagens do racismo nos contextos da diáspora para ilustrar como operam os poderes supremacistas na restrição ou supressão do bem-viver de pessoas negras/racializadas, e a longa história de racismo e xenofobia vivenciada por elas em diferentes continentes durante a colonização.

Para isso, ela divide o racismo em três processos: o racismo estrutural, que trata da conformação das estruturas sociais e políticas, das quais boa parte das pessoas negras, racializadas e/ou de cor são excluídas, sendo frequentemente colocadas em posições subalternas ou em lugares onde não são responsáveis pelas tomadas de decisão. O racismo institucional, onde a raça é tida como uma questão social institucionalizada, para além do seu lugar ideológico. Dessa maneira, ela explica:

o termo se refere a um padrão de tratamento desigual nas operações cotidianas, tais como em sistemas e agendas educacionais, mercados de trabalho, justiça criminal, serviços etc. O racismo institucional opera de tal forma que coloca os sujeitos *brancos* em nítida vantagem em relação a outros grupos racializados (KILOMBA, 2010, pág.43, tradução minha).

E, por fim, o racismo cotidiano, que de forma mais geral se refere a “todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares” (pág.43), que situam pessoas negras em lugares de

---

<sup>1</sup>Texto de Partida de Grada Kilomba, 2010: “Racism therefore functions to justify and legitimize the exclusion of racial ‘Others’ from certain rights”.

diferença e produzem desigualdades raciais, assim como as personificam como tudo que a sociedade branca rejeita.

Da mesma maneira que esses aspectos aparecem na sistematização do racismo, eles fazem parte da produção teórica, da palavra escrita e de suas traduções para diferentes idiomas – sendo estas algumas das formas com que se apresentam através do projeto de dominação colonial. Um outro elemento, diz respeito a como a pessoa tradutora, a partir dos seus lugares subjetivos e identitários, se relaciona com a cultura do racismo.

A partir do observado até aqui, no campo prático da tradução, podemos aproveitar a categoria domesticação, usada por Venuti para entender de que forma o racismo aparece em textos traduzidos no mercado editorial (2019, pág. 149). Para o autor, a categoria emerge como um compilado de tendências globais, valores hegemônicos e tradições dominantes na cultura-alvo. Ele explica que, através do seu uso na tradução,

o autorreconhecimento do leitor é também um reconhecimento falso: uma inscrição doméstica é tomada pelo texto estrangeiro, os valores domésticos dominantes pelo próprio leitor e os valores de uma comunidade pelos valores de todos os outros na cultura doméstica. Assim, as traduções colocam os leitores em inteligibilidades domésticas que também são posições ideológicas, conjuntos de valores, crenças, e representações que favorecem os interesses de certos grupos sociais em detrimento de outros (2019, pág. 149)

O autor ainda destaca que as agendas culturais e políticas domésticas, nos países estrangeiros, guiam o trabalho das pessoas tradutoras. Isso significa que cultura e tradução estão estreitamente conectadas.

## **2.2. Os efeitos da cultura na tradução**

A tradução tem o efeito de produzir verdades sobre determinados assuntos, corpos e/ou culturas. Assim, um texto pode trazer conteúdos específicos sobre algumas comunidades a partir de perspectivas anticoloniais e, dependendo de como esteja traduzido, também pode reforçar discursos colonialistas, exotificantes e inferiorizantes sobre elas.

Venuti, em *Escândalos da Tradução* (2019, pág.149), explica que a domesticação, ao privilegiar os valores domésticos na tradução, terá efeitos, exclusivamente, na cultura estrangeira. No processo tradutório, a domesticação acontece na mudança de uma palavra, ou estrutura

linguística, da língua estrangeira para a língua que se pretende domesticar. Dessa forma, uma palavra que poderia ser mantida na língua estrangeira é, então, ‘domesticada’. A estrangeirização, categoria com função oposta, por outro lado, é, justamente, a manutenção de terminologias e estruturas da língua estrangeira.

No trabalho teórico e tradutório proposto por essa pesquisa, penso que as apreciações de Venuti em torno da domesticação e da estrangeirização podem ser relevantes, especialmente, para pensar que domesticar, no caso dos textos que são centrais neste trabalho, terá um efeito oposto: o de romper com o discurso hegemônico. Isso vai acontecer a partir do interesse de destacar os aspectos de semelhança entre o português brasileiro e o espanhol da Argentina e da República Dominicana, e de aproximar, através da tradução, elementos que compõem tanto a cultura de um país, quanto dos outros, em Abya Yala. Estrangeirizar, na mesma intenção, será uma escolha proposital, como veremos em um dos textos com a manutenção do termo Abya Yala, palavra indígena do povo kuna, do norte da Colômbia, no lugar do uso em português de América Latina. Isso porque, quando estrangeirizei, procurei tornar visível como outros povos antes dos colonizadores portugueses e espanhóis chamaram nosso território.

De acordo com a Enciclopédia Latino-Americana, outros nomes foram atribuídos à região por povos originários do continente. Alguns deles: Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama. Mas a expressão Abya Yala tem sido cada vez mais utilizada com a finalidade de construir unidade e pertencimento por comunidades indígenas de diferentes países.

Mas a estrangeirização aparece, nesta pesquisa, também e fundamentalmente como um valor simbólico que procura desestabilizar o discurso hegemônico ao centralizar, mediante uma mudança de perspectiva, autorias negras, LBTs e intersexo de Abya Yala como vozes que falam, não somente a partir de seus corpos (ainda que falem deles), mas também através do pensamento científico em disputa. Seus corpos passam, assim, a ocupar um lugar disruptivo no espaço hegemônico, para que dessa forma outras narrativas possam ser construídas e consolidadas em contextos marcados pela colonialidade.

Também importa dizer que, com a influência dos estudos pós-coloniais e decoloniais, algumas características que indicam valores ideológicos e hegemonias discursivas dos projetos coloniais

ficaram mais evidentes e tornaram o campo da tradução mais crítico às ciências humanas e à literatura. Como contribuição para esse terreno fértil que tem sido semeado, esta pesquisa coloca luz sobre os estudos em torno da ocidentalidade, colonialidade e etnocentrismo, com o intuito de ampliar a bibliografia que fundamenta a tradução decolonial.

Ainda nesse intuito, explico como entendo esses termos (pós-colonial e decolonial) no contexto deste trabalho, começando por diferenciá-los com base em pessoas teóricas do campo apresentadas aqui. Embora os dois conceitos tenham semelhanças na tradição dos estudos decoloniais e pós-coloniais, a diferença existente entre ambos já indica, por si, uma orientação quanto ao discurso das pessoas autoras que têm se debruçado sobre essas discussões. Na França, como destaca a autora Françoise Vergès (2020), *dècolonial* (em francês) é um termo associado ao ativismo antirracista e de combate à xenofobia contra imigrantes das chamadas “ex-colônias”. Já a autora Breny Mendoza coloca essas diferenças em escolas e geografias diferentes. Enquanto as pessoas teóricas decoloniais têm suas análises baseadas no colonialismo espanhol e português, ocorrido entre os séculos XVI e XIX, tal horizonte é ignorado pelo debate pós-colonial, cujas teorizações estariam mais centradas no colonialismo britânico e francês:

De fato, a certeza de que o subalterno pode falar é uma das características que distingue a teoria decolonial, mas seus teóricos se diferem de muitas outras maneiras da teoria pós-colonial/subalterna e do feminismo pós-colonial. O Grupo Modernidade/Colonialidade insiste na ideia de que o capitalismo é concomitante ao colonialismo, que não é um sistema autônomo importado para as Américas. Com base em uma postura que contradiz aqueles que argumentam que o capitalismo existia na Europa antes da colonização, os teóricos decoloniais asseguram que o colonialismo é o que fez o capitalismo possível (MENDOZA, pág. 305, 2021).

No Brasil e em outros países de Abya Yala, o termo decolonial tem tido usual entre autorias negras e indígenas que se dedicam a pesquisas sobre a colonialidade e a branquitude, e que compartilham pensamentos anticoloniais a partir de práticas e experiências implicadas. O decolonial, nesse sentido, amplia o espectro para pensar a colonialidade a partir de um marcador territorial, onde povos originários e pessoas negras da diáspora denunciam, desde suas geografias do Sul, dinâmicas socioculturais desiguais e que seguem a lógica colonialista até os dias de hoje.

Para exemplificar com um fato atual o efeito da colonialidade na produção de imagens de diferença, podemos olhar para a produção de imagens sobre a instabilidade política da

Venezuela envolvendo a exploração de petróleo. No contexto de um capitalismo já globalizado em suas cadeias comerciais, muitos países latino-americanos têm uma inserção precarizada e dependente na dinâmica mundial, em relação a países como Estados Unidos, Rússia e China, considerados os mais poderosos do planeta, segundo ranking divulgado pelo *US News and World Report* (<https://www.usnews.com/news/best-countries/power-rankings>). E parte desse processo tem relação com os poderes estabelecidos desde a colonização em países de Abya Yala e África, o que produz também a ideia de que países da América do Norte e Europa são “grandes potências mundiais”.

Essa dinâmica gera não só desigualdades e relações de hierarquia entre continentes e países, como produz imaginários em torno desses espaços por meio do que é noticiado ou gerado de imagens sobre eles. O caso da Venezuela, por exemplo, teve um destaque particular na mídia brasileira mediante a reprodução de fatos isolados, como imagens de manifestações fora de contexto e recortes de vídeos que contradiziam a realidade política do país ou a distorciam – o que gerou um grande debate em torno de notícias falsas.

Os veículos de comunicação, assim como outros mecanismos de difusão de ideologias hegemônicas, nos colocam constantemente diante da linguagem e do seu papel diante dos discursos ocidentalizados de desenvolvimento. A escolha da abordagem midiática, como no exemplo, encontra lugares em interesses políticos, na manutenção de certas perspectivas sobre sujeitos e cultura, e, inevitavelmente, nos valores domésticos que dominam o projeto colonial.

Retomando Venuti, interessa, diante do exemplo, trazer sua explicação sobre a forma como os estereótipos fixados nas culturas estrangeiras podem aparecer na tradução, para entender melhor as relações entre o uso da língua e as esferas de poder:

Os padrões tradutórios que venham a ser razoavelmente estabelecidos fixam estereótipos para culturas estrangeiras, excluindo valores, debates e conflitos que não estejam a serviço de agendas domésticas. Ao criar estereótipos, a tradução pode vincular respeito ou estigma a grupos étnicos, raciais e nacionais específicos, gerando respeito pela diferença cultural ou aversão baseada no etnocentrismo, racismo ou patriotismo. A longo prazo, a tradução penetra nas relações geopolíticas ao estabelecer as bases culturais da diplomacia, reforçando alianças, antagonismos e hegemonias entre nações (2019, pág. 130).

No Brasil, os processos históricos de escravização de pessoas, desigualdades sociais e ditadura militar, reconfigurados na forma contemporânea das extremas-direitas, nos dão um panorama de quais discursos e ideologias sociais têm sido fomentados ao longo da história brasileira, fortalecendo argumentos bélicos como heroicos e os mantendo como parte da vitória ocidental sobre a incivilização.

### **2.3. O cristianismo como referencial**

Venuti (2019, pág.157) lembra que a tradução, quando doméstica, também pode contribuir para o desenvolvimento e a manutenção dos projetos culturais de grupos, classes e nações específicas. Isso acontece com a intenção de produzir o que o autor chama de “espelhamento” ou “autorreconhecimento” da cultura doméstica, ou seja, o texto se torna compreensível para o leitor a partir do momento que ele reconhece, na tradução, valores e ideologias de seu contexto cultural.

A partir da compreensão da domesticação e da estrangeirização, conceitos apresentados na última seção, podemos considerar as traduções da bíblia como exemplos de estrangeirização, quando introduzidas nos territórios de Abya Yala como escrituras sagradas que justificariam as práticas coloniais. Fica exposto, nesse período histórico, o aspecto do estrangeiro, ao mesmo tempo em que, uma vez imposta enquanto ideologia, a bíblia passou a produzir um processo de domesticação, que envolveu desde valores culturais e comportamentais (percepção de família, de gênero binária) a religiosos, como o monoteísmo.

O “espelhamento” ou “autorreconhecimento”, então, no caso da bíblia, só passa a fazer sentido ao longo do tempo, com a naturalização de uma história e de uma religiosidade que não faziam sentido para as comunidades culturais durante o processo de colonização. A partir do projeto civilizatório, que teve na bíblia a base da pedagogia em Abya Yala, a estrangeirização passa a dar lugar à domesticação que, por consequência, deu sentido ao autorreconhecimento nas narrativas bíblicas. Neste sentido, a tradução contribuiu, como ferramenta, para o êxito ocidental.

Venuti (2019, pág.159) resgata uma história de tradução da bíblia e destaca as controvérsias da tradução desse livro tão fundamental para a colonização, catequização e ocidentalização do sul global. Ele traz o exemplo da Septuaginta, a versão grega do Velho Testamento, que substituiu o texto hebraico como fonte das traduções latinas, e lembra que partes da construção de uma identidade social e da afinidade com a cultura estrangeira têm relação com o reforço e repetição de crenças e valores como, por exemplo, os cristãos. Considerando os processos de transformação do cristianismo a partir do protestantismo do século XVI, é possível perceber não só atualizações de análises do cristianismo nas igrejas protestantes (como as neopentecostais na América Latina), como também revisões da própria bíblia. A revisão do livro envolveu mudanças de expressões consideradas em desuso e transformações na linguagem, deixando-a mais coloquial, além da própria atualização de informações a partir de evidências arqueológicas que foram divulgadas ao longo dos anos.

Essas revisões ilustram bem o lugar da pessoa tradutora-autora apontado por Arrojo (2007, pág.20), que dispensa o objetivo da equivalência, para pensar o/a tradutor/a como co-autor/a do texto traduzido. Escrita a várias mãos, a bíblia atravessou gerações como símbolo da colonização no mundo, e segue sendo atualizada em consonância com as dinâmicas de dominação no sul global. Não ocorrendo atualizações desta obra, como fazer com que a pessoa leitora contemporânea se identifique com os valores de um livro tão antigo?

O poder que a bíblia tem no Brasil na difusão do cristianismo e da cultura ocidental ainda se reflete em muitos cenários. Na política, por exemplo, na composição de uma bancada evangélica com importante poder de decisão sobre direitos sociais no Congresso Nacional brasileiro. Em [entrevista ao site Opera Mundi](#), o escritor Frei Betto analisou a expansão das igrejas pentecostais e neopentecostais na América Latina como uma estratégia de “varrer [da América Latina] a teologia da libertação”, corrente católica que discute mais direitos sociais, e, assim, “legitimar e sacramentalizar o capitalismo, como se ele fosse condizente com a vontade de Deus” (<https://operamundi.uol.com.br/20-minutos/70792/capitalismo-nao-e-humanizavel-diz-frei-betto>) – argumento que aponta para posições cristãs ainda mais conservadoras.

Isso nos convida a pensar a pessoa tradutora como agente na transição e transformação de ideologias sociais, quando viabiliza a tradução crítica desses textos. As brechas, assim, vão aparecer nas revisões de cânones com maior influência mundial, da mesma maneira que



acontece quando uma comunidade cultural, em situação social desigual, produz suas próprias traduções e revisões. Venuti defende que "uma prática tradutória que redireciona rigorosamente seu etnocentrismo pode muito bem subverter as ideologias e as instituições domésticas" (2019, pág.170), formando também, a partir daí, uma identidade cultural crítica e contingente. Sendo essa uma das razões pelas quais as instituições não estão imunes às interferências de outras perspectivas sociais que circulam na contemporaneidade (VENUTI, 2019, pág.151).

#### **2.4. Cruzando fronteiras culturais**

Uma mirada para uma tradução mais crítica é uma oportunidade para atravessar fronteiras culturais e analisar a profundidade da relação entre a cultura doméstica e a estrangeira. No cotidiano da tradução, essas questões vão aparecer sempre que uma palavra possa ser traduzida de mais de uma maneira, como, por exemplo, quando uma palavra com um teor racista na língua estrangeira for traduzida de outro jeito, ou quando uma expressão LGBTfóbica, como no português "travestir-se/travestido de algo" não aparecer em uma tradução, compreendendo-se a origem da palavra e as imagens atribuídas a ela. Essas intervenções, assim como a escolha de manter expressões para não mascarar um texto com valores racistas ou LGBTfóbicos, só serão possíveis se o objetivo da equivalência, compreendido desde uma visão logocêntrica, não for o único horizonte de tradução.

A manutenção de um texto com valores racistas ou LGBTfóbicos também pode ser estrategicamente utilizada em pesquisas e análises para fins de reparação histórica, assim como para fundamentar políticas públicas nacionais de reparação. Um dos recursos usuais nessas situações é a nota de tradução, com valor explicativo, que auxilia ao tornar mais visíveis símbolos e expressões específicos utilizados pela pessoa autora no texto de partida.

Com relação à escolha dos textos a serem traduzidos, primeiro momento do processo tradutório, a revisitação de textos históricos, com complexidades ideológicas etnocidas, tem se tornado cada vez mais urgente, acompanhando um movimento mundial de resgate de memórias de povos africanos na diáspora<sup>2</sup> e de povos originários de Abya Yala – um esforço coletivo

---

<sup>2</sup>No Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia (UFBA), o grupo de pesquisa Traduzindo no Atlântico Negro reúne pesquisadoras e pesquisadores do Brasil, Nigéria, África do Sul, Estados Unidos e Europa com interesses na tradução crítica de autores da diáspora em diferentes contextos.

também de desestabilização do sujeito universal do ocidente. Venuti chama esse processo de interculturalidade e destaca, nas palavras de Berman, que “um tradutor sem uma percepção histórica [conscience] permanece um prisioneiro de sua representação de tradução e daquelas representações que carregam os discursos sociais do momento” (BERMAN apud VENUTI, 2019, pág.171).

Um exemplo interessante que o autor traz para pensar a tradução crítica é a preferência por traduções que não se tornem difíceis para a pessoa leitora da língua de chegada, mas que também possam trazer palavras específicas da língua de partida, mantendo a conexão com o texto e a língua estrangeira, especialmente quando se trata de palavras difíceis de traduzir para outras línguas por estarem carregadas de sentido cultural. No português brasileiro, encontramos esse desafio em muitas palavras, por suas relações com línguas indígenas e africanas que formam a língua e cultura brasileiras.

Isso nos faz pensar, por exemplo, em como traduziríamos arubé, cumaru, macaxeira, acarajé, além de outras expressões orais específicas de cada região, considerando o Brasil um país continental e multicultural. Nesse sentido, escolhas tradutórias que determinam ou marcam diferenças são importantes para a criação de um público-leitor aberto às diversidades étnicas e culturais, e atento às violências expressas no texto.

Se a tradução contribui de forma tão concreta para o comércio de bens e serviços – seja através de práticas de negócios ou da mídia impressa/eletrônica –, se ela desempenha um papel tão importante na produção e consumo de bens e serviços e, conseqüentemente, sobre a própria reprodução dessa estrutura social ela, a tradução, também levanta a questão de sua efetividade na constituição de um meio cultural de resistência, que possa desafiar os avanços do capitalismo multinacional e das instituições políticas que condicionam a economia global (Venuti, 2013, pág. 347).

Para os feminismos, a tradução tem sido uma grande ferramenta de transmissão de ideais, contribuindo para a identificação de intersecções sociais e, também, para o manejo de saberes que possam transformar o mundo em um espaço mais habitável para mulheres e pessoas LGBTQIAPN+ de diferentes contextos. A autora Luise Von Flotow (2013), em 'Traduzindo mulheres: De histórias e re-traduições recentes *queerizante* e outros novos desenvolvimentos significativos' conta de que forma as traduções de mulheres escritoras permitiram uma relação de inspiração e intercâmbio de ideias no ocidente. Em seu texto, destaca exemplos do Canadá, de traduções do inglês para o francês, que possibilitaram descobertas de escritoras mulheres e, também, retraduições de textos ocidentais consagrados.

Em um dos exemplos, ela cita o caso de um manual alternativo de saúde para mulheres cujo título é *Nossos Corpos por Nós Mesmas*<sup>3</sup>, traduzido para cerca de 30 línguas diferentes. Essa tradução é um exemplo interessante, por se tratar de um livro que, por ter um conteúdo considerado subversivo para os padrões de circulação da época, talvez não tivesse tanto espaço no mercado editorial tradicional. No entanto, graças ao projeto mencionado por Von Flotow, o manual pôde ser distribuído em várias línguas e permitiu, além de contribuir com a saúde das mulheres que puderam ter acesso ao material em suas línguas, reflexões importantes para os Estudos da Tradução. Em sua pesquisa sobre o manual, Kathy Davis analisou como a tradução desse trabalho foi um instrumento para inspirar auto-organizações de mulheres em seus contextos diversos, assim como também proporcionou um melhor conhecimento e, com ele, uma maior autonomia sobre os seus corpos e sua saúde, mesmo havendo diferenças expressivas de acesso para elas em cada região alcançada.

Isso nos coloca diante da percepção de que, para ter acesso a diferentes miradas sobre saúde, tecnologia, história, política e outros temas, é essencial que a tradução seja o ponto de partida. Por isso, a tradução deixa de ocupar um lugar secundário na transformação crítica do mundo colonial, e passa a ter um lugar central na condução de discursos mais plurais e menos universalistas.

Von Flotow aponta algumas intervenções que contribuíram para a boa recepção do texto por mulheres, especialmente, de contextos não ocidentais como Egito, China, Índia e Japão:

O propósito da comunicação transcultural desse manual de saúde das mulheres foi forte o bastante para se contrapor a muitas questões “cruzadas” da diferença. Por exemplo, o próprio texto fonte foi abalado por problemas relacionados às “mulheres de cor” que se desenvolveram fortemente nos anos 1980 nos Estados Unidos; e na tradução ele passou por muitas mudanças: Davis aponta que o texto foi feito mais “poético” para leitoras da América do Sul Latina (e incluiu muito mais material sobre os impactos do catolicismo nas questões de saúde das mulheres), enquanto foi feito mais individualizante para as mulheres da Bulgária pós-1989, as quais estavam descrentes das ideias de igualdade e pseudo unidade que tinham circulado sob o sistema comunista; no entanto, incluía seções novas, especialmente escritas, sobre abuso de substâncias e nutrição saudável nessa versão pós-1989. De fato, Davis constatou que traduções “diretas”, *verbatim*, eram muito raras; somente ocorridas em áreas onde não havia fundos suficientes para fazer uma adaptação completa (VON FLOTOW, 2013, pág.184).

---

<sup>3</sup> Título na língua de partida: *Our Bodies Ourselves*.

A retradução como parte do processo de tradução adaptada aos diferentes contextos, como no exemplo de Von Flotow, nos inspira a pensar maneiras éticas de traduzir, compreendendo a realidade de cada contexto e comunicando nas línguas de chegada de maneira mais efetiva e respeitosa com todas as experiências e identidades daquele território. Berman, no clássico artigo “A Retradução como Espaço da Tradução” (2017, pág.262), destaca que todas as traduções envelhecem e, sendo a tradução uma atividade submetida ao tempo, retraduzir também significa colocar em perspectiva histórica: avaliar criticamente o texto, entender suas limitações históricas, linguísticas e como a pessoa tradutora pode intervir, produzindo novas formas de leitura sobre uma mesma narrativa.

A retradução, como prática comum do campo da tradução, aparece então com diferentes funções: atualizar um conteúdo linguística e culturalmente; contribuir para uma leitura crítica sobre um assunto ou dialogar com um público leitor específico; melhorar a recepção da pessoa leitora a partir de uma linguagem mais atualizada para o seu tempo; além de contribuir para o campo da pesquisa histórica.

Levando em consideração as contribuições da tradução para outros campos de pesquisa e memória, como as Ciências Sociais e História, para dar outros exemplos funcionais do uso da tradução crítica, escolhi traduzir produções de quatro pessoas pesquisadoras dos estudos de gênero e sexualidade – algumas delas, mais explicitamente decoloniais –, para dar visibilidade às ciências humanas produzidas por pessoas de Abya Yala. Pretendo, com isso, aproximar essas pessoas autoras, já conhecidas nos circuitos específicos, mas sem textos traduzidos ao português, da realidade acadêmica brasileira mais ampla, como uma tentativa de encontrar lugares de conexão cultural e produzir um diálogo com os estudos decoloniais, fortalecendo autorias de Abya Yala e para que suas teorias possam ser usadas para semear o campo da tradução decolonial.

Escolhi textos de Alejandra Sardá, Lohana Berkins, Mauro Cabral e Yuderkys Espinosa Miñoso por serem autorias LBTs do nosso contexto, que realizam uma ciência implicada e trabalham com assuntos sensíveis ao nosso tempo, como a bissexualidade, intersexualidade, travestilidade e raça. Apesar de serem de um campo teórico específico, as pessoas autoras se dedicam a uma bibliografia que coloca em discussão conhecimentos biomédicos, da psicologia social e da história que resultam em teoria produzida na região, que poderão nos ajudar a pensar mais

criticamente a nossa cultura. No próximo capítulo, essas pessoas autoras aparecerão junto a outros referenciais teóricos do campo de gênero e sexualidade em diálogo com a proposta de pensar uma tradução decolonial para em seguida, no capítulo 4, apresentarmos as traduções dos textos escolhidos, feitas a partir das lentes já abordadas desde o primeiro capítulo.

### **3. Aportes aos Estudos da Tradução: o que gênero e sexualidade têm a ver com tradução?**

Neste capítulo pretendo correlacionar os Estudos da Tradução com os Estudos de Gênero e os Estudos Decoloniais, identificando em quais sentidos esses assuntos se encontram e como os últimos contribuem para um fazer crítico no campo da tradução, tornando a prática tradutória mais feminista e anticolonial. Para isso, vou percorrer especialmente os estudos feministas, uma vez que no capítulo anterior já entramos na história e nas ciências que fundamentam o colonialismo em suas diferentes dimensões. Também utilizarei de outros operadores de análise de autores da tradução para entender o lugar da pessoa tradutora anticolonial e um pouco mais sobre os efeitos da cultura na língua e na tradição escrita.

Os estudos feministas, assim como outros campos das ciências humanas, se caracterizam por concentrar seus referenciais no pensamento estadunidense e da Europa Ocidental. Como vimos no capítulo anterior, o saber ocidental é uma das ferramentas de dominação política e econômica do colonialismo, assim como a concentração de recursos materialmente viabiliza a circulação desse saber por todo o mundo. A colonização do conhecimento, assim, chega às culturas não ocidentais e aos países colonizados com o objetivo primordial de gerar unidade na experiência do sujeito.

Como resposta ao controle ocidental sobre as decisões que operam no desenvolvimento mundial e no saber acadêmico, através de hierarquias do conhecimento científico, as teorias interdisciplinares (como é o caso de teorias críticas da tradução e das teorias feministas) passam a disputar o espaço epistêmico. O tensionamento à ideia do tradutor como meio neutro de transferência de mensagens entre línguas é uma das abordagens propostas pelas teorias críticas da tradução. O processo tradutório se torna, assim, um recurso de mudança sócio-histórica, como a pessoa tradutora uma sujeita da tradução e da mudança.

As teorias feministas e decoloniais, por sua vez, ganham valor especial na produção de um pensamento crítico para diversos campos das ciências humanas, por considerarem a produção de mulheres não ocidentais e terceiro mundistas, mas também por levar em conta categorias

como raça, classe, etnia, território, nação<sup>4</sup>, que se tornam também valiosas para a construção de um campo da tradução que seja anticolonial.

Conectando esses saberes, que a autora Claudia Lima usa a noção de equivocação para pensar uma tradução feminista e decolonial. De forma propositiva, a equivocação na prática tradutória é um direcionamento ao sul para, diz a autora, “não perder de vista as diferenças entre ontologias diversas. É a partir de traduções equívocas e politicamente motivadas que poderemos interconectar parcialmente a pluralidade de mundos sem torná-los comensuráveis” (LIMA, 2020, pág. 330). Toda pessoa tradutora formada em culturas ocidentalizadas está, inevitavelmente, sujeita ao equívoco.

Ela cita como exemplo um ensaio escrito por De La Cadena sobre cosmopolíticas indígenas, em que a autora fala do caso de comunidades andinas que, em oposição a uma mineradora que estava sendo instalada na região onde viviam, incluíram, nas faixas e nos discursos dos protestos, a presença de criaturas da terra como montanhas sagradas e animais que também eram contra a presença da mineração no local. A presença desses animais e da montanha sagrada na política, conforme explica a pesquisadora, gera uma “subversão na distinção ontológica entre humanidade (cultura) e natureza que, por sua vez, sempre foi a marca da modernidade/colonialidade ocidental” (LIMA, 2020, pág. 328). O afastamento das classificações ocidentais que separam natureza e cultura, nesse caso, também distancia a pessoa tradutora da normalização de uma unidade ocidental (como pré-suposição). O que De La Cadena chama de cosmopolitismo indígena nos permite pensar, também, na ideia de pluriversalidade (em oposição à universalidade) como uma condição para a equivocação na tradução.

A partir desse caso mencionado por Claudia Lima, temos o entendimento da violência como uma questão central na prática colonial que produz, entre outros elementos, simplificações na forma como enxergamos sujeitos e culturas. A violência colonial atua no silenciamento e no

---

<sup>4</sup>Segundo Benedict Anderson, em *Comunidades Imaginadas* (2013), por nação se entende um grupo de pessoas que se reúne em torno de interesses comuns, como uma comunidade imaginada, soberana e limitada, com um profundo senso de fraternidade e solidariedade, mas com um limite imaginativo relativo, por mais que a imaginação possa ampliar as fronteiras dessas comunidades. Um ponto de conexão dessas comunidades, por exemplo, pode estar relacionado ao uso da mesma língua.

reducionismo histórico, como bem lembra Yuderkys Espinosa, em seu artigo “Etnocentrismo e Colonialidade nos Feminismos Latino-Americanos” (2009, pág. 317): “É preciso ter atenção para que o pensamento hegemônico não contribua para o projeto colonial de criptografar a mulher do terceiro mundo”, que vai desde a produção de estereótipos e reducionismos, até exclusões, reproduções de práticas coloniais que colocam todas as mulheres e sujeitas do considerado “terceiro mundo” em um lugar de ininteligibilidade, como ocorreu na história das comunidades indígenas em Abya Yala. Todas as pessoas que não “se enquadraram” no ideal branco desenhado pelo colonialismo e pelo capitalismo global passaram a ser o outro, o que fracassou como sujeito desde uma percepção branco-europeia, e não aqueles respeitados em sua diferença. Como consequência também foram apagadas marcas culturais, riquezas comunitárias, cosmoperspectivas, termo de Oyèrónké Oyèwùmí para substituir cosmovisões – uma forma colonial de entender as miradas indígenas –, e outros valores importantes para os sujeitos daquelas comunidades e/ou civilizações.

Quando Espinosa denuncia a colonização discursiva das mulheres do Terceiro Mundo, ela nos lembra que essa não é apenas uma problemática dos feminismos hegemônicos do Norte, mas também dos feminismos hegemônicos do Sul, conforme “seus próprios interesses de classe, raça, sexualidade e gênero normativos, legitimação social e *status quo*” (ESPINOSA, 2009, pág. 317). Isso acontece nos feminismos do sul como um espelho do processo de colonização por países imperialistas (a quem atende sua história e quando atende?). Espinosa, em citação a Breny Mendoza, também sinaliza sobre a implantação da democracia enquanto ideologia política em contextos pós-coloniais da América Latina. O que significa, desde o final da guerra fria, relações entre os projetos de democratização e “as novas diretrizes da política imperialista neoliberal para os países da América Latina” (ESPINOSA, 2009, pág. 314). Nesse período, a ideia de desenvolvimento foi fundamental para a elaboração de um projeto global de dominação. Isso também representou a organização de projetos como o Acordo de Livre Comércio (FTA) e, por consequência, uma releitura e atualização da colonialidade.

Espinosa destaca que o projeto de desenvolvimento foi uma estratégia de cooptação colonial que também se deu por meio da adesão de movimentos de resistência da América Latina à agenda de desenvolvimento como algo que, teoricamente, seria positivo para a região. Tal adesão aproximou organizações feministas da América Latina e outros movimentos sociais às perspectivas do Norte Global, contribuindo para uma convergência política e ideológica de



organizações regionais da sociedade civil, e para a consolidação da colonialidade na sociedade contemporânea. A autora reforça: “Mendoza reconhece esse cenário como parte da estratégia de restituição e reconfiguração dos vínculos coloniais entre centro e periferia, mas também internamente no interior de cada pólo” (ESPINOSA, 2009, pág. 314).

Pensando nesses vínculos coloniais como reconfigurações também de relações de poder, aproprio-me do conceito de ‘identidade em política’ de Mignolo (2008) para estruturar um pensamento decolonial para a tradução cultural. Primeiro, abraçando os estudos da identidade e da subjetividade, compreendendo toda identidade como importante e localizada em uma estrutura social. Depois, entendendo que toda organização no sistema colonial oculta uma cosmologia e genealogia disciplinar e eugenista, que passa pela defesa de uma posição privilegiada da política de identidade no poder – sustentada por toda discussão realizada até aqui. Em um sentido decolonial, Mignolo trata dos direitos epistêmicos de comunidades e civilizações desde onde se devem priorizar diferentes narrativas sociais, culturais, religiosas, políticas e econômicas. Assim ele diz:

Irei argumentar que a identidade em política é crucial para a opção descolonial, uma vez que, sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico) por discursos imperiais (nas seis línguas da modernidade europeia – inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento), pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista (MIGNOLO, 2008, pág. 290).

A identidade em política vai funcionar como opção decolonial na tradução de textos sobre gênero e sexualidade, quando se inserem outras lentes que, por exemplo, preveem a equivocação exposta por Cláudia Lima, ou que consideram o desconhecido e buscam soluções tradutórias que atendam às diversidades de gênero e sexualidade que surgirem ao longo do processo. Isso nos distancia do pensamento eugenista e patologizante que produz a diferença como falta, em relação a um modelo de sujeito normativo.

A opção descolonial revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais ao mesmo tempo que constrói identidades racializadas que foram erigidas pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente (MIGNOLO, 2008, pág. 297)

É dizer que, na tradução, pensar a identidade em política como ferramenta anticolonial é buscar projetos anticoloniais para a tradução capazes de escapar da razão imperial que rege o pensamento ocidentalizado. Oportunizar a reconstrução desses caminhos na linguagem é uma maneira de agenciar referenciais de comunidades e civilizações que vão nos conduzir ao novo, ao futuro ancestral anunciado por Ailton Krenak. Com base nessas perspectivas, a decolonialidade pode ser um horizonte epistêmico para a tradução cultural.

### **3.1. Projetos possíveis para se traduzir o mundo**

Contrariar a lógica colonial é um exercício que nos coloca diante da necessidade de uma mirada que dê sentido e valor à vida humana – que vidas negras importem, que as vidas de mulheres (cis e trans) importem, que a vida de pessoas trans e travestis importem, que vidas intersexo importem e que a ideia de descarte de vidas humanas deixe de fazer sentido. Depois, que a civilização da morte e da violência (escravização de pessoas, guerras, genocídios em massa, fome) possa dar lugar a uma cultura de bem viver que repare e acolha todas as pessoas. Em um sentido decolonial, algumas ideias de tradução, como as realizadas neste trabalho, com uma proposta Sul-Sul, com autorias regionais e textos mais críticos aos temas trabalhados, poderão servir como sementes para a construção de outros futuros terceiro mundistas, sudacas, latino-americanos, sulamericanos para os nossos referenciais acadêmicos e literários.

Em diálogo com essas pessoas autoras traduzidas, analiso algumas categorias trabalhadas por elas/es, a partir de um olhar mais comunitário para o nosso tempo que consiga produzir outros sentidos e atualizar noções culturais e históricas que atravessam as inscrições de gênero e sexualidade para nos orientar sobre outras formas de entender e traduzir gênero e sexualidade. Podemos começar a pavimentar esse caminho pensando na concepção binária de gênero. A autora Alejandra Sardá, pesquisadora e psicóloga argentina, no seu ensaio sobre bissexualidade resgata os parâmetros cristãos que produziram os binarismos de gênero e de sexualidade, que ainda são fundamentais para as sociedades contemporâneas, para propor uma alteração "nas regras do jogo". O que é considerado ambíguo ou não classificável nas categorias que existem tem a possibilidade de propor um novo olhar, segundo a autora.

A partir da bissexualidade, espectro que vaza os binarismos sexuais (assim como a transgeneridade, os de gênero), Sardá propõe um uso propositivo da bissexualidade como ruptura do que ela chama de sistemas binários do Ocidente (homem/mulher, mente/corpo, branco/negro, dia/noite, céu/inferno). Sobre essa experiência fora dos pólos, a autora diz:

Assim como acontece com a transgeneridade, que expõe de forma implacável a precariedade da diferença (binária) de gênero, pilar da civilização ocidental – cristã e não cristã –, a bissexualidade deixa à mostra quais são os parâmetros que regulam a própria ideia de sexualidade humana nesse final de século (SARDÁ, 2019, pág. 2).

