

QUEM NOMEOU ESSAS MULHERES “DE COR”? POLÍTICAS FEMINISTAS DE TRADUÇÃO QUE MAL DÃO CONTA DAS SUJEITAS NEGRAS TRADUZIDAS*tatiana nascimento*¹

RESUMO: Controversamente à abundância de textos teóricos feministas traduzidos no Brasil, as produções feitas por teóricas negras lésbicas que chegam no Brasil via tradução são poucas. Qual é a cor hegemônica da política feminista de tradução acadêmica? Kia Lilly Caldwell critica e denuncia no artigo *Fronteiras da Diferença: raça e mulher no Brasil* (2000): a larga produção de textualidades traduzidas no Brasil não contempla a teorização feita por autoras negras. A própria tradução do texto de Caldwell deixa perceber a predominância de pensares e fazeres tradutórios que não questionam a tradução como prática colonial – do contrário, reforçam essa mirada com uma simples expressão, no caso da tradução analisada.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria feminista negra. Tradução feminista anticolonial. Políticas de tradução.

ABSTRACT: Despite the abundance of feminist theoretical texts translated to Brazilian portuguese, the productions made by black lesbian theoreticians that come via translation are few. What is the hegemonic color of the feminist policies of academic translations in Brazil? Kia Lilly Caldwell (2000) criticizes and denounces that the wide production of translated texts in Brazil does not contemplate the theorization made by black authors. The very translation of Caldwell's text reveals the predominance of a thinking and doing translation that does not question this practice as a colonial one – and the translated text reveals how this view may be reinforced by a single term.

KEYWORDS: Black feminist theory. Feminist anticolonial translation. Translation policies.

De presenças e ausências

Uma enquete imaginária: qual é o maior sucesso da teoria feminista publicada em livro desde *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir (até hoje não li)? Acho que *Gender*

¹ tatiana nascimento, brasileira, poeta, cantautora, editora na padê editorial (livros artesanais de autoras negras/lgbtqi). publicou "lundu", primeiro livro de poemas seus, em 2016. edita o blog traduzidas, de tradução clandestina de autoras lgbtqi e/ou negras. doutora em estudos da tradução pela universidade federal de santa catarina. professora voluntária na universidade de Brasília, ministra a disciplina feminismos e teoria cuér. E-mail: palavrapreta@gmail.com

trouble/Problemas de gênero, da Judith Butler (já li alguns trechos, confesso) ganha disparado de qualquer segundo lugar. de Beauvoir não escreveu O Segundo Sexo, mas *Le Deuxième Sexe*, em 1949, e Judith Butler *Gender trouble*, não Problemas de gênero. A tradução Problemas de gênero (2003) já foi criticada com relação à “desfilofização” da obra (assim como a tradução, para o inglês, da obra de de Beauvoir, como Flotow comenta em artigo publicado em 2013), entre outras críticas, mas é um dos livros mais utilizados em cursos sobre gênero, acadêmicos ou não.

Gender trouble é originalmente dos EUA, e o Brasil importa muita teoria – típico de uma colonialidade muito bem expressa no sistema de constituição dos saberes – no qual a universidade é somente um, mas bastante poderoso, agente de instituição e legitimação epistêmica –, e importa muita teoria política. de Beauvoir e Butler não são as únicas teóricas não-brasileiras em voga aqui – Monique Wittig, Teresa de Lauretis, Gayle Rubin, Paul Preciado, Gayatri Spivak são os nomes que chegam imediatamente para mim, mas há tantxs outrxs... Nessa lista rápida, a única não-branca é a indiana Spivak. Butler é judia.

Outras não-brancas estão mais às margens do sistema feminista estabelecido de saberes, e dali têm relevância bem considerável – mas têm que estar ali, são sujeitas marcadas. Poderia citar Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, bell hooks, Angela Davis, Barbara Smith, Patricia Hill Collins, Cheryl Clarke, mas é como eu disse antes – essas são as não-canônicas, ainda que pertençam todas a um círculo privilegiado de produção intelectual por terem constituído suas carreiras nos EUA (apesar de nem todas serem nascidas ali, como Audre Lorde e Gloria Anzaldúa). Não constam dos currículos, ementas, programas de curso de teoria feminista a não ser que haja, explicitamente, uma marcação sobre feminismos outros, feminismos de cor, feminismos negros, feminismos chicanos, as críticas ao feminismo hegemônico...