Um dos problemas apontados sobre o binarismo ocidental diz respeito às hierarquias sociais. Como explicado no primeiro capítulo sobre a classificação de raça durante as invasões coloniais, quando o assunto é gênero e sexualidade, a sua hierarquia envolve, por exemplo, uma definição patológica na Classificação Internacional de Doenças (CID) que historicamente informou diferenças entre as identidades de gênero cisgênera em relação às identidades trans e travestis, e entre heterossexuais em relação às pessoas homo e bissexuais. Enquanto as primeiras eram tidas como identidades “normais” ou “naturais”, as últimas já foram classificadas como transtornos ou distúrbios identitários (BENTO, 2012).

A pesquisadora brasileira Viviane Vergueiro (2015) aponta para as teorias sociais que firmam o gênero como natural, supostamente pré-discursivo, na cultura ocidental e hierarquizam suas expressões, determinando quais são 'originais' e quais são 'réplicas', dialogando com o que Sardá diz sobre os lugares binários do discurso ocidental. Vejamos como isso acontece na linguagem sobre os corpos.

Evidenciar que a distinção fundamental entre a cisgeneridade e as identidades de gênero inconformes está em um processo sociocultural – em uma 'atribuição' de sexo – é realizar um diálogo com perspectivas foucaultianas, no sentido de perceber que “o corpo não é 'sexuado' em nenhum sentido significativo antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido de uma 'ideia' de sexo natural ou essencial” (BUTLER, 2003, 137). Neste sentido, compreender os processos através dos quais se produz a naturalização de alguns corpos e autoidentificações de gênero é notar como “os limites do 'real' são produzidos no campo da heterossexualização [e+oucisnormatização] naturalizada dos corpos, em que os fatos físicos servem como causas” (ibid.,108). Sendo assim, problematizar, através da produção discursiva da categoria de cisgeneridade, conceitos como 'homem/mulher biológica' (MISKOLCI; PELÚCIO, 2007, 261), 'homem/mulher de verdade', 'mulher uterina' (BENTO, 2012, 282), 'sexo biológico', entre outros, efetiva uma desconstrução crítica daquilo que neles segue reificando supostas verdades ontológicas nos corpos humanos sexuados, evidenciando que “o corpo só ganha significado no discurso no contexto das relações de poder” (BUTLER, 2003, 137) (VERGUEIRO, 2015, pág. 44).

No período recente do presente milênio, com os movimentos de luta pela despatologização das identidades trans atuando globalmente, e com o desenvolvimento de áreas de conhecimento como a psicologia social, outras teorias têm ganhado visibilidade. Como afirma a psicóloga social Jaqueline Gomes de Jesus, o que deve legitimar as identidades transexuais é a autoidentificação. “A mulher transexual é toda pessoa que reivindica o reconhecimento como mulher e o homem transexual é toda pessoa que reivindica o reconhecimento como homem” (DE JESUS, 2014, pág. 8). Ou seja, o desejo por uma intervenção cirúrgica ou o mal-estar com o próprio corpo não devem ser necessariamente parâmetros para que uma pessoa se identifique com a identidade de gênero que deseja. A autoidentificação é um fundamento central na relação entre identidade de gênero e direitos humanos, como é reconhecido por instituições como a Organização das Nações Unidas (ONU) – nos Princípios de Yogyakarta, por exemplo – e a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (OEA).

Aspectos que hierarquizam as identidades de gênero, como era a situação da CID-10 (ainda utilizada no Brasil), já impulsionaram campanhas como a *Stop Trans Pathologization (STP)*, que estabeleceu uma rede internacional pela despatologização das identidades trans e travestis desde meados dos anos 2000. Segundo Berenice Bento,

Mais de trezentos grupos espalhados por cidades do mundo inteiro estão mobilizados pelo fim da patologização do gênero, exigindo a retirada das categorias de disforia de gênero/transtornos de identidade de gênero do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), da Associação Psiquiátrica Norte-Americana (APA), e do Código Internacional de Doenças (CID) (BENTO, 2012, pág. 481).

Desde 2019, por mobilizações como as dessa rede, as identidades de gênero trans não fazem mais parte do tópico sobre 'Transtornos Mentais e Comportamentais' na última CID, sua 11ª edição. Apesar das identidades sexuais, como a bissexualidade, não figurarem nas categorias da CID, Sardá explica “que não existe equivalência entre as duas possibilidades: sempre tem uma que é “positiva” e outra que é “negativa” [...] o negativo da primeira, sua cópia deformada”. Essa percepção, construída desde a Idade Média, também compõe a misoginia que informa desigualdades de gênero no modelo patriarcal. A mulher cis da Idade Média era compreendida como a cópia deformada do homem cis (SARDÁ, 2019, pág. 27), o que explica de alguma maneira como elas são vistas até hoje na esfera afetivo-sexual, na divisão do trabalho e mesmo na linguagem, como discute a linguista Raquel Noronha:

O fato de se chamar a suposta não-marcação de masculino seria aleatório e não seria suficiente para imputar-lhe o status de desinência de gênero. Essa é a perspectiva adotada por gramáticas normativas como, por exemplo, a Moderna Gramática Portuguesa de Evanildo Bechara (2004), na qual se afirma que “o masculino é uma forma geral, não-marcada semanticamente, enquanto o feminino expressa uma especialização qualquer” (ibid., 132). Assim, “as mulheres” designaria exclusivamente pessoas do gênero feminino (a “especialização qualquer”), enquanto que “os homens”, na concepção gramatical, poderia designar tanto pessoas do gênero masculino como, também, a presença de mulheres (NORONHA, 2023, pág. 580).

Para Silene Moreno e Paulo Oliveira, em referência à teórica Sherry Simon, essas são marcas que aparecem também no campo da tradução quando a figura feminina e da pessoa tradutora são relegadas a uma posição de inferioridade. "A autoridade hierárquica do original em relação à reprodução é associada à imagem do masculino e do feminino; o original é considerado o masculino forte, e a tradução é tida como o feminino derivado e fraco" (MORENO e OLIVEIRA, 2000, pág. 134).

Desenhar um lugar de equidade conceitual, então, mesmo que a partir de categorias analíticas, tal qual é feito pelos projetos cishetero ocidentais de mundo, significa requalificar a linguagem e o comportamento social a respeito do gênero e da sexualidade. Isso tem sido feito pela tradução feminista, quando ela problematiza lugares de autoridade coloniais a partir da tradução, fortalecendo que esta não é uma mediação desinteressada, sem atravessamento de ideologias dominantes.

No continuum bissexual de Sardá, também vamos encontrar inspiração para entender onde os pólos binários vão reforçar linguagens e identidades hierárquicas. Olhando para o passado, a humanidade se encontra diante do desafio de pensar a sexualidade como uma questão em “construção permanente” (reflexão que também podemos aplicar ao gênero), já que historicamente tivemos muitas sociedades e civilizações com memórias de dissidências de gênero e sexuais, e que a cisgeneridade e a heterossexualidade foram lugares consolidados pela ideologia ocidental. Os padrões de gênero e sexualidade integram normativas que não só negam a natureza complexa da humanidade, como produzem vergonhas, armários e, conseqüentemente, aversões e fobias sociais.

Sobre esse entendimento, os desafios envolvem, entre outras coisas, criar uma nova tessitura de tudo que nos forma pelas lentes ocidentais, a começar pela perspectiva cristã e sua ideia de

criação do mundo e de como surgimos enquanto humanidade. Em *Pensamento Feminista Negro* (2020), a autora Patrícia Hill Collins destaca que se criou uma narrativa de que a igreja foi uma importante ferramenta para o fortalecimento de um olhar comunitário negro, de resistência, na diáspora dos Estados Unidos. Mas a mesma igreja também compõe um projeto político base para um pensamento ocidental de gênero fora do ocidente, que colocou as mulheres negras em lugar de desvantagem na estrutura social. Uma complexidade posta em perspectiva, quando a autora nota que, ao mesmo tempo em que as igrejas negras – aqui já racializadas, após longos anos de colonização do pensamento – foram importantes nas lutas políticas negras, as mulheres negras sempre estiveram “em segundo plano” (COLLINS, 2020, pág. 163).

Quando falamos de gênero, a igreja é uma das principais difusoras de ideologias que dão lugar à cisheteronorma, a divisões de papéis sociais e desigualdades de gênero. Oyěwùmí descreve que na colonização, as primeiras estações missionárias situadas em Iorubalândia, Badagri e Abeokutá, em 1840, tiveram papéis cruciais na configuração de uma civilização africana dividida por gênero. Fosse pela tendência das igrejas católicas, Batistas do Sul (Estados Unidos), Metodistas Wesleyanos e a Sociedade Missionária da Igreja (SMI), mais comuns no território, de priorizarem a formação educacional e religiosa (já que as escolas eram as igrejas) de meninos e homens, fosse pela concepção androcêntrica do cristianismo (OYĚWÙMÍ, 2021, pág. 205).

Em países africanos, assim como na América do Sul, a colonização discursiva ocorreu por muito tempo através da ideia de que somente alcançando um status de civilização pelo viés 'desenvolvido' do Norte global seria possível não viver precariamente enquanto nação. E isso só foi possível, primeiro, com a assimilação da religião, dos (bons) costumes e das formas ocidentais e imperialistas de viver. Dando ênfase à intersecção de gênero, essa assimilação ocorreu de formas ainda mais violentas para as mulheres negras, indígenas e de cor do nosso continente, marcadas pela objetificação e inferiorização dos seus corpos.

Hill Collins (2020) chama atenção para o fato do ser humano objetificar constantemente a natureza em oposição à cultura, que está em um âmbito cognoscente e deve ser domesticada para evitar que a natureza, “selvagem e primitiva”, possa destruir a cultura civilizada. Ela cita, assim, pesquisas feministas que levantam como hipótese a identificação das mulheres com a natureza em diferentes comunidades, e como isso se tornou fundamental para a objetificação

dos seus corpos e sua desespiritualização enquanto sujeitos cognoscentes. O mesmo nos estudos sobre raça, quando pessoas de cor, pretas ou racializadas passam a ser vistas como menos humanas, negando-se a subjetividade de povos africanos e asiáticos e fortalecendo uma economia política de dominação, escravização de pessoas, colonialismo e neocolonialismo.

A tensão pode ser temporariamente aliviada pela subordinação de uma parte do binarismo à outra. Assim os brancos governam os negros, os homens dominam as mulheres, a razão é superior à emoção na averiguação da verdade, os fatos substituem a opinião na averiguação do conhecimento, e os sujeitos governam os objetos. Os alicerces das opressões interseccionais se apoiam em conceitos interdependentes do pensamento binário, em diferenças formadas por oposição, objetificação e na hierarquia social. Dado que a dominação baseada na diferença forma um substrato essencial para todo esse sistema de pensamento, esses conceitos implicam invariavelmente relações de superioridade e inferioridade, vínculos hierárquicos que se misturam a economias políticas de opressão de raça, gênero e classe (COLLINS, 2020, pág. 182).

A colonialidade aparece na linguagem como parte do projeto que fundamenta e reproduz a história da colonização, reforçando impressões, normatividades e violências históricas. Por isso, um dos interesses deste trabalho é teorizar sobre uma tradução anticolonial que faça emergir percepções no campo de gênero e sexualidade que tornem óbvio, por exemplo, que um homem ou uma mulher será cis ou trans, branco/a ou negro/a, hétero ou homossexual e que esses marcadores identitários vão modificar a leitura do texto. Vocês podem perguntar: mas a noção de gênero e de raça não são ocidentais? Por que traduzir a partir destes referenciais? A resposta está em como ressignificamos essas categorias ao longo da história e em como hoje, sabendo da sua origem, elas são apropriadas pelos países do sul global. Quero considerar também que, talvez para países não ocidentais, alguns desses referenciais não façam sentido e importe mais uma tradução adequada ao seu contexto.

### **3.2. O corpo como linguagem na tradução**

Falamos de corpo como linguagem no primeiro capítulo, a partir do trabalho da cientista social e teórica nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, e retomamos esse conceito para nos aproximarmos da natureza negada pela ocidentalidade e discutirmos mais uma categoria de gênero que desestabiliza o olhar ocidental – a intersexualidade. Falar do tema a partir do aspecto da linguagem parece não passar de uma fruição teórica, diante das demandas de saúde pública que vivem pessoas intersexo, mas o debate sobre terminologia adequada e mesmo sobre a percepção

de gênero que se coloca diante da oposição natureza x cultura são fundamentais para abriremos caminho para novas abordagens sobre o assunto. No caso específico da identidade intersexo, o debate está em torno das intervenções cirúrgicas genitais e da indução para uso de hormônios ainda na infância. No Brasil, o entendimento da intersexualidade como uma anomalia que precisa de correção para enquadramento de crianças como meninos ou meninas fundamenta o argumento da Resolução 1.664/03, do Conselho Federal de Medicina (CFM), de 2003.

Até hoje, essas são as únicas possibilidades de identificação de gênero para pessoas intersexo no país. E quem decide sobre a própria identidade tampouco é o corpo que habita a complexidade intersexo. Então a linguagem como agente silenciador impõe, já no discurso biomédico, a ideia patologizante de um corpo que não deve existir como sujeito no mundo endocisnormativo<sup>5</sup> e binário. Um dos argumentos que justificam as cirurgias, por exemplo, é de que corpos intersexo não serão desejados ou amados, precisam ser “adequados” para tal. Tanto no espanhol como no português, a própria terminologia intersexo (em português) ou *intersex* (usado no espanhol latino-americano) e intersexualidade (em PT) ou *intersexualidad* (em espanhol da Espanha) foi criada para romper com o imaginário exótico em torno da expressão hermafroditismo ou hermafrodita (no PT e no ESP) e com a explicação clínica usada historicamente. Apesar do consenso sobre o termo intersexualidade, ele ainda não é usado amplamente – a terminologia é mais usual no campo das ciências humanas e sociais e pelo ativismo político intersexo (LEIVAS, RESADORI, ALBAN, SCHIAVON, VANIN, ALMEIDA, MACHADO, 2020, pág. 304).

Nas áreas médicas, encontramos termos como Estados Intersexuais e Hermafroditismo Verdadeiro/Pseudo-Hermafroditismo, ou Anomalia da Diferenciação Sexual (ADS), ou Desordens do Desenvolvimento Sexual (DDS). Conforme explicam Leivas, Resadori, Alban, Schiavon, Vanin, Almeida e Machado, em publicação na Revista Culturas Jurídicas, em 2020, o uso da palavra intersexo na linguagem é questionado pelo campo da saúde, com a preocupação de que seja implantada uma noção de terceiro sexo/gênero. Mas a validação do corpo intersexo

---

<sup>5</sup> O prefixo *endo* diz respeito à endossexualidade, terminologia usada pelo ativismo intersexo para fazer referência às pessoas que nascem de acordo com os modelos e expectativas de gênero binárias. Enquanto cisnormatividade diz respeito à autoidentificação de gênero convergente ao gênero binário designado no nascimento (menino ou menina/homem ou mulher).



nos coloca diante da autora Alejandra Sardá outra vez para reescrever esses lugares nos quais não habitar corporalidades normativas não seja inadequado, anormal ou insuficiente.

Nas políticas de gênero globais, temos exemplos de países como Canadá, Nova Zelândia e Malta, que têm o gênero neutro ou a identificação neutra nos documentos oficiais como política, o que poderia ser uma solução para garantia de direitos de crianças e adolescentes intersexo. Em países não ocidentais como a Índia, o Paquistão, Nepal e Bangladesh, também foram adotadas medidas que oficializaram o terceiro gênero. Na Índia, essa foi também uma luta das pessoas *hijras*, que desde 2014 podem escolher usar o terceiro gênero como identidade nos documentos oficiais.

De acordo com Mauro Cabral, um dos pesquisadores traduzidos neste trabalho, e também um dos participantes na elaboração dos "Princípios de Yogyakarta", que buscam orientar leis de direitos humanos em todo o mundo, boa parte das intervenções médicas que são realizadas nos corpos intersexo não são essenciais para a funcionalidade do corpo dessas pessoas, sendo várias delas cirurgias estéticas que, dependendo do caso, geram mais disfunções do que qualidade de vida e saúde humana. Em uma entrevista, o autor explicita de que maneira a linguagem e a cultura assumem um papel decisivo na forma como se justifica a necessidade dessas intervenções:

Intervir cirurgicamente aparece como uma medida imprescindível, visto que, em um mesmo gesto humanitário, afasta as possibilidades de discriminação e assegura o acesso desse indivíduo na subjetividade sexuada, na lei, na língua. O que introduz, na minha perspectiva, duas questões de abordagem imprescindíveis. Em primeiro lugar: confrontar o temor da diferença intersexo com a evidência irrefutável da diferença criada pelas mesmas intervenções – que vai desde a insensibilização de tecidos e a esterilidade até a diferença ético-política de quem sofre intervenções que modificaram seu corpo de modo irreversível sem ter nem a oportunidade de consentir ou recusar. Nem, em muitos casos, a informação confiável sobre o ocorrido. Em segundo lugar, a pergunta sobre a definição de humanidade sexuada que informou e informa o discurso e as práticas de direitos humanos. Neste ponto as intervenções “normalizadoras” aparecem como autênticos procedimentos de humanização – ainda que sejam denunciadas pelo ativismo intersexo como procedimentos brutais, desumanos. Podem ser sujeitos dos direitos humanos quem, corporalmente, desmente a corporalidade normativa dos seres humanos? Ou é preciso um pós-humanismo, que não se detenha nos limites da diferença? (CABRAL, 2005, p.292-293)

Mauro Cabral fala sobre ressituar o problema, o que envolve rever o sistema biomédico, o sistema cultural de gênero em que a biomedicina funciona, e a estigmatização dos corpos diferentes da norma que os classificam. A inscrição feminina ou masculina, portanto, é posta

como fundamental para uma socialização “bem sucedida” a partir do atual modelo de designação de gênero, que tem um compromisso com a manutenção de uma maneira universalizada de ver e classificar os corpos humanos.

No Brasil e em outros países da América Latina e Caribe, essa demanda política tem encontrado uma grande barreira nas políticas e ofensivas antigênero impulsionadas pela onda conservadora e antidemocrática na região desde 2013 (CORREIA, 2021). No Brasil, tivemos como exemplo recente desse tipo de política a criação do Ministério da Mulher, da Família e Direitos Humanos (MMFDH); e o embargo do Plano Nacional de Educação (PNE) de 2014-2024, por envolver os temas de gênero, raça e sexualidade, que se tornaram alvo de ataques das bancadas conservadoras do Congresso Nacional Brasileiro.

A pesquisadora Sônia Correia (2021), no Relatório sobre Orientação Sexual e Identidade de Gênero e Direitos Humanos, fala sobre as “Ofensivas Antigênero no Brasil” e descreve essas ações. A pesquisa lembra que, desde 2020, o Governo Federal vem atuando mais ativamente em políticas de “fortalecimento das famílias” por meio do Decreto da Presidência da República 10.570, de 09/12/2020. No período, foram alocados recursos para a promoção de políticas municipais de monitoramento das famílias, com o apoio de igrejas e organizações religiosas; houve o anúncio de edital nacional de registro de entidades e igrejas como parceiras nas políticas de desenvolvimento do ministério; e a criação de uma linha de investimentos para a “formação de recursos humanos em áreas estratégicas”. Além do aprimoramento da pesquisa sobre a família e políticas relacionadas, em parceria com a Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), ao qual foram destinados R\$2,5 milhões do Governo Federal.

Outra publicação do Observatório de Sexualidade e Política (SPW) (2021), um projeto da Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS (ABIA), expõe que esse cenário se estende a outros países da América Latina. O Chile, por exemplo, em 2017, iniciou uma mobilização pelo ônibus laranja da CitizenGO, que teve como alvo famílias homoafetivas, manifestações e propagandas contra a também nomeada “ideologia de gênero”. Na época, um dos slogans usados pelos grupos durante as mobilizações foi “Nicolas tem o direito de ter uma mãe e um pai”, em referência a um livro infantil publicado em 2014 pelo Movimiento por la Liberación Sexual (MOVILH), que conta a história de Nicolas, um menino que tem dois pais. No Peru, no

mesmo período uma campanha contra a educação sexual, promovida por evangélicos e chamada “Con Mis Hijos No Te Metas”, teve grande destaque nacional. A campanha teve o intuito de impedir que as crianças e adolescentes fossem informadas sobre a importância de combater e não reproduzir a LGBTfobia.

O relatório também mostra exemplos da Costa Rica, do Equador, do México, do Paraguai, da Argentina e do Uruguai com movimentos neopentecostais fundamentalistas – o que chama a atenção também a respeito da presença de igrejas nas discussões e agendas anti-direitos humanos. Outro ponto em comum entre os países é o uso da expressão *ideologia de gênero* de maneira distorcida, como se os movimentos sociais, as entidades e as políticas em defesa das pessoas LGBTQIAPN+ estabelecessem uma imposição contra a norma social que hostiliza a existência desses sujeitos.

O conceito de ideologia de gênero tem como principal objetivo fazer oposição a qualquer diálogo sobre temas que envolvam, particularmente, as identidades de gênero trans e travestis e as orientações sexuais não heterossexuais, assim como se opor à garantia de direitos não só a essa população, mas também a um conjunto mais amplo de direitos humanos. No que afeta à identidade intersexo, envolveria não avançar nas demandas políticas dessa população que, entre outras coisas, requer que seus corpos não passem por procedimentos cirúrgicos desnecessários na primeira infância, e a possibilidade de optar pelo gênero neutro ou terceiro gênero em seus documentos oficiais (BEJAR BASCOPÉ e VARGAS ALVARADO, 2019, pág. 36). Para a autora Anne Fausto-Sterling, no seu ensaio sobre a intersexualidade “Os Cinco Sexos: porque macho e fêmea não são suficientes” (2009), a religião aparece na cultura ocidental como um fator de exclusão da identidade intersexo. Como exemplos, ela menciona que estudiosos antigos da bíblia veriam na representação inicial de Adão uma pessoa intersexo, até que ele se dividisse e se tornasse macho e fêmea.

Os livros da lei judaica mencionam pessoas de gênero misto (ela fala do *Talmud* e do *Tosefta*), e se indica que existe uma série de regras para elas. No caso do *Tosefta*, a autora explica a proibição para “hermafroditas”, assim como para as mulheres, de herdarem os bens de seus pais. Também de ficarem sozinhas em isolamento com mulheres; de se barbearem, como os homens; de ficarem a sós com homens se passarem a menstruar. Também não podiam servir

como testemunhas ou como sacerdotes, assim como as mulheres. Além das leis de pederastia aplicadas às pessoas LGBTQIAPN+, que também eram direcionadas às pessoas intersexo.

A autora também lembra que na Europa do final da Idade Média, pessoas “hermafroditas” eram obrigadas a escolher uma identidade de gênero feminina ou masculina ou sua pena por transgressão poderia, como muitas vezes era, ser a morte. “Assim, em 1600 umx hermafrodita escocesx que vivia como mulher foi enterradx vivx após engravidar a filha de seu mestre” (FAUSTO-STERLING, 2009, pág. 5). Essas são algumas das motivações que, historicamente, formaram nosso entendimento sobre gênero e como lidamos com corpos intersexo nas culturas ocidentalizadas.

Retomar a cultura nos coloca diante da necessidade de conhecer a história para transformar, a partir das demandas apontadas pelas pessoas/sujeitos políticas/os, a linguagem. Não como elemento secundário, mas central na compreensão do mundo. Ainda que ocorra “por dentro”, como sugere o pesquisador e ativista Mauro Cabral, a partir de um uso da língua que busque equiparar as identidades sociais, como no caso dos termos “gênero”, “identidade de gênero” e “orientação sexual” e suas classificações. Assim, ele diz:

Uma breve análise dos textos que incluem nossa própria compreensão aparece estruturada, dita, no vocabulário que surgiu, triunfante, nos anos 50 e 60: gênero, identidade de gênero, orientação sexual são parte da nossa comunicação cotidiana...e são parte, também, da linguagem da subversão. O que fazer com esse vocabulário, então? Não estou plenamente certo de que a gente deva centrar nossos esforços em mudar isso, mas em criar uma estratégia combinada. Historicizar, insistir no caráter metafórico desses mesmos termos – sem esquecer, certamente, a forma em que as metáforas constroem o mundo, criam realidades – e contaminar por dentro, romper; propor, novas metáforas, novos usos... (CABRAL e BENZUR, 2005, pág. 299).

O que também reforça a perspectiva de Silene Moreno e Paulo Oliveira sobre a tradução subversiva, e sobre abandonar a estratégia de fidelidade. "Entendemos que, embora toda subversão signifique um rompimento com a tradução, subverter implica também servir a alguma "causa", não hegemônica por definição" (2000, pág. 131). Ao controlar a linguagem e a normatizar suas traduções, o mercado editorial sustenta discursos dominantes, aspectos ideológicos e valores morais. Por isso, a língua se revela fundamental na luta por transformações em uma cultura de violência, quando ocorreram na história expropriação de

línguas, além de costumes, de diferentes povos e etnias de países do continente africano e da América Latina e Caribe.

A pessoa pesquisadora guarani Geni Núñez destaca, em sua tese de doutorado, que uma das grandes políticas de etnogenocídio indígena da história do Brasil, por exemplo, foi a criação do Diretório Pombalino do Século XVIII, de autoria do ministro Marquês de Pombal. O diretório, que foi transformado em lei em 1758, tinha como proposta a "integração dos índios" à sociedade portuguesa por meio do ensinamento da língua portuguesa e da proibição do uso da língua materna de cada povo (NÚÑEZ, 2022, pág. 64). Por isso, a língua e as linguagens específicas das pessoas indígenas seguem em disputa até os dias de hoje.

O principal argumento do diretório, segundo a autora, era de que as línguas nativas reforçariam um lugar "tribal", enquanto o uso forçado da língua portuguesa colaboraria "para a civilização" das etnias indígenas, algo que já entendemos ao longo desse trabalho. Durante a Ditadura Militar, o uso de línguas indígenas também era proibido como parte das políticas anti-indígenas, segundo o Relatório Figueiredo (1967). Na literatura sobre gênero e sexualidade também há evidências, como menciona o pesquisador Estevão Rafael Fernandes (2017), de identidades de gênero e/ou sexuais dissidentes em comunidades tradicionais/originárias dos Estados Unidos e Canadá, que a própria comunidade nomeou "*Two-Spirit*" e passou a usar amplamente nos ativismos indígenas desde 1993, em contraposição à palavra "berdache", utilizada por pessoas não-indígenas como insulto e ligada à ideia de 'pederastia'.

Essa escolha por uma linguagem de pertencimento, que até hoje é usada para se referir a essa experiência de gênero indígena – *two-spirit* – é um exemplo-inspiração que devemos considerar quando propomos, a partir da decolonialidade, outras formas de existir e traduzir experiências subalternizadas, em um movimento que, identificamos como tradução subversiva. A autora guatemalteca maia-kaqchikel Aura Cumes nos dá outras pistas. Ela retoma os usos históricos da categoria *winaq*, oriunda do Popol Wuh, que, segundo ela, "questiona a noção de gênero moderna para explicar as formas como, antes da colonização, as "pessoas" eram identificadas sem nenhuma atribuição de gênero" (CURIEL, 2020, pág. 135). As categorias iorubás *obìnrin* e *okùnrin* também são recuperadas pela pesquisadora Oyèrónkẹ Oyèwùmí (pág.71, 2021) como parte das concepções iorubás que não hierarquizaram gênero historicamente.

Com base nesses exemplos, a decolonialidade enquanto pedagogia do sul global ainda pode ser uma saída às hegemonias ocidentais que também invisibilizaram diversidades de gênero e sexuais nas línguas originárias e na cultura do nosso povo. Metodologia que nos presenteia com a memória como um recurso fundamental para o resgate histórico de vocabulários e costumes, que ainda podem ser fonte para criação de novos lugares que construam um futuro autêntico e único para as culturas latino-americanas.

Como lembra Mignolo em *Desobediência Epistêmica* (2008, pág. 294), em referência ao trabalho de Eric Hobsbawm: “na mesma civilização de morte e terror, vozes críticas se levantaram para mapear as brutalidades de uma civilização construída sobre a retórica da salvação e do bem-estar para todos”. Quando o autor propõe uma análise crítica das várias nuances da colonialidade e uma avaliação interna das organizações na América Latina, também questiona de onde partimos e o que podemos movimentar desde outras miradas, do Sul, comunitárias, não ocidentais e multiculturais.

“...la versant decolonial (ou a opção descolonial) que está acontecendo em escala global pela simples razão de que a lógica da colonialidade (ou seja, capitalismo, formação de Estado, educação de universidade, informação e mídia como mercadoria, etc.) tem e continua “nivelando o mundo” (de acordo com a expressão entusiasta cunhada por Thomas Friedman). A mudança radical introduzida pela “versant decolonial” se move, se desconecta da ideia ocidental de que as vidas humanas podem ser descartadas por razões estratégicas e da civilização da morte (comércio escravo massivo, fomes, guerras, genocídios e eliminação das diferenças a qualquer custo)...” (MIGNOLO, 2008, pág. 315).

Na tradução, o esforço anticolonial é, entre outros, o da incorporação de obras do circuito regional em espaços globais, traduzidas por nós, que gerem valorização de nossas expressões e perspectivas de gênero, etnia e nação. Mas não só. Que também estejamos publicadas e traduzidas na ciência, dando sustentação a outras ideologias possíveis, diferentes, novas, e também ancestrais. Uma oportunidade de reflorestar nossa linguagem, fazer brotar novos lugares de existência que possibilitem um intercâmbio linguístico e cultural sincero, sem hierarquias que menosprezam, mas projetando através da tradução a diferença de maneira potável. Tomamos, assim, as reflexões interdisciplinares do projeto decolonial como inspiradoras para uma tradução orientada pela diferença, e que amplie nosso referencial para a construção de um pensamento decolonial na tradução.

#### **4. Tradução Sul-Sul: reduzindo fronteiras latino-americanas**

O quarto capítulo deste trabalho é uma curadoria de textos de autoria das pessoas pesquisadoras Alejandra Sardá, Lohana Berkins, Mauro Cabral e Yuderkys Espinosa Miñoso. É nesta seção quando essas referências, que já foram apresentadas enquanto aportes para os Estudos da Tradução no capítulo anterior, através dos seus pensamentos, têm alguns dos seus trabalhos completos traduzidos ao português do Brasil, com fins de reduzir as distâncias que o ocidente impôs ao nosso continente. E quando essas traduções, feitas por mim, podem ser lidas com a perspectiva trabalhada e apresentada desde o começo da leitura desta dissertação sobre tradução.

O capítulo é aberto pelo texto de Alejandra Sardá sobre bissexualidade. A autora nos situa sobre um imaginário cultural a respeito da bissexualidade, mas também utiliza sua potência híbrida e flexível para mover outros lugares binários impostos pelas hierarquias sociais do ocidente. A partir da bissexualidade, vamos pensar como fluir na direção de outras rupturas na cultura e na linguagem. O segundo texto, de Mauro Cabral, trata especificamente sobre corporalidades intersexo, mas é um texto chave para resituarmos nossa percepção sobre gênero, reavaliando aspectos biomédicos que nos foram ensinados, e localizando mais precisamente como gênero é moldado pelo cultural. O mesmo vai acontecer quando percorremos brevemente a história da travestilidade pela mirada de Lohana Berkins, que nos presenteia com algumas memórias históricas do seu contexto argentino e, além de nos dar recursos para entender as identidades culturais de gênero, nos mostra o caminho de resistência feito pelas travestis, que têm na linguagem e na própria identidade, que é regional (só existe na América Latina e no Caribe), a resposta para a construção de outros saberes. Encerro esse trabalho com a autora Yuderkys Espinosa Miñoso, que é uma das nossas principais referências da América Latina e do Caribe sobre feminismo decolonial, para aproximar o debate decolonial da tradução, tendo os feminismos hegemônicos do Norte como o nosso pensamento ocidental e fortalecendo não só a tradução crítica e anticolonial sobre gênero no nosso contexto regional, mas entendendo como os discursos colonialistas são difundidos através dos extrativismos e da pasteurização do mundo.

As traduções também foram publicadas como capítulo e não como anexo ou apêndice, com o entendimento de que são, nesse caso, centrais e não acessórias no trabalho. No formato apresentado, os textos não estarão em duas colunas, de forma bilíngue, para que as pessoas, que

incluir aquelas da banca examinadora, possam estar no lugar de apenas leitoras das traduções. Mas todos os textos de partidas podem ser acessados ao final do trabalho.



#### 4.1. Bissexualidade: um disfarce da homofobia internalizada? <sup>[16]</sup>

Por Alejandra Sardá

Ele me disse que gosta dos homens tanto quanto das mulheres, o que lhe parece natural porque, diz, ele é o produto de dois sexos, assim como de duas raças. Ninguém se surpreende com o fato de que ele seja birracial; por que deveriam se surpreender por ser bissexual? Essa é uma explicação que jamais escutei antes e que não posso compreender completamente; parece muito lógica para o meu cérebro.<sup>7</sup>

Alice Walker, *Possessing the Secret of Joy*

Preciso falar sobre bissexualidade. Acredito que a analogia seja a identidade interracial ou multirracial. Acredito que a analogia para a bissexualidade seja uma visão do mundo multicultural, multiétnica, multirracial. A bissexualidade se desprende de uma perspectiva como essa e ao mesmo tempo conduz na direção dela.

June Jordan, ativista e poeta

O título deste trabalho aponta diretamente para um dos preconceitos mais prevalentes, tanto na população em geral como entre profissionais da saúde. Diante da “confissão” de bissexualidade, a maioria das pessoas assume que se trata de alguém que não se atreve a viver seus impulsos homossexuais ou que os apresenta de uma forma mais socialmente aceitável. Na primeira parte deste trabalho, analisaremos os pressupostos que configuram o modelo predominante de sexualidade e que incidem nessa concepção da bissexualidade. Na segunda parte, nos debruçaremos sobre as consequências práticas que as diversas percepções da bissexualidade podem ter na clínica, particularmente quando se trata de terapeutas gays ou lésbicas. O marco referencial desse trabalho, assim como nossa prática, se fundamenta sobretudo no feminismo aplicado ao âmbito da saúde mental, assim como em alguns aspectos da Gestalt.

#### **De que falamos quando falamos sobre (bi)ssexualidade?**

Muitas pessoas afirmam que a bissexualidade não existe. De certa forma, elas têm razão. A Bissexualidade, como entidade absoluta, é algo irreal, claro que sim. Algo tão irreal como são também a Homossexualidade e a Heterossexualidade. O que existem são histórias humanas de

---

<sup>6</sup>A versão em espanhol deste trabalho foi apresentada no Encontro Argentino de Psicoterapeutas Gays, Lésbicas e Bissexuais organizado pelo Grupo Nexo e realizado em Buenos Aires em setembro de 1998. Disponível em: <[webs.ucm.es/info/rqtr/biblioteca/Estudios%20glbt/Bisexualidad.doc](http://webs.ucm.es/info/rqtr/biblioteca/Estudios%20glbt/Bisexualidad.doc)>. Acessado em 21 de janeiro de 2018.

<sup>7</sup>*Nota da tradutora:* Todas as citações do texto de Alejandra Sardá foram traduzidas diretamente do texto em espanhol. Isso significa que não são traduções das versões em inglês referenciadas.

desejo e diferentes maneiras de dar conta delas através das palavras. A escolha de uma palavra ou de outra (ou de nenhuma) para dar “título” a essa narrativa é produto de diversas circunstâncias, entre as quais têm um lugar privilegiado o contexto social e cultural, a história familiar e o grupo de pertencimento. E, sempre, toda palavra que pretenda dar conta da história e do presente desejante e afetivo de uma pessoa necessariamente deixará de fora experiências, fantasias, projetos, sonhos que são conflitivos com a imagem de si que essa palavra quer revelar. Esse “deixar de fora” pode implicar no “esquecimento”, ou também na resignificação, disso que fica de fora, para assim reduzir sua conflituosidade.

O que se considera “ambíguo”, ou seja, o que não é facilmente classificável nas categorias existentes, tem a virtude de, por sua mera existência, desnudar as regras do jogo subjacentes a essas categorias.

Assim como acontece com a transgeneridade, que expõe de forma implacável a precariedade da diferença (binária) de gênero, pilar da civilização ocidental – cristã e não cristã –, a bissexualidade deixa à mostra quais são os parâmetros que regulam a própria ideia de sexualidade humana nesse final de século. Escutemos as críticas e os temores. Os seguintes comentários foram pacientemente coletados por nós ao longo dos anos. Provêm de tipos muito diversos de pessoas: terapeutas de diversas orientações, público de *talk shows*, gays e lésbicas (ativistas ou não), integrantes de grupos de terapia, estudantes de psicologia, etc. Segundo elas e eles, as pessoas bissexuais são:

Imaturas: porque não se definem, porque pretendem perpetuar um estado de onipotência infantil em que todos os objetos são potenciais objetos amorosos.

Impostoras: porque, “na verdade”, são gays ou lésbicas que não têm coragem de se assumir como tais, ou que não querem perder nem os privilégios sociais da heterossexualidade, nem os prazeres da homossexualidade.

Confusas: porque, “na verdade”, não sabem o que querem, têm dúvidas, vão de um corpo a outro e de um gênero a outro, buscando uma falsa completude de seus eus frágeis, que se enfraquecem ainda mais nesse processo.

Hipersexualizadas: Sua libido é tão intensa que rompe com as barreiras da repressão e não distingue objetos socialmente permitidos e proibidos; na versão para *talk show*: “Caiu na rede, é peixe”.

Egocêntricas, egoístas, centradas na busca do seu próprio prazer e relutantes ao sacrifício de qualquer coisa de si para se comprometer em uma relação adulta com uma pessoa de um determinado gênero e renunciar às/aos demais parceiras/os potenciais. Esse egocentrismo em muitos casos beira a psicopatia, já que a pessoa bissexual é insensível à dor que causa em heterossexuais, gays ou lésbicas puras/os e bem-intencionadas/os que confiam nela (essa linha foi explorada pelo cinema até o limite).

Exóticas, andróginas, nem homens nem mulheres, criaturas da noite e da excentricidade, artificiais, singulares, tão Outras que nem sequer podem ser julgadas a partir dos parâmetros morais que cabem a suas irmãs/seus irmãos mais comuns.

Qual é a ideia de sexualidade que se esconde atrás dessas críticas? Em primeiro lugar, uma sexualidade cuja culminação é um estado fixo, enquanto objeto mas também quanto à prática. A maturidade sexual estaria indicada pela escolha, seja esta hétero ou homossexual, e a renúncia às outras alternativas. Ser madura/o é recortar da gama possível de experiências humanas apenas uma, e aderir a ela pelo resto da vida. Trata-se de uma sexualidade binária, excludente e, certamente, hierárquica, como são todos os sistemas binários no Ocidente (homem/mulher, mente/corpo, branco/negro, dia/noite, céu/inferno, etc.). De acordo com o círculo por onde nos movamos, a perfeita culminação do processo psicosssexual será a heterossexualidade, sendo a homossexualidade uma variante defeituosa; ou proclamaremos a supremacia do desejo entre iguais, com uma miríade de argumentos que vão desde a singularidade grega até a liberação do jugo patriarcal.

Não existe vida fora dos pólos...contradizendo a realidade do nosso planeta, onde justamente os que estão desabitados são os pólos e a fascinante diversidade da vida humana transcorre pelas vastíssimas áreas que se estendem entre ambos...

Por que a bissexualidade assusta tanto, a ponto de ter negada sua própria existência? Uma possível explicação, entre muitas, tem relação com esse sistema binário ao qual temos feito referência. Ao serem hierárquicos, os binários que estruturam o pensamento ocidental são, na verdade, falsos binários. Não existe equivalência entre as duas possibilidades: sempre tem uma que é “positiva” e outra que é “negativa”... o negativo da primeira, sua cópia deformada. Na Idade Média se imaginava o corpo de uma mulher como uma cópia deformada do masculino, sem disfarces. O lado “positivo” do binário é o “real”; o outro é uma deformação a

ser corrigida, sem entidade própria. Não são dois, mas um, e a “escolha” ou “renúncia” não é tal, mas uma mera questão de desempenho, de se aproximar mais ou menos do ideal.

Nessa sexualidade normatizada, com indicadores de desempenho e metas a alcançar, onde o desejo aparece controlado, nomeado, limitado, e a margem para o imprevisto e para a mudança é mínima, a bissexualidade aparece como elemento disruptivo. A bissexualidade não só devolve sua categoria de existência ao outro polo do binário, como também estende uma ampla gama de opções possíveis entre ambos os polos, que a relativiza e a torna mero ponto em um continuum, em vez de um indicador excludente de identidade.

A bissexualidade remete ao móvel, à mudança, ao imprevisto e por isso aterroriza. Em âmbitos que não sejam a sexualidade, reconhece-se a capacidade de adaptação às mudanças como sintoma de maturidade; a flexibilidade, como indício de estruturação adequada do eu; um amplo repertório possível de respostas e interesses, como sinônimo de saúde. E, no entanto, no âmbito sexual exigimos das pessoas o contrário. Não é surpreendente: no lugar de maior vulnerabilidade humana, onde tocamos a morte e a nudez, onde até a linguagem adulta nos é insuficiente, é onde construímos as maiores rigidezes, os imperativos mais tiranos.

A definição mais simples de bissexualidade fala da potencialidade de se sentir atraída ou atraído por pessoas do próprio gênero, assim como de qualquer outro. O termo em si tem sido questionado por muitas pessoas nos últimos anos, já que perpetua a (falsa) concepção de que existem apenas dois gêneros: o próprio e o alheio, feminino e masculino. A existência de uma ampla gama de pessoas que são difíceis de se enquadrar nessas duas categorias, e que são objeto de interesse afetivo/erótico, exige uma definição mais inclusiva de bissexualidade, como a que sugerimos no começo do parágrafo.

A sexualidade humana é muito mais complexa do que queríamos que fosse. Abarca a genitalidade, obviamente, mas também as fantasias, a proximidade emocional, a comunhão afetiva...Em algumas vidas humanas – a minoria delas – todos esses vínculos acontecem, desde o nascimento até a morte, com pessoas de um só gênero. Na maioria das vidas humanas, por outro lado, existe uma fascinante diversidade de objetos amorosos/eróticos, às vezes aceitos como tal e às vezes não. Se restringirmos a sexualidade à sua expressão genital, com certeza encontraremos muitos mais casos de exclusividade, mas nem mesmo assim. O famoso estudo Kinsey, realizado nos anos quarenta e que só media relações sexuais que culminaram em

orgasmo, provocou um escândalo ao revelar a impressionante diversidade nas preferências sexuais da população estudada.

Validar a existência real da bissexualidade implica uma concepção da sexualidade menos “tranquilizadora”, porém mais adequada às normas da saúde, na medida em que requer uma perspectiva flexível, aberta à possibilidade de que se produzam mudanças. O perigo reside em utilizar a aceitação da bissexualidade para instalar um novo status quo, onde as opções aceitáveis seriam três no lugar de duas. Apenas uma modificação estética. O desafio que a bissexualidade apresenta é pensar a sexualidade humana como uma matéria em construção permanente, como uma história que só se fecha e adquire uma forma definitiva no momento da morte. E abrir a porta para validar outras expressões da sexualidade que ainda oscilam entre a categorização clínica (desvalorizante) e o silêncio; não por acaso, as expressões mais “associais”, as que não nos conectam a outras nem a outros, são aquelas que despertam maiores questionamentos: o celibato, o autoerotismo, o fetichismo.

### **Das ideias às ações**

Nesta segunda parte, vamos nos centrar nas dinâmicas de interação entre as terapeutas lésbicas ou os terapeutas gays e seus pacientes bissexuais. Retomando a pergunta que escolhemos como título desse trabalho, torna-se importante diferenciar a bissexualidade da homofobia internalizada. Para muitas lésbicas e muitos gays, incluindo terapeutas, tal diferenciação não existe. Dizer-se bissexual é, por si mesmo, um sinal inequívoco de falta de aceitação da própria homossexualidade.

Como terapeutas, é nossa tarefa básica escutar a voz de nossas/os pacientes acima dos gritos ou sussurros de nossos preconceitos. Consideramos também que, se tomamos a relação terapêutica como uma relação entre duas pessoas adultas, onde ambas possuem conhecimentos e capacidade de ação, é imprescindível validar e acreditar no que nossas/os pacientes dizem de si mesmas/os. No curso do processo terapêutico, algumas definições de si mudam, mas essa mudança é eficaz quando é produto do trabalho de elucidação da/do próprio paciente, e não quando obedece a pressões, sutis ou explícitas, de seu terapeuta.

Em primeiro lugar, é fundamental que a terapeuta lésbica ou o terapeuta gay se preocupe em se informar sobre a bissexualidade, em ler quem pesquisou antes sobre esse tema e também as próprias pessoas bissexuais, algumas delas terapeutas e outras não. Também é importante que

saiba e averigue quais recursos comunitários existem para a socialização das pessoas bissexuais.

Em um plano diferente, é aconselhável trabalhar na própria terapia, e/ou na supervisão, o surgimento de sentimentos de rejeição ou insegurança diante da/do paciente que se diz bissexual.

O desafio é diferenciar a genuína (ainda que provisória) definição de bissexualidade da escolha de um rótulo bissexual compreendida como defesa diante da rejeição que a própria homossexualidade produz (o que se conhece como “homofobia internalizada”). Nesse terreno, talvez seja importante considerar que a homofobia internalizada, com toda sua gama de intensidades e manifestações, está sempre presente em pacientes lésbicas e gays (assim como nas/nos terapeutas), já que é quase uma resposta adaptativa às condições sociais dominantes. Na nossa opinião, sempre que se trabalha com uma paciente lésbica ou com um paciente gay é importante prestar atenção às manifestações de homofobia internalizada, sinalizá-las, contribuir à tomada de consciência sobre ela, etc.; da mesma forma que com as pacientes mulheres (qualquer que seja sua orientação sexual), é fundamental trabalhar os elementos de desvalorização de si, inferioridade, vulnerabilidade adquirida e outras marcas sociais da desigualdade de gênero. Não importa qual seja o rótulo que a/o paciente adote, o trabalho sobre a homofobia internalizada é inevitável e, no caso das/dos pacientes homossexuais que se protegem atrás da máscara da bissexualidade, ao criar as condições para uma maior aceitação de si, é mais provável que essa máscara deixe de ser funcional e seja abandonada.

No caso das/dos pacientes genuinamente bissexuais, é necessário trabalhar os elementos da homofobia internalizada que dificultam a aceitação dos desejos homossexuais, assim como também trabalhar o que se conhece por “bifobia”, que é a internalização das mensagens sociais negativas sobre a bissexualidade e, inclusive, de sua inexistência como categoria válida. Para aquelas pessoas que têm consciência de seus desejos por seres de diferentes gêneros e encontraram a forma de conviver com eles, esse trabalho se torna imprescindível, sobretudo quando se trata de pessoas que vivem imersas em ambientes gays ou lésbicos, onde carecem de interlocutoras/es validantes. Trata-se de um trabalho de integração do que aparentemente seriam aspectos “contraditórios” do desejo, e aqui a noção de sexualidade à qual nos referimos na primeira parte desempenha um papel decisivo.

Se a bissexualidade é, na verdade e como suspeito, não apenas mais uma orientação sexual, mas sim uma sexualidade que desfaz a orientação sexual como categoria, uma

sexualidade que ameaça e questiona o fácil binário entre hétero e gay e, inclusive, por seus significados biológicos e fisiológicos, as categorias de gênero masculino e feminino, então a busca do significado da palavra “bissexual” proporciona uma lição de outro tipo. Em vez de designar uma minoria invisibilizada, à qual ainda não se prestou atenção suficiente e que agora está encontrando seu lugar ao sol, a bissexualidade, assim como as próprias pessoas bissexuais, termina sendo algo que está em todas as partes e em nenhuma. Em resumo, não existe uma verdade sobre ela. A pergunta sobre se alguém foi “de verdade” gay ou “de verdade” hétero deturpa a natureza da sexualidade, que é fluida e não fixa, uma travessia a nado que muda com o tempo ao invés de uma identidade estável, ainda que complexa. O descobrimento erótico que a bissexualidade traz é a revelação da sexualidade como um processo de crescimento, transformação e surpresa, não um estado de ser estável e plausível de ser conhecido.

Marjorie Garber, *Vice Versa* (1995)

### Referências bibliográficas

GARBER, M. **Vice Versa. Bisexuality and the Eroticism of Everyday Life.** Simon & Schuster, New York, 1995.

KAPLAN, R. “Your Fence Is Sitting on Me: The Hazards of Binary Thinking”, em **Tucker N. (Ed.), Bisexual Politics. Theories, Queries & Visions.** Harrington Park Press, New York, 1995.

MARGOLIES, L. Becker, M. & Jackson-Brewer, K. Internalized Homophobia. Identifying and Treating the Oppressor Within”, em **The Boston Lesbian Psychologies Collective (Ed.), Lesbian Psychologies. Explorations & Challenges.** University of Illinois Press, Chicago, 1987.

TUCKER, N. The Natural Next Step, em **Bisexual Politics. Theories, Queries & Visions.** Harrington Park Press, New York, 1995.

## 4.2. Os sexos são ou são feitos?

*Por Diana Maffia e Mauro Cabral*

Nos anos 70, a erupção da categoria de gênero na teoria feminista permitiu o florescimento de uma série de análises que procuravam derrotar os estereótipos ligados à identidade feminina e masculina, aos seus papéis sociais e às suas relações de poder. A operação consistia, principalmente, em dois passos: primeiro, diferenciar sexo de gênero, considerando o segundo uma leitura cultural do sexo biológico, designado dicotomicamente segundo a anatomia. Segundo, mostrar que as diferenças de gênero atravessam toda a vida social, dividindo-a e a organizando simbolicamente. Desnaturalizavam-se, assim, o papel feminino e masculino próprio do gênero, mas sem discutir a “naturalidade” do sexo.

Muitas análises contemporâneas conservam essa leitura em dois níveis: não se discute a realidade das diferenças sexuais, mas a legitimidade dos estereótipos construídos pela sociedade sobre essas diferenças, como se o sexo constituísse uma materialidade inevitável.

Partiremos aqui de uma hipótese diferente. Sustentaremos que o próprio sexo anatômico e sua dicotomia presumida é produto de uma leitura ideológica. Uma ideologia de gênero que antecede a leitura dos genitais, que não permite falar de um sexo natural, e que é suficientemente forte para disciplinar os corpos quando não se adaptam confortavelmente à leitura que se espera fazer deles.

Para provar essa hipótese, nos basearemos na análise do tratamento dado pela medicina ao chamado “sexo ambíguo”, que, sintomaticamente, aparece como capítulo da “teratologia”, ou seja, do tratamento dos fenômenos anatômicos monstruosos (BEN, 2000). A consideração de uma anatomia que não é facilmente identificável como feminina ou masculina, sua classificação como monstruosa, como uma urgência pediátrica que, na maioria das vezes, tem uma sangrenta e arbitrária resolução cirúrgica, o segredo que permeia e exige a intervenção médica, tudo isso faz parte da estrutura de normalização que a medicina e a psicologia assumem como instituições.

O progresso científico e tecnológico, que o iluminismo sonhava como libertador para o ser humano, aumentou a capacidade de intervenção, mas não mudou a maneira de interpretar as



diferenças sexuais, motivo pelo qual o avanço, ao invés de libertador, tornou-se perigoso. Nosso trabalho aponta, então, para a necessidade de desenvolver uma ética da intervenção que considere os princípios da autonomia e identidade do sujeito.

Ainda que, desde a antiguidade, existam registros de casos de bebês nascidos com genitais que não eram nem claramente masculinos, nem claramente femininos, somente, no final do século XX, a tecnologia médica avançou o suficiente para permitir que cientistas determinassem o gênero cromossômico e hormonal, que se toma como o gênero real, natural e biológico, e se chama de “sexo”.

Analisando casos clínicos, vemos que os médicos parecem considerar uma grande quantidade de fatores, junto aos biológicos, para designar o sexo do bebê; mas, muitas vezes, se confundem, em meio às deliberações, aspectos prescritivos de tipo cultural (como a “correta” capacidade da vagina e o “correto” tamanho do pênis) que permitam inferir uma saúde e uma felicidade futura para esse bebê.

Dentro da dinâmica usual de etiologia, diagnóstico e procedimento cirúrgico, mecanismos como a deliberação sobre o sexo do bebê, evitar um anúncio taxativo, discutir com a intervenção dos pais, consultar como o/a próprio/a paciente na adolescência, formam uma alternativa muitas vezes invisível como possibilidade. Como afirma Suzanne J. Kessler (1998), o processo e o roteiro para tomar as decisões sobre *re-construção* de gênero revelam o modelo para a *construção* social do gênero em geral: inclusive diante de uma evidência aparentemente incontroversa como da intersexualidade<sup>8</sup>, os teóricos sustentam a crença incorrigível de que macho e fêmea são as únicas opções “naturais”.

O paradoxo da ambiguidade anatômica põe em questão que macho e fêmea sejam dados biológicos que a cultura dos dois gêneros impõe. Mais do que isso, sugerem a existência de

---

<sup>8</sup>*Nota da Tradutora:* O texto de partida já faz o uso constante do termo intersexo ou intersexual, mas em alguns momentos se vê o uso sem a função de destacar algo relacionado à antiga terminologia. Por isso, durante a tradução para o português, optou-se por utilizar o termo "intersexualidade" em vez de "hermafroditismo", com base em uma atualização terminológica que ocorre desde a década de 1990 e busca reconhecer e respeitar as experiências e identidades de pessoas intersexo de maneira mais ampla, considerando as diversidades corporais e sexuais que fogem dos padrões binários tradicionais de masculino e feminino. Essa escolha reflete a evolução do entendimento sobre questões de gênero e sexualidade, e está alinhada com o consenso atual das discussões acadêmicas e ativismo intersexo (VIEIRA, A. e t al, 2021).

uma cultura dicotômica que força não só a interpretação dos corpos, como sua própria aparência (LAQUEUR, 1994; BUTLER, 2001). A preocupação dos médicos é eliminar essa ambiguidade que se considera monstruosa, adaptar os genitais às medidas que estipulam como aceitáveis e, se possível, assegurar que no futuro a pessoa possa “se casar e ter filhos”<sup>9</sup>. O sexo é equiparado a penetração e a reprodução. O prazer nem sequer é levado em consideração (de fato, muitas dessas intervenções o impedem ou o dificultam gravemente).

E, evidentemente, nem sequer se considera a possibilidade de que, sem os genitais apropriados, essa pessoa possa ser amada por alguém tal como é. Os casos médicos registrados na atualidade mostram, por outro lado, que esse futuro perfeito não foi assegurado pelo bisturi.

Aqui existe um profundo assunto ideológico, que antes acreditávamos limitado à ideia de que a dicotomia anatômica seria trasladada à “atribuição de gênero” (o gênero que os outros no mundo social nos atribuem, masculino ou feminino), à “identidade de gênero” (o próprio sentido de pertencimento à categoria feminina ou masculina) e ao “papel de gênero” (as expectativas culturais sobre as condutas apropriadas para uma mulher ou um homem). Mas estamos diante do disciplinamento cirúrgico da própria base material sobre a qual os papéis de gênero se inscrevem (BUTLER, 2001; CALIFIA, 1997; FAUSTO-STERLING, 2001).

Aquilo que não entra naturalmente no dimorfismo sexual não é tolerável, e um pênis muito pequeno para ser aceitável é mutilado, transformando o menino em menina; um clitóris muito grande é cortado para ser aceitável, tornando-o insensível, vaginas são abertas e dilatadas, ou construídas com outros tecidos, a fim de permitir a penetração, são removidas gônadas que não podem conviver com a anatomia externa. “Tudo pela futura “felicidade” de um bebê que assim poderá mostrar seu sexo sem se envergonhar” (KESSLER, 1998; DREGER, 1998 e 1999).

É conhecido o poder que os médicos têm sobre seus pacientes e suas famílias, mas talvez seja menos conhecido de que modo esse mesmo poder médico hegemônico é servil a uma ideologia cultural intransigente e patriarcal. Os médicos realizam práticas totalmente invasivas e recomendam que os pais as mantenham em segredo. O segredo é um dano agregado, de modo que os meninos e as meninas intersexo vivem na ignorância ou na vergonha sobre sua condição (CHASE, 1995; KESSLER, 1998; DREGER, 1998 e 1999)

---

<sup>9</sup>*NdT*: Todos os destaques feitos por mim estarão precedidos por *NdT* (*Nota da Tradutora* ou *Nota de Tradução*). Os que não tiverem essa indicação, são destaques das pessoas autoras, do próprio texto de partida.

Recentemente, surgiu um movimento político de gênero destinado a mudar a ideologia médica e a parar com as cirurgias infantis. Diferentemente dos médicos, para quem ser intersexo é um defeito de nascimento cirurgicamente corrigível, para as pessoas que compõem o grupo ser intersexo é ter uma identidade, inclusive se a marca original foi cirurgicamente eliminada<sup>10</sup>.

## I

Em uma das Jornadas de Bioética, realizada pela Secretaria de Saúde da cidade de Buenos Aires, uma equipe médica apresentou um caso clínico que, por suas características, pode nos servir de exemplo para ilustrar os limites que a ideologia de gênero impõe à decisão médica, mesmo entre profissionais que explicitam uma consideração da subjetividade na complexidade da definição sexual, e um referencial ético para suas intervenções.

O hospital de San Justo – localidade do estado de Buenos Aires – recebe um bebê depois de duas horas do seu nascimento, transferido de outro centro assistencial, o Hospital de Marcos Paz. No relato que introduz a exposição que estamos considerando, o caso aparece descrito como uma conjunção de manifestações patológicas: onfalocele, ânus imperfurado, extrofia de bexiga e sexo indefinido, alterações na região lombo-sacro-coccígea e meningocele. É realizada uma intervenção médica após 24 horas do nascimento, dado o curso clínico “presidido pela intermitência urinária e fecal, a indefinição genital e a lesão neurológica espinhal”.<sup>11</sup>

Embora a ambiguidade sexual seja inicialmente incluída na descrição do quadro clínico, uma vez indicado o tratamento seguido, ela é seguidamente desagregada nos termos de uma necessária “determinação do sexo, uma vez que seus genitais externos permanecem indefinidos”.

Dada a “envergadura que a determinação do sexo implica”, a equipe profissional envolvida apresenta o caso para consideração do Comitê de Bioética do hospital, considerando que a

---

<sup>10</sup>Ao longo deste relatório, e em consonância com os argumentos sustentados pelo movimento político de pessoas intersexo, chamaremos de “intersexualidade” a variação relativa aos genitais femininos ou masculinos padrões – sendo as características padrões desses genitais consideradas um dado histórico/cultural, e não a expressão de uma lei natural dos corpos. Essa variação pode se dever a diversas causas (hormonais, enzimáticas, acidentais, etc.) e ser submetida, ou não, a diversas estratégias de normalização sociomédica (cirúrgicas, hormonais, de mudança de identidade legal), que adquirem um caráter determinante, na conformação da intersexualidade como identidade experiencialmente fundamentada.

<sup>11</sup>A partir desse momento, as citações no texto seguem o relatório elaborado pelo Comitê de Bioética do Hospital de San Justo, 2001 (mimeo, Buenos Aires, Argentina).

designação de gênero “não significa somente uma decisão médica, como também se trata de uma determinação que envolve nada menos que a questão da identidade”.

Nosso propósito é revisar criticamente a argumentação e recomendação desenvolvidas pela equipe interdisciplinar atuante, na medida em que elas manifestam, no nosso entendimento, problemas associados tanto à relação entre corporalidade normatizada e identidade de gênero, como a concepções e práticas institucionalizadas em torno da questão ética da autonomia. Essa revisão nos permitirá evidenciar, além disso, o lugar conferido à tecnologia pelos e pelas profissionais atuantes, bem como dimensionar seu impacto na conceitualização das relações entre corpo e subjetividade.

## II

A exposição apresentada pela equipe de intervenção sustenta, ao longo do seu desenvolvimento, a posição que considera “ambígua” a identidade de gênero do/da paciente, a partir de sua indefinição genital, apesar de ter à sua disposição outros elementos para definir a identidade de gênero, tal como a análise de cromatina. Mas, segundo afirma o mesmo relatório, “não se trata de conhecer o genótipo através do cariótipo do menino, pois a questão dependeria exclusivamente do fator tempo, já que o resultado se obtém em 30 dias”. Mais do que isso, podemos afirmar que o enfoque que sustenta a argumentação da equipe interventora não reconhece a possibilidade de divergência entre a identidade de gênero designada e a expressão fenotípica, uma divergência que é apresentada sob a forma de uma dissociação. Desse modo, o desenvolvimento expositivo transita por diferentes considerações ligadas a uma dupla necessidade, que aparece unificada no argumento: por um lado, a necessidade eminentemente legal de atribuir um gênero – masculino ou feminino – ao bebê, para garantir, desse modo, seu acesso pleno ao status de pessoa; por outro lado, a necessidade de fundar e sustentar essa designação em um correlato genital através de reconstrução cirúrgica.

Se consideramos a primeira questão, tal como é apresentada no relatório, o posicionamento da equipe interventora reconhece os imperativos legais e suas consequências em nível assistencial (por exemplo, em relação ao acesso à cobertura social), embora se posicione criticamente frente à cegueira destes imperativos diante de casos excepcionais como esse – e solicita, portanto, um amparo legal que permita o reconhecimento do bebê como pessoa para além de sua ambiguidade genital. No entanto, mesmo com a possibilidade de contar com um

amparo legal que permita seu registro sem uma identidade de gênero confirmada, a necessidade de estabelecê-la fidedignamente – e de ratificá-la sobre o corpo – se mantém.

É imprescindível destacar que a ênfase da indagação em torno do sexo a ser designado não é o de uma busca pela verdade (contida na determinação do cariótipo, no tecido gonadal, etc), mas o da fabricação de uma verdade, através de uma importante mediação tecnológica, capaz de funcionar social e legalmente, garantindo a correspondência entre identidade e genitalidade (DREGER, 1998). Essa posição evidencia claramente, em nossa avaliação, um compromisso prévio assumido com as teorias que, desde o final do século XIX, e com a contribuição decisiva de John Money, sua equipe de trabalho e seus seguidores e seguidoras, até a atualidade, vinculam indissolavelmente, até hoje, a identidade à forma genital, colocando o peso da designação de gênero, em casos de genitalidade “confusa”, sobre a intervenção de normatização através de cirurgias. Dessa maneira, como ocorre com o caso em questão, a designação de gênero se torna uma agenda cirúrgica e hormonal.

Se atentamos ao desenvolvimento argumentativo apresentado pela equipe interventora, apesar da genitalidade confusa – causa do “sexo ambíguo” – ser situada dentro do contexto das patologias do bebê em questão, a demanda de intervenção não é justificada por nenhuma necessidade médica, mas sim, como veremos, a partir de uma avaliação baseada em critérios culturais acerca da identidade de gênero e seu apoio material no corpo. Para Susan Kessler (1998), por exemplo, essa estrutura argumentativa (a identificação da genitália confusa e do gênero ambíguo como um problema médico cuja proposição e resolução são situados, apesar disso, no terreno das definições e reconhecimentos culturais da identidade) constitui uma característica evidente do paradigma assistencial vigente em casos de intersexualidade. Assim como o relatório apresentado expressa, “o dilema fica exposto [...] no fato de que as duas alternativas possíveis – ser homem/ser mulher – não são compatíveis com as condições que conhecemos como “o desenvolvimento de uma vida normal”, seja em termos de qualidade de vida, de constituição da subjetividade, de uma identidade de acordo com seus aspectos biológicos – tanto em sua expressão genotípica como fenotípica –, psicossociais e culturais”.

### III

Uma vez aceita a premissa fundamental – aquela que faz residir a identidade nos genitais –, a resolução do dilema proposto nesses termos envolve a consideração de diferentes aspectos

relacionados com a necessidade de efetuar uma cirurgia plástica genital reconstrutiva (genitoplastia).

As referências da equipe interventora às estatísticas internacionais, referentes a casos de designação de gênero e intervenção normalizadora em pessoas intersexo, aparecem no texto, como evidências transparentes, para justificar a escolha de um ou outro plano de ação. Essas referências indicam um maior índice de depressão e, inclusive, de suicídios associados a uma designação e normalização cirúrgica para o masculino, enquanto o relatório sinaliza que “não parece acontecer o mesmo quando a decisão é inversa, ou seja, que o menino seja levado a ser mulher”. Esse uso da informação estatística não considera alguns aspectos que consideramos fundamentais:

- Em primeiro lugar, o reconhecimento estatístico não evidencia nenhum registro de possíveis vieses genéricos na coleta de informações. Diferentes estudos sobre o tema afirmam um acompanhamento muito desigual de pacientes que sofreram intervenção, com uma nítida preponderância de acompanhamentos em pacientes designados como homens (KESSLER, 1998; FAUSTO STERLING, 2000; DREGER, 1998). O relatório tampouco registra qualquer referência aos espaços diferenciais nos quais as sexualidades masculinas e femininas se expressam, nem à atenção, profundamente desigual, ao prazer masculino e ao feminino. Por exemplo, não considera, em momento nenhum, a possível perda de sensibilidade genital associada à normalização cirúrgica feminilizante, que, comparada com a experiência de uma masculinidade “pouco viril”, talvez resulte pouco relevante: “a experiência médica indica que, após a reconstrução dos genitais masculinos, o sujeito se vê privado de toda sua expressão de virilidade, causa essencial para depressões severas e transtornos de personalidade...a experiência também indica que são vidas melhor vividas, em termos de qualidade de vida”.

- Em segundo lugar, o ato de considerar as vantagens e desvantagens das identidades feminina e masculina – e de sua necessária correlação genital – reproduz, acriticamente, reconhecimentos culturais vigentes em torno da experiência de ser homem e de ser mulher (situando, no cumprimento destas exigências culturais sob a ordem do gênero, a expressão de “uma vida mais digna de ser vivida”). Dessa maneira, e sustentando o sistema patriarcal de distribuição da diferença sexual, o argumento considera aquilo que torna possível (ou impossível) a masculinidade – enquanto a feminilidade é atribuída como defeito.

- Em terceiro lugar, o relatório não introduz nenhuma consideração sobre o resultado de designações de gênero masculinas quando não foram acompanhadas por intervenções de normalização cirúrgica dos genitais. A valoração da informação estatística, considerada pela equipe interventora, não só valida as estratégias de intervenção como também, e de um modo central, elimina qualquer referência às próprias consequências do processo de normalização cirúrgica – consequências que vão desde o trauma pós-cirúrgico, à perda de sensibilidade genital, sequelas físicas em nível urinário, dependência de sistemas de saúde pelo resto da vida, e o cruel aprendizado de que a identidade é algo que deve ser pago com o corpo. O emprego de tecnologia médica não aparece, então, como um componente da própria identidade intersexo (CHASE, 1995; CALIFIA, 1997). As dúvidas que são colocadas pela equipe interventora fazem referência à decisão em si (a exatidão do gênero atribuído), à possibilidade de que a pessoa rejeite, no futuro, a designação e normalização realizada (e seu direito a revertê-la), mas em nenhum momento aparece a interrogação sobre as consequências da intervenção tecnológica na história pessoal do sujeito em questão.

Tal e como afirmam Susan Kessler (1998) e Cheryl Chase (1995), o paradigma de atenção às pessoas intersexo se sustenta na possibilidade tecnológica de normalização genital. Esse fundamento tecnológico é percebido, por sua vez, como transparente e correto, ainda que passível de aperfeiçoamento (argumentando-se, portanto, que as consequências sofridas por pessoas intersexo submetidas à normalização cirúrgica são fruto de um determinado estado da técnica, mas de nenhum modo atribuíveis à intervenção tecnológica em si).

#### IV

Uma segunda linha de argumentação que deve, também, ser submetida a considerações é aquela que traça o mapa da decisão a ser tomada. Nesse mapa, se desenham as exigências do sistema legal, como já falamos; um esboço da história familiar do paciente e das relações hospitalares tecidas em torno do caso. A decisão é situada nitidamente em um contexto moral, proposto como necessidade de evitar a dor – e fazendo menção à necessidade de dar conteúdo específico para a definição de dor a ser evitada.

A exposição desenvolvida não situa o sujeito em questão no eixo da decisão – exceto para considerar, ainda que sem desenvolvimento, a possibilidade de que tal decisão seja rejeitada



posteriormente. A mãe e o pai aparecem como as pessoas sub-rogadas, sobre quem pesa a decisão final, ainda que se trate de uma decisão informada por um olhar médico e moral constitutivo (KESSLER: 1998, FAUSTO STERLING, 2000; BADINTER, 1993). Segundo se perguntam os e as profissionais interventores/as, e se determinamos que seja uma mulher com uma cromatina sexual de homem, o menino vai aceitar isso quando estiver em condições de conhecer sua situação? Ele vai alcançar uma constituição saudável da individuação na interrelação com os outros, isto é, da subjetividade? E se ele renegar sua condição, querendo voltar ao seu sexo genético em sua expressão fenotípica, ele teria direito a isso?

Devemos ser muito claros em apontar que não se trata somente de decidir a designação de gênero legal, mas também de decidir sobre a genitalidade, consideradas, ambas, indissociáveis. As apreciações que orientam a decisão reproduzem o mesmo percurso argumentativo que deixa de fora o sujeito em questão, sobre cujo corpo se decide.

Uma via de ação centrada no sujeito reconheceria a necessidade cultural de designação de gênero legal, mas dissociaria essa necessidade da obrigação de um alinhamento forçado entre identidade de gênero e genitalidade. Respeitar a autonomia de decisão do sujeito até o fim implicaria, certamente, um compromisso firme do Estado e suas instituições, assim como da família, das equipes de saúde e da assistência social, entre outras, a favor da inclusão, não traumática, da pessoa intersexo na sociedade. A reprodução, sobre o corpo de bebês intersexo, do paradigma da atenção em saúde centrado nos genitais intervém a favor da normatividade cultural de gênero, interditando, assim, as possibilidades (e o direito) de vidas diversas.

### **Referências bibliográficas**

BADINTER, Elizabet. **XY, la identidad masculina**. Bogotá. Norma, 1993.

BEN, Pablo. “Muéstrame tus genitales y te diré quién eres. El ‘hermafroditismo’ en la Argentina finisecular y de principios de siglo XX”, en Omar Achá y Paula Halperín (comps.), **Cuerpos, géneros e identidades**. Buenos Aires. Ediciones del Signo, 2000.

BUTLER, Judith. **El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad**. México. Paidós, 2001.

CALIFIA, Pat. **Sex Changes. The Politics of Transgenderism**. San Francisco, EE.UU. Cleis Press, 1997.



CHASE, Cheryl. **“Until Five Years Ago, Intersexuals Remained Silent”**, **Feinberg, Leslie: Trans Liberation. Beyond Pink and Blue.** New York, EE.UU. Beacon Press, 1995.

DREGER, Alice D. **Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex.** Massachusetts, EE.UU. Harvard University Press, 1998.

DREGER, Alice D. **Intersex in the age of Ethics.** Maryland, EE. UU. University Publishing Group, 1999.

FAUSTO STERLING, Anne. **Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality.** New York, EE.UU. Basic Books, 2000.

KESSLER, Suzanne. **Lessons from the Intersexed.** New Jersey, EE.UU. Rutgers University Press, 1998.

LAQUEUR, Thomas. **La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.** Catedra, Barcelona, España, 1994.

LAQUEUR, Thomas. **Errores del cuerpo y síndromes relacionados.** Buenos Aires, Argentina. Biblos, 2002.

MONEY, John, HAMPSON, John, HAMPSON, Joan. **“Hermaphroditism: Recommendations Concerning Assignment of Sex, Change of Sex, and Psychologic Management”**, Bulletin of the John Hopkins Hospital, N° 97, 1955.

MONEY, John, GREEN, Richard (eds.). **Transsexualism and Sex Reassignment.** Baltimore, EE.UU. John Hopkins Press, 1969.

### 4.3. Uma trajetória política da travestilidade

Por *Lohana Berkins*

Um itinerario político del travestismo. En Diana Maffía (compiladora). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Scarlett Press, 2003, pp. 127-137.

Nesta apresentação me proponho narrar a recente história política da travestilidade, construída através de uma dura luta por reconhecimento. O caminho estará traçado pelos diversos olhares que diferentes grupos tiveram e ainda têm sobre nós, e aqueles que vamos construindo sobre nós mesmas.

Essa luta política se inicia de forma organizada em 1991, quando um grupo de companheiras travestis forma a primeira associação, que leva o nome de Associação de Travestis Argentinas (ATA)<sup>12</sup>. Antes disso, devo dizer, uma travesti aparece pela primeira vez em um meio de comunicação. Ela é Keny de Michelli e visita vários programas televisivos com o objetivo de tornar visível nossa existência. Esta aparição foi, de alguma maneira, um momento de destaque, se levamos em consideração que cinco anos antes o jornalista José de Ser e o canal onde trabalhava enfrentaram processos por mostrarem e ao mesmo tempo denunciarem, com recursos testemunhais, as mortes das travestis que trabalhavam na rodovia Pan-Americana.<sup>13</sup> Quero dizer que o recebimento de Keny de Michelli por alguns meios televisivos faz uma inflexão no apagamento que até então havia das travestis como sujeitos. Claro que essa aparição foi rapidamente banalizada, apresentando Keny como uma personagem pitoresca da masculinidade. Neste primeiro momento, a travestilidade é vista como uma expressão hiperfeminina, mas da masculinidade, e disponível para o consumo. A travestilidade não tem então o carácter combativo que depois começará a ter.

Voltamos ao ano de 1991 quando ocorre nosso primeiro contato com Carlos Jáuregui,<sup>14</sup> integrante do grupo Gays pelos Direitos Civis. Chegamos até ele para buscar ajuda. Um grupo

---

<sup>12</sup>Asociación de Travestis Argentinas (ATA)

<sup>13</sup>Pan-americana é uma rota que tem vários hotéis e onde as travestis exerciam uma arriscada prostituição de rua.