A marcação do lugar outro, marginalizado, se dá concomitantemente ao apagamento das marcas do lugar que vai ser hegemônico. Não é só porque a própria Audre Lorde se definia uma negra lésbica mãe guerreira poeta que ela é citada como uma grande pensadora feminista negra (muitas vezes os outros termos depois desse são deixados de lado), mas porque o custo de nunca se mencionar Judith Butler como “a grande filósofa branca” (a despeito de ela ser judia) é que as não-brancas sejam marcadas, por ser a branquitude é o lugar de desmarcação, o espaço hegemônico, o referente, a

norma – e, portanto, invisível. A diferença, aqui, entre invisível e invisibilizado é que enquanto o invisível é dominante, constantemente presente, o invisibilizado é apagado.

E quando a produção teórica feminista depende tanto da tradução como uma de suas garantidoras, se não surgem questionamentos sobre quem tem sido mais traduzida e quem tem sido menos, e as relações que isso tem com o racismo, então tudo fica mais ou menos o mesmo: branco. Com relação à lesbiandade, há alguma diferença – a maioria das teóricas feministas mais traduzidas, lidas e influentes no pensamento feminista brasileiro acadêmico são abertamente lésbicas: Butler, Wittig, Rubin, de Lauretis. Como suas lesbiandades são apagadas, isso é outro assunto. Por enquanto, vou me ater a um caso específico de tradução feminista racialmente descomprometido (do ponto de vista afrodiaspórico).

“Dar nome aos bois”

Quando escrevia isso vivia em Florianópolis e estava muito marcada pela prática de tortura conhecida como “farra do boi” (para mim, sadismo humano em nome de “tradição”). Também me impressionavam os *pastos de concentração* em que vacas, bois, bezerrxs ficavam expostas enquanto o dia do assassinato delas não chegava, e ouvir no ônibus a caminho de casa comentários acerca do bucolismo da cidade – os matadouros ficam escondidos. Essa menção importa porque uma prática epistêmica de feminismo antirracista precisa pensar também o que significa, em termos de dominação e colonização interespecie, a fronteira entre o que é humano e o que não é.

Em 2000, a Revista Estudos Feministas – REF publicou uma tradução da teórica negra feminista Kia Lilly Caldwell chamada “Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil”. A tradução é anônima, e quem-traduziu escolheu o termo “mulheres não brancas” para traduzir a expressão “*women of color*”, justificando sua decisão em uma nota de tradução. Sendo uma tradutora lésbica negra, reflito sobre essa escolha tradutória pensando nos limites e possibilidades de uma política de tradução feminista efetivamente antirracista e anticolonial.

Barbara Godard escreveu em 1989 um texto muito inspirador para pensar tradução feminista como um encontro radical de diferenças; para ela, discurso e tradução feministas são propostas de reconstrução de subjetividades mal

representadas, se é que chegam a ser representadas, contra uma linguagem opressora (porque não feminina). Godard condena o regime de invisibilidade da tradutora na política da transparência de um pensar hegemônico da tradução, centrado no conteúdo/sentido, e propõe a tradução feminista como uma poética da diferença em que o trabalho de autoria e coautoria seja tirado das hierarquias autora x tradutora, forma x conteúdo, e que seja marcado, visível, aparente, feito desde as diferenças.

Para Goretti López Heredia, essa importância de retomar, ressignificar, desconstruir e reconstruir línguas e linguagens também está nas propostas de tradução cultural, especialmente aquelas que se dedicam a examinar a produção de textos pós-coloniais e suas traduções: *“Este esfuerzo de re-invenición del language es un rasgo propio de la literatura poscolonial escrita en lenguas coloniales”* (HEREDIA, 2003, p. 162). Ela se refere à literatura pós-colonial como aquele conjunto de produções literárias de escritorxs de países como Moçambique e Índia, os quais viveram até o século XX regimes coloniais contra os quais se insurgiram inclusive e profundamente pela expressão literária.

Heredia discute as estratégias discursivas e estilísticas usadas em escritas pós-coloniais, apontando o uso de hibridismo entre línguas de povos colonizadores (português, espanhol e francês europeus, inglês britânico e dos EEUU etc.) e línguas dos povos colonizados (bantu, árabe etc.) e a retomada de termos coloniais típicos ressignificados em semânticas e sintaxes pós-coloniais como parte de um repertório linguístico-político que questiona o poder colonial, e ainda o sabota propondo uso de linguagens outras que sejam mais representativas dos povos colonizados e dessas dinâmicas de poder políticas-linguísticas contra-hegemônicas.

Audre Lorde, Cheryl Clarke, Doris Davenport, Barbara Smith, para comentar algumas das teóricas lésbicas negras que gosto de ler, Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga, para incluir lésbicas de cor, estão entre as teóricas feministas que também escrevem sobre a necessidade e a importância de reinventar linguagens, e/ou reinventam e analisam essas reinvenções, desde uma mirada contra a tradição do silêncio (ANZALDÚA, 1999) imposta às pessoas consideradas mulheres, e que atua de formas específicas quando outros marcadores identitários são entrecruzados nessa “mulheridade”: raça, etnia, geração, classe, lesbiandade.

As feministas de cor ali citadas estão entre as ativistas em movimentos sociais e/ou contextos teóricos questionadoras do uso universalizante das categoria mulher, gênero e patriarcado na chamada “segunda onda” do movimento feminista ocidental, especialmente em EEUU, e denunciaram a invisibilização de suas vidas, paixões, lutas, teorias pela supervisibilização daquelas. Para Chandra Mohanty (1992, p. 75, tradução minha), essas críticas foram vitais para pensar políticas feministas transformadoras e questionar a supremacia do gênero: “Essa universalidade da opressão de gênero é problemática, baseada como está na assunção de que categorias de raça e classe devem ser invisíveis para que gênero seja visível”.

Para conectar as pontes de sentido que quero costurar e chegar à tradução de Caldwell, me importa trazer essas datas e considerações que conectam as críticas das feministas de cor à constituição de um feminismo pós-colonial, e partir da noção discursiva de colonização feita por Mohanty (1986/2003, p. 17, tradução minha): “com foco num certo modo de apropriação e codificação da pesquisa e conhecimento sobre as mulheres terceiro-mundistas”. Karina Bidaseca também se remete aos anos 1970 da “segunda onda” como o contexto histórico em que os conflitos entre as críticas de feministas de cor e as práticas de feminismos brancos hegemônicos plantam as sementes do feminismo pós-colonial:

Estas tensiones se retrotraen a la década de 1970, en la que el feminismo chicano, negro, indígena y asiático-americano, reunido en el ejemplar libro Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos (Moraga y Castillo, 1988) constituye el antecedente de lo que luego se llamaría feminismo ‘postcolonial’. Las mujeres que cuestionan este feminismo son aquellas que observan otras ausencias sintomáticas de la agenda feminista: el racismo, lesbofobia, la colonización. En torno al llamado a la unidad del feminismo para luchar contra la opresión universal del patriarcado, las feministas – que desconocían la opresión de raza y clase – pospusieron y desecharon estas otras opresiones [...] (BIDASECA, 2011, p. 66, grifos dela).

Chandra Mohanty, discutindo o uso do termo “colonização” por movimentos esquerdistas nos 1980, explicita que para feministas de cor nos EEUU ele descrevia “[...] a apropriação de suas experiências e lutas por movimentos hegemônicos de mulheres brancas [...]” (1986/2003, p. 18, tradução minha). Em *A Black Feminist Statement*, do coletivo de lésbicas negras The Combahee River, publicado no citado *This bridge called my back...* (MORAGA; ANZALDÚA, 1981), as autoras explicitam suas

bases de coalisão política a partir dessa percepção de experiências e lutas apropriadas e mal-representadas. Cheryl Clarke, Barbara Smith e Audre Lorde, algumas das teóricas que traduzi em minha tese de doutoramento, estão entre as teóricas integrantes do grupo.