<sup>14</sup>Carlos Jáuregui foi um dirigente importante para os direitos humanos e das minorias sexuais, e morreu cedo por causa da AIDS.

de companheiras tinha sido violentamente visitado pela Polícia em sua casa. Jáuregui não só ofereceu o apoio que precisávamos, como também nos incentivou a nos organizar. Das mãos deste dirigente gay nasceu nossa primeira organização que, como disse antes, se chama ATA. Naquele momento estavam organizando a Terceira Marcha do Orgulho Gay e Lésbico. Para nós a primeira. O mesmo Jáuregui nos recebeu dizendo: “Esta é a perna que faltava ao movimento”.

No entanto, nem todos/as pensavam assim. Boa parte das organizações gays e lésbicas daquele momento sentiam nossa presença como uma invasão. As lésbicas discutiam nossa feminilidade e nos incentivavam a uma aliança com os gays, nos vendo como uma das tantas versões desta orientação sexual. Os gays oscilavam entre se maravilhar com o glamour travesti e rejeitá-lo. Nesse cenário se deu nossa primeira luta pela visibilidade. Quando se tratava de captar recursos para a faixa que identificaria os grupos minoritários na marcha, as travestis eram convocadas a dar dinheiro, mas não podiam incluir seu nome. Fomos excluídas dos panfletos de convocação para a marcha e o lugar concedido a nosso nome na faixa principal quase ficava de fora dela. No entanto, a participação travesti na marcha foi não só numericamente maior do que a dos outros grupos, como também nossas roupas coloridas fizeram com que nos destacássemos na multidão. A decisão de levar trajes coloridos foi, sem dúvida, uma estratégia alternativa à invisibilidade que nos haviam imposto.

Um tempo depois, a revista gay NX organizou encontros para debater a questão das minorias sexuais, e fomos convidadas. Então utilizamos esse espaço para relatar aos/às nossos/as companheiros/as a experiência de vida que tínhamos como travestis. Esses relatos foram gerando certa sensibilidade, mas somente dentro das minorias, e resultaram no Primeiro Encontro Nacional Gay, Lésbico, Bissexual, Travesti e Transsexual (GLBT). Este encontro aconteceu em Rosário<sup>15</sup> e foi organizado pelo Coletivo Arco-Íris. Nessa oportunidade, apresentamos a obra teatral *Uma noite na Delegacia*. Como o nome diz, o eixo da obra era mostrar os abusos e violências pelos quais cinco travestis passavam em uma delegacia e, simultaneamente, falar dos nossos sonhos e desejos.

---

<sup>15</sup> Rosário é uma cidade do estado de Santa Fé, no interior da Argentina

Quero ressaltar dois pontos a respeito desse evento: por um lado, era a primeira vez que nossa realidade era vista por outros/as que não a Polícia, nem nós mesmas; por outro lado, era a primeira vez que nós expressávamos nossos sonhos e desejos. Ou seja, começamos a dizer como nos vemos e como somos. Como resultado dessa participação no encontro, os gays e as lésbicas presentes pediram desculpas pelos preconceitos que marcaram a relação com a gente. Apesar de Rosário ter marcado um antes e um depois não só para as minorias, mas especialmente para as travestis, tratou-se de um triunfo que ainda não ultrapassava a fronteira do movimento Gay, Lésbico, Bissexual, Travesti e Transsexual (GLBT)<sup>16</sup>. Nos colocamos ali, fundamentalmente, como vítimas, porque a auto-vitimização foi a estratégia que usamos para ser aceitas. Vários anos foram necessários para nos percebermos como pessoas com direitos e com uma identidade própria, que não é nem masculina, nem feminina.

Essas discussões nos chegam através do feminismo. Conhecer mulheres feministas nos colocou diante de uma série de questões ligadas à nossa identidade. Quem somos, as travestis? Somos homens? Somos mulheres? Somos travestis? O que isso quer dizer? Na busca de respostas a essas perguntas, criamos mais duas organizações: a Associação Luta pela Identidade Travesti (ALIT)<sup>17</sup> e a Organización de Travestis Argentinas (OTRA). Era, então, o ano de 1995. Na limitada binaridade masculino-feminino, começamos a usar o feminino como maneira de nos instalarmos nele e como um explícito distanciamento do masculino e seu simbolismo.

Aquela perspectiva dos meios de comunicação centrada na travestilidade como objeto pitoresco e disponível para o consumo vai acrescentando outros atributos. A preocupação passou a ser nosso comportamento sexual. Se revisitarmos os arquivos jornalísticos daqueles anos, a pergunta mais frequente era: você é passivo ou ativo? Nossa estratégia foi de não responder a essa pergunta, que nos encaixava de novo na binariedade.

Outros atores foram se somando a esse caminho. A universidade, ainda que restrita a princípio, vai ser um deles. Lá tecemos nossas primeiras alianças com estudantes e docentes. Uma anedota

---

<sup>16</sup>*Nota da Tradutora:* Atualmente no português brasileiro a sigla mais comumente usada é LGBT ou LGBTQIAPN+, que corresponde a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Travestis ou a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Travestis, Queers, Intersexo, Assexuais, Panssexuais, Não-Binárias e mais. Esse detalhe foi mantido no texto traduzido como no de partida, por se tratar de um texto antigo e fazer referência direta ao período retratado, mas na tradução podemos atualizar as referências no tempo de forma circunstancial, como proponho na discussão da dissertação onde essa tradução está situada.

<sup>17</sup>Asociación Lucha por la Identidad Travesti (ALIT).

que queria compartilhar aconteceu na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Nacional do Centro da Província de Buenos Aires. Depois de um extenso debate sobre travestilidade e identidade, um aluno avançado de Antropologia me definiu como um homossexual com peitos. Conto isso só para desenhar o espanto, a falta de linguagem disponível para nomear uma diversidade e para inclui-la ao lado de outras. Devo dizer, no entanto, que as travestis encontramos no espaço universitário bons/boas aliados/as. Alguns/algumas integramos hoje a área de Estudos Queer e Multiculturalismo da Universidade de Buenos Aires.

Os debates na Constituinte<sup>18</sup> foram outro cenário de luta política das travestilidades. Debates, estes, que giraram em torno da inclusão da não discriminação por orientação sexual no artigo 11 da Constituição da Cidade Autônoma de Buenos Aires. O curioso desta reivindicação foi que essa luta pela inclusão da não discriminação por orientação sexual não incluía as travestis. No entanto, reconhecida esta não inclusão, as travestis começamos a exigir que se falasse não só de orientação sexual, mas também de identidade de gênero.

Simultaneamente, começou a discussão para revogar dos mandatos policiais. Lá estávamos as travestis e ali conhecemos diversos grupos de feministas, o Serviço de Paz e Justiça, o Centro de Estudos Legais e Sociais, as Mães da Praça de Maio e outros organismos de direitos humanos e organizações de mulheres na prostituição. Quase não houve atenção às questões das travestis por parte dos/as constituintes. Grande parte dos debates tinham como sujeitos de argumentação os jovens, as crianças de rua, as mulheres que se prostituíam etc, mesmo quando nossa presença era muito superior à de qualquer um desses grupos.

Farei um breve comentário para contar que, compartilhando esse espaço com companheiras feministas, algumas de nós começamos a levantar as bandeiras deste movimento e, inclusive, a nos definirmos também como feministas. Apesar disso, o olhar de algumas delas sobre nós segue nos situando na nossa origem biológica masculina. Foi com esse argumento que, no ano de 1996, nos proibiram a entrada em alguns eventos feministas que eram realizados anualmente. Tempos depois, por isso também nos proibiram de entrar em um dos encontros feministas nacionais, realizado na cidade de Rio Ceballos, em Córdoba. A identidade travesti inquieta

---

<sup>18</sup>A Assembleia Constituinte (no texto de partida: Asamblea Estatuyente) é a que sancionou a Constituição da Cidade de Buenos Aires, declarada Cidade Autônoma pela mudança na Constituição Nacional Argentina de 1994.

ainda hoje o coletivo feminista, a ponto de gerar dentro do movimento uma ruptura que ainda não está resolvida. No entanto, pese a negativa, manifestada quase pela maioria, de nos permitir participar do encontro feminista mencionado, um grupo de companheiras realizou nesse encontro a primeira oficina sobre travestilidadee feminismo. Inclusive foi publicada, em uma conhecida revista feminista portenha, uma reflexão sobre ambos temas.

Com mais tristeza, devo dizer que tampouco as Mães da Praça de Maio consideraram a luta travesti como uma luta sua, como uma luta pelos direitos humanos. Seu compromisso com o tema foi morno, salvo por alguma exceção individual.

Chegaram então os debates sobre o mal nomeados Código de Convivência Urbana<sup>19</sup> e chegaram os Vizinhos de Palermo.<sup>20</sup> Com menos sutileza, mas também com mais crueldade, os vizinhos nos definiram como “imorais”, “híbridos”, “degenerados”, “aidéticos”, “motivo de escândalo”, “aquilo que nossos filhos não devem ver”. Instigaram os cidadãos a apedrejar as travestis levantando slogans quase clericais. Lembremos do cartaz que levaram para a frente do Legislativo portenho. Lia-se nele: “Não à Cidade Autônoma do Santo Travesti”. A partir da perspectiva dos vizinhos, o Código de Convivência Urbana fez “de toda a cidade uma zona vermelha”. Do lado de alguns/algumas legisladores/ras, as travestis éramos uma “minoría muito minoritária” e não tinha custo político algum, caso fosse modificado o Código, tornando-o mais rígido.

Quem conhece os resultados do conflito em torno do Código sabe que ainda continuam<sup>21</sup> circulando propostas no Legislativo para reforçar seus aspectos mais repressivos, que se intensificam em tempos eleitorais. O certo é que a partir do debate sobre ele, como diz Ana

---

<sup>19</sup> Faz-se referência ao Código de Má Conduta, que substitui os mandatos policiais que favoreceram abusos repressivos por parte da Polícia por delitos de conduta, cujo julgamento intervêm fiscais de uma justiça criada para esse fim.

<sup>20</sup> Vizinhos de Palermo é a autodenominação de um grupo social muito ativo, que reclamava que seu bairro (Palermo) havia se transformado praticamente em uma zona vermelha, e pedia mais repressão policial e rigor nas normas para erradicar as travestis.

<sup>21</sup> *NdT*: O texto em espanhol foi publicado pela autora no ano de 2003. No sentido temporal as leis que envolvem aspectos da expressão e identidade de gênero já mudaram e algumas, como a de alteração de nome para pessoas trans e travestis já valem desde maio de 2012, quando foi sancionada a *Lei n° 26.743 de Identidade de Género*.

Amado,<sup>22</sup> o gênero começou a figurar de modo contundente entre os desafios da sociedade à política.

Os dias 19 e 20 de dezembro de 2001 foram históricos na Argentina. O povo foi para a rua em um gesto de desobediência civil, desafiando o estado de sítio decretado minutos antes e produzindo a queda do presidente. O que significou para as travestis as noites de 19 e 20 de dezembro? Nessas datas se vivia no país um clima que combinava tristeza e euforia, roubos e terror pela repressão policial. Muitas companheiras travestis começaram a mergulhar nas suas malas de cosméticos e perfumes, começaram a se produzir — como se diz na “língua travesti”—. De repente fomos surpreendidas por algo, que à primeira impressão, parecia os tambores chamando para participar dos tradicionais carnavais. Esses carnavais que há muito tempo são para nós o único lugar de aceitação social, mesmo que se trate de uma aceitação mais vinculada ao bufônico. Vale lembrar, de passagem, aquela opinião contundente da Associação Amigos da Avenida de Maio<sup>23</sup> que, em seu sagrado estatuto e em defesa da “diversão saudável da família”, proibiu o desfile das travestis pela histórica avenida.

Mas esses eram outros tambores. Seu chamado tinha outra razão: resistir ao estado de sítio que havia sido declarado pelo então presidente da nação. Das janelas de Palermo, das de San Telmo, Constitución e Flores,<sup>10</sup> as travestis mostraram seus rostos de maquiagem incompleta ou com o rímel já escorrido, depois de uma noite de poucos clientes e muita caminhada. Fomos nos somando a esse grito rebelde que se reunia na esquina, na rua, nas avenidas.

Ao lado de nossos vizinhos e vizinhas, nosso primeiro motivo de susto foi não escutar aqueles acostumados xingamentos com que muitos nos identificavam: “negrinhas”, “viciadas”, “aidéticas”. Foi uma surpresa notar que pelo menos uma vez os silicones exagerados, os genitais pudicos, as pinturas e sutiãs indecorosos desapareceram com o protesto social, se ocultaram nele. Curiosamente, ou não tanto, quando não nos olhavam foi quando nos sentimos melhor vistas. Ali éramos só mais uma vizinha.

---

<sup>22</sup> Acadêmica feminista que publicou um comentário sobre essa disputa legal.

<sup>23</sup> Tradicional avenida da cidade de Buenos Aires, onde aconteciam os desfiles de carnaval.

<sup>10</sup> Todos os bairros portenhos onde as travestis vivem e exercem a prostituição de rua.

Fomos muitas companheiras travestis as que estivemos na Praça de Maio, gritando pela liberdade e repudiando esses longos anos de estado de sítio; com valor e decisão saímos em defesa de uma democracia que pouco nos correspondia. E digo “pouco” porque, na verdade, as travestis e transsexuais da Argentina ainda somos criminalizadas. Em quase todo o país se mantêm os mandatos policiais, cuja letra nos coloca do lado do atentado à moral e aos bons costumes.<sup>24</sup> Os gritos que as travestis levamos nos dias 19 e 20 eram perguntas tais como: é moral o roubo de Menem e ter deixado 18 milhões de pessoas na pobreza? É moral uma Igreja que ataca gays, lésbicas, travestis e transsexuais enquanto defende seus membros pervertidos?<sup>25</sup> É moral matar travestis, torturá-las e encobrir politicamente esses crimes? É moral privar as pessoas diferentes de uma vida digna, entre elas a nós, travestis e transsexuais?

Retomando a pergunta do que significou o dia 19 e o dia 20 de dezembro para as travestis, posso dizer que, pela primeira vez, nos sentimos unidas a uma reivindicação em comum: o não enfático à imposição do estado de sítio. Cabe agora expor uma diferença: para as travestis, o estado de sítio é cotidiano. A rotina de perseguição policial, as habituais restrições de circular livremente pelas ruas portando uma identidade subversiva, os obstáculos permanentes para acessar direitos consagrados para todos/as os/as cidadãos/ãs do país, entre outros, fazem da vida travesti uma vida em estado de sítio. Talvez por isso escutamos algumas companheiras que participaram das lutas de 19 e 20 dizendo baixinho: “agora foi a vez de todos e todas”.

Então, nos dias 19 e 20 de dezembro, as travestis levamos às ruas o que, na verdade, é nossa luta diária. Para recapitular brevemente: lutamos contra nossas famílias, que nos expulsam muito novas na intenção de banir o pecado de suas salas de estar; lutamos contra as instituições escolares, que nos fecham as portas para que não manchemos a suas pombinhas brancas; lutamos contra o sistema médico, que nos considera uma execrável patologia a ser reconduzida à normalidade heterossexual; lutamos contra os empregadores, que desmaiam quando o documento de identidade<sup>26</sup> contraria a imagem que têm diante dos olhos, mas não sentem pudor da exploração que exercem, de não assinar a carteira, etc; lutamos contra os poderosos meios de

---

<sup>24</sup> Um desses mandatos proíbe se vestir com roupas de outro gênero, e reprime especificamente as travestis.

<sup>25</sup> Naquele momento vários atos de abuso contra menores por parte de sacerdotes estavam sendo investigados em escolas e lares de crianças.

<sup>26</sup> *Nota de tradução:* documento nacional de identidade, que no caso das travestis leva o nome masculino e desmente sua expressão de gênero, pelo que as poucas que conseguem trabalho geralmente o fazem informalmente, o que reforça a exploração e a vulnerabilidade.



comunicação, que lucram com a nossa aparência, fortalecendo um estereótipo cada vez mais distante do que somos. Nos dias 19 e 20 pudemos, inclusive, cantar contra a burocracia sindical. Quando Moyano<sup>27</sup> exclamou “Me chamem de tudo, menos de viado”, as travestis contestaram sua afirmação desde a praça “nos chamem de tudo, menos de Moyano”. Enfim, a luta diária das travestis contra os Estados que nos reprimem compulsivamente na binaridade homem-mulher.

Nos dias 19 e 20 de dezembro, as travestis nos reunimos nos piquetes de cada uma de nossas esquinas e ruas, nos somamos às longas filas de gente autoconvocadas à Praça de Maio.<sup>28</sup> Um ano depois voltamos a essa praça para comemorar a mobilização histórica de dezembro e cabe agora um breve balanço. Se as travestis levantamos como bandeira a luta pelo esclarecimento e o repúdio dos assassinatos de Kosteki e Santulón<sup>29</sup> e de todos aqueles que foram vítimas da repressão de dezembro, quer dizer que as bandeiras dos/as *piqueteros/as*<sup>30</sup> são as nossas e as dos 18 milhões de pobres também: quando, então, nossas demandas serão incorporadas por todos esses grupos rebeldes, a cujas vozes unimos as nossas? Os benefícios do Estado, seus planos sociais e doações, não chegam a nós; não somos donos, nem donas do lar, segundo as definições estabelecidas; não abortamos, mas reivindicamos o direito das mulheres de fazê-lo; não há postos de trabalho dignos para nós, e só a ameaça de julgamento ou de denúncia convence instituições como a escola a nos aceitar em suas aulas. A lista pode continuar.

As manifestações de 19 e 20 de dezembro se somarão à nossa já longa luta. A partir das escuras ruas da prostituição, das cidades mais devastadas, do *movimento piquetero*, do protesto estudantil, do campo dos direitos humanos, dos partidos políticos, as travestis continuamos tecendo sua rebeldia para conseguir um mundo governado pela paz, pela equidade e pela justiça, sem opressões de nenhuma ordem.

---

<sup>27</sup> Trata-se de um reconhecido dirigente sindical dos poderosos sindicatos argentinos.

<sup>28</sup> Emblemática praça da cidade de Buenos Aires, situada em frente à casa de Governo, onde se concentram historicamente os protestos e manifestações sociais.

<sup>29</sup> Trata-se de dois militantes populares do chamado movimento *piquetero*, assassinados brutalmente pela polícia durante a manifestação. O piquete consiste em um corte de vias por parte dos manifestantes que, desta maneira, fazem ouvir reivindicações que não foram atendidas pelo Governo.

<sup>30</sup> *Nota de tradução*: movimento de trabalhadores e pessoas desempregadas, que lutaram por direitos, trabalho e comida na mesa durante os dias 19 e 20 de dezembro de 2001, datas destacadas pela autora.

Somente me resta comentar sobre o olhar que nós temos construído sobre nós mesmas ao longo desse caminho de luta e encontro. O que é ser uma mulher? Esta mesma pergunta nos conduz a algo que parece bastante complexo na prática, nos conduz ao essencialismo. Existe algo que defina essencialmente uma mulher? O cromossomo? O genital? As funções reprodutivas? A orientação sexual? A conduta, a roupa? Tudo isso junto? Uma parte disso?

O sistema patriarcal decidiu que temos que agir de acordo com os genitais que nascemos. Nossos nomes têm que ser masculinos, nossa personalidade forte e pouco sensível, devemos ser pais protetores e usufruir dos privilégios de sermos opressores. Nós não quisemos nos sujeitar a viver em função desse papel social que nos estava determinado simplesmente por nossos genitais e nosso sexo. Muitas coisas constituem uma pessoa, e não somente a realidade circunstancial de seus genitais. Ser transgênero é ter uma atitude muito íntima e profunda de viver um gênero diferente do que a sociedade designou ao seu sexo. Não se trata da roupa, da maquiagem ou das cirurgias. Se trata de maneiras de sentir, de pensar, de nos relacionar e de ver as coisas.

Este gênero, de alguma forma escolhido ou autoconstruído, não deve ser um dos dois gêneros que impõe o sistema patriarcal. Nós pensávamos que nossa única opção — se não queríamos ser homens — era ser mulher. Ou seja, se para ser homem tem que ser masculino, ao não quisermos adotar características masculinas como próprias, pensamos que nossa única opção era a outra única existente: ser mulher feminina. Hoje tentamos não pensar no sentido dicotômico ou binário. Pensamos que é possível conviver com o sexo que temos e construir um gênero próprio, diferente, nosso.

Nós fazemos uma transição dentro do sistema sexo-gênero. Ao fazer essa transição, mostramos a nós mesmas que esse sistema não significa um condicionamento inexorável, das pessoas, e o demonstramos a todas pessoas que nos olham. Em outras palavras, provamos que uma mesma pessoa pode aceitar uns ou outros condicionamentos sexo-genéricos; emerge a condição de pessoa como independente, diferente, desses condicionamentos. Nós não nos sentimos confortáveis como pessoas condicionadas de forma masculina.

Temos diferenças em relação às mulheres, como elas têm diferenças entre si. As nossas giram em torno de termos sido criadas com toda uma carga patriarcal, para sermos “opressores”, para

gozar com a dominação, e isso tornou mais difícil nossa própria escolha de gênero. Somos traidoras do patriarcado e muitas vezes pagamos isso com nossa própria vida. Resumidamente, as travestis sofrem dois tipos de opressão. Por um lado, a opressão social, baseada no imaginário coletivo do que é uma travesti: mistério, ocultamento, perversão, contágio, etc. O patriarcado nos castiga por “renegar” os privilégios da dominação que correspondem aos genitais com os quais nascemos. As mulheres se sentem muitas vezes com um sentimento de invasão, de usurpação da identidade. Por outro lado, sofremos a violência institucional, aplicada no sentido de salvaguardar a moral, os bons costumes, a família, a religião. Essa violência é consequência de outra, a social, que se aplica a nós por nos atrevermos a desafiar o mandato social do que temos que ser e fazer.

Diferentemente das pessoas gays e lésbicas, as travestis não temos opção quanto a nossa visibilidade. Não podemos escolher não dizer às nossas famílias o que somos ou queremos ser, não podemos escolher quando sair do armário. Nossa proposta é erradicar as rotulações em identidades pré-construídas pelo mesmo sistema que nos oprime. Podemos conseguir isso se começarmos a desaprender nossa parte opressora, escolhendo as características que desejamos a partir de todas as possibilidades, não determinadas pelos gêneros impostos. Nossa mesma existência rompe, de alguma maneira, com as determinações de gênero. A desconstrução das dicotomias hierarquizadas que nos impõem é nossa meta. Em outras palavras, quero dizer que a travestilidade constitui um giro no sentido do não identitarismo. Acredito que, na medida em que as identidades se convertem em definições, elas limitam e se tornam facilmente separatistas e excludentes. Isso é o que Kim Pérez chama identitarismo. Os seres humanos são um ponto de partida, mais do que um ponto de chegada; mais do que um ser, somos um processo.

#### 4.4. Etnocentrismo e colonialidade nos feminismos latino-americanos: complicitades e consolidação das hegemonias feministas no espaço transnacional <sup>31</sup>

Por Yuderkys Espinosa Miñoso

### Introdução

Há algumas décadas, o feminismo latino-americano<sup>32</sup> vem desenvolvendo um pensamento crítico e uma política que tenta considerar as desigualdades de raça e classe em que vive uma porcentagem importante das mulheres da região.<sup>2</sup> A abordagem proposta desde uma perspectiva de inclusão foi evidenciada a partir do III Encontro feminista da América Latina e do Caribe, ocorrido no Brasil, em 1985, com a necessidade de que o feminismo incorporasse a problemática da ‘mulher negra’<sup>33</sup> e de suas ‘representantes’.<sup>34</sup> Deve-se dizer que, apesar desse aparecimento precoce (ainda que não tanto, se considerada a conformação multiétnica e afrodescendente do continente) de conflitos pelos privilégios de classe e raça-etnia, a ‘questão’ ocupou poucas páginas nos discursos e preocupações do feminismo latino-americano. Podemos afirmar que, de forma geral, as tensões em torno da multiplicidade de origens e

<sup>31</sup>Publicado originalmente em *Feminismo Latinoamericano, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* (2009).

<sup>32</sup> Neste trabalho, tomo como dado o uso sempre problemático de certas categorias identitárias como: ‘feminismo latino-americano’, ‘feminismo do Terceiro Mundo’, ‘feminismo do Norte’, ‘feminismo do Sul’, ‘feminismo ocidental’, assumindo a abordagem crítica que autoras pós-coloniais como Chandra Mohanty nos propõem. Explicitamos, pois, que seu uso não implica, de forma alguma, uma tentativa de homogeneização, que tais termos devem ser contextualizados geopolítica e historicamente, e que são usados aqui no sentido de localizar e denunciar a conformação de determinadas ‘posições de sujeito’. Em qualquer caso, o seu uso não deixa de observar, a todo momento, a complexidade e a agência que tais categorias implicam, algo que, como tentarei demonstrar neste ensaio, pode acontecer, inclusive, para autoras críticas como a própria Mohanty. Como demonstrarei, a ideia de um ‘feminismo do Terceiro Mundo’, representado no espaço transnacional, é o resultado de uma consolidação de determinadas hegemonias dentro dos contextos locais. Como sempre, o empreendimento da representação envolve jogos de poder, batalhas travadas dentro do próprio grupo pela definição de representação. Essa trama de poder deve ser desvendada em seu atravessamento por posicionamentos de sujeito dentro dos contextos de pós-colonialidade.

<sup>33</sup>NdT: Todos os destaques feitos por mim estarão precedidos por NdT (Nota da Tradutora ou Nota de Tradução). Os que não tiverem essa indicação são destaques das pessoas autoras, do próprio texto de partida.

<sup>34</sup>Lembramos que, nesse encontro, no Brasil, o debate se desenvolveu graças à tentativa de um grupo de mulheres negras e pobres, vindas das favelas do Rio de Janeiro, de entrar no encontro gratuitamente. Apesar de a comissão organizadora ter destacado o grande número de bolsas que haviam sido concedidas para mulheres negras e pobres, e ter denunciado a manobra política dos partidos políticos para descreditar o feminismo, o incidente foi motivo para que “muitas das participantes, especialmente militantes do então emergente movimento de mulheres negras, insistissem em que as questões de raça e classe não ocupavam um lugar central na agenda do Encontro e em que as mulheres negras e pobres não haviam tido uma participação significativa na elaboração dessa agenda” (Alvarez et al. 2003, pág. 548).

condições sociais das mulheres da região se mantiveram latentes, reaparecendo, de tempos em tempos, como um conflito não resolvido, ou graças a alguma ocasião de agenda das Nações Unidas, sem que isso repercuta ou modifique substancialmente os olhares e as práticas dominantes do feminismo regional. Em geral, a ‘questão’ segue sendo resolvida nos termos de “os problemas das mulheres negras ou indígenas” a serem incluídos na organização de painéis e encontros do movimento, e em alguns projetos e programas de intervenção compensatória, geralmente concebidos e administrados por feministas profissionais da classe média e da supremacia branca do continente<sup>35</sup>.

Apesar disso, não podemos negar que este é um tempo em que o debate sobre o multiculturalismo, a explosão de identidades e a reflexão sobre o sujeito de nossas políticas marcam as preocupações centrais do feminismo em nível global. A menção reiterada e oportuna “...de classe, raça, gênero e sexualidade”<sup>36</sup>, como final de frase, é frequente em qualquer texto acadêmico ou discurso de qualquer tipo que tenha a pretensão de ser avançado e politicamente correto; e ninguém admitiria hoje, muito menos no feminismo, que a raça expresse uma condição natural para algum tipo esperado de conduta ou qualidade específica. Assim, dentro de um cenário que parece favorecer, como nunca, a atenção ao problema, me anima o interesse do feminismo latino-americano por desvelar a abordagem das problemáticas de raça e classe, identificando aquelas condições que historicamente impediram um tratamento adequado desses sistemas de opressão, dentro da análise e da política do feminismo da Região.

Neste trabalho, quero avançar sobre algumas hipóteses a respeito da particular constituição histórica do feminismo latino-americano, dentro de contextos pós-coloniais de grande alcance: a maneira como a desigual condição geopolítica produziu uma dependência ideológica dos

---

<sup>35</sup> Certamente teríamos que reconhecer que esse tratamento ‘setorial’ ou essa “fragmentação homogênea das categorias de opressão”, segundo Maria Lugones (2005, pág. 66-68), têm sido a maneira ‘típica’ pela qual o feminismo deu respostas às demandas de representação que surgiu do desmoronamento do sujeito mulher universal do feminismo branco heterocêntrico ocidental. Foi assim, já que “Para o projeto civilizatório ocidental é muito mais fácil somar, agregar, como se a diferença fosse uma questão aritmética, de soma de identidades, de categorias”, como nos lembra Amália Fischer (2002). As tentativas de sair do atoleiro essencialista onde esse tipo de política nos leva têm vindo, sobretudo, das teorizações do movimento de mulheres de cor e lésbicas nos Estados Unidos. Para uma crítica interessante às tentativas de superação dessa fragmentação identitária, através de uma proposta como a de ‘interseccionalidade’ de Kimberlé Crenshaw, pode-se ler María Lugones (2005). Para um bom exemplo desse tratamento fragmentado e essencialista das opressões das mulheres, recomendo conferir a estrutura do programa do XI Encontro Feminista Latino-americano e do Caribe, ocorrido em março deste ano [2009], na Cidade do México, assim como o seu processo de organização.

<sup>36</sup> *NdT*: Cabe destacar que as citações do Texto de Partida também foram traduzidas do espanhol para o português. É bom incluir uma Nota de T. explicando que as citações foram traduzidas por você também. Ou seja, que os textos de partida das citações estão em espanhol.

feminismos latino-americanos, em relação aos processos e à produção de discursos no Primeiro Mundo, definindo, assim, as ênfases teórico-políticas do movimento; os obstáculos para a produção de um pensamento e uma práxis situada que, partindo do reconhecimento dessa marca constitutiva pós-colonial, observe a maneira como essa condição determina, impreterivelmente, a *sujeita* do feminismo da Região, assim como os objetivos urgentes de sua política.

Quando se instala, como nunca antes, uma reflexão sobre o sujeito e os corpos do feminismo, eu me pergunto sobre quem ocupou o lugar material dessa reflexão postergada, e porque a preocupação se limitou ao corpo sexuado e *generificado*, sem poder articulá-la a uma pergunta pela maneira como as políticas de racialização e empobrecimento estariam, também, definindo os corpos que importam, em uma região como a América Latina. Como é possível que o feminismo latino-americano não tenha aproveitado esse salto, na produção teórica, sobre o corpo abjeto, para articular uma reflexão pendente e urgente sobre os corpos expropriados das mulheres dentro da história da colonização geopolítica e discursiva do continente. Conforme se abriu, dentro dos movimentos sociais e especialmente dentro do feminismo, um espaço para a visibilidade e recuperação de posições de sujeito antes não reconhecidas, quais corpos passaram a ser objeto da representação desse esquecimento e quais ficaram, mais uma vez, apagados e por quê?

Dados os limites de extensão deste ensaio, proponho-me, nesta oportunidade, a focar na estratégia analítica proposta por Chandra Mohanty em seus trabalhos: *Sob os olhos do Ocidente: Academia feminista e discurso colonial* (2008a)<sup>37</sup> e *De volta a 'Sob os olhos do Ocidente': a solidariedade feminista através das lutas anticapitalistas* (2008b).<sup>38</sup> Me interessa focar em, ao menos, três hipóteses que ela sustenta e desenvolve:

1. Existe uma 'colonização discursiva' da prática acadêmica do feminismo ocidental sobre as mulheres do terceiro mundo e suas lutas, que é necessário desconstruir e dismantelar.

---

<sup>37</sup>O artigo original foi publicado como "Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses", em *Boundary* (1984). Para esta ocasião utilizaremos a versão em espanhol traduzida por María Vinós para Rosalva Aída Hernández Castillo e Liliana Suárez Navaz (2008a) (documento digitado pré-impressão).

<sup>38</sup>O artigo original é: "Under Western Eyes revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles". *Signs*. (2003). Usaremos a tradução de María e Ricardo Vinós em documento digitado pré-impressão, publicado também em "*Descolonizar el feminismo...*" (2008b), de Rosalva Aída Hernández Castillo e Liliana Suárez Navaz.

2. Para passar da crítica à ‘reconstrução’, o feminismo ocidental deve identificar os problemas urgentes das mulheres mais marginalizadas no contexto neoliberal. Para tal, propõe adotar, como metodologia, a noção de ‘privilégio epistêmico’, por meio da qual se assume um ponto de vista de baixo para cima, que começa nas comunidades mais pobres e marginalizadas do mundo, de forma a poder “acessar e tornar visíveis os mecanismos de poder... na escala ascendente do privilégio” (Mohanty, 2008b, pág. 421).

3. Existe, no contexto atual, a necessidade e a possibilidade de uma comunidade feminista transfronteiriça, anticapitalista e decolonial apoiada na ideia de ‘diferenças comuns’, que atenda a uma luta contra os efeitos nefastos da globalização e contribua para um horizonte de justiça e solidariedade universal.

Para examinar as teses a partir do contexto latino-americano, eu gostaria de trazer e contrapor duas teses do pensamento de Gayatri Ch. Spivak que me parecem bastante efetivas para os fins de minha crítica: (1) a impossibilidade da fala (ou da escuta) da subalterna (SPIVAK, 2003), e (2) a denúncia da maneira em que a razão pós-colonial (sustentada a partir dos projetos de nação e cidadania das elites dominantes e intelectuais pós-coloniais) *criptografa* a pessoa subalternizada, demandando-a e a excluindo ao mesmo tempo (SPIVAK, 1999).

Minha inquietude é sobre a possibilidade de que um feminismo transnacional, assentado na ‘solidariedade feminista’ e assumindo o ponto de vista do privilégio epistêmico, ajude na superação do silêncio e da sub-representação da subalterna latino-americana,<sup>39</sup> tal como pareceria sugerir Mohanty. A partir da minha perspectiva crítica, que parte da conjunção entre ativismo e academia, isso não só vem a ser ingênuo, mas teria a ver com a maneira como as feministas do Norte – incluindo as oriundas do Sul geopoliticamente localizadas no Norte – estão bastante distantes dos problemas e vicissitudes nas vidas das mulheres da região, bem como dos caminhos do feminismo latino-americano.

---

<sup>39</sup>Faço uma extrapolação do sujeito de preocupação de Mohanty, descrito como “mulheres mais marginalizadas do mundo, comunidades de mulheres de cor em nações ricas e neocoloniais, mulheres no Terceiro Mundo/Sul ou Dois Terços do Mundo” (2008b, pág.14). Com o sujeito subalterno de Spivak e dos estudos pós-coloniais. “O termo subalterno provém da teoria política de Gramsci... Os grupos de estudos subalternos surgidos nos anos oitenta... dão sentido à palavra tanto no plano político, como no econômico... para referir-se à categoria inferior, ou dominado, em um conflito social, para significar assim de forma geral aos excluídos, de qualquer forma de ordem, e analisar suas possibilidades como agentes” (Vega, 2009, pág. 2). Devo lembrar que, para Spivak, a figura do subalterno em seu ponto máximo estaria expressa em uma mulher negra pobre do Terceiro Mundo (Spivak, 2003).

### Sobre a colonização discursiva

Por ‘colonização discursiva’, Mohanty entende aquela prática acadêmica do feminismo ocidental em relação às mulheres do terceiro mundo que tem repercussões em suas vidas e lutas (2008b, pág. 404). O conceito é proposto por ela em 1986, quando em seu ensaio *Sob os olhos do Ocidente* tenta revisar criticamente o trabalho teórico do feminismo ocidental, suas metodologias eurocêntricas, falsamente universalizantes e a serviço de seus próprios interesses. Como sinaliza, o que pretendia com esse ensaio era denunciar o nexo entre poder e conhecimento, ao mesmo tempo que tornar visíveis as implicações políticas e materiais dessa produção de conhecimentos e discursos sobre a mulher (construída monoliticamente) do Terceiro Mundo (2008a, pág. 112-113). Para Mohanty:

Qualquer discussão sobre a construção intelectual e política dos “feminismos do terceiro mundo” deve tratar de dois projetos simultâneos: a crítica interna dos feminismos hegemônicos do “ocidente”, e a formulação de interesses e estratégias feministas baseados na autonomia, geografia, história e cultura (2008a, pág. 212).

Assim como para ela, faz tempo que meu projeto fundamental busca pensar o feminismo latino-americano em sua multiplicidade de discursos, propostas e práticas majoritárias e minoritárias; e, assim como ela, tento fazer uma crítica a partir de minha posição geopolítica particular — externa — em relação aos feminismos hegemônicos do ocidente, de forma a articulá-la aos meus interesses histórico-políticos de produção de uma crítica, agora sim interna, aos feminismos com vocação de poder em minha Região. Em particular, me interessa fazer uma reflexão sobre os modos como essa ‘colonização discursiva’ das mulheres do Terceiro Mundo por parte das feministas do Norte se alimenta das cumplicidades dos feminismos hegemônicos do Sul, e indagar não só a colonização, mas também a colonialidade dos discursos produzidos por feministas hegemônicas do Sul.