E estão também entre as autoras que contribuíram com *This bridge...*, conhecida como a primeira publicação que vai dar visibilidade às teorizações, em prosa e poesia, de *mulheres feministas de cor*, e que Ochy Curiel (2007) considera parte das experiências mais significativas de desarticulação da universalidade pretendida com “mulher”. Portolés também comenta a presença crítica negra e/ou lésbica nos 1970, nos quais “[...] *el feminismo negro y/o lesbiano se despegó del feminismo existente; este feminismo, por sus críticas al racismo y al etnocentrismo, puede considerarse el antecedente de lo que luego se llamaría feminismo ‘postcolonial’*.” (PORTOLÉS, 2004, p. 0).

Nessa minha escrita, “pós-colonial” se refere a essa presença de negras e lésbicas, pois as autoras com que penso autodefinição são negras lésbicas. E também, para pensar a tradução de Caldwell, ênfase a articulação entre o termo “mulheres de cor” que aprendi em *This bridge called my back...* (MORAGA; ANZALDÚA, 1981), e a noção de “feminismo pós-colonial”, usada aqui preferencialmente à de “feminismo terceiromundista”. Há uma discussão teórica vasta sobre a escolha de tal ou qual termo; Portolés prefere o segundo “*porque daría cabida tanto a las mujeres oprimidas por la raza en el ‘Primer Mundo’ como a las mujeres de los países descolonizados o neocolonizados*” (2004, p. 0), que Bidaseca critica a possibilidade de que seja também rasurante de especificidades:

Tampoco el feminismo (heterosexual, blanco y burgués) escapa a [...] críticas, cuando las diferencias de las mujeres del “Tercer Mundo” fueron borradas, subsumidas bajo la ilusión de una opresión en común. Las diferencias entre mujeres son el nuevo eje articulador del feminismo. Este cambio de eje se inscribe en el pensamiento próximo al “feminismo postcolonial” en la discusión sobre los rasgos que asumió el feminismo como “feminismo blanco occidental y heterosexista” y la preocupación sobre las diferencias históricas y culturales que podían afectar la teoría y la práctica política del feminismo. El feminismo postcolonial (Johnson-Odin, 1991: 316) reedita un feminismo del “Tercer Mundo”; aunque surgen problemas con esta denominación, que englobaría tanto a las mujeres oprimidas por la raza en el “Primer Mundo” como a las mujeres de países descolonizados. (BIDASECA, 2011, p. 64-65, grifos dela).

Chela Sandoval, teórica feminista lésbica de cor, conta essas dúvidas no contexto de práticas e subjetividades feministas quando postas em contato no contexto de uma conferência: “Iria então nossa potencial união ser designada ‘terceiro-mundista’, ‘de cor’, ou nenhuma dessas? O grupo não chegou a nenhuma resolução final [...]”, e conta ainda que nesse momento primevo dos encontros de várias mulheres de cor em que esses questionamentos pipocavam, “[...] o que estava escondido se revelava, os medos se dissipavam, os esterótipos eram confrontados, e as dores e visões mútuas eram compartilhadas. Esses foram os processos necessários a nos ajudar a compreender quem éramos juntas, a condição presente de nossas similitudes e diferenças, e quais poderiam ser nossas táticas para a criação de um ‘feminismo’ mais saudável” (1981/2006, p. 464, traduções minhas). Para Mohanty, o uso é variável, e politicamente contextual: “reinvidicar identidades raciais baseadas em história, localização social e experiências é sempre uma questão de análise e política coletivas” (MOHANTY, 1986/2003, p. 135, tradução minha).

Esse detalhamento conceitual esboça minha costura textual de um chão teórico desde as autoras que mais me acompanham aqui para caminhar entre as interconexões de subjetividades de mulheres de cor e/ou de mulheres terceiromundistas que são majoritariamente afrodescendentes, e de práticas políticas feministas pós-coloniais e/ou terceiromundistas que dizem respeito à minha própria percepção subjetiva enquanto lésbica negra afrodiaspórica e terceiromundista, marcada colonialmente e que me traduzo em termos de flutuações na borrada fronteira racial em que me insiro (negra de pele clara) e impasses na prática de tradução feminista (traduzir do inglês ao pb, mas raramente o inverso).