Apesar de Mohanty enunciar essa possível continuidade entre as hegemonias feministas do Norte e do Sul<sup>40</sup>, esse não será seu foco de interesse, posto que ela está mais preocupada em pensar sua própria comunidade feminista. Assim, há muito que ser feito nesse campo, já que

---

<sup>40</sup> É possível formular um argumento similar em relação às acadêmicas de classe média urbana em África ou na Ásia, que produzem estudos acadêmicos sobre suas irmãs rurais ou da classe trabalhadora nos quais partem das suas culturas de classe média como a norma, e codificam as histórias e culturas da classe trabalhadora como o Outro. Assim, apesar desse artigo estar centrado especificamente no que denomino de discurso do “feminismo do ocidente” sobre as mulheres do Terceiro Mundo, a crítica que ofereço também se aplica às acadêmicas do terceiro mundo que escrevem sobre as suas próprias culturas utilizando as mesmas estratégias analíticas (Mohanty, 2008a, pág. 112-113).



as possibilidades para o exercício da (auto)crítica encontram uma recepção menos acolhedora nos contextos restritos, precários e estreitos de produção e práxis política feminista do Terceiro Mundo<sup>41</sup>. Sendo essa uma tarefa que excede os limites deste trabalho, só me interessa apurar algumas questões, no sentido de um programa a se fazer.

Em primeiro lugar, apontar o evidente: como bem se esforçam em nos lembrar Ochy Curiel (2009) e Breny Mendoza (2008), existe uma origem majoritariamente burguesa, branca/mestiça, urbana e heteronormativa do feminismo latino-americano. Afirmar essa origem não é um dado menor, porque já tem sido amplamente documentada a forma como as classes dominantes e intelectuais, dentro das quais podemos localizar as feministas, foram influenciadas pelo programa político e ideológico norte-europeu. Se efetivamente o feminismo do Sul se alimentou das ideias emancipatórias e de igualdade das feministas europeias e estadunidenses, sem dúvidas também terá que admitir a herança etnocêntrica desse vínculo, na medida em que concordemos com as teses de Spivak e Mohanty sobre o eurocentrismo e o colonialismo inerente à produção teórica dos feminismos hegemônicos ocidentais.

Avançando nessa perspectiva de análise, gostaria de dar ênfase à denúncia proposta por Breny Mendoza (2008) sobre a cumplicidade do feminismo hegemônico local com o que seria a perpetuação da ideologia euronortecêntrica e, com isso, a continuidade do projeto colonialista na América Latina. Se Francesca Gargallo se pergunta “Por que, na década de 1990, o feminismo latino-americano deixou de buscar em suas próprias práticas, em sua experimentação e na história de suas reflexões, os sustentos teóricos de sua política?” (Gargallo, 2004, pág. 11). Mendoza mostrará a forma como isso sempre aconteceu: “as feministas latino-americanas se [acolheram] no feminismo anglo-saxão (tanto o liberal, radical, como o marxista) para construir suas organizações e propostas alternativas de mudança social e cultural” (Mendoza, 2008, pág. 171). Mas não somente. Se essa acolhida da ideologia e dos projetos de emancipação ocidental serviu aos projetos feministas latino-americanos, ela também teve consequências nefastas na instalação de uma *mirada* e de objetivos políticos

---

<sup>41</sup>Não posso deixar de mencionar que as tentativas de produção de uma crítica contundente dentro do feminismo latino-americano e a sua cumplicidade com projetos alheios à transformação radical do patriarcado têm sido continuamente deslegitimados pelos feminismos hegemônicos e suas cúmplices na Região, incluindo-se a academia dos estudos de gênero. O exemplo mais fidedigno, por ser aquele de maior sistematicidade e sustentabilidade no tempo, foi a crítica produzida desde as bases pensadoras autônomas do feminismo. Apesar dessa produção ser apenas conhecida e apenas legitimada no interior dos espaços de produção e acumulação de conhecimentos na América Latina, há muita documentação a respeito. Para mais informações, ler: Francesca Gargallo (2004), em especial o capítulo “La utopía feminista latinoamericana”.

produtivos exclusivamente para as mulheres de determinadas classes, origens e sexualidades do continente.

Nessa linha de argumentação e a título de exemplo, Mendoza explora as conexões, na contemporaneidade, entre os projetos de democratização, aos quais o feminismo da região subscreveu majoritariamente no final dos anos oitenta, e as novas diretrizes da política imperialista neoliberal para os países da América Latina ao final da guerra fria. Ela denuncia a implantação do ideário da democracia nas realidades pós-coloniais latino-americanas por parte dos países centrais, um ideário que, devemos lembrar, desenvolveu-se fundamentalmente por meio de mecanismos de cooperação e do nascente espaço transnacional de produção de discursos e receitas de apoio ao desenvolvimento que se formou em torno das mega conferências das Nações Unidas. Mendoza reconhece esse cenário como parte da estratégia de restituição e reconfiguração dos vínculos coloniais entre centro e periferia, mas também de cada pólo. Ao fazer isso a partir do discurso acadêmico, assim como fizeram antes as autoproclamadas autônomas a partir do ativismo, ela não pode deixar de ver o papel e as cumplicidades políticas do feminismo hegemônico com esses planos para a região. Como exemplo, ela lembra das negociações de parte do movimento feminista latino-americano com governos corruptos e neoliberais dos anos 1990 para alcançar os planos de igualdade de que hoje se gabam. Assim, ela se pergunta:

Como [as feministas] chegam a se transformar em um suplemento e, inclusive, em cúmplices do plano neocolonial...? Como que a América Latina continua no seio da democracia, cultivando uma estrutura socioeconômica, política-cultural e com ideias de gênero e raça que em muitos aspectos conserva os legados da colônia, os mesmos valores do poder patriarcal e a crueldade e corrupção dos militares e governantes do passado? (Mendoza, 2008, pág. 171-174).

Mendoza responde admitindo que, lamentavelmente:

... [A]s feministas latino-americanas não puderam desenvolver um aparato conceitual e uma estratégia política que as ajudasse a entender e negociar melhor as relações neocoloniais que estruturam a vida do subcontinente... [Lembrando que] “o saber feminista latino-americano se construiu...a partir do deslocamento do conhecimento de sua localidade geocultural, com teoremas provenientes de realidades distantes... [Conclui sinalizando como] Paradoxalmente, essa disfunção do aparato conceitual das feministas conduz, ao fim, a um desconhecimento daquilo que é verdadeiramente particular à América Latina, e a uma prática política de maior impacto (Mendoza, 2008, pág. 174-175).

Assim, a colonialidade das práticas discursivas dos feminismos hegemônicos no Terceiro Mundo, ou ao menos na América Latina, não se restringiria somente a uma reprodução das estratégias de constituição das Outras do feminismo no continente: mulheres afrodescendentes,

indígenas, lésbicas, trabalhadoras, profissionais do sexo, do campo, pobres; os efeitos da colonização discursiva dos feminismos ocidentais implicariam em uma colonialidade intrínseca aos discursos produzidos pelos feminismos latino-americanos, de tal modo que esta deixa de ser só atributo dos feminismos do Primeiro Mundo, e em nossas terras tem pelo menos outras duas consequências: a definição das diretrizes e eixos de preocupação e atuação do feminismo local, em coexistência e franca dependência dos feminismos hegemônicos do Norte imperial; e a fagocitação das habitantes subalternizadas dessas terras através de sua (boa) representação por parte das mulheres das elites nacionais e dos grupos hegemônicos feministas.

Identificamos um dos melhores exemplos do primeiro caso no devir dos debates fundamentais dentro da academia e do movimento feminista, assim como nos problemas abordados pelas pesquisas e programas dos estudos acadêmicos de gênero e sexualidade ofertados nos últimos anos nas universidades latino-americanas.

Não é segredo para ninguém a predominância que o estudo das identidades passou a ter dentro da academia feminista regional. Gioconda Herrera (1999), em seu estudo sobre as pesquisas desenvolvidas no campo de gênero, nos mostra uma explosão de pesquisas direcionadas ao campo da identidade, apontando como elas, por um lado, limitam-se a uma mera descrição e sem poder indagar sobre como essas identidades são produzidas dentro de contextos específicos de poder; e por outro lado, como elas não permitiram analisar a forma como se articulam diferentes categorias de identidade entre si.

Lamentavelmente esses estudos, seguindo os eixos de preocupações, estratégias e conceituações legitimados nos países centrais, têm focado fundamentalmente no estudo das sexualidades dissidentes e da identidade de gênero sem poder dar conta do irremediável entrecruzamento dessas ordens (da produção do desejo, da sexualidade e do gênero) com as de raça e classe. Tampouco da maneira como o estatuto do sujeito da identidade sexual e de gênero estaria sendo produzido dentro de uma determinada constituição dos Estados-nação latino-americanos dentro de contextos de herança colonial e colonização discursiva.

Nesse mesmo sentido, Herrera conclui que:

Sob a influência de alguns feminismos e da política de identidades, o reconhecimento da heterogeneidade, a particularidade e a diversidade ganharam cada vez mais terreno. No entanto, na prática, tanto acadêmica, política e do desenvolvimento, esse reconhecimento tende a ficar no formal e descritivo. Nesse sentido surgem algumas questões: *como* articular analiticamente o gênero, a raça, a etnicidade, a classe social

para explicar a desigualdade social que atravessa e obstrui todo o processo de desenvolvimento em nossos países, para além da mera descrição? [...] (Herrera, 1999, pág. 6).

Em concordância com algumas das hipóteses de Mendoza, o estudo de Herrera mostra como, em um contexto como o latino-americano, a produção de uma reflexão sobre a identidade e sobre os corpos do feminismo se desenvolveu com base em marcos conceituais importados, sem que mediassem tentativas de reapropriação que permitissem aterrissar esse corpo (muitas vezes abstraído da pergunta pelo gênero) na materialidade dos corpos racializados, empobrecidos, folclorizados, colonizados das mulheres latino-americanas.<sup>42</sup> A constatação dessa ausência dos corpos indígenas, afros e carentes do continente, nessa reflexão sobre o sujeito do feminismo e a necessidade de ampliação de seus limites é preocupante e muitas vezes sintomática sobre como a produção de conhecimentos, ainda nesta etapa de “descentramento do sujeito universal do feminismo, ainda contém a centralidade euronortecêntrica, universalista e não consegue fugir dessa colonização histórica, por mais que a critique”, como nos alerta Ochy Curiel (2009, pág. 9).

Com esse exemplo paradigmático, proponho pensar a maneira como as agendas de debate e os temas relevantes de pesquisa feminista da região, não só estão sendo aprisionados (colonizados) pelos marcos conceituais e analíticos dos feminismos do norte, como também têm desempenhado um papel extremamente produtivo na universalização de tais marcos interpretativos e de produção contemporânea do(a) sujeito(a) colonial. O que estou tentando denunciar aqui é que, se efetivamente existe uma colonização discursiva das mulheres do Terceiro Mundo e suas lutas, isso não tem sido só uma tarefa dos feminismos hegemônicos do Norte, como também estes contam infalivelmente com a cumplicidade e o compromisso dos feminismos hegemônicos do Sul, dados os seus próprios interesses de classe, raça, sexualidade e gênero normativos, legitimação social e *status quo*.

Uma boa parte das feministas da periferia, graças a seus privilégios de classe e raça, embora em desvantagem em relação a suas companheiras do Norte, em seus próprios países se beneficiaram dos marcos conceituais ocidentais e etnocêntricos que produzem — como seu

---

<sup>42</sup>Apoiando essa ideia, Herrera demonstra, nas conclusões de seu estudo preliminar, restrito aos países andinos, a influência da agenda transnacional das Nações Unidas e dos organismos de ajuda para o desenvolvimento (a Plataforma de Beijing, a Campanha pelos Direitos Humanos das Mulheres, as orientações gerais dos organismos internacionais, entre outros) na definição das ênfases de pesquisa, que, como demonstra, são muito semelhantes nos cinco países estudados (1999, pág. 3).

outro constitutivo — a “mulher (negra, indígena, pobre, lésbica, ignorante) do Terceiro Mundo”. Elas participam ativamente do projeto que torna impossível a agência e a escuta da latino-americana subalternizada.

É por isso que, devo confessar, sou cética a respeito da proposta metodológica sustentada por Mohanty, que propõe como solução a adoção, por parte de um feminismo transfronteiriço, da noção de ‘privilégio epistêmico’. Como na crítica de Spivak ao trabalho dos intelectuais pós-coloniais dos Estudos Subalternos, eu temo que os feminismos hegemônicos de um lado e outro do atlântico tenham contribuído para o projeto colonial de criptografar a ‘mulher do terceiro mundo’. Criptografia que se produz entre sua expulsão histórica das narrativas de conformação do ideal da nação branca ocidental e a necessidade de sua existência como o (verdadeiro) Outro. Se as feministas do Norte precisaram da figura da ‘mulher do terceiro mundo’, as feministas (brancas/mestiças, burguesas) do Sul precisaram e trabalharam ativamente para construir sua Outra local para poder se integrar às narrativas *crioulas* de produção europeizantes dos Estados-nação latino-americanos. A ‘violência epistêmica’<sup>43</sup> é tal que a ‘mulher do terceiro mundo’ fica duplamente presa pela colonização discursiva do feminismo do ocidente, que constrói a ‘Outra’ monolítica da América Latina, e pela prática discursiva das feministas do Sul – estas, estabelecendo uma distância dela e, ao mesmo tempo, mantendo uma continuidade com a matriz de privilégio colonial, constituem aquela como a outra da Outra.

Dessa maneira, dentro desta dupla construção ‘das mulheres mais desprovidas do mundo’, não existe acesso possível a uma verdade revelada da experiência de subordinação. Como sentencia Spivak, a subalternizada nada pode nos dizer; sua voz permanece eclipsada pelos discursos sobre ela; a sua experiência, colonizada por eles. A esperança de acessar esse ponto de vista privilegiado não é mais que autoengano. A intenção de Mohanty de se valer da noção de privilégio epistêmico nos pareceria sugerir a possibilidade da adoção de “um ponto de vista a partir do qual acessaremos a representação adequada, verdadeira ou objetiva” das vidas e das problemáticas das mulheres mais desprovidas do mundo, mas sabemos que a tentativa é um fracasso (Tozzi, 2005). Em parte se deve a que:

[O] privilégio epistemológico...identifica uma formulação política (opressores e opressoras deveriam escutar as vozes e dar crédito às análises das pessoas

<sup>43</sup>Por violência epistêmica compreendo formas de invisibilizar o outro, expropriando sua possibilidade de representação: “se relaciona com a emenda, a edição, o borrão e até o anulamento tanto dos sistemas de simbolização, de subjetivação e representação que o outro tem de si mesmo, como das formas concretas de representação e registro, memória de sua experiência” (Belasteguigoitia 2001, pág. 236-237).

marginalizadas) com uma formulação epistemológica (as pessoas marginalizadas têm um acesso indiscutível e especial ao conhecimento sobre a opressão). Isso é o que Bat-Ami Bar On (1993, pág.96) argumenta ao observar que “as reivindicações por privilégio epistêmico feitas por um grupo socialmente marginalizado são meramente normativas, compelindo somente aquelas pessoas que já estão teoricamente convencidas, geralmente membros do grupo marginalizado que foram empoderados por tais reivindicações”. Parece recomendável não insistir no privilégio epistemológico, mas sim no como se deslocar a autoridade epistemológica, dado que esta autoridade é o que realmente importa no esforço de fazer com que se escute o conhecimento insurgente (Angeleri, 2009, pág.6).

Talvez o que Chandra Mohanty, seguindo Sathya Mohanty – reconhecido por sua defesa e desenvolvimento minucioso do conceito –, esteja tentando nos dizer é:

a urgência e a necessidade de nos preocuparmos com a situação do oprimido e, conseqüentemente, que esse encontro nos faça revisar nossas próprias crenças simplesmente pelo fato de descobrir que outros pensam diferente. Em um caso se trata somente de um privilégio ou de um reconhecimento do tipo político e, no outro, de uma motivação heurística (Tozzi, 2005, pág.150).

É assim que, se o privilégio epistêmico não nos permite um acesso irrestrito a verdade alguma sobre essa ‘mulher do terceiro mundo’, no final voltamos ao início: não existe ilusão de fala que nos guie e possa nos salvar da pergunta (ética): Como podemos, feministas em melhores condições do Norte e do Sul, assumir uma responsabilidade histórica com a transformação da vida das mulheres e do planeta? Como fazer para que nosso feminismo não termine sendo cúmplice dos interesses (neo)coloniais de produção material e simbólica de sujeitos para sua exploração e domínio?

A pergunta não está fora de, mas em nós mesmas. É por isso que finalmente me interessaria abordar uma última proposta que faz Mohanty no seu ensaio. *A possibilidade de uma ‘comunidade transfronteiriça’ como modelo de prática feminista superada.*

Em sua revisão de *Bajo los ojos de Occidente...*, Mohanty nos diz que se viu interpelada a voltar ao texto depois de dezesseis anos, não só para explicitar algumas ideias que ficaram implícitas, mas também para passar da ‘crítica à reconstrução’ em um contexto que, como se lamenta, mudou consideravelmente. Ela está disposta a demonstrar o que, segundo afirma, parece não ter ficado suficientemente nítido: sua confiança na possibilidade de uma prática acadêmica comprometida com a justiça global para além das fronteiras das feministas do Primeiro Mundo. Nesse sentido, declara que não vê impossibilidade alguma para uma “prática acadêmica transcultural igualitária e não colonizadora” (Mohanty, 2008b, pág. 409), e explica que para ela o antagonismo dos feminismos ocidentais e terceiro mundistas não é intenso a

ponto de não permitir a possibilidade da solidariedade entre eles. Com esperança devido ao entusiasmo das lutas dos movimentos transfronteiriços contra a globalização do capital, e admitindo a desmobilização atual do feminismo nos países do primeiro mundo, Mohanty propõe ao feminismo adotar a possibilidade que os movimentos nos oferecem para articular uma luta anticapitalista, antipatriarcal e antirracista (2008b).

Essa ilusão de Mohanty é compartilhada. Um considerável grupo de feministas acadêmicas e ativistas de sua geração, entre elas Nancy Fraser,<sup>44</sup> e ainda mais jovens, de um lado a outro do Atlântico, tanto do Norte como do Sul, apostaram neste cenário fora das fronteiras nacionais para realizar sua ação política. O processo até a IV Conferência Mundial da Mulher das Nações Unidas juntou mulheres de todas as partes do planeta em uma mobilização sem precedentes. A partir dali, esse grande mercado desterritorializado de confluência de movimentos se consolidou e diversificou sob o patrocínio da ONU, dos organismos bilaterais e multilaterais de financiamento, e de “ajuda para o desenvolvimento”. As conferências, reuniões e encontros, atendendo a uma agenda diversificada, se multiplicaram; o nascimento de organizações e redes globais de luta pelos direitos humanos (sexuais e reprodutivos, aborto legal, economia solidária, educação, ‘diversidade sexual’) interconecta feminismos continentais; e, como lembra Mendoza, isso significou concretamente um deslocamento majoritário do ativismo local a um que é centrado no circuito internacional (2008, pág.172).

Assim, a mobilização até Beijing em 1995 caracteriza a nova etapa política de reconfiguração unipolar do mundo, depois da queda do bloco socialista e o final da Guerra Fria (Mendoza, 2008). Porém, diferente do entusiasmo mostrado por algumas acadêmicas do Sul nos EUA, Mendoza mostra a conexão entre esta desmobilização feminista em nível local, da qual Mohanty se queixa em seu próprio contexto (2008b), e a aposta crescente por esta agenda transnacional bancada fortemente pelos organismos internacionais.

---

<sup>44</sup> Fraser vê com bons olhos a produção desse espaço de confluência das lutas feministas em nível global, e põe nele a sua esperança em um ativismo feminista potente para o futuro: “Para meus fins, a história do feminismo da segunda onda se divide em três fases...na terceira fase, o feminismo é exercido cada vez mais como uma política transnacional, em espaços transnacionais emergentes.... Na Europa e em outras partes...as feministas descobriram, e estão explorando de forma hábil, novas oportunidades políticas nos espaços políticos transnacionais do nosso mundo globalizado. Desse modo, estão reinventando o feminismo outra vez, mas agora como um projeto e processo de política transnacional. Ainda que esta fase seja ainda muito jovem, ela pressagia uma mudança na escala da política feminista que permitiria integrar os melhores aspectos das duas fases anteriores [do feminismo] em uma síntese nova e mais adequada” (2004, pág. 2).

A fratura que se produz no interior do feminismo latino-americano no início dos anos noventa, entre ‘autônomas’ e ‘institucionalizadas’, fala dessa tensão. Enquanto o entusiasmo transbordava no processo de preparação da IV Conferência da Mulher entre muitas das lideranças feministas (ancoradas e fortalecidas nas ONGs privatizadas) e suas bases, um pequeno mas potente grupo de feministas da região denominado As Cúmplices, fazendo uma análise consciente da conjuntura e das novas mudanças políticas, fez uma antecipada advertência no VI Encontro Feminista Latino-americano e do Caribe, ocorrido em El Salvador em 1993,<sup>45</sup> que terminou configurando uma polarização irreconciliável no movimento latino-americano.

O que no Norte pode ser celebrado com bons olhos (olhos do ocidente) teve consequências nefastas para o movimento feminista da América Latina. A solidariedade feminista sem fronteiras foi um espaço usufruído por poucas privilegiadas do Sul, que graças aos seus pertencimentos de classe, origem, cor ou graças ao seu acesso a fontes de financiamento, obtiveram prestígio e melhora de status individual. O surgimento desse novo campo desterritorializado do ativismo significou uma desconexão real das lideranças feministas de suas bases, implicou em um processo de especialização, profissionalização e tecnocratização do feminismo, com suas sequelas de fragmentação e setorização das lutas e do movimento. Implicou na consolidação de uma elite feminista que, em aliança com as feministas do Primeiro Mundo, definem, em espaços acessíveis apenas para algumas poucas, as diretrizes do movimento. Essas diretrizes, disputadas em uma negociação sem fim com os poderes econômicos mundiais representados nessas instâncias e mecanismos transnacionais de tomada de decisão, são ao mesmo tempo ‘consensuadas’ com os interesses e olhares das feministas do Norte. Dessa maneira, é pequena a esperança de ver ali representadas as “vozes e experiências das mulheres do terceiro mundo”. Uma vez mais, elas ficam *folcluídas* entre os discursos hegemônicos dos planos neocoloniais e imperialistas pensados para o Sul e os de suas representantes feministas do Norte e do Sul global. Se a afrodescendente, ou a indígena, ou a mestiça, mãe ou lésbica, trabalhadora precarizada, mulher do campo ou fora do mercado laboral, estudante ou analfabeta, monolíngue, bilíngue, expulsa pela pobreza ou pela guerra para países do primeiro mundo..., se ela é nomeada, se ela é objeto de discursos e políticas,

---

<sup>45</sup>O documento se chamou: Manifesto das Cúmplices a suas companheiras de rota, assinado por Margarita Pisano, Ximena Bedregal, Francesca Gargallo, Amalia Fischer, Edda Gaviola, Sandra Lidid e Rosa Rojas. Ver: Gargallo (2004, pág. 185-213).



ainda que as feministas ‘comprometidas’ do Sul e do Norte ‘falem por ela’, ela definitivamente não está lá.

...a crença na factibilidade das alianças políticas globais é generalizada entre as mulheres dos grupos sociais dominantes interessados no “feminismo internacional” dos países compradores.

No outro extremo da escala, aquelas mais distantes de qualquer possibilidade de aliança entre “mulheres, prisioneiros, soldados recrutados, pacientes de hospital e homossexuais” (FD, pág. 216), estão as mulheres do subproletariado urbano. Em seu caso, a negação e a salvaguarda do consumismo e da estrutura de exploração estão ajustadas às relações sociais patriarcais. Do outro lado da divisão internacional do trabalho, o sujeito de exploração não pode conhecer nem falar o texto da exploração feminina, inclusive se o absurdo de o intelectual que-não-representa criar um espaço para que a mulher possa falar é alcançado.” (Spivak, 2003, pág. 329-330).

Contra a ilusão e a aposta política das feministas no/do norte preocupadas com o problema real de um feminismo desconectado “dos problemas mais urgentes das mulheres do terceiro mundo” (seja dentro da Europa e dos Estados Unidos ou no Terceiro Mundo), o certo é que desde o início este espaço transnacional mostrou, para quem no Sul (e no Norte também) soube ver, seus limites e seus enganos. Se certamente existe uma necessidade de fortalecer laços entre as feministas em nível internacional, não é esse novo espaço globalizado que nos servirá.

De toda forma, não podemos esquecer que as feministas, assim como as esquerdas, sempre foram internacionalistas. Os encontros feministas da América Latina e do Caribe, desde o início dos anos oitenta, demonstram esta intencionalidade, e existem muitos exemplos entre os movimentos. Mas acredito que hoje a aposta, sem perder de vista essas conexões, é recuperar o pequeno espaço da comunidade (no seu sentido múltiplo). Centrar a atenção nos processos locais, que estão acontecendo dentro de comunidades inteiras. Os exemplos não são muitos, mas estão aí: o movimento sem terra no Brasil, a luta pelo território dos mapuches, no Chile, os sonhos e o afã de reconfiguração do Estado da ‘Grande comunidade de comunidades’<sup>46</sup> na Bolívia, o levante radical dos povos amazônicos contra o TLC, no Peru...

As feministas comprometidas sabemos que temos grandes dívidas com as mulheres desprovidas do mundo, mas a esperança não é que essas mulheres adquiram a voz audível ao

---

<sup>46</sup>Esse conceito foi proposto por Julieta Paredes, da *Comunidad Mujeres Creando Comunidad y Asamblea Feminista* (Comunidade Mulheres Criando Comunidade e Assembleia Feminista). Como exemplo de intervenção feminista em processos de reestruturação material e simbólica da ‘nação’ boliviana, ela propõe o desenvolvimento de processos de “ruptura epistemológica com o feminismo ocidental” e a produção de um feminismo comunitário (Paredes, 2008).

nosso discurso, pois dessa requisição somente floresce a encenação que historicamente as prendeu e as condenou.

### Referências bibliográficas

ANGELERI, Sandra. **Pedagogía feminista y apelación al privilegio epistemológico**. Disponível em: [http://sandraangeleri.com/main/index.php?option=com\\_content&task=view&id=97&Itemid=163](http://sandraangeleri.com/main/index.php?option=com_content&task=view&id=97&Itemid=163).

ALVAREZ, Sonia. Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. **Revista Estudos Feministas**. 11 (2), pág. 541-575, 2003.

BELAUSTEGUIGOITIA, Maritza. Descaradas y deslenguadas: el cuerpo y la lengua índia en los umbrales de la nación. **Debate Feminista, Racismo y Mestizaje**. Año 12, 24, pág. 230-254, 2001.

CURIEL, Ochy. La crítica postcolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Revista Nómadas. Teorías decoloniales en América Latina**. (26), pág. 92-101, 2007.

ESPINOSA, Yuderkys. “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. En: Yuderkys Espinosa (coord.), **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico políticas del feminismo latinoamericano**, pág. 69-76. Buenos Aires: En la frontera editorial, 2009.

FRASER, Nancy. ‘**Cartografía de la imaginación feminista. De la redistribución al reconocimiento, a la representación**’. Ensayo preparado para la disertación inaugural de la Conferencia sobre “Igualdad de género y cambio social”, Universidad de Cambridge, Inglaterra (2004). Ponencia plenaria de las VIII Jornadas de Historia de las mujeres y III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina, 2006.

FISCHER, Amalia. ‘**Cartografiando al feminismo en América Latina: Paradojas, mapas y pistas**’. Ponencia presentada en el “Seminario Internacional Feminismos Latinoamericanos: Retos y Perspectivas” organizado por el Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México. En formato Word, inédita, 2002.

GARGALLO, Francesca. **Ideas feministas latinoamericanas**. México D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2004.

HERRERA, Gioconda. ‘**Reflexiones y propuestas para una agenda de investigación en género y desarrollo en la región andina**’. Documento del Taller “Género y Desarrollo” organizado por la Oficina Regional para América Latina y el Caribe del CIID/IDRC. Montevideo, 1999.

LUGONES, María. Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. **Revista Internacional de Filosofía Política**. (25), pág. 61-75, 2005.

MENDOZA, Breny. “Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina”. En: María Antonia García de León (comp.), **Rebeldes ilustradas (La Otra Transición)**. Barcelona: Anthropos, 2008.

MOHANTY, Chandra. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. **Boundary 2**. 12 (3) - 13 (1), pág. 333-358, 1984.

MOHANTY, Chandra. “Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial”. En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (coords.), **Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes**, pág. 112-161. Madrid: Cátedra. Disponible em: <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>, 2008a.

MOHANTY, Chandra. “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”. En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (coords.), **Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes**, pág. 404-467. Madrid: Cátedra. Disponible em: <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>, 2008b.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario**. Bolivia: CEDEC-Mujeres Creando Comunidad, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. ¿Puede hablar el subalterno? **Revista Colombiana de Antropología**. (39), pág. 297-364, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

TOZZI, Verónica. El “privilegio” de la postergación: Dilemas en las nuevas historiografías de la identidad. **Anal. Filosofía**. 25 (2), pág. 139-163. Verificado: 30/05/2014. Disponible em: [www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-96362005000200003](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96362005000200003), 2005.

VEGA, María José. **Gayatri Ch. Spivak: Conceptos críticos**. Verificado: 30/05/2014. Disponible em: <http://blog.pucp.edu.pe/item/45012/gayatri-ch-spivakc>.

## 5. CONCLUSÃO

Esse trabalho teve como desafio resgatar parte da diversidade que existe na nossa história mundial sobre gênero e sexualidade, a partir da escrita e do pensamento de pessoas pesquisadoras de diferentes territórios, mas especialmente daquelas de Abya Yala. Também procurou produzir uma memória desse pensamento a partir de uma tradução crítica e decolonial, e de elaborações teóricas que a prática tradutória como filosofia e como carreira profissional tem me despertado, enquanto pesquisadora do campo de gênero e sexualidade e como tradutora da língua espanhola da América Latina.

Quero convocar a ideia de memória, que imagino como tudo o que nos forma e o que nos resta de uma cultura e/ou comunidade, porque vejo na tradução o potencial de expansão das fronteiras internacionais no tempo. Por isso, não devemos perdê-la de vista, se queremos construir um mundo justo para todas as pessoas, seres vivos e natureza. A construção dessa memória na tradução crítica e anticolonial é uma oportunidade de estabelecer redes que valorizem a pluralidade cultural, étnica, linguística e identitária tanto na região, como nos demais países que sofreram com o impacto da colonização e ocidentalização dos seus contextos.

Nesse sentido, também penso sobre como aproximar o pensamento decolonial dos estudos da tradução, criando caminhos éticos que orientem a prática tradutória e o saber científico dos Estudos da Tradução. Esse percurso inclui entender como a colonialidade desenha modelos de produção de conhecimento científico, distribui recursos para dar evidência a autores e trabalhos que atendam às ideologias colonialistas e, assim, define quais trabalhos ficcionais, documentais ou acadêmicos têm a possibilidade de romper as fronteiras nacionais e acessar territórios e culturas estrangeiras.

Esses elementos se refletem em pesquisas e pensamentos que, mesmo longe do Norte Global e da Europa, dão evidência à cultura de lá. Uma espécie de colonização do pensamento, que não se restringe aos espaços geográficos continentais. Gosto de pensar que a tradução cultural, como dispositivo de resistência, também possibilita que outras linguagens, orais e visuais, criem espaços para a construção de mundos menos pasteurizados e universalistas e, assim, abram caminho para a valorização das diferenças, que nos constroem em cada lugar que habitamos enquanto humanidade.

Sabemos que, na língua e na comunicação, resistem as expressões de um povo, de suas lutas e de seus saberes localizados e que esses marcadores regionais, inclusive quando olhamos para Abya Yala, são essenciais na construção de sua identidade. Quando esses aspectos são usurpados, perdemos o que existe de mais rico na construção dessas identidades. Por isso, retomar outros olhares através de uma tradução crítica e de uma ética do que traduzir, como traduzir e distribuir ao redor do mundo nos ajuda a promover um espaço de (co)criação coletiva dos mundos e memórias sociais que queremos.

A cientista social argentina Elizabeth Jelin nos lembra, através de suas pesquisas sobre memória social, que uma luta política ativa sobre os acontecimentos históricos é também uma luta sobre o sentido da memória. “O espaço da memória é, então, um espaço de luta política, e não poucas vezes essa luta é concebida nos termos de luta contra o esquecimento: “lembrar para não repetir” (JELIN, pág. 6, tradução nossa)<sup>47</sup>.

O movimento memorialista, segundo contextualiza a autora, foi intensificado pelos debates acerca da Segunda Guerra Mundial e do genocídio nazista, desde o início dos anos 80. A partir de críticos culturais como Huyssen, surge, também, a ideia de globalização do discurso do Holocausto, que, para ela, deixa de indicar o acontecimento histórico específico e passa a funcionar como “uma metáfora de outras histórias traumáticas” (HUYSSSEN apud JELIN, pág. 6, tradução nossa)<sup>48</sup>. Esse consenso só ocorreu porque os ideais de supremacia branca nazista foram questionados e outros discursos, como o de extermínio, foram fomentados na literatura mundial, além da apropriação dos espaços usados pelo exército nazista para manutenção de uma memória que não devia ser reproduzida pelos cidadãos alemães.

A cultura da memória, no sentido mais comunitário, passa então a ocupar um lugar de grande relevância histórica, especialmente quando emancipa uma comunidade e/ou nação com o conhecimento dos acontecimentos políticos, como repressões e tragédias sociais, que ocorreram em seus territórios. A respeito disso, a autora diz:

---

<sup>47</sup> Texto de Partida: “El espacio de la memoria es entonces un espacio de lucha política, y no pocas veces esta lucha es concebida en términos de la lucha contra el olvido: recordar para no repetir.”

<sup>48</sup> TdP: “una metáfora de otras historias traumáticas.”

Com frequência os atores que lutam para definir e nomear o que aconteceu durante períodos de guerra, violência política ou terrorismo de Estado, assim como quem tenta honrar e homenagear as vítimas e identificar os responsáveis, entendem suas ações como passos necessários para que os horrores do passado não voltem a se repetir – nunca mais. O Cone Sul da América Latina é um cenário onde essa relação se estabelece com muita força. Algo parecido aconteceu com alguns atores ligados à memória da Shoah e das purgas estalinistas na União Soviética. Em outros lugares do mundo, do Japão e Camboja à África do Sul e Guatemala, os processos de rememoração podem ter outros sentidos éticos e políticos, ainda que não saibamos com certeza (JELIN, pág.12, tradução nossa).<sup>49</sup>

O Brasil, como toda a América Latina e Caribe, é formado por regiões que experienciaram a diáspora, e é marcado socioculturalmente pela resistência de etnias de pessoas africanas e indígenas escravizadas. Isso significa que com a experiência desses traumas sociais, vamos perceber resquícios da resistência desses povos. Essa memória vai permanecer, por mais que tenha havido tantas tentativas de apagamentos, queimadas e destruições nos últimos séculos de industrialização e ascensão do capitalismo global; por mais que as culturas europeia e norte-americana tenham tomado a organização de espaços urbanos, com suas arquiteturas multinacionais no turismo, na alimentação, no mercado financeiro e outros espaços sociais.

Por isso, entender a língua como veículo para manutenção ou ruptura de certas práticas coloniais é parte do exercício decolonial de reparação e reflorestamento de outros modelos de vida possíveis. Procuo trazer, nessa pesquisa, uma parte dos efeitos da colonização na linguagem e nas divisões dos papéis sociais de gênero, compreendendo, como diz Bárbara Godard, como o discurso feminista expõe “os modos ideológicos de percepção através de uma expansão das mensagens nas quais experiências individuais e coletivas originam-se de uma postura crítica contra os contextos sociais do patriarcado e sua linguagem.” (GODARD, 1989, p. 44).

Perceber na tradução uma agente de mediação, transformação e potente ruptura anticolonial torna, também, a literatura sobre gênero na América Latina e Caribe um eixo importante para a consagração de uma nova perspectiva regional sobre o assunto, perspectiva essa que vem

---

<sup>49</sup>TdP: “A menudo, los actores que luchan por definir y nombrarlo que tuvo lugar durante períodos de guerra, violencia política o terrorismo de Estado, así como quienes intentan honrar y homenajear a las víctimas e identificar a los responsables, visualizan su accionar como si fueran pasos necesarios para ayudar a que los horrores del pasado no se vuelvan a repetir – nunca más –. El Cono Sur de América Latina es un escenario donde esta vinculación se establececom mucha fuerza. Algo parecido sucedió con algunos actores ligados a la memoria de la Shoah y de las purgas estalinistas en la Unión Soviética. En otros lugares del mundo, desde Japón y Camboya a África del Sur y Guatemala, los procesos de rememoración pueden tener otros sentidos éticos y políticos, aunque no lo sabemos con certeza.”

dialogando com saberes e abordagens do norte global e Europa (quando consideradas discussões que integram um debate mundial), mas valorizando aspectos específicos da região, como as identidades de gênero que só existem no nosso contexto, a exemplo da identidade travesti e da identidade muxe, assim como as lutas intersexo, que vêm dialogando com essas e outras possibilidades de identificação de gênero.

Daqui, imaginamos um futuro em que o presente seja um sul para criarmos outras realidades. Onde tenham lugar: memórias de identidades sociais que romperam com ideologias biologicistas e desorientaram olhares biomédicos ocidentalizados sobre gênero; identidades que nos ajudam (do futuro) a perceber, na história e em contextos diversos, trajetórias bonitas, complexas, diferentes do que o ocidente nos ensinou, dando-nos a oportunidade de criar um lugar novo, definições novas ou nenhuma definição, porque talvez ela não seja mais tão essencial. Inspirações que nos façam desenhar futuros que não se limitam ao inacessível passado pré-colonização, nem ao presente, mas onde tudo que nos compõe, no agora, possa ser potência para o bem viver coletivo.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIMBOLA, Wande. A concepção iorubá da personalidade humana. **MARINS, L.(trad.). Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1981.**
- ARROJO, Rosemary. Oficina de tradução: a teoria na prática. In: **Oficina de tradução: a teoria na prática.** 1986. p. 85-85.
- AUGUSTO, Geri. A língua não deve nos separar! Reflexões para uma Práxis Negra Transnacional de Tradução. **CARRASCOSA, Denise. Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas Náuticas Afrodiaspóricas para Travessias Literárias. Salvador: Ogums Toques Negros, p. 31-60, 2017.**
- BRAH, Avtar. Diferencia, diversidad, diferenciación. In: **Otras inapropiables: feminismo desde las fronteras.** Traficantes de Sueños, 2004. p. 107-136.
- BERMAN, Antoine; MARINI, Clarissa Prado; TORRES, Marie-Hélène C. A RETRADUÇÃO COMO ESPAÇO DA TRADUÇÃO. **Cadernos de tradução, v. 37, p. 261-268, 2017.**
- BENTO, Berenice; PELÚCIO, Larissa. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. **Revista Estudos Feministas, v. 20, p. 569-581, 2012.**
- BERKINS, Lohana. Un itinerario político del travestismo. **Sexualidades migrantes. Género y transgénero, p. 127-137, 2003.**
- BEJAR BASCOPE, Berioska; VARGAS ALVARADO, Jota. **Derechos de las personas Intersex en Costa Rica a la luz de los estándares de derechos humanos.2019.**
- hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação.** Editora Elefante, 2019.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento.** Boitempo editorial, 2019.
- CARDOSO, Mônica Porto. A INCONSTITUCIONALIDADE DA RESOLUÇÃO 1.664/03 DO CFM. **Revista Direito e Sexualidade, p. 81-82, 2023.**
- CORRÊA, Sonia; PAZELLO, M. Políticas antigénero en América Latina en el contexto pandémico. **Observatorio de Sexualidad y Política (SPW), 2022.**
- COSTA, Cláudia de Lima. Feminismos decoloniais e a política e a ética da tradução. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 320-341, 2020.**
- CABRAL, Mauro; BENZUR, Gabriel. Cuando digo intersex: un diálogo introductorio a la intersexualidad. **Cadernos Pagu, p. 283-304, 2005.**



ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. **Revista venezolana de estudios de la mujer**, v. 14, n. 33, p. 37-54, 2009.

FIGUEIREDO, MPF Relatório. 6ª Câmara–Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. **Ministério Público Federal**, 1967.

FAUSTO-STERLING, Anne. Los cinco sexos. In: **Transexualidad, transgenerismo y cultura: Antropología, identidad y género**. 1998. p. 79-90.

FERNANDES, Estevão Rafael. Quando existir é resistir: Two-spirit como crítica colonial. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 11, n. 1, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

GODAYOL, Pilar. Frontera Spaces: Translating as/like a Woman. In: **Gender, Sex and Translation**. Routledge, 2015. p. 9-14.

KILOMBA, Grada. **Plantation memories: episodes of everyday racism**. UNRAST-VERLAG, 2010.

(ICJ), I. C. of J. **Yogyakarta Principles - Principles on the application of international human rights law in relation to sexual orientation and gender identity**. [S.l.], 2007. Versão em português disponível em: <http://bit.ly/15MSYVY>. Disponível em: <<http://www.yogyakartaprinciples.org>>.

JESUS, J. G. de. **Transfeminismo: Teorias e práticas**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2014.

JINKINGS, I. Enciclopédia Latino-americana. **São Paulo: Boitempo**, 2006.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **H. Cairo & R. Grosfoguel, Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa, Madrid: IEPALA**, 2010.

LEIVAS, Paulo Gilberto Cogo et al. Superando o binarismo de gênero: em direção ao reconhecimento civil de pessoas intersexo. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 7, n. 18, 2020.

MENDOZA, Breny; DOS SANTOS, Aléxia Milena Gusso. Colonialidade de gênero e poder: da pós-colonialidade à decolonialidade. **Revista X**, v. 16, n. 1, p. 259-289, 2021.

MOHANTY, Chandra. Bajo los ojos de occidente. **Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales**. Madrid: Traficantes de sueños, p. 69-101, 2008.

MORENO, Silene; OLIVEIRA, Paulo. Da servilidade da tradução subversiva: servir a quem, por quê? **ALFA: Revista de Linguística**, 2000.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 34, n. 1, p. 287-324, 2008.

MAFFIA, Diana; CABRAL, Mauro. Los sexos ¿son o se hacen? **Sexualidades migrantes, género y transgénero**, p. 86-97, 2003.

NORONHA, Raquel. A regulação da linguagem neutra: uma análise discursiva de leis e projetos do Brasil e da Argentina. **Caracol**, n. 25, p. 575-602, 2023.

NUÑEZ, Geni. Nhandeayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. **Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis**, 2022.

PAGANO, Adriana Silvina. América latina, tradução e pós-colonialismo. **ALFA: Revista de Linguística**, 2000.

PUPPO, Ximena et al. IMÁGENES Y MEMORIA. UNA APROXIMACIÓN AL ESTUDIO SOBRE LA MEMORIA TRANS EN EL ESPACIO DIGITAL. **ACTAS-Jornadas de Investigación**, p. 570-587, 2018.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Bazar do Tempo, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais – Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.

SPIVAK, GayatriChakravorty. **Pode o subalterno falar**. UFMG, 2018.

SARDÁ, Alejandra. Bisexualidad, un disfraz de la homofobia internalizada? **Bisexualidades Feministas: Contra-relatos desde una disidencia situada**. Buenos Aires: Madreselva editorial, p. 23-31, 2019.

URGENTE, Fundo Ação. Relatório. Extrativismos, pandemia e outros mundos possíveis: Recuperação econômica e alternativas a partir das defensoras de território na América Latina. **Colômbia: AF Impresores**, 2021. Disponível em: [https://territorios.fondoaccionurgente.org.co/wp-content/uploads/2021/12/FAU\\_Extractivismos\\_PT\\_WEB.pdf](https://territorios.fondoaccionurgente.org.co/wp-content/uploads/2021/12/FAU_Extractivismos_PT_WEB.pdf)

VERGUEIRO, Viviane. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. **Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador**, 2015.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Ubu Editora, 2020.

VENUTI, Lawrence; BLUME, R. F.; PETERLE, P. Tradução, simulacro e resistência. **Tradução e relações de poder**. Copiart, 2013.

VENUTI, Lawrence. **Escândalos da tradução**. Editora Unesp, 2019.

VON FLOTOW, Luise. Traduzindo mulheres: de histórias e re-traduições recentes à tradução queerizante e outros novos desenvolvimentos significativos. **Tradução e relações de poder**, p. 169-192. Copiart, 2013.

## **7. APÊNDICES**

## **Bisexualidad, ¿un disfraz de la homofobia internalizada?<sup>1</sup>**

por *Alejandra Sardá*

*Me dijo que le gustan los hombres tanto como le gustan las mujeres, lo que le parece natural porque, dice, él es producto de dos sexos así como de dos razas. A nadie le sorprende que él sea biracial; ¿por qué debería sorprenderles que sea bisexual? Esta es una explicación que jamás escuché antes y que no puedo comprender del todo; me parece demasiado lógica para mi cerebro.*

### **Alice Walker, *Possessing the Secret of Joy***

*Necesito hablar sobre bisexualidad. Creo que la analogía es la identidad interracial o multirracial. Creo que la analogía para la bisexualidad es una visión del mundo multicultural, multiétnica, multirracial. La bisexualidad se desprende de una perspectiva como esa y a la vez conduce a ella.*

### **June Jordan, activista y poeta**

El título de este trabajo apunta directamente a uno de los prejuicios más prevalecientes tanto en la población en general como en las/os profesionales de la salud. Ante la "confesión" de bisexualidad, la mayoría de las personas asumen que se trata de alguien que no se atreve a vivir sus impulsos homosexuales o que busca presentarlos de una manera más socialmente aceptable. En la primera parte de este trabajo, analizaremos los supuestos que configuran el modelo imperante de sexualidad y que inciden en esa concepción de la bisexualidad. En la segunda parte, nos abocaremos las consecuencias prácticas que las diversas percepciones de la bisexualidad pueden tener en la clínica, particularmente cuando se trata de terapeutas gays o lesbianas. El marco referencial de este trabajo, así como nuestra práctica, se funda sobre todo en el feminismo aplicado al ámbito de la salud mental, así como en algunos elementos de la Gestalt.

### **¿De qué hablamos cuando hablamos de (bi)sexualidad?**

---

<sup>1</sup>Trabajo presentado en el I Encuentro Argentino de Psicoterapeutas Gays, Lesbianas y Bisexuales, organizado por el Grupo Nexo y realizado en Buenos Aires, en septiembre de 1998. Disponible en: [webs.ucm.es/info/rqtr/biblioteca/Estudios%20glbt/Bisexualidad.doc](http://webs.ucm.es/info/rqtr/biblioteca/Estudios%20glbt/Bisexualidad.doc). Recuperado el 21 de enero de 2018.

Muchas personas afirman que la bisexualidad existe. En cierto sentido, tienen razón. La Bisexualidad, como entidad absoluta, es algo irreal, claro que sí. Algo tan irreal como lo son La Homosexualidad o La Heterosexualidad. Lo que existen son historias humanas de deseo y diferentes maneras de dar cuenta de ellas través de las palabras. La elección de una palabra o de otra (o de ninguna) para dar "título" a esa narrativa es producto de numerosas circunstancias, entre las que tienen un lugar privilegiado el contexto social y cultural, la historia familiar y el grupo de pertenencia. Y, siempre, toda palabra que pretenda dar cuenta de la historia y del presente deseante y afectivo de una persona necesariamente dejará afuera experiencias, fantasías, proyectos, sueños, que son conflictivos con la imagen de sí que esa palabra quiere revelar. Ese "dejar afuera" puede implicar "olvidarlos" o también resignificarlos de maneras que reduzcan su conflictividad.

Lo que se considera "ambiguo", es decir, lo que no es fácilmente clasificable en las categorías existentes, tiene la virtud de, por su mera existencia, desnudar las reglas de juego que subyacen a esas categorías.

Tal como sucede con la transgeneridad, que desnuda en forma implacable la precariedad de la diferencia (binaria) de género - cristiana y no -, la bisexualidad pone al descubierto cuáles son los parámetros que regulan la idea misma de sexualidad humana en este fin de siglo.

Escuchemos las críticas, y los temores. Los siguientes comentarios fueron pacientemente recogidos por nosotras a lo largo de los años. Proviene de muy variadas clases de personas: terapeutas de diversas orientaciones, público de talk-shows en televisión, gays y lesbianas (activistas y no), integrantes de grupos de terapia, estudiantes de psicología, etcétera. Según ellas y ellos, las personas bisexuales son:

- Inmaduras: porque no se definen, porque pretenden perpetuar un estado de omnipotencia infantil en el que todos los objetos son potenciales objetos amorosos.
- Impostoras: porque "en realidad" son gays o lesbianas que no se atreven a asumirse como tales, o que no quieren perder ni los privilegios sociales de la heterosexualidad ni los placeres de la homo.

- Confundidas: porque "en realidad" no saben lo que quieren, dudan, van de un cuerpo a otro y de un género a otro buscando una falsa completud de sus débiles yoes, que se debilitan más aún en ese proceso.
- Hipersexualizadas: su libido es tan intensa que rompe los diques de la represión y no discrimina entre objetos socialmente permitidos y prohibidos; en versión talk-show: "tiene ojo, me lo cojo".
- Egocéntricas, egoístas, centradas en la búsqueda - de su propio placer y reluctantes a sacrificar nada de sí para comprometerse en una relación adulta con una persona de un determinado género y renunciar al resto de sus potenciales parejas. Este egocentrismo en muchos casos orilla la psicopatía, ya que la persona bisexual es insensible al dolor que causa en heterosexuales, gays o lesbianas puras/os y bien intencionadas/os que confían en ella. (Esta línea ha sido explotada por el cine hasta la exasperación.)
- Exóticas, andróginas, ni hombres ni mujeres, criaturas de la noche y la excentricidad, artificiales, exquisitas, tan Otras que ni siquiera pueden juzgárselas con los parámetros morales que sí les caben a sus hermanas/os más corrientes.

¿Cuál es la idea de sexualidad que se esconde detrás de esas críticas? En primer lugar, una sexualidad cuya culminación es un estado Fijo, en cuanto a objeto pero también en cuanto a práctica. La madurez sexual estaría indicada por la elección, sea esta hétero u homosexual, y el renunciamiento a las otras alternativas. Ser madura/o es recortar de la gama posible de experiencias humanas una sola, y adherirse a ella por el resto de la vida. Se trata de una sexualidad binaria, excluyente, y por supuesto jerárquica como lo son todos los sistemas binarios en Occidente (hombre/mujer, mente/cuerpo, blanco/negro, día/noche, cielo/infierno, etcétera). De acuerdo al círculo donde nos movamos, la perfecta culminación del proceso psicosexual será la heterosexualidad, con la homosexualidad como variante defectuosa; o proclamaremos la supremacía del deseo entre iguales, con una miríada de argumentos que van desde la exquisitez griega hasta la liberación del mandato patriarcal.

No hay vida fuera de los polos... contradiciendo la realidad de nuestro planeta, donde justamente

No hay vida fuera de los polos... contradiciendo la realidad de nuestro planeta, donde justamente los que están deshabitados son los polos y la fascinante diversidad de la vida humana transcurre en las vastísimas zonas que se extienden entre ambos...

¿Por qué la bisexualidad asusta tanto que tiene que ser negada en su misma existencia? Una posible explicación, entre muchas, se relaciona con este sistema binario al que venimos haciendo referencia. Al ser jerárquicos, los binarios que estructuran el pensamiento occidental son en realidad falsos binarios. No hay equivalencia entre las dos posibilidades: siempre hay una que es “positiva” y otra que es “negativa”... el negativo de la primera, su copia deformada. En la Edad Media se imaginaba el cuerpo de la mujer como una copia deformada del masculino, sin tapujos. El lado “positivo” del binario es el “real”; el otro es una deformación a corregir, sin entidad propia. No son dos, sino uno, y la “elección” o “renuncia” no es tal, sino una mera cuestión de desempeño, de acercarse más o menos al ideal.

En esta sexualidad normativizada, con indicadores de desempeño y metas a alcanzar, donde el deseo aparece controlado, nombrado, acotado, y el margen para lo imprevisto y para el cambio es mínimo, la bisexualidad irrumpe como elemento disruptivo. La bisexualidad no solo devuelve su categoría de existencia al otro polo del binario sino que además despliega una amplia gama de opciones posibles entre ambos, que los relativiza y los vuelve meros puntos en un continuum en lugar de indicadores excluyentes de identidad.

La bisexualidad remite a lo móvil, al cambio, a lo imprevisto y por eso atemoriza. En ámbitos que no sean la sexualidad, se reconoce la capacidad de adaptación a los cambios como síntoma de madurez; la flexibilidad, como indicio de estructuración adecuada del yo; un amplio repertorio posible de respuestas e intereses, como sinónimo de salud. Y sin embargo, en lo sexual, exigimos de las personas todo lo opuesto. No es sorprendente: en el lugar de la mayor vulnerabilidad humana, donde rozamos la muerte y la desnudez, donde hasta el lenguaje adulto nos es insuficiente, es donde construimos las mayores rigideces, los imperativos más tiranos.

La definición más simple de bisexualidad habla de la potencialidad de sentirse atraída o atraído por personas del propio género así como de cualquier otro. El término en sí ha sido cuestionado por muchas personas en los últimos años, ya que perpetúa la (falsa) concepción de que existen

solamente dos géneros: el propio y el ajeno, femenino y masculino. La existencia de una amplia gama de personas que resultan difíciles de encuadrar en esas dos categorías, y que resultan objeto de interés afectivo/erótico, exige una definición más abarcativa de bisexualidad, como la que enunciamos al comienzo del párrafo.

La sexualidad humana es mucho más compleja de lo que querríamos que fuera. Abarca la genitalidad, por supuesto, pero también las fantasías, la cercanía emocional, la comunión afectiva... En algunas vidas humanas – las menos – todos esos vínculos se dan, desde el nacimiento hasta la muerte, con personas de un solo género. En la mayoría de las vidas humanas, en cambio, existe una fascinante diversidad de objetos amorosos/eróticos, a veces aceptados como tales y a veces no. Si restringimos la sexualidad a su expresión genital, seguramente encontraremos muchos más casos de exclusividad, pero ni siquiera. El Famoso estudio Kinsey, realizado en los años cuarenta y que solo medía relaciones sexuales que culminaran en orgasmo, provocó un escándalo al revelar la impresionante diversidad en las preferencias sexuales de la población estudiada.

Acordar existencia real a la bisexualidad implica una concepción de la sexualidad menos “tranquilizadora” pero más adecuada a los estándares de salud, en cuanto requiere una perspectiva flexible, abierta a la posibilidad de que se produzcan cambios. El peligro reside en utilizar la aceptación de la bisexualidad para instalar un nuevo statu quo, donde las opciones “aceptables” serían tres en lugar de dos. Apenas una modificación cosmética. El desafío que plantea la bisexualidad es pensar la sexualidad humana como una materia en construcción permanente, como una historia que solo se cierra y adquiere una forma definida en el momento de la muerte. Y abrir la puerta para validar otras expresiones de la sexualidad que todavía oscilan entre la categorización clínica (desvalorizante) y el silencio; no casualmente, son las expresiones más “asociales”, las que no nos ligan a otras ni a otros, las que son todavía más sospechadas: el celibato, el autoerotismo, el fetichismo.

## **De las ideas a los hechos**



En esta segunda parte, vamos a centrarnos en las dinámicas de interacción entre las terapeutas lesbianas o los terapeutas gays y sus pacientes bisexuales. Retomando la pregunta que elegimos como título para este trabajo, resulta importante diferenciar la bisexualidad de la homofobia internalizada. Para muchas lesbianas y para muchos gays, terapeutas incluidos, tal diferenciación no existe. Proclamarse bisexual es, per se, un signo inequívoco de falta de aceptación de la propia homosexualidad.

Como terapeutas, es nuestra tarea básica escuchar la voz de nuestras/os pacientes por encima de los gritos o los susurros de nuestros prejuicios. Consideramos también que, si tomamos la relación terapéutica como una relación entre dos personas adultas, donde ambas poseen conocimientos y capacidad de acción, es imprescindible validar – creer – lo que nuestras/os pacientes dicen de sí mismas/os. En el transcurso del proceso terapéutico, algunas definiciones de sí cambian, pero ese cambio es eficaz cuando es producto del trabajo de elucidación de la propia paciente o del propio paciente y no cuando obedece a presiones, sutiles o desembozadas, de su terapeuta.

En primer lugar, es fundamental que la terapeuta lesbiana o el terapeuta gay se preocupe por informarse acerca de la bisexualidad, por leer a quienes han investigado antes en este tema y también a las propias personas bisexuales, algunas de ellas terapeutas y otras no. También es importante que sepa — y averigüe — qué recursos comunitarios existen para la socialización de las personas bisexuales.

En un plano diferente, es aconsejable trabajar en la propia terapia, y/o en la supervisión, la aparición de sentimientos de rechazo o inseguridad frente a la o el paciente que se proclama bisexual.

El desafío que se nos presenta es diferenciar la genuina (aun cuando fuere provisoria) definición de bisexualidad de la elección de una etiqueta bisexual entendida como defensa frente al rechazo que produce la propia homosexualidad (lo que se conoce como “homofobia internalizada”). En este terreno, tal vez sea importante tener en cuenta que la homofobia internalizada, con toda su gama de intensidades y manifestaciones, está siempre presente en las pacientes lesbianas y en los pacientes gays (así como en las/los terapeutas), ya que es casi una respuesta adaptativa a las

condiciones sociales imperantes. En nuestra opinión, siempre que se trabaja con una paciente lesbiana o con un paciente gay es importante prestar atención a las manifestaciones de homofobia internalizada, señalarlas, contribuir a su toma de conciencia, etcétera; de la misma manera que con las pacientes mujeres (cualquiera sea su orientación sexual) es fundamental trabajar los elementos de desvalorización de sí, inferioridad e indefensión adquirida y otras marcas sociales de la desigualdad de género. No importa cuál sea la etiqueta que la/el paciente adopte, el trabajo sobre la homofobia internalizada es ineludible y en el caso de las/os pacientes homosexuales que se escudan tras la máscara de la bisexualidad, al crear las condiciones para una mayor aceptación de sí es más probable que esa máscara deje de ser funcional y se abandone.

En el caso de las/os pacientes genuinamente bisexuales, es necesario trabajar los elementos de homofobia internalizada que dificultan la aceptación de los deseos homosexuales, así como también trabajar lo que se conoce como “bifobia” que es la internalización de los mensajes sociales negativos acerca de la bisexualidad e incluso de su inexistencia como categoría válida. En aquellas personas que tienen conciencia de sus deseos por seres de diferentes géneros y han encontrado la forma de convivir con ellos, este trabajo resulta imprescindible, sobre todo cuando se trata de personas que viven inmersas en ambientes gay o lésbicos donde carecen de interlocutoras/es validantes. Se trata de un trabajo de integración de lo que en apariencia serían aspectos “contradictorios” del deseo, y aquí la noción de sexualidad a la que nos referimos en la primera parte desempeña un rol decisivo.

Si la bisexualidad es, en realidad y como sospecho, no una orientación sexual más sino más bien una sexualidad que deshace la orientación sexual como categoría, una sexualidad que amenaza y cuestiona el fácil binario de hétero y gay e incluso, por sus significados biológicos y fisiológicos, las categorías de género masculino y femenino, entonces la búsqueda del significado de la palabra “bisexual” proporciona una lección de otro tipo. En lugar de designar a una minoría invisibilizada, a la que aún no se le ha prestado la suficiente atención y que ahora está encontrando su lugar bajo el sol, la bisexualidad, como las mismas personas bisexuales, resulta ser algo que está en todas partes y en ninguna. En síntesis no hay una verdad acerca de ella. La pregunta acerca de si alguien fue “en realidad” gay o “en realidad” hétero tergiversa la naturaleza de la sexualidad, que es fluida y no fija, una natatoria que cambia con el tiempo en lugar de una identidad estable, aunque compleja. El descubrimiento erótico que aporta la bisexualidad es la revelación de la sexualidad como un proceso de crecimiento, transformación y sorpresa, no un estado del ser estable y plausible de ser conocido.

Marjorie Garber, *Vice Versa* (1995)

## **Bibliografía**

Garber, M. (1995). *Vice Versa. Bisexuality and the Eroticism of Everyday Life*, New York, Simon & Schuster.

Kaplan, R. (1995). "Your Fence Is Sitting on Me: The Hazards of Binary Thinking", en Tucker N. (Ed.), *Bisexual Politics. Theories, Queries & Visions*, New York, Harrington Park Press.

Margolies, L., Becker, M. & Jackson-Brewer, K. (1987). "Internalized Homophobia. Identifying and Treating the Oppressor Within", en The Boston Lesbian Psychologies Collective (Ed.), *Lesbian Psychologies. Explorations 8, Challenges*, Chicago, University of Illinois Press.

Shuster, R. (1987). "Sexuality as a Continuum. The Bisexual Identity", en The Boston Lesbian Psychologies Collective (Ed.), *Lesbian Psychologies. Explorations & Challenges*, Chicago, University of Illinois Press.

Tucker, N. (1995). "The Natural Next Step", en *Bisexual Politics. Theories, Queries & Visions*, New York, Harrington Park Press.

## **Los sexos ¿son o se hacen?**

**Diana Maffia y Mauro Cabral**

En los años '70, la irrupción de la categoría de género en la teoría feminista permitió el florecimiento de una serie de análisis que procuraban derrotar los estereotipos vinculados a la identidad femenina y masculina, a sus roles sociales y a sus relaciones de poder. La operación consistía principalmente en dos pasos: primero, diferenciar sexo de género, considerando al segundo una lectura cultural del sexo biológico, asignado dicotómicamente según la anatomía. Segundo, mostrar que las diferencias de género atraviesan toda la vida social, dividiéndola y organizándola simbólicamente. Desnaturalizaban así los roles femenino y masculino propios del género, pero sin discutir la "naturalidad" del sexo.

Muchos análisis contemporáneos conservan esta lectura en dos niveles. No se discute la realidad de las diferencias sexuales, sino la legitimidad de los estereotipos construidos por la sociedad sobre esas diferencias, como si el sexo constituyera una materialidad inapelable.

Partiremos aquí de una hipótesis diferente. Sostendremos que el sexo anatómico mismo, su propia presunta dicotomía, son producto de una lectura ideológica. Una ideología de género que antecede la lectura misma de los genitales, que no permite hablar de un sexo natural, y que es lo suficientemente fuerte como para disciplinar los cuerpos cuando no se adaptan cómodamente a la lectura que se espera hacer de ellos.

Para probar esta hipótesis nos basaremos en el análisis del tratamiento dado por la medicina al llamado "sexo ambiguo", que sintomáticamente aparece como capítulo de la "teratología", es

decir, del tratamiento de los fenómenos anatómicos monstruosos (Ben, 2000). La consideración de una anatomía no fácilmente identificable como femenina o masculina, su clasificación como monstruosa, como una urgencia pediátrica que las más de las veces tiene una cruenta y arbitraria resolución quirúrgica, el secreto que rodea y exige la intervención médica, todo ello forma parte de la estructura de normalización que la medicina y la psicología asumen como instituciones.

El progreso científico y tecnológico, que el iluminismo soñaba como liberador de lo humano, aumentó la capacidad de intervención pero no cambió la manera de interpretar las diferencias sexuales, por lo que el avance en lugar de liberador se torna peligroso. Nuestro trabajo apunta entonces a la necesidad de desarrollar una ética de la intervención que tenga en cuenta los principios de autonomía e identidad del sujeto.

Aunque desde la antigüedad se han reportado casos de bebés nacidos con genitales que no son ni claramente masculinos ni claramente femeninos, sólo a fines del siglo XX la tecnología médica avanzó lo suficiente como para permitir a los científicos determinar el género cromosómico y hormonal, que se toma como el género real, natural y biológico, y al que se llama "sexo".

Analizando casos clínicos, vemos que los médicos parecen considerar una gran cantidad de factores, junto a los biológicos, para asignar el sexo del bebé; pero muchas veces se confunden en las deliberaciones aspectos prescriptivos de tipo cultural (como la "correcta" capacidad de la vagina y el "correcto" largo del pene) que permitan augurar una salud y una felicidad futura a ese bebé.

Dentro de la dinámica usual de etiología, diagnóstico y procedimiento quirúrgico, mecanismos como la deliberación sobre el sexo del bebé, evitar un anuncio taxativo, discutir con la intervención de los padres, consultar con el/la paciente mismo/a en la adolescencia, forman una periferia muchas veces invisible como posibilidad. Como afirma Suzanne J. Kessler (1998), el proceso y guía para tomar las decisiones sobre *re-construcción* de género revela el modelo para la *construcción* social del género en general: incluso ante una evidencia aparentemente incontrovertible como el hermafroditismo, los teóricos sostienen la creencia incorre-

gible de que macho y hembra son las únicas opciones “naturales”.

La paradoja de la ambigüedad anatómica pone en cuestión que macho y hembra sean datos biológicos que fuerzan la cultura de dos géneros. Más bien sugieren una cultura dicotómica que fuerza no sólo la interpretación de los cuerpos sino su misma apariencia (Laqueur, 1994; Butler, 2001). La preocupación de los médicos es eliminar esa ambigüedad que se considera monstruosa, adaptar los genitales a las medidas que estipulan aceptables y si es posible asegurar que en el futuro la persona pueda “casarse y tener hijos”. El sexo es equiparado a penetración y reproducción. El placer ni siquiera es tomado en cuenta (de hecho, muchas de estas intervenciones lo impiden o dificultan gravemente).

Y por supuesto, ni siquiera se considera la posibilidad de que sin los genitales apropiados esa persona pueda ser amada por alguien tal como es. Los casos médicos reseñados en la actualidad muestran, por otra parte, que ese futuro perfecto no fue asegurado por el bisturí.

Aquí hay un profundo asunto ideológico, que antes creíamos limitado a que la dicotomía anatómica se trasladaba a la “atribución de género” (el género que los otros en el mundo social nos adscriben, masculino o femenino), a la “identidad de género” (el propio sentido de pertenencia a la categoría femenina o masculina) y al “rol de género” (las expectativas culturales sobre las conductas apropiadas para una mujer o un varón). Pero estamos ante el disciplinamiento quirúrgico de la misma base material sobre la cual los roles de género se inscriben (Butler, 2001; Califia, 1997; Fausto-Sterling, 2001)

Aquello que no entra naturalmente en el dimorfismo sexual no se tolera, y se mutila un pene demasiado pequeño para ser aceptable, transformando al niño en niña, se corta un clítoris demasiado largo para ser aceptable, transformándolo en insensible, se abren y ensanchan vaginas o se construyen con otros tejidos a fin de permitir la penetración, se extirpan gónadas que no pueden convivir con la anatomía externa, todo por la futura “felicidad” de un bebé que así podrá mostrar su sexo sin avergonzarse. (Kessler, 1998; Dreger, 1998 y 1999)

Es conocido el poder que los médicos tienen sobre sus

pacientes y sus familias, pero quizás es menos conocido de qué modo ese mismo poder médico hegemónico es servil a una ideología cultural intransigente y patriarcal. Los médicos realizan prácticas totalmente invasivas y recomiendan a los padres mantenerlas en secreto. El secreto es un daño agregado, de modo que los niños y niñas intersex viven en la ignorancia o en la vergüenza sobre su condición (Chase, 1995; Kessler, 1998; Dreger, 1998 y 1999)

Recientemente ha surgido un movimiento político de género destinado a cambiar la ideología médica y detener las cirugías infantiles. A diferencia de los médicos, para quienes ser intersexual es un defecto de nacimiento quirúrgicamente corregible, intersexual es para ellos una identidad, incluso si la marca original ha sido quirúrgicamente eliminada.<sup>1</sup>

## I

En unas Jornadas de Bioética realizadas por la Secretaría de Salud de la Ciudad de Buenos Aires, un equipo médico presentó un caso clínico que, por sus características, puede servirnos de ejemplo para ilustrar los límites que la ideología de género impone a la decisión médica, aún entre profesionales que explicitan una consideración de la subjetividad en la complejidad de la definición sexual, y un marco ético para sus intervenciones.

El hospital de San Justo –localidad de la provincia de Buenos Aires– recibe a un bebé a dos horas de producido su nacimiento, como derivación de otro centro asistencial, el Hospital de Marcos Paz. En el relato que introduce la exposición que estamos considerando, el caso aparece descrito como una conjunción de manifestaciones patológicas: onfalocele, ano imperforado, extrofia vesical y sexo indefinido, alteraciones en zona lumbo-sacro-coxígea y meningocele. Se realiza una intervención médica a las 24 horas del nacimiento, dado el curso clínico “presidido por la intermitencia urinaria y fecal, la indefinición genital y la lesión neurológica espinal”.<sup>2</sup>

Si bien la ambigüedad sexual es inicialmente incluida en la descripción del cuadro clínico, una vez indicado el tratamiento

seguido, es desagregada seguidamente en los términos de una necesaria “determinación del sexo, puesto que sus genitales externos permanecen indefinidos”.

Dada la “envergadura que la determinación del sexo implica”, el equipo profesional tratante presenta el caso a la consideración del Comité de Bioética del hospital, considerando que la asignación de género “no sólo importa una decisión médica sino que se trata de una determinación que involucra nada menos que la cuestión de la identidad”.

Nuestro propósito es recorrer críticamente la argumentación y recomendación desarrolladas por el equipo interdisciplinario interviniente, en tanto manifiestan, a nuestro entender, problemas asociados tanto a la relación entre corporalidad normativizada e identidad de género como a concepciones y prácticas institucionalizadas en torno a la cuestión ética de la autonomía. Este recorrido nos permitirá evidenciar, además, el lugar conferido a la tecnología por los y las profesionales intervinientes, así como dimensionar su impacto en la conceptualización de las relaciones entre cuerpo y subjetividad.

## II

La exposición presentada por el equipo interviniente sostiene, a lo largo de su desarrollo, la posición que considera “ambigua” la identidad de género del/la paciente a partir de su indefinición genital, a pesar de tener a su disposición otros elementos para definir la identidad de género, tal como el análisis de cromatina. Pero según afirma el mismo informe, “no se trata de conocer el genotipo a través del cariotipo del niño, pues la cuestión dependería exclusivamente del factor tiempo, ya que el resultado del mismo se obtiene en 30 días”. Más bien, podemos afirmar que el enfoque que sostiene la argumentación del equipo interviniente no reconoce la posibilidad de divergencia entre identidad de género asignada y expresión fenotípica, divergencia que es presentada bajo la forma de una disociación. De este modo, el desarrollo expositivo transita por diferentes consideraciones atinentes a una doble



necesidad, que aparece unificada en el argumento: por un lado, la necesidad eminentemente legal de asignar un género –masculino o femenino– al bebé para garantizar de este modo su acceso pleno al status de persona; por otro lado, la necesidad de fundar y sostener esta asignación en un correlato genital a través de reconstrucción quirúrgica.

Si consideramos la primera cuestión, tal y como es presentada en el informe, el posicionamiento del equipo interviniente reconoce los imperativos legales y sus consecuencias a nivel asistencial (por ejemplo, en relación al acceso a cobertura social), si bien se ubica críticamente frente a la ceguera de dichos imperativos ante casos excepcionales como éste –y solicita, por tanto, un amparo legal que permita el reconocimiento del bebé como persona más allá de su ambigüedad genital. Sin embargo, aún con la posibilidad de contar con un amparo legal que permita su inscripción sin una identidad de género confirmada, la necesidad de establecerla fehacientemente –y de ratificarla sobre el cuerpo– se mantiene.

Es imprescindible destacar en este lugar que el énfasis de la indagación en torno al sexo a asignar no es el de una búsqueda de la verdad (contenida en la determinación del cariotipo, en el tejido gonadal, etc), sino el de la fabricación de una verdad, a través de una importante mediación tecnológica, capaz de funcionar social y legalmente garantizando la correspondencia entre identidad y genitalidad (Dreger, 1998). Esta posición evidencia claramente, a nuestro juicio, un compromiso previo asumido con las teorías que desde fines del siglo XIX, y con la contribución decisiva de John Money, su equipo de trabajo y sus seguidores y seguidoras hasta la actualidad, vinculan indisolublemente hasta nuestros días identidad con forma genital, colocando el peso de la asignación de género en casos de genitalidad “confusa” en la intervención de normalización a través de cirugías. De esta manera, y tal y como ocurre con el caso en cuestión, la asignación de género se vuelve una agenda quirúrgica y hormonal.

Si atendemos al desarrollo argumental presentado por el equipo interviniente, si bien la genitalidad confusa –causa del “sexo ambiguo”– es ubicada dentro del contexto de las patologías del bebé en cuestión, la demanda de intervención no es justificada

desde ninguna necesidad médica, sino, como veremos, desde una evaluación basada en criterios culturales acerca de la identidad de género y su apoyatura material en el cuerpo. Para Susan Kessler (1998) por ejemplo, esta estructura argumental (la identificación de la genitalidad confusa y el género ambiguo como un problema médico cuyo planteo y resolución son ubicados, sin embargo, en el terreno de las definiciones y valoraciones culturales de la identidad) constituye una característica sobresaliente del paradigma atencional vigente en casos de intersexualidad. Tal y como lo expresa el informe presentado, “el dilema se plasma [...] en que las dos alternativas posibles a seguir, ser varón/ser mujer, no son compatibles con las condiciones que conocemos como “el desarrollo de una vida normal”, ya sea en términos de calidad de vida, de constitución de la subjetividad, de una identidad acorde a sus facetas biológicas tanto en su expresión genotípica como fenotípica, psicosociales y culturales”.

### III

Una vez aceptada la premisa fundamental –aquella que hace residir la identidad en los genitales–, la resolución del dilema planteado en esos términos involucra la consideración de diferentes aspectos relacionados con la necesidad de efectuar una cirugía plástica genital reconstructiva (ginetoplastía).