Eu prefiro aqui usar “feminismo pós-colonial” a “feminismo terceiromundista” porque quero olhar para o contexto da tradução do artigo de Caldwell a partir da particularidade de ser um texto escrito por uma teórica negra afrodiaspórica que vive “no centro”, escrevendo sobre “a periferia”, e sendo traduzida nessa “periferia” de uma maneira específica. Em seu artigo, Caldwell vai comparar a inserção de raça como parte das análises na produção feminista feita no Brasil e aquela feita em dois países da América do Norte (EUA e Canadá) e na Inglaterra. E além de notar essa ausência significativa do tema nas produções locais, ela também critica a baixa tradução de teóricas negras para o português brasileiro – pb:

*Although the discussion of race has increased in U.S. and British women's studies scholarship in recent decades, Brazilian women's studies scholars have been much slower to embrace the study of race as a research priority. The lack of sustained attention to the relationship between race and gender in Brazilian feminist scholarship is largely due to the manner in which the field of women's studies has developed in Brazil. The formal establishment of women's studies in Brazil took place during the early 1980s when critiques of feminism by U.S. **women of color** began to gain a wider audience.' However, these critiques appear to have had little, if any, impact on Brazilian women's studies scholarship. The work of U.S. **women of color** has only rarely been translated into Portuguese, the national language of Brazil, and their analyses of the racialization of gender and women's identities have not widely influenced the agenda of Brazilian women's studies. (CALDWELL, 2001, p. 220-221, grifos meus).*

Essa versão acima é do artigo em inglês (CALDWELL, 2001), “ligeiramente modificado” para publicação na *Journal of Negro Education* segundo a autora. É assim que Caldwell abre a seção *Gender, Race, and “Difference” in Brazil*, e ela tem uma correspondente na tradução para o pb: Gênero, raça e ‘diferença’ no Brasil – as diferenças de capitalização e pontuação no nome das seções são pequenas perto das várias dessemelhanças entre elas, que são diferentes não só por estarem cada qual numa língua. Os parágrafos iniciais das duas são bastante correspondentes, trata-se mesmo de um trecho em inglês e sua tradução para o português brasileiro, apesar de uma inversão entre períodos, mas o mais marcante é que logo no começo aparece a discrepância conceitual que discutirei:

A falta de atenção à relação entre raça e gênero no feminismo acadêmico brasileiro se deve em grande parte à forma como se desenvolveu o campo dos estudos sobre mulheres no país. Ao contrário do feminismo acadêmico nos Estados Unidos e na Inglaterra, onde a discussão sobre raça aumentou nas décadas mais recentes, as pesquisadoras feministas brasileiras têm sido muito mais lentas na incorporação do estudo da raça aos estudos sobre mulheres e à teoria feminista. Além disso, embora os estudos sobre mulheres tenham se estabelecido formalmente no Brasil quando as críticas ao feminismo feito por **não brancas** nos Estados Unidos e na Inglaterra começaram a atingir um público mais amplo, no início dos anos 80, essas críticas parecem ter tido pequeno impacto no país, ou quase nenhum. O trabalho de **não brancas americanas** não tem sido largamente traduzido para o Português, e seus *insights* críticos sobre a *racialização* do gênero e dos estudos sobre mulheres não influenciaram a agenda dos estudos da mulher no Brasil. (CALDWELL em tradução anônima, 2000, p. 94; itálicos da tradução; negritos meus).

No artigo em inglês, o termo “*women of color*” aparece 14 vezes; no artigo em português, que vou chamar de agora em diante de “a tradução”, aparece uma vez, no segundo parágrafo, depois da proposta de termo-traduzido “mulheres não brancas”. O termo-traduzido “mulheres não brancas” aparece quatro vezes no texto, e uma na nota de rodapé que vou discutir. Depois, “não brancas”, sem “mulheres”, aparece uma vez na nota, e vai aparecer assim, com referência vazia, ou acompanhando os termos “feministas” e “intelectuais” dez vezes. No último parágrafo, “mulheres brancas e não brancas” aparece na conclusão do texto, um chamado de Caldwell a desaprender a homogeneização de “mulheres”:

“Continuar chamando atenção para as diferenças de experiência de vida entre **mulheres brancas e não brancas** é um passo fundamental para se poder ver e entender melhor a heterogeneidade que existe dentro da população feminina no Brasil” (CALDWELL, 2000, p. 105, grifos meus). Considero colonial um projeto de tradução que se proponha falar de heterogeneidade