Las referencias del equipo interviniente a estadísticas internacionales referidas a casos de asignación de género e intervención normalizadora en personas intersex, aparecen en el texto como evidencia transparente llamada a justificar la elección de uno u otro curso de acción. Dichas referencias señalan un mayor índice de depresión e incluso suicidio asociados a una asignación y normalización quirúrgica hacia lo masculino, en tanto que el informe señala que “no parece suceder lo mismo cuando la decisión es inversa, es decir, que el niño sea llevado a ser mujer”. Este uso de la información estadística no toma en cuenta algunos aspectos que consideramos fundamentales:

- En primer lugar, la valoración estadística no evidencia

ningún registro de posibles sesgos genéricos en la recolección de la información. Diferentes estudios sobre el tema afirman un seguimiento muy desigual de pacientes intervenidos, con una clara preponderancia de seguimientos en pacientes asignados como varones (Kessler, 1998; Fausto Sterling, 2000; Dreger, 1998). El informe tampoco consigna ninguna referencia a los espacios diferenciales en los que las sexualidades masculina y femenina son expresadas, ni a la atención profundamente desigual al placer masculino y al femenino. Por ejemplo, no considera en ningún momento la posible pérdida de sensibilidad genital asociada a la normalización quirúrgica feminizante, la cual comparada con la experiencia de una masculinidad “poco viril” quizás aparezca como poco relevante: “la experiencia médica señala que la reconstrucción de los genitales masculinos se ven privados de toda expresión de virilidad, lo cual es esencial en la causa de depresiones severas y trastornos de la personalidad... la experiencia indica que son vidas mejor llevadas en términos de calidad de vida”.

- En segundo lugar, el acto de sopesar posibilidades femeninas y masculinas de la identidad –y de su necesario correlato genital– reproducen acríticamente valoraciones culturales vigentes en torno a la experiencia de ser hombre y de ser mujer (ubicando en el cumplimiento de estas exigencias culturales en el orden del género, la expresión de “una vida más digna de ser vivida”). De esa manera, y sosteniendo el sistema patriarcal de distribución de la diferencia sexual, el argumento considera aquello que hace posible (o imposible) la masculinidad –en tanto que la femineidad es atribuida por defecto–.

- En tercer lugar, el informe no introduce ninguna consideración en torno al resultado de asignaciones de género masculino cuando no han sido acompañadas por intervenciones de normalización quirúrgica de los genitales. La valoración de la información estadística considerada por el equipo interviniente no sólo convalida las estrategias de intervención sino que además, y de un modo central, elimina cualquier referencia a las consecuencias mismas del proceso de normalización quirúrgica –consecuencias que van desde el trauma posquirúrgico, la pérdida de sensibilidad genital, secuelas físicas a nivel urinario, la dependencia de sistemas de

salud de por vida, y el cruento aprendizaje de que la identidad es algo que debe pagarse con el cuerpo. El empleo de tecnología médica no aparece entonces considerado como un componente de la misma identidad intersex (Chase, 1995; Califia, 1997) Las dudas que son expresadas por el equipo interviniente están referidas a la decisión en sí (la exactitud del género atribuido), a la posibilidad de que la persona rechace en un futuro la asignación y normalización realizada (y su derecho a revertirla), pero en ningún momento aparece la interrogación sobre las consecuencias de la intervención tecnológica en la historia personal del sujeto en cuestión.

Tal y como afirman Susan Kessler (1998) y Cheryl Chase (1995), el paradigma atencional de personas intersex se sostiene en la posibilidad tecnológica de normalización genital. Este fundamento tecnológico es percibido a la vez como transparente y como correcto aunque perfectible (argumentándose por lo tanto que las consecuencias padecidas por personas intersex sometidas a normalización quirúrgica son fruto de un estado determinado de la técnica, pero de ningún modo atribuibles a la intervención tecnológica en sí).

#### IV

Una segunda línea argumental debe también ser sometida a consideración, y es aquella que traza el mapa de la decisión a ser tomada. En ese mapa vemos dibujarse las exigencias del sistema legal, como dijimos; un esbozo de la historia familiar del paciente y de las relaciones hospitalarias entretejidas alrededor del caso. La decisión es ubicada claramente en un contexto moral, planteado como necesidad de evitar el dolor –y haciendo mención a la necesidad de dotar de contenido específico la definición del dolor a evitar–.

La exposición desarrollada no ubica al sujeto en cuestión en el eje de la decisión –excepto para considerar, aunque sin desarrollo, la posibilidad de que la misma sea rechazada a posteriori. La madre y el padre aparecen como las personas subrogadas, sobre quienes pesa la decisión final, aunque se trate de una decisión informada por una mirada médica y moral constitutiva (Kessler: 1998, Fausto

Sterling, 2000; Badinter, 1993). Según se preguntan los y las profesionales intervinientes, ¿y si determinamos que sea mujer con una cromatina sexual de varón, lo aceptará el niño cuando esté en condiciones de conocer su situación? ¿Alcanzará una sana constitución de la individuación en interrelación con otros, es decir de la subjetividad? ¿Y si reniega de su condición queriendo volver a su sexo genético en su expresión fenotípica, tendría derecho a hacerlo?

Debemos ser muy claros en señalar que no se trata solamente de decidir la asignación de género legal, sino también de decidir sobre la genitalidad, considerada indisociable de aquélla. Las consideraciones que guían la decisión reproducen el mismo recorrido argumental que deja fuera al sujeto en cuestión, sobre cuyo cuerpo se decide.

Una vía de acción centrada en el sujeto reconocería la necesidad cultural de la asignación de género legal, pero disociaría esta necesidad de la que obliga a un alineamiento forzoso entre identidad de género y genitalidad. Respetar a ultranza la autonomía decisional del sujeto implicaría, por supuesto, un compromiso firme del Estado y sus instituciones, así como de la familia y de los equipos de salud, asistencia social, etc a favor de la inclusión no traumática de la persona intersex en la sociedad. La reproducción, sobre el cuerpo de bebés intersex, del paradigma atencional centrado en los genitales interviene a favor de la normatividad cultural de género, clausurando así las posibilidades (y el derecho) de vidas diversas.

### Notas

<sup>1</sup> A lo largo de este informe, y en consonancia con los postulados sostenidos por el movimiento político de personas intersex, llamaremos “intersexualidad” a la variación respecto de genitales femeninos o masculinos standard –siendo las características standard de dichos genitales considerada un dato histórico-cultural y no la expresión de una ley natural de los cuerpos–. Dicha variación puede obedecer a diversas causas (hormonales, enzimáticas, accidentales, etc.) y ser sometida o no a diversas estrategias de normalización sociomédica (quirúrgicas, hormonales, de cambio de identidad legal), que adquieren un carácter determinante en la conformación de la intersexualidad como identidad experiencialmente sostenida.

<sup>2</sup> A partir de este momento, las citas en el texto siguen el informe elaborado por el Comité de Bioética del Hospital de San Justo, 2001 (mimeo, Buenos Aires, Argentina)

### Bibliografía

Badinter, Elizabet (1993): *XY, la identidad masculina*. Norma, Bogota, Colombia.

Ben, Pablo (2000): "Muéstrame tus genitales y te diré quién eres. El 'hermafroditismo' en la Argentina finisecular y de principios de siglo XX", en Omar Acha y Paula Halperín, *Cuerpos, géneros e identidades*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Butler, Judith (2001): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, DF, Mexico.

Califia, Pat (1997): *Sex Changes. The Politics of Transgenderism*. Cleis Press, San Francisco, EE.UU.

Chase, Cheryl (1995): "Until Five Years Ago, Intersexuals Remained Silent", Feinberg, Leslie: *Trans Liberation. Beyond Pink and Blue*. Beacon Press, New York, EE.UU.

Dreger, Alice D. (1998): *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Harvard University Press, Massachusetts, EE.UU.

— (1999): *Intersex in the age of Ethics*. University Publishing Group, Maryland, EE. UU.

Fausto Sterling, Anne (2000): *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books, New York, EE.UU.

Kessler, Suzanne (1998): *Lessons from the Intersexed*. Rutgers University Press, New Jersey, EE.UU.

Laquer, Thomas (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Catedra, Barcelona, España.

Money, John, John Hampson y Joan Hampson (1955): "Hermaphroditism: Recommendations Concerning Assignment of Sex, Change of Sex, and Psychologic Management", *Bulletin of the John Hopkins Hospital*, N° 97.

— (2002) *Errores del cuerpo y síndromes relacionados*. Biblos, Buenos Aires, Argentina.

Money, John y Richard, Green eds. (1969) *Transsexualism and Sex Reassignment*, John Hopkins Press, Baltimore, EE.UU.



# Un itinerario político del travestismo

Lohana Berkins





## Un itinerario político del travestismo

En esta presentación me propongo dar cuenta de la reciente historia política del travestismo, construida a través de una dura lucha por el reconocimiento. El camino estará trazado por las diversas miradas que distintos grupos han tenido —y aún tienen— sobre nosotras, y aquellas que vamos construyendo sobre nosotras mismas.

Esta lucha política se inicia de manera organizada en el año 1991, cuando un grupo de compañeras travestis forma la primera asociación, que lleva el nombre de Asociación de Travestis Argentinas (ATA). Previo a este hecho, debo decir, se produce la primera aparición de una travesti en un medio masivo de comunicación. Ella es Keny de Michelli y visita varios programas televisivos con el objeto de hacer visible nuestra existencia. Esta aparición fue, de alguna manera, un hito destacado si tomamos en cuenta que cinco años antes el periodista José de Ser y el canal en el que trabajaba afrontaron juicios por mostrar —y al mismo tiempo denunciar, con recursos testimoniales— las muertes de travestis que trabajaban en Panamericana.<sup>1</sup> Quiero decir que el recibimiento de Keny de Michelli por parte de algunos medios televisivos introduce una curva en el ocultamiento que hasta entonces había de las travestis como sujetos. Claro que esta aparición fue rápidamente banalizada presentando a Keny como a un personaje pintoresco de la masculinidad. En este primer momento se ve al travestismo como una expresión hiperfemenina pero de la masculinidad, disponible al consumo. El travestismo no tiene por entonces el carácter impugnador que luego comenzará a concedérsele.

Regresamos al año 1991 en el que se produce nuestro primer contacto con Carlos Jáuregui,<sup>2</sup> integrante de Gays por los Derechos Civiles. Llegamos a él buscando ayuda. Un grupo de compañeras habían sido visitadas violentamente por la Policía en su domicilio particular. Jáuregui no sólo brinda el apoyo solicitado, sino que también nos invita a organizarnos. De la mano de este dirigente gay nace nuestra primera organización que, como dije antes, se llama ATA. Entretanto se está preparando la Tercera Marcha del Orgullo Gay Lésbico, para nosotras la primera. El mismo Jáuregui nos recibió diciendo: “Ésta es la pata que le faltaba al movimiento”.

Sin embargo, no todos/as pensaban igual. Buena parte de las organizaciones gays y lesbianas de entonces sentían nuestra presencia como una invasión. Las lesbianas discu-

---

<sup>1</sup> Panamericana es una ruta a cuya vera hay varios hoteles alojamiento y en la cual las travestis ejercían una riesgosa prostitución callejera.

<sup>2</sup> Carlos Jáuregui fue un muy importante dirigente social por los derechos humanos de las minorías sexuales, y murió tempranamente a causa del sida.

tían nuestro “femenino” y nos alentaban a realinearnos con los gays, viéndonos como una de las tantas versiones de esta orientación sexual. Los gays oscilaban entre maravillarse por el *glamour* travesti y rechazarlo. Aquí se dio nuestra primera lucha por la visibilización. A la hora de juntar recursos para hacer el cartel que identificaría a los grupos de minorías en la marcha, las travestis debían poner dinero pero no podían incluir su nombre. Fuimos excluidas de los volantes en los que se convocaba a la marcha y el lugar concedido a nuestro nombre en el cartel principal se caía casi de su contorno. Sin embargo, la participación travesti en la marcha fue no sólo numéricamente mayor que la de los otros grupos sino que nuestra colorida vestimenta hacía que destaquemos dentro del conjunto. La decisión de llevar atuendos coloridos fue sin duda una estrategia alternativa a la invisibilización que se nos había impuesto.

Un poco más adelante, la revista gay *NX* organiza encuentros para debatir la problemática de las minorías sexuales y somos invitadas a ellos. Nosotras utilizamos ese espacio para relatar a nuestros/as compañeros/as la experiencia de vida que teníamos como travestis. Estos relatos fueron generando cierta sensibilidad, pero sólo dentro de las minorías, y desembocan en el Primer Encuentro Nacional Gay, Lésbico, Travesti, Transexual y Bisexual. Éste se realiza en Rosario<sup>3</sup> y es organizado por el Colectivo Arco Iris. En esa oportunidad, nosotras presentamos la obra teatral *Una noche en la comisaría*. Como el nombre lo dice, el eje de la obra era mostrar los atropellos y maltratos por los que pasábamos cinco travestis en una comisaría y, simultáneamente, dar a conocer nuestros sueños y deseos.

Quiero resaltar dos puntos respecto a este evento. Por un lado, es la primera vez que nuestra realidad es vista por otros/as que no son la Policía ni nosotras. Por otro lado, es la primera vez que nosotras expresamos nuestros sueños y deseos. Es decir, empezamos a decir cómo nos vemos y cómo somos. Como resultado de esta participación en el encuentro, los gays y las lesbianas allí presentes piden disculpas por los prejuicios que habían marcado la relación con nosotras. Si bien Rosario marca un antes y un después no sólo para el conjunto de los grupos de minorías sino especialmente para nosotras mismas, se trata de un triunfo que no salta todavía la frontera del movimiento Gay, Lésbico, Travesti, Transexual y Bisexual (GLTTB).<sup>4</sup> Nos instalamos allí fundamentalmente como víctimas porque la autovictimización fue la estrategia que usamos para ser aceptadas. Varios años deberán pasar para autopercibirnos como personas con derechos y con una identidad propia, que no es ni masculina ni femenina.

Estos temas nos llegan a través del feminismo. Conocer a las mujeres feministas nos pone frente a una serie de preguntas vinculadas a nuestra identidad. ¿Quiénes somos las travestis? ¿Somos varones? ¿Somos mujeres? ¿Somos travestis? ¿Qué quiere decir esto? En la búsqueda de respuestas a estas interrogantes, creamos dos organizaciones más: la Asociación Lucha por la Identidad Travesti (ALIT) y la Organización de Travestis Argentinas (OTRA). Transcurre por entonces el año 1995. En la acotada binariedad masculino-femenino, comenzamos a usar el femenino como manera de instalación en él y como un claro alejamiento de lo masculino y su simbolización.

---

<sup>3</sup> Rosario es una ciudad de la provincia de Santa Fe, en el interior de Argentina.

<sup>4</sup> Gay, lésbico, travesti, transexual y bisexual.

Aquella mirada de los medios centrada en el travestismo como objeto pintoresco y disponible para el consumo va sumando atributos. La preocupación es ahora nuestro comportamiento sexual. Si revisamos los archivos periodísticos de aquellos años, la pregunta más frecuente era: ¿es usted pasivo o activo? Nuestra estrategia fue no responder a esa pregunta, que volvía a instalarnos en la binariedad.

Otros actores se irán sumando en este camino. El ámbito universitario, aunque al principio restringido, será uno de ellos. Allí tejemos nuestras primeras alianzas con estudiantes y docentes. Una anécdota que quería contarles transcurrió en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Luego de extenso debate sobre travestismo e identidad, un alumno avanzado de Antropología me definió como un homosexual con tetas. Cuento esto sólo para graficar el asombro, la falta de lenguaje disponible para nombrar una diversidad y para incluirla al lado de otras. Debo decir, sin embargo, que las travestis encontramos en el espacio universitario buenos/as aliados/as. Algunas integramos hoy el Área de Estudios Queer y Multiculturalismo de la Universidad de Buenos Aires.

Los debates en la Estatuyente<sup>5</sup> son otro escenario de lucha política del travestismo. Estos debates giraban en torno a la inclusión de la no discriminación por orientación sexual en el artículo 11 de la Constitución de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Lo curioso de esta lucha fue que esa pelea por incluir la no discriminación por orientación sexual no incluía a las travestis, hecho del que nos dimos cuenta poco tiempo después. Sin embargo, reconocida esta no inclusión, las travestis comenzamos a exigir que se hable no sólo de orientación sexual sino también de identidad de género.

Simultáneamente, comienza la discusión para derogar los edictos policiales. Allí vamos las travestis y allí conocemos a diversos grupos de feministas, al Servicio de Paz y Justicia, al Centro de Estudios Legales y Sociales, a las Madres de Plaza de Mayo y a otros organismos de derechos humanos y organizaciones de mujeres en prostitución. Casi no hubo una mirada hacia las travestis por parte de los/as estatuyentes. Gran parte de los debates tenían como sujetos de argumentación a los jóvenes, los niños de la calle, las mujeres que se prostituían, etcétera, aun cuando nuestra presencia era muy superior a la de cualquiera de estos grupos.

Me detendré brevemente en contarles que compartiendo este espacio con compañeras feministas, algunas de nosotras comenzamos a levantar las banderas de este movimiento e incluso a definirnos también nosotras como feministas. No obstante, la mirada de algunas de ellas sobre nosotras sigue situándonos en nuestro origen biológico masculino. De ahí que en el año 1996 se nos prohibiera la entrada a unas jornadas feministas que se realizan anualmente. De ahí también que bastante después se nos prohibiera la entrada a uno de los encuentros nacionales feministas, realizado en la ciudad de Río Ceballos, Córdoba. La identidad travesti inquieta aún hoy al colectivo feminista, al punto de introducir dentro del movimiento una ruptura que aún no está saldada. Pese a la negativa, manifestada casi por la mayoría, de permitirnos participar en el encuentro feminista mencionado,

---

<sup>5</sup> La Asamblea Estatuyente es la que sancionó la Constitución de la Ciudad de Buenos Aires, declarada Ciudad Autónoma por el cambio en la Constitución Nacional Argentina de 1994.

un grupo de compañeras realizó en éste el primer taller sobre travestismo y feminismo. Incluso se publica, en una conocida revista feminista porteña, una reflexión sobre ambos temas.

Con más tristeza debo decir que tampoco las Madres de Plaza de Mayo tomaron la lucha travesti como una lucha propia, como una lucha por los derechos humanos. Su compromiso con el tema fue tibio, salvo alguna excepción de tipo individual.

Llegan los debates sobre el mal llamado Código de Convivencia Urbana<sup>6</sup> y llegan los Vecinos de Palermo.<sup>7</sup> Con menos sutileza pero también con más crueldad, los vecinos nos definen como amorales, híbridos, degenerados, sidosos, motivo de escándalo, “aquello que nuestros hijos no deben ver”. Instan a la ciudadanía a apedrear a las travestis enarbolando eslóganes casi clericales. Recordemos el cartel que llevaban frente a la Legislatura porteña. Se leía en él: “No a la Ciudad Autónoma del Santo Travesti”. Desde la perspectiva de los vecinos, el Código de Convivencia Urbana hizo “de toda la ciudad, una zona roja”. Del lado de algunos/as legisladores/as, las travestis éramos una “minoría muy minoritaria” y no había costo político alguno si se modificaba el Código endureciéndolo.

Quienes conocen los resultados de la contienda alrededor del Código sabrán que siguen habiendo propuestas en circulación en la Legislatura para reforzar sus aspectos más represivos, que recrudescen en tiempos electorales. Lo cierto es que a partir del debate sobre él, como dice Ana Amado,<sup>8</sup> el género empezó a figurar de modo contundente entre los desafíos de la sociedad a la política.

El 19 y 20 de diciembre del 2001 fue una jornada histórica en Argentina. El pueblo salió a la calle en un gesto de desobediencia civil, desafiando el estado de sitio decretado minutos antes, y produciendo con esta poblada la expulsión del presidente. ¿Qué significó para las travestis la noche del 19 y 20 de diciembre? En estas fechas se vivía en el país un clima que combinaba tristeza y euforia, saqueos y estupor por la represión policial. Muchas compañeras travestis empezaban a bucear en sus maletines de cosméticos y perfumes, empezaban a *producirse* —como se dice en “lengua travesti”—. De pronto fuimos sorprendidas por algo que a primer oído parecían los tambores llamando a participar en los tradicionales carnavales. Esos carnavales que desde hace mucho tiempo son para nosotras el único lugar de aceptación social, aun cuando se trate de una aceptación más vinculada a lo bufonesco. Vale recordar, de paso, aquel contundente dictamen de la Asociación Amigos de la Avenida de Mayo<sup>9</sup> que, en su sagrado estatuto y en defensa de la “sana diversión familiar”, prohibió el desfile de las travestis por la histórica avenida.

Pero éstos eran otros tambores, su llamado tenía otra razón: resistir al estado de sitio que había declarado el por entonces presidente de la nación. De las ventanas de Palermo, de las de San Telmo, Constitución y Flores,<sup>10</sup> las travestis asomamos nuestros rostros a medio maquillar o con el rímel ya corrido, luego de una noche de pocos clientes y mucha

<sup>6</sup> Se refiere al Código Contravencional de Faltas, que reemplaza los edictos policiales que dieron lugar a abusos represivos por parte de la Policía por faltas contravencionales en cuyo juzgamiento intervienen fiscales de una justicia creada al efecto.

<sup>7</sup> Vecinos de Palermo se autodenominó un grupo social muy activo, que expresaba la queja acerca de que su barrio (Palermo) se había transformado en una virtual zona roja, y pedía más represión policial y endurecimiento de las normas para erradicar a las travestis.

<sup>8</sup> Académica feminista que publica un comentario sobre esta contienda legal.

<sup>9</sup> Tradicional avenida de la ciudad de Buenos Aires, donde desfilaban las comparsas en carnaval.

<sup>10</sup> Todos barrios porteños donde las travestis viven y ejercen la prostitución callejera.

caminata. Fuimos sumándonos a ese grito rebelde que se juntaba en la esquina, en la calle, en las avenidas.

Al lado de nuestros vecinos y vecinas, nuestro primer motivo de asombro fue no escuchar aquellos acostumbrados insultos con que muchos nos identificaban: “negritas”, “viciosas”, “sidosas”. Fue una sorpresa advertir que por una vez las exageradas siliconas, los pudorosos genitales, las indecorosas pinturas y corpiños se desvanecían tras la protesta social, se ocultaban en ella. Curiosamente, o no tan curiosamente, *cuando no nos miraban fue cuando mejor miradas nos sentimos*. Allí éramos una vecina más.

Y fuimos muchas las compañeras travestis que nos encontramos en la Plaza de Mayo, gritando por la libertad y repudiando esos largos años de estado de sitio; con valor y decisión salimos a defender una democracia de la que poca parte nos toca. Y digo “poca parte” porque, en realidad, las travestis y transexuales de la Argentina todavía seguimos criminalizadas. En casi todo el país se mantienen los edictos policiales, cuya letra nos coloca del lado del atentado a la moral y las buenas costumbres.<sup>11</sup> Los gritos que las travestis llevamos el 19 y el 20 eran preguntas tales como: ¿es moral el robo que hizo Menem y el haber dejado pobres a 18 millones? ¿Es moral una Iglesia que ataca a gays, lesbianas, travestis y transexuales mientras defiende a sus pervertidos miembros?<sup>12</sup> ¿Es moral matar travestis, torturarlas y encubrir políticamente esos crímenes? ¿Es moral privar de una vida digna a las personas diferentes, entre ellas a nosotras, travestis y transexuales?

Regresando a la pregunta de qué significó el 19 y el 20 de diciembre para las travestis puedo decir que por primera vez nos sentimos unidas a un reclamo en común: el no rotundo a la imposición del estado de sitio. Vale ahora plantear una diferencia: para las travestis, el estado de sitio es a diario. La rutinaria persecución policial, las acostumbradas restricciones a circular libremente por las calles portando una identidad subversiva, los permanentes obstáculos para acceder a derechos consagrados para todos/as los/as ciudadanos/as del país, entre otros, hacen de la vida travesti una vida en *estado de sitio*. Quizá por eso se escuchó a algunas compañeras que participaron en las jornadas del 19 y 20 decir bajito “ahora nos tocó a todos y todas”.

Ese 19 y 20 de diciembre, entonces, las travestis llevamos a la calle lo que en realidad es nuestra lucha diaria. Para hacer sólo un breve repaso: lucha contra nuestras familias, que nos expulsan a temprana edad con la firme decisión de desterrar de sus *livings* el pecado; lucha contra las instituciones escolares, que nos cierran las puertas para que no manchemos a sus blancas palomitas; lucha contra el sistema médico, que nos considera una execrable patología que hay que reconducir a la normalidad heterosexual; lucha contra los empleadores, que se desmayan cuando el DNI<sup>13</sup> contraviene la imagen que tienen ante los ojos pero no sienten pudor de la explotación que ejercen, de la contratación “en negro”, etcétera; lucha contra los poderosos medios de comunicación, que lucran con nuestra apariencia fortaleciendo un estereotipo cada vez más alejado de lo que somos. El 19 y el 20 pudimos incluso cantar contra la burocracia sindical. Cuando Moyano<sup>14</sup> exclamó:

<sup>11</sup> Uno de estos edictos prohíbe vestirse con ropas del otro sexo, y reprime específicamente a las travestis.

<sup>12</sup> Para entonces se estaban investigando varios actos de abuso contra menores por parte de sacerdotes en escuelas y hogares de niños.

<sup>13</sup> Documento nacional de identidad, que en el caso de las travestis lleva nombre masculino y desmiente su expresión de género, por lo que las pocas que consiguen trabajo suelen hacerlo “en negro”, con lo que refuerzan la explotación y la vulnerabilidad.

<sup>14</sup> Se trata de un connotado dirigente gremial de los poderosos sindicatos argentinos.

mó “díganme de todo menos puto”, las travestis le contestamos desde la plaza “díganos de todo menos Moyano”. En fin, la lucha diaria de las travestis contra los Estados que sólo nos sitian compulsivamente en la binariedad varón-mujer.

El 19 y el 20 de diciembre las travestis nos reunimos en los piquetes de cada una de nuestras esquinas y calles, nos sumamos a las largas filas de gente autoconvocada a la Plaza de Mayo.<sup>15</sup>

Un año después volvimos a esa plaza a conmemorar la histórica gesta de diciembre y cabe ahora un breve balance. Si las travestis hemos levantado como bandera la lucha por el esclarecimiento y el repudio de los asesinatos de Kosteki y Santulón<sup>16</sup> y de todos aquellos que fueron víctimas de la represión de diciembre, quiere decir que las banderas de los/as piqueteros/as son las nuestras y las de los 18 millones de pobres también: ¿cuándo, entonces, nuestras demandas serán encarnadas por todos estos grupos rebeldes a cuyas voces unimos las nuestras? Los beneficios del Estado, sus planes sociales y donativos, no nos llegan; no somos jefes ni jefas de hogar, según las definiciones establecidas; no abortamos, pero reivindicamos el derecho de las mujeres a hacerlo; no hay puestos de trabajo dignos para nosotras, y sólo la amenaza de juicio o de denuncia persuade a instituciones como la escuela a aceptarnos en sus aulas. La lista puede continuar.

Las jornadas del 19 y el 20 de diciembre se sumarán a nuestra ya larga lucha. Desde las oscuras calles de la prostitución, desde las villas más devastadas, desde el movimiento piquetero, desde la protesta estudiantil, desde el campo de los derechos humanos, desde los partidos políticos, las travestis seguiremos tejiendo nuestra rebeldía para conseguir un mundo gobernado por la paz, la equidad y la justicia, sin opresiones de ningún tipo.

Me queda por plantear la mirada que nosotras hemos ido construyendo sobre nosotras mismas a lo largo de este itinerario de lucha y encuentro.

¿Qué es ser mujer? Esta misma pregunta nos conduce a algo que resulta bastante difícil en la práctica, nos conduce al esencialismo. ¿Hay algo que define esencialmente a la mujer? ¿El cariotipo? ¿Los genitales? ¿Las funciones reproductivas? ¿La orientación sexual? ¿La conducta, la ropa? ¿Todo ello junto? ¿Una parte de ello?

De acuerdo con los genitales con los cuales nacimos, el sistema patriarcal ha decidido que tenemos que actuar de determinada manera. Nuestros nombres tienen que ser masculinos, nuestra personalidad fuerte y poco sensible, debemos ser padres protectores y usufructuar los privilegios de ser opresores. Nosotras no quisimos sujetarnos a vivir en función de ese rol que estaba determinado simplemente por nuestros genitales y nuestro sexo. Muchas cosas hacen a una persona y no sólo la circunstancial realidad de sus genitales. Ser transgénero es tener una actitud muy íntima y profunda de vivir un género distinto del que la sociedad le asignó a su sexo. No se trata de la ropa, el maquillaje o las cirugías... Se trata de maneras de sentir, de pensar, de relacionarnos y de ver las cosas.

---

<sup>15</sup> Emblemática plaza de la ciudad de Buenos Aires, situada frente a la Casa de Gobierno, donde se concentran históricamente las protestas y manifestaciones sociales.

<sup>16</sup> Se trata de dos militantes populares de los llamados *piqueteros*, asesinados brutalmente por la Policía durante la manifestación. El piquete consiste en un corte de rutas por parte de los manifestantes, que de esta manera obligan a oír reclamos que no han sido atendidos por el Gobierno.

Este género, de alguna manera elegido o autoconstruido, no debe ser uno de los dos géneros que impone el sistema patriarcal. Nosotras pensábamos que nuestra única opción —si no queríamos ser varones— era ser mujeres. Es decir, si para ser varones había que ser masculinos, al no querer adoptar las características masculinas como propias pensamos que nuestra única opción era la única otra existente: ser mujer femenina. Hoy tratamos de no pensar en sentido dicotómico o binario. Pensamos que es posible convivir con el sexo que tenemos y construir un género propio, distinto, nuestro.

Nosotras hacemos una transición dentro del sistema sexo-género. Al hacerla, nos demostramos a nosotras mismas que ese sistema no significa un condicionamiento inexorable de las personas, y se lo demostramos a cuantos nos miren. En otras palabras, probamos que una misma persona puede aceptar unos condicionamientos sexogenéricos u otros; emerge la condición de persona como independiente, distinta, de esos condicionamientos. Nosotras no nos hemos encontrado a gusto como personas condicionadas masculinamente.

Tenemos diferencias con las mujeres, como ellas las tienen entre sí. Las nuestras giran en torno a haber sido criadas con toda una carga patriarcal, para ser “opresores”, para gozar de la dominación, y esto ha hecho más difícil nuestra propia elección de género. Somos traidoras del patriarcado y muchas veces pagamos esto con nuestra vida. Brevemente dicho, las travestis sufrimos dos tipos de opresión. Por un lado, la opresión social basada en el imaginario colectivo de lo que es una travesti: misterio, ocultamiento, perversión, contagio, etcétera. El patriarcado nos castiga por “renegar” de los privilegios de la dominación que nos adjudican los genitales con los cuales nacemos. Las mujeres se sienten muchas veces con un sentimiento de invasión, de usurpación de la identidad. Por el otro lado, sufrimos la violencia institucional, aplicada en aras de salvaguardar la moral, las buenas costumbres, la familia, la religión. Esta violencia es consecuencia de otra, la social, y nos es aplicada por atrevernos a desafiar el mandato social de lo que tenemos que ser y hacer.

A diferencia de gays y lesbianas, las travestis no tenemos opción en cuanto a nuestra visibilidad. No podemos elegir no decir a nuestras familias qué somos o queremos ser, no podemos elegir cuándo salir del clóset.

Nuestra propuesta es erradicar los encasillamientos en identidades preconstruidas por el mismo sistema que nos oprime. Podemos lograrlo si empezamos a desaprender nuestra parte opresora, eligiendo las características que deseamos desde todas las posibilidades, no determinadas por los géneros impuestos. Nuestra misma existencia rompe, de alguna manera, con los determinantes del género. La deconstrucción de las dicotomías jerarquizadas que se nos imponen es nuestra meta. En otras palabras, quiero decir que el travestismo constituye un giro hacia el no identitarismo. Creo que en la medida en que las identidades se convierten en definiciones señalan límites y se vuelven fácilmente separatistas y excluyentes. Esto es lo que Kim Pérez llama *identitarismo*. Los seres humanos somos un punto de partida más que un punto de llegada; más que un ser, somos un proceso.

# Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional<sup>1</sup>

YUDERKYS ESPINOSA MIÑOSO

## Introducción

Desde hace algunas décadas el feminismo latinoamericano<sup>2</sup> viene desarrollando un pensamiento crítico y una política que intente tomar en cuenta las desigualdades de raza y clase en que vive un porcentaje importante de las mujeres de la región.<sup>2</sup> El abordaje planteado desde una perspectiva de inclusión, se evidenció desde el III Encuentro feminista de América Latina y el Caribe, celebrado en Brasil en 1985, en términos de la necesidad de que el feminismo incorporara la problemática de la ‘mujer negra’ y a sus ‘representantes’.<sup>3</sup>

---

1 Publicado originalmente en *Feminismo Latinoamericano, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* (2009).

2 En este trabajo daré por sentado el uso siempre problemático de ciertas categorías identitarias como: ‘feminismo latinoamericano’, ‘feminismo del Tercer Mundo’, ‘feminismo del Norte’, ‘feminismo del Sur’, ‘feminismo occidental’, asumiendo el abordaje crítico que autoras postcolonialistas como Chandra Mohanty nos proponen. Explicitamos, pues, que su uso no implica bajo ningún concepto intento alguno de homogenización, que tales términos deben ser contextualizados geopolíticamente e históricamente y son usados aquí en el sentido de ubicar y denunciar la conformación de determinadas ‘posiciones de sujeto’. En cualquier caso, su uso no renuncia a observar en todo momento la complejidad y la agencia que tales categorías implican, algo que, como intentaré demostrar en este ensayo, puede llegar a suceder incluso para autoras críticas como la propia Mohanty. Como demostraré la idea de un ‘feminismo del Tercer Mundo’ representado en el espacio transnacional es el resultado de una consolidación de determinadas hegemonías dentro de los contextos locales. Como siempre la empresa de representación implica juegos de poder, batallas libradas dentro del propio grupo por la definición de la representación. Esta trama de poder hay que develarla en su atravesamiento por posicionamientos de sujeto dentro de los contextos de poscolonialidad.

3 Recordamos que en este encuentro de Brasil el debate se desató gracias al intento de un grupo de mujeres negras y pobres provenientes de las favelas de Rio de Janeiro de entrar al encuentro gratuitamente. Si bien la comisión organizadora señaló el gran número de becas que habían sido otorgadas para mujeres negras y pobres y denunció la



Habrá que decir que pese a esta aparici3n temprana (aunque no tanto, tomando en cuenta la conformaci3n multiétnica y afrodescendiente del continente) de los conflictos por los privilegios de clase y raza-etnia, sin embargo la ‘cuesti3n’ ha ocupado pocas páginas en los discursos y las preocupaciones del feminismo latinoamericano. Podemos afirmar que, por lo regular, las tensiones en torno a la multiplicidad de 3rdenes y condiciones sociales de las mujeres de la regi3n se han mantenido latentes, reapareciendo de tanto en tanto a manera de conflicto no resuelto, o gracias a alguna ocasi3n de la agenda de Naciones Unidas, sin que ello repercute ni modifique de forma sustancial las miradas y las prácticas dominantes del feminismo regional. Por lo general la ‘cuesti3n’ sigue siendo saldada en términos de “el problema de las mujeres negras o indígenas” a ser incluido en la organizaci3n de paneles y encuentros del movimiento y en algunos proyectos y programas de intervenci3n compensatoria generalmente concebidos y administrados por feministas profesionales de clase media y de supremacía blanca del continente.<sup>4</sup>

A pesar de ello, no podemos negar que este es el tiempo en que el debate sobre el multiculturalismo, la explosi3n de identidades y la reflexi3n sobre el sujeto de nuestras políticas, marcan las preocupaciones centrales del feminismo a nivel global. La menci3n reiterada y oportuna “... de clase, raza, g nero y sexualidad”, como final de frase, no se hace esperar en cualquier texto acad mico o discurso de cualquier tipo que ostente la pretensi3n de avanzado y políticamente correcto; y nadie admitiría hoy, mucho menos en el feminismo, que la raza exprese condici3n natural para algún tipo esperado de conducta o cualidad específica. Así, dentro de un escenario que parecería favorecer como nunca la atenci3n al problema, me anima el interés por develar el abordaje de las problemáticas de raza y clase por

---

maniobra política de los partidos políticos para desacreditar al feminismo, el incidente fue motivo para que “muitas das participantes, especialmente militantes do então emergente movimento de mulheres negras, insistiram que as quest3es de ra a e classe não ocupavam um lugar central na agenda do Encontro e que as mulheres negras e pobres não haviam tido uma participa o significativa na elabora o dessa agenda” (Alvarez *et al.* 2003: 548)

4 Por supuesto, habría que reconocer que este tratamiento ‘sectorial’ o “fragmentaci3n homog nea de las categorías de opresi3n” a decir de María Lugones (2005: 66-68), ha sido la manera ‘t pica’ en que el feminismo ha podido dar respuesta a las demandas de representaci3n que han surgido del desmoronamiento del sujeto mujer universal del feminismo blanco heteroc ntrico occidental. Esto ha sido así ya que “Para el proyecto civilizatorio occidental es mucho más fácil sumar, agregar, como si la diferencia fuera una cuesti3n aritmética, de suma de identidades, de categorías” como nos recuerda Amalia Fischer (2002). Los intentos de salir del atolladero esencialista a que este tipo de política nos lleva han provenido sobre todo de las teorizaciones del *movimiento de mujeres de color* y lesbianas en los EE.UU. Para una interesante crítica a los intentos de superaci3n de esta fragmentaci3n identitaria a través de una propuesta como la de ‘interseccionalidad’ de Kimberlé Crenshaw, puede leerse: María Lugones (2005). Para un buen ejemplo de este tratamiento fragmentado y esencialista de las opresiones de las mujeres recomiendo echar un vistazo a la estructura del programa del XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe celebrado en marzo de este año en Ciudad de México, así como al proceso preparativo.

el feminismo latinoamericano, identificando aquellas condiciones que han impedido históricamente un tratamiento adecuado de estos sistemas de opresión dentro del análisis y la política del feminismo de la región.

En este trabajo quiero avanzar en algunas hipótesis respecto de la particular constitución histórica del feminismo latinoamericano dentro de contextos postcoloniales de largo alcance: la manera en que la desigual condición geopolítica ha producido una dependencia ideológica de los feminismos latinoamericanos a los procesos y producción de discursos en el Primer Mundo, definiendo así los énfasis teóricos-políticos del movimiento; las dificultades y obstáculos para la producción de un pensamiento y una praxis situada que, partiendo del reconocimiento de esta impronta constitutiva poscolonial observe la manera en que esta condición determina indefectiblemente la *sujeta* del feminismo de la región, así como los objetivos urgentes de su política.

Cuando se ha instalado como nunca una reflexión sobre el sujeto y los cuerpos del feminismo, me pregunto quiénes han ocupado el lugar material de esta reflexión postergada, y por qué la preocupación se ha limitado al cuerpo sexuado y *generizado* sin poder articularla a una pregunta por la manera en que las políticas de racialización y empobrecimiento estarían también definiendo los cuerpos que importan en una región como Latinoamérica. Cómo ha sido posible que el feminismo latinoamericano no haya aprovechado este estallido de producción teórica sobre el cuerpo abyecto para articular una reflexión pendiente y urgente sobre los cuerpos expropiados de las mujeres dentro de la historia de colonización geopolítica y discursiva del continente. Cuando se ha abierto dentro de los movimientos sociales, y en particular, dentro del feminismo, un espacio para la visibilidad y recuperación de posiciones de sujeto antes no reconocidas ¿qué cuerpos han pasado a ser objeto de la representación de este olvido y cuáles han quedado una vez más desdibujados y por qué?

Dado los límites de extensión de este ensayo, me propongo en esta oportunidad detenerme en la estrategia analítica propuesta por Chandra Mohanty en sus trabajos: *Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial* (2008a)<sup>5</sup> y *De vuelta a 'Bajo los ojos de Occidente': la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas* (2008b).<sup>6</sup> Me interesa focalizarme en al menos tres hipótesis que ella sostiene y desarrolla allí:

---

5 El artículo original fue publicado como *Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses*, en *Boundary* (1984). Para esta ocasión utilizaremos la versión en español traducida por María Vinós para Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz (2008a) (documento tipeado pre-impresión).

6 El artículo original es: *Under Western Eyes revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles*. *Signs*. (2003). Usaremos la traducción de María y Ricardo Vinós en documento tipeado pre-impresión, publicado también en *Descolonizar el feminismo...* (2008b), de Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz.

1. Hay una ‘colonización discursiva’ de la práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo y sus luchas, que es necesario deconstruir y dismantelar.
2. Para pasar de la crítica a la ‘reconstrucción’ el feminismo occidental debe poder identificar los problemas acuciantes de las mujeres más marginadas en el contexto neoliberal. Propone adoptar como metodología la noción de ‘privilegio epistémico’, por medio de la cual se asume un punto de vista de abajo hacia arriba, que empieza en las comunidades más pobres y marginales del mundo de forma de poder “acceder y hacer visibles los mecanismo de poder... [en] la escala ascendente del privilegio” (Mohanty 2008: 421).
3. Existe en el contexto actual la necesidad y la posibilidad de una comunidad feminista transfronteriza, anticapitalista y descolonizada sostenida en la idea de ‘diferencias comunes’, que atienda a una lucha contra los efectos nefastos de la globalización y entable un horizonte de justicia y solidaridad universal.

Para examinar estas tesis desde el contexto latinoamericano, me gustaría traer aquí y contraponer dos tesis del pensamiento de Gayatri Ch. Spivak que me resultan de alta efectividad para los fines de mi crítica: (1) la imposibilidad del habla (o de la escucha) de la subalterna (Spivak 2003), y (2) la denuncia de la manera en que la razón postcolonial (sostenida desde los proyectos de nación y ciudadanía de las élites dominantes e intelectuales postcoloniales) *encripta* al subalterno, requiriéndolo y forcluyéndolo a la vez (Spivak 1999).

Mi inquietud refiere a la posibilidad de que un feminismo transnacional, asentado en la ‘solidaridad feminista’, y asumiendo el punto de vista del privilegio epistémico, ayude a la superación del estatuto de mudez y subrepresentación de la subalterna latinoamericana,<sup>7</sup> tal como parecería sugerir Mohanty. Desde mi perspectiva crítica, procedente de la conjunción entre activismo y academia, esto no solo resulta ingenuo sino que tendría que ver con la manera en que las feministas del Norte —incluyendo a oriundas del Sur ubicadas geopolíticamente en el Norte—

---

7 Hago una extrapolación del sujeto de preocupación de Mohanty descrito como “mujeres más marginadas del mundo, comunidades de mujeres de color en naciones ricas y neocoloniales, mujeres en el Tercer Mundo/Sur o Dos Tercios del Mundo” (2008b: 14). Con el sujeto subalterno de Spivak y de los estudios postcoloniales. “El término subalterno procede de la teoría política de Gramsci... Los grupos de estudios subalternos surgidos en los años ochenta... conceden sentido a la palabra tanto en el plano político como económico... para referirse al rango inferior, o dominado, en un conflicto social, para significar así de modo general a los excluidos de cualquier forma de orden y para analizar sus posibilidades como agentes” (Vega 2009: 2). Debo recordar que para Spivak la figura del subalterno en su máximo paroxismo quedaría expresada en la de una mujer negra pobre del Tercer Mundo (Spivak 2003).

están lo suficientemente alejadas de los problemas y vicisitudes de las vidas de las mujeres de la región y de los derroteros del feminismo latinoamericano.

## Sobre la colonización discursiva

Por ‘colonización discursiva’ Mohanty entiende aquella práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo que tiene repercusiones en sus vidas y luchas (2008b: 404). El concepto lo propone en 1986, cuando en su ensayo *Bajo los ojos de Occidente* intenta revisar críticamente la labor teórica del feminismo occidental, sus metodologías eurocéntricas, falsamente universalizadoras y al servicio de sus propios intereses. Como señala, lo que pretendía con ese ensayo era denunciar el nexo entre poder y conocimiento, a la vez que hacer visible las implicaciones políticas y materiales de esta producción de conocimientos y discursos sobre la mujer (construida monolíticamente) del Tercer Mundo (2008a: 112-113). Para Mohanty:

cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de los “feminismos del tercer mundo” debe tratar dos proyectos simultáneos: la crítica interna de los feminismos hegemónicos de “occidente”, y la formulación de intereses y estrategias feministas basados en la autonomía, geografía, historia y cultura (2008a: 212).

Igual que para ella, hace tiempo mi proyecto fundamental intenta pensar al feminismo latinoamericano en su multiplicidad de discursos, propuestas y prácticas mayoritarias y minoritarias, y como ella, intento hacer una crítica, desde mi particular posición geopolítica —externa— a los feminismos hegemónicos de occidente, de modo de articularla, con mis intereses histórico-políticos de producción de una crítica, ahora sí interna, de los feminismos con vocación de poder en mi región. En particular me interesa hacer una reflexión sobre los modos en que esta ‘colonización discursiva’ de las mujeres del Tercer Mundo por parte de las feministas del Norte se alimenta de las complicidades de los feminismos hegemónicos del Sur, e indagar no solo la colonización, sino también la colonialidad de los discursos producidos por feministas hegemónicas del Sur.

Si bien Mohanty denuncia esta posible continuidad entre las hegemonías feministas del Norte y del Sur,<sup>8</sup> este no será su foco de interés puesto que ella está más

---

8 Se puede formular un argumento similar en términos de las académicas de clase media urbana en África o Asia que producen estudios académicos acerca de sus hermanas rurales o de clase trabajadora en los que asumen sus culturas de clase media como la norma y codifican las historias y culturas de la clase trabajadora como el Otro. Así pues, si bien este artículo se enfoca específicamente en lo que denomino el discurso del “feminismo de occidente” sobre las mujeres del Tercer Mundo, la crítica que ofrezco también se aplica a

interesada en pensar su propia comunidad feminista. Queda, pues, mucho para hacer en este terreno ya que las posibilidades para el ejercicio de la (auto) crítica encuentran una recepción menos acogedora en los restringidos, carenciados y estrechos contextos de producción y praxis política feminista del Tercer Mundo.<sup>9</sup> Siendo que esta es una tarea que excede los límites de este trabajo, solo me interesa apurar a manera de programa por hacer, algunas cuestiones.

En primer lugar, señalar lo evidente: como bien se empeñan en recordarnos Ochy Curiel (2009) y Breny Mendoza (2008) hay un origen mayoritariamente burgués, blanco/mestizo, urbano, y heteronormativo del feminismo latinoamericano. Afirmar este origen no es un dato menor porque ya ha sido documentada ampliamente la manera en que las clases dominantes e intelectuales, dentro de las cuales podemos ubicar a las feministas, fueron influenciadas por el programa político e ideológico noreuropeo. Si efectivamente el feminismo del Sur se alimentó de las ideas emancipadoras y de igualdad de las feministas europeas y estadounidenses, seguramente también, habrá que admitir la herencia etnocéntrica de tal adscripción, en tanto convengamos con las tesis de Spivak y Mohanty sobre el eurocentrismo y el colonialismo inherente a la producción teórica de los feminismos hegemónicos occidentales.

Avanzando en esta línea de análisis, me gustaría hacer eco de la denuncia propuesta por Breny Mendoza (2008) acerca de la complicidad del feminismo hegemónico local con lo que sería la perpetuación de la ideología euronorcéntrica y, con ello, la continuidad del proyecto colonialista en América Latina. Si Francesca Gargallo se pregunta “¿Por qué, en la década de 1990, el feminismo latinoamericano dejó de buscar en sus propias prácticas, en su experimentación y en la historia de sus reflexiones, los sustentos teóricos de su política?” (Gargallo 2004: 11). Mendoza demostrará la manera en que esto siempre fue así: “las feministas latinoamericanas se [acogieron] al feminismo anglosajón (tanto el liberal, radical, como marxista) para construir sus organizaciones y planteamientos alternativos de cambio social y cultural” (Mendoza 2008: 171). Pero no solo. Esta acogida de la ideología y los proyectos de emancipación occidental si bien han servido a los proyectos feministas latinoamericanos también ha tenido consecuencias nefastas en la

---

académicas del tercer mundo que escriben acerca de sus propias culturas utilizando las mismas estrategias analíticas (Mohanty 2008a: 112-113).

9 No puedo dejar de mencionar que los intentos de producción de una crítica contundente dentro del feminismo latinoamericano y su complicidad con proyectos ajenos a la transformación radical del patriarcado se han visto continuamente deslegitimados por los feminismos hegemónicos y sus cómplices en la región, incluyendo la academia de los estudios de género. El ejemplo más fehaciente, por ser el de mayor sistematicidad y sostenibilidad en el tiempo, ha sido la crítica producida desde las bases pensadoras autónomas del feminismo. Aunque esta producción es apenas conocida y apenas legitimada al interior de los espacios de producción y acumulación de conocimientos en AL, hay mucha documentación al respecto. Para más información leer: Francesca Gargallo (2004), en especial el capítulo “La utopía feminista latinoamericana”.

instalación de una mirada y unos objetivos políticos productivos exclusivamente a las mujeres de determinadas clases, orígenes y sexualidad del continente.

En esta línea de argumentación, y a manera de ejemplo, Mendoza explora en la contemporaneidad las conexiones entre los proyectos de democratización a los que se adscribió mayoritariamente el feminismo de la región a finales de los ochenta y los nuevos lineamientos de la política imperialista neoliberal para los países de América Latina al fin de la guerra fría. Ella denuncia la implantación del ideario de la democracia en las realidades postcoloniales latinoamericanas por parte de los países centrales, ideario que debemos recordar se desarrolló fundamentalmente a través de los mecanismos de cooperación y del naciente espacio transnacional de producción de discursos y recetas para la ayuda al desarrollo que se conformó alrededor de las megas conferencias de las Naciones Unidas. Mendoza reconoce este escenario como parte de la estrategia de restitución y reconfiguración de los vínculos coloniales entre centro y periferia, pero también internamente al interior de cada polo. Al hacer esto desde el discurso académico, al igual que antes desde el activismo las autodenominadas autónomas, ella no puede dejar de ver el papel y las complicidades políticas del feminismo hegemónico con estos planes para la región. Como ejemplo, recuerda las negociaciones de parte del movimiento feminista latinoamericano con los gobiernos corruptos y neoliberales de los 90 para alcanzar los planes de igualdad de los que hoy se ufanan. Así se pregunta:

¿Cómo es que [las feministas] llegan a transformarse en un suplemento e incluso hasta en cómplices del plan neocolonial...? ¿Cómo es que América Latina continúa en el seno de la democracia cultivando una estructura socio-económica, política-cultural e ideas de género y raza que en muchos aspectos conserva los legados de la colonia, los mismos valores del poder patriarcal y la crueldad y corrupción de los militares y gobernantes del pasado? (Mendoza 2008: 171-174).

Mendoza responde admitiendo que lamentablemente:

... [L]as feministas latinoamericanas no pudieron desarrollar un aparato conceptual y una estrategia política que les ayudara a entender y negociar mejor las relaciones neocoloniales que estructuran la vida del subcontinente... [Recordando que] “el saber feminista latinoamericano se ha construido...a partir de la dislocación del conocimiento de su localidad geocultural, con teoremas venidos de realidades ajenas... [Concluye señalando como] Paradójicamente, esta disfunción del aparato conceptual de las feministas conduce al final a un desconocimiento de lo que le es verdaderamente particular a América Latina y a una práctica política de mayor impacto (Mendoza 2008: 174-175).

Así, la colonialidad de las prácticas discursivas de los feminismos hegemónicos en el Tercer Mundo, o en América Latina al menos, no se restringiría solamente a una reproducción de las estrategias de constitución de las Otras del feminismo del continente: mujeres afrodescendientes, indígenas, lesbianas, obreras, trabajadoras del sexo, campesinas, pobres; los efectos de la colonización discursiva de los feminismos occidentales implicarían una colonialidad intrínseca a los discursos producidos por los feminismos latinoamericanos de modo tal que esta deja de ser solo atributo de los feminismos del Primer Mundo, y en nuestras tierras tiene al menos otras dos consecuencias: la definición, en contubernio y franca dependencia, de los feminismos hegemónicos del Norte imperial, de los lineamientos y ejes de preocupación y actuación del feminismo local; y la fagocitación de las subalternas habitantes de estas tierras a través de su (buena) representación por parte de las mujeres de las elites nacionales y los grupos hegemónicos feministas.

Uno de los mejores ejemplos de lo primero lo rastreamos en el devenir de los debates fundamentales dentro de la academia y el movimiento feminista, así como en los problemas abordados por las investigaciones y programas de estudios académicos de género y sexualidad ofertados en los últimos años en las universidades latinoamericanas.

No es un secreto para nadie la predominancia que ha pasado a tener el estudio de las identidades dentro de la academia feminista regional. Gioconda Herrera (1999) en su relevamiento de las investigaciones desarrolladas en el campo del género nos muestra una explosión de investigaciones dirigidas al campo de la identidad y señala cómo las mismas, por un lado, se limitan a la mera descripción y sin poder indagar en cómo estas identidades se producen dentro de contextos específicos de poder; y por el otro, no han permitido estudiar la manera en que se articulan diferentes categorías de identidad entre sí.

Lamentablemente estos estudios, siguiendo los ejes de preocupación, estrategias y conceptualizaciones legitimados en los países centro, se han focalizado fundamentalmente en el estudio de las sexualidades disidentes y la identidad de género sin poder dar cuenta del irremediable entrecruzamiento de estos órdenes (de la producción del deseo, la sexualidad y el género) con los de raza y clase, ni aún la manera en que el estatuto del sujeto de la identidad sexual y de género se estaría produciendo dentro de una determinada constitución de los Estados nación latinoamericanos dentro de contextos de herencia colonial, y colonización discursiva.

En este tenor Herrera concluye que:

Bajo la influencia de algunos feminismos y la política de identidades, el reconocimiento de la heterogeneidad, la particularidad y la diversidad ha ganado cada vez más terreno [sin embargo]. En la práctica, tanto



académica, política y del desarrollo, este reconocimiento tiende a quedarse en lo formal y descriptivo. En ese sentido surgen algunos interrogantes: ¿cómo articular analíticamente el género, la raza, la etnicidad, la clase social para explicar la desigualdad social que atraviesa y obstaculiza todo proceso de desarrollo en nuestros países, más allá de la mera descripción? [...] (Herrera 1999: 6).

En coincidencia con algunas de las hipótesis de Mendoza, el estudio de Herrera estaría mostrando cómo en un contexto, como el latinoamericano, la producción de una reflexión sobre la identidad y sobre los cuerpos del feminismo, se ha desarrollado en base a marcos conceptuales importados, sin que mediaran intentos de reapropiación que permitieran aterrizar ese cuerpo (muchas veces abstracto de la pregunta por el género) en la materialidad de los cuerpos racializados, empobrecidos, folclorizados, colonizados de las mujeres latinoamericanas.<sup>10</sup> La constatación de esta ausencia de los cuerpos indígenas, afro y carenciados del continente, en esta reflexión sobre el sujeto del feminismo y la necesidad de ampliación de sus límites, es preocupante y a la vez sintomática de cómo la producción de conocimientos aún en esta etapa de “descentramiento del sujeto universal del feminismo, aún contiene la centralidad euronorcéntrica, universalista y no logra zafarse de esa colonización histórica por más que la critique”, como nos alerta Ochy Curiel (2009: 9).

Tomando este ejemplo paradigmático, propongo pensar la manera en que las agendas de debate y los temas relevantes de investigación feminista de la región, no solo están siendo atrapadas (colonizadas) por los marcos conceptuales y analíticos de los feminismos del norte, sino que juegan un papel sumamente productivo en la universalización de tales marcos interpretativos y de producción contemporánea del (de la) sujeto(a) colonial. Lo que estoy intentado denunciar aquí es que si efectivamente existe una colonización discursiva de las mujeres del Tercer Mundo y sus luchas, eso no solo ha sido una tarea de los feminismos hegemónicos del Norte sino que estos han contado indefectiblemente con la complicidad y el compromiso de los feminismos hegemónicos del Sur, dado sus propios intereses de clase, raza, sexualidad y género normativos, legitimación social y *status quo*.

Una buena parte de las feministas de la periferia, gracias a sus privilegios de clase y raza, si bien en desventaja en relación a sus compañeras del Norte, en sus propios países se han beneficiado de los marcos conceptuales occidentales y etnocéntricos

---

10 Apoyando esta idea, Herrera demuestra en las conclusiones de su estudio preliminar y restringido a los países andinos, la influencia de la agenda transnacional de las Naciones Unidas y los organismos de ayuda al desarrollo (la Plataforma de Beijing, la Campaña por los Derechos Humanos de las Mujeres, las orientaciones generales de los organismos internacionales, entre otros) en la definición de los énfasis de investigación, que como demuestra son muy similares en los cinco países estudiados (1999: 3).



que producen —como su otro constitutivo— a la “mujer (negra, india, pobre, lesbiana, ignorante) del Tercer Mundo”. Ellas participan activamente en el proyecto que hace imposible la agencia y la escucha de la subalterna latinoamericana.

Es debido a esto que, debo confesar, soy escéptica de la propuesta metodológica sostenida por Mohanty que plantea como solución la adopción por parte de un feminismo transfronterizo de la noción de ‘privilegio epistémico’. Como en la crítica de Spivak al trabajo de los intelectuales postcoloniales de los *Subaltern Studies*, me temo que los feminismos hegemónicos de un lado y otro del atlántico han contribuido en el proyecto colonial de encriptar a la ‘mujer del tercer mundo’. Encriptamiento que se produce entre su expulsión histórica de la narrativas de conformación del ideal de la nación blanca occidental, y la necesidad de su existencia como el (verdadero) Otro. Si las feministas del Norte han necesitado de la figura de la ‘mujer del tercer mundo’, las feministas (blanca/mestiza, burguesas) del Sur han necesitado y han trabajado activamente por construir su Otra local para poder integrarse en las narrativas criollas de producción europeizante de los Estados-nación latinoamericanos. La ‘violencia epistémica’<sup>11</sup> es tal que la ‘mujer del tercer mundo’ queda atrapada doblemente por la colonización discursiva del feminismo de occidente que construye a la ‘Otra’ monolítica de América Latina, y por la práctica discursiva de las feministas del Sur, quienes, estableciendo una distancia con ella y, al mismo tiempo, manteniendo una continuidad con la matriz de privilegio colonial, la constituye en la otra de la Otra.

Así pues, dentro de esta doble construcción de ‘las mujeres más despojadas del mundo’, no hay acceso posible a una verdad revelada de la experiencia de subordinación. Como sentencia Spivak, la subalterna, nada puede decirnos; su voz permanece eclipsada por los discursos sobre ella; su experiencia colonizada por ellos. La esperanza de acceder a ese punto de vista privilegiado no es más que autoengaño. El intento de Mohanty de valerse de la noción de privilegio epistémico parecería sugerirnos la posibilidad de la adopción de “un punto de vista desde el que accederemos a la representación adecuada, verdadera u objetiva” de las vidas y las problemáticas de las mujeres más despojadas del mundo, pero sabemos que la empresa es un fracaso (Tozzi 2005). En parte se debe a que

[El] privilegio epistemológico... identifica una formulación política (opresores y opresoras deberían escuchar las voces y dar crédito a los análisis de las gentes marginalizadas) con una formulación epistemológica (las gentes marginalizadas tienen un acceso inatacable

---

11 Por violencia epistémica estoy entendiendo una forma de invisibilizar al otro, expropiándolo de su posibilidad de representación: “se relaciona con la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria de su experiencia” (Belasteguigoitia 2001: 236-237).

y especial al conocimiento sobre la opresión). Esto es lo que Bat-Ami Bar On (1993: 96, traducción de Angeleri) argumenta al observar que “los reclamos por el privilegio epistemológico hechos por un grupo socialmente marginado son meramente normativos, obligantes sólo para quienes están ya teóricamente convencidos, generalmente miembros del grupo marginado que se encuentran empoderados por tales reclamos”. Parece recomendable no hacer hincapié en el privilegio epistemológico sino en el cómo desplazar la autoridad epistemológica, dado que esta autoridad es lo que realmente importa en el esfuerzo por hacer que se escuche el conocimiento insurgente (Angeleri 2009: 6).

Quizás, lo que Chandra Mohanty, siguiendo a Sathya Mohanty – reconocido por su defensa y desarrollo minucioso del concepto, están intentando decirnos es

la urgencia y necesidad de preocuparnos por la situación del oprimido y consecuentemente que este encuentro nos haga revisar nuestras propias creencias simplemente por el hecho de descubrir que otros piensan distinto. En un caso se trata sólo de un privilegio o reconocimiento de tipo político y en el otro de una motivación heurística (Tozzi 2005: 150).

Es así que si el privilegio epistémico no nos permite un acceso irrestricto a verdad alguna sobre esta ‘mujer del tercer mundo’, al final volvemos al inicio: no hay ilusión de habla que nos guíe y pueda salvarnos de la pregunta (ética): ¿Cómo podemos las feministas en mejores condiciones del Norte y del Sur, asumir una responsabilidad histórica con la transformación de la vida de las mujeres y del planeta? ¿Cómo hacer para que nuestro feminismo no termine siendo cómplice de los intereses (neo)coloniales de producción material y simbólica de sujetos para su explotación y dominio?

La pregunta no está afuera de, sino en nosotras mismas. Es por eso que finalmente me interesaría abordar una última propuesta que nos hace Mohanty en su ensayo. *La posibilidad de una ‘comunidad transfronteriza’ como modelo de práctica feminista superada.*

En su revisión de *Bajo los ojos de Occidente...*, Mohanty nos dice que se ha visto interpelada a volver al texto luego de dieciséis años, no solo para aclarar algunas ideas que quedaron implícitas, sino para pasar de la ‘crítica a la reconstrucción’; pasó a la propuesta que se da dentro en un contexto que como se lamenta, ha cambiado considerablemente. Ella está dispuesta a demostrar lo que según afirma pareciera no haber quedado lo suficientemente claro: su confianza en la posibilidad de una práctica académica comprometida con la justicia global más allá de las fronteras de las feministas del Primer Mundo. En ese sentido, declara

que no ve imposibilidad alguna para una “práctica académica transcultural igualitaria y no colonizadora” (Mohanty 2008: 409), y explica que para ella el antagonismo de los feminismos occidentales y tercermundistas no son tales como para no permitir la posibilidad de la solidaridad entre ellos. Esperanzada por el entusiasmo de las luchas de los movimientos transfronterizos en contra de la globalización del capital y admitiendo la desmovilización actual del feminismo en los países del primer mundo, Mohanty propone al feminismo adoptar la posibilidad que nos brindan estos movimientos para articular una lucha anticapitalista, antipatriarcal y antirracista (2008b).

Esta ilusión de Mohanty es compartida. Un nutrido grupo de feministas académicas y activistas de su generación, entre ellas Nancy Fraser,<sup>12</sup> y aún más jóvenes, de un lado y otro del Atlántico, tanto del Norte como del Sur, han apostado a este escenario fuera de las fronteras nacionales para llevar a cabo su acción política. El proceso hacia la IV Conferencia Mundial de la Mujer de Naciones Unidas aglutinó mujeres de todas partes del planeta en una movilización sin precedentes. A partir de allí, este gran mercado desterritorializado de confluencia de movimientos se afianzó y diversificó bajo el patrocinio de la ONU, de los organismos bilaterales y multilaterales de financiación y “ayuda al desarrollo”. Las conferencias, reuniones y encuentros atendiendo a una agenda diversificada, se han multiplicado; el nacimiento de organizaciones y redes globales de lucha por los derechos humanos (sexuales y reproductivos, aborto legal, economía solidaria, educación, ‘diversidad sexual’) interconecta feminismos continentales; y como recuerda Mendoza, esto significó en concreto un desplazamiento mayoritario del activismo local a uno centrado en la arena internacional (2008: 172).

Así, la movilización hacia Beijing en 1995 caracteriza la nueva etapa política de reconfiguración unipolar del mundo después de la caída del bloque socialista y el término de la Guerra Fría (Mendoza 2008). Pero a diferencia del entusiasmo mostrado por algunas académicas del Sur en los EEUU, Mendoza muestra la conexión entre esta desmovilización feminista a nivel local, de la que se queja Mohanty en su propio contexto (2008b), y la apuesta creciente por esta agenda transnacional bancada fuertemente por los organismos internacionales.

---

12 Fraser ve con gratos ojos la producción de este espacio de confluencia de las luchas feministas a nivel global y pone en él su esperanza de un activismo feminista potente hacia futuro: “Para mis fines, la historia del feminismo de la segunda ola se divide en tres fases... la tercera fase, el feminismo es ejercido cada vez más como una política transnacional, en espacios transnacionales emergentes.... En Europa y otras partes... las feministas descubrieron, y las están explotando hábilmente, nuevas oportunidades políticas en los espacios políticos transnacionales de nuestro mundo globalizante. De este modo, están reinventando el feminismo otra vez, pero ahora como un proyecto y proceso de política transnacional. Aunque esta fase es aún muy joven, augura un cambio a escala de política feminista que permitiría integrar los mejores aspectos de las dos fases anteriores [del feminismo] en una nueva y más adecuada síntesis” (2004: 2).

La fractura que se produce al interior del feminismo latinoamericano a inicios de los noventa entre 'autónomas' e 'institucionalizadas', habla de esta tensión. Mientras el entusiasmo desbordaba el proceso preparatorio hacia la IV Conferencia de la Mujer, en muchos de los liderazgos feministas (anclados y fortalecidos en las privatizadas ONGs) y sus bases, un pequeño pero potente grupo de feministas de la región denominado Las Cómplices, haciendo un análisis concienzudo de la coyuntura y de los nacientes cambios políticos, hizo una advertencia temprana en el VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe celebrado en El Salvador en el 1993,<sup>13</sup> que terminó configurando una polarización irreconciliable en el movimiento latinoamericano.

Lo que en el Norte puede ser celebrado con buenos ojos (ojos de occidente) tuvo consecuencias nefastas para el movimiento feminista en América Latina. La solidaridad feminista sin fronteras ha sido un espacio usufructuado por unas pocas privilegiadas del Sur que gracias a sus pertenencias de clase, origen, color o gracias a su acceso a fuentes de financiamiento, han obtenido prestigio y mejora del estatus individual. El surgimiento de este nuevo campo desterritorializado del activismo ha significado una desconexión real de los liderazgos feministas de sus bases, ha implicado un proceso de especialización, profesionalización y tecnocratización del feminismo con sus secuelas de fragmentación y sectorización de las luchas y del movimiento. Implicó la consolidación de una elite feminista que en alianza con las feministas del Primer Mundo determinan en espacios accesibles solo para unas pocas, los lineamientos del movimiento. Estos lineamientos, disputados en una negociación sin fin con los poderes económicos mundiales representados en estas instancias y mecanismos transnacionales de toma de decisión, son al mismo tiempo 'consensuados' con los intereses y miradas de las feministas del Norte. Así pues poco es lo que queda como esperanza de ver allí representadas las "voces y experiencias de las mujeres del tercer mundo". Una vez más ellas quedan *folcluidas* entre los discursos hegemónicos de los planes neocoloniales e imperialistas pensados para el Sur y los de sus representantes feministas del Norte y del Sur global. Si la afrodescendiente o la indígena o mestiza, madre o lesbiana, trabajadora precarizada, campesina o fuera del mercado laboral, estudiante o analfabeta, monolingüe, bilingüe, expulsada por la pobreza o por la guerra a países del primer mundo..., si ella es nombrada, si ella es objeto de discursos y políticas, aunque las feministas 'comprometidas' del Sur y del Norte 'hablen por ella', ella definitivamente no está ahí.

...la creencia en la factibilidad de las alianzas políticas globales es generalizada entre las mujeres de los grupos sociales dominantes interesados en el "feminismo internacional" en los países compradores.

---

13 El documento se llamó: Manifiesto de las Cómplices a sus compañeras de ruta firmado por Margarita Pisano, Ximena Bedregal, Francesca Gargallo, Amalia Fischer, Edda Gaviola, Sandra Lidid y Rosa Rojas. Ver: Gargallo (2004: 185-213).

En el otro extremo de la escala, aquellos más separados de cualquier posibilidad de alianza entre “mujeres, prisioneros, soldados reclutas, pacientes de hospital y homosexuales” (FD: 216), están las mujeres del subproletariado urbano. En su caso, la negación y la salvaguardia del consumismo y la estructura de explotación están ajustadas a las relaciones sociales patriarcales. Al otro lado de la división internacional del trabajo, el sujeto de explotación no puede conocer ni hablar el texto de la explotación femenina incluso si el absurdo de hacerle un espacio a la mujer para que pueda hablar por parte del intelectual que-no-representa es alcanzado (Spivak 2003: 329-330).

Contrario a la ilusión y la apuesta política de feministas en/del norte preocupadas por el problema real de un feminismo desconectado de “los problemas más acuciantes de las mujeres del tercer mundo” (ya sea dentro de Europa y los EEUU o en el Tercer Mundo), lo cierto es que desde sus inicios este espacio transnacional mostró, para quienes en el Sur (y en el Norte también) supieron mirar, sus límites y sus engaños. Si ciertamente hay una necesidad de afianzar lazos de las feministas a nivel internacional, al menos no es este nuevo espacio globalizado el que nos servirá.

De todas formas no hay que olvidar que las feministas igual que las izquierdas siempre han sido internacionalistas. Los encuentros feministas de América Latina y el Caribe desde principios de los años ochenta demuestran esta intencionalidad, y hay muchos ejemplos entre movimientos. Sin embargo creo que hoy la apuesta, sin perder de vista estas conexiones, es a recuperar el espacio pequeño de la comunidad (en su sentido múltiple). Poner la mirada en los procesos locales, que se están dando dentro de comunidades enteras. Los ejemplos no son muchos pero están: el movimiento sin tierra en Brasil, la lucha por el territorio de los mapuches en Chile, los sueños y el afán de reconfiguración del Estado en la ‘Gran comunidad de comunidades’<sup>14</sup> en Bolivia, el levantamiento radical de los pueblos amazónicos en contra del TLC, en Perú...

Las feministas comprometidas sabemos que tenemos grandes deudas con las mujeres despojadas del mundo, pero las esperanzas no están en que estas mujeres puedan adquirir la voz audible a nuestro discurso porque de ese requerimiento solo florece la escenificación que las ha atrapado y condenado históricamente.

---

14 Este concepto ha sido propuesto por Julieta Paredes de Comunidad Mujeres Creando Comunidad y Asamblea Feminista. Como ejemplo de intervención feminista en procesos de reestructuración material y simbólica de la ‘nación’ boliviana, ella propone el desarrollo de procesos de “ruptura epistemológica con el feminismo occidental” y la producción de un feminismo comunitario (Paredes 2008).

## Bibliografía

- Angeleri, Sandra  
s.f. Pedagogía feminista y apelación al privilegio epistemológico. Disponible en: [http://sandraangeleri.com/main/index.php?option=com\\_content&task=view&id=97&Itemid=163](http://sandraangeleri.com/main/index.php?option=com_content&task=view&id=97&Itemid=163) (Acceso: 21/08/2009).
- Alvarez, Sonia *et al.*  
2003 Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. *Revista Estudos Feministas*. 11 (2): 541-575.
- Belausteguigoitia, Maritza  
2001 Descaradas y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. *Debate Feminista, Racismo y Mestizaje*. Año 12, 24: 230-254.
- Curiel, Ochy  
2007 La crítica postcolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista Nómadas. Teoría decoloniales en América Latina*. (26): 92-101.  
2009 “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. En: Yuderkys Espinosa (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, pp. 69-76. Buenos Aires: En la frontera editorial.
- Fraser, Nancy  
2006 ‘Cartografía de la imaginación feminista. De la redistribución al reconocimiento, a la representación’. Ensayo preparado para la disertación inaugural de la Conferencia sobre “Igualdad de género y cambio social”, Universidad de Cambridge, Inglaterra (2004). Ponencia plenaria de las VIII Jornadas de Historia de las mujeres y III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.
- Gargallo, Francesca  
2004 *Ideas feministas latinoamericanas*. México D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Fischer, Amalia  
2002 ‘Cartografiando al feminismo en América Latina: Paradojas, mapas y pistas’. Ponencia presentada en el “Seminario Internacional Feminismos Latinoamericanos: Retos y Perspectivas” organizado por el Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México. En formato Word, inédita.
- Herrera, Gioconda  
1999 ‘Reflexiones y propuestas para una agenda de investigación en género y desarrollo en la región andina’. Documento del Taller “Género y Desarrollo” organizado por la Oficina Regional para América Latina y el Caribe del CIID/IDRC. Montevideo.

Lugones, María

- 2005 Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*. (25): 61-75.

Mendoza, Breny

- 2008 “Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina”. En: María Antonia García de León (comp.), *Rebeldes ilustradas (La Otra Transición)*. Barcelona: Anthropos.

Mohanty, Chandra

- 1984 Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary 2*. 12 (3) - 13 (1): 333-358.
- 2008a [1986] “Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial”. En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (coords.), *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, pp. 112-161. Madrid: Cátedra. Verificado: 30/05/2014. Disponible en: <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>
- 2008b [2003] “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”. En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (coords.), *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, pp. 404-467. Madrid: Cátedra. Verificado: 30/05/2014. Disponible en: <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>

Paredes, Julieta

- 2008 *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. Bolivia: CEDEC-Mujeres Creando Comunidad.

Spivak, Gayatri Chakravorty

- 2003 [1988] ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de Antropología*. (39): 297-364.
- 1999 *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.

Tozzi, Verónica

- 2005 El “privilegio” de la postergación: Dilemas en las nuevas historiografías de la identidad. *Anal. Filosofía*. 25 (2): 139-163. Verificado: 30/05/2014. Disponible en: [www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-96362005000200003](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96362005000200003)

Vega, María José

- s.f. Gayatri Ch. Spivak: Conceptos críticos. Verificado: 30/05/2014. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/item/45012/gayatri-ch-spivakconceptos-criticos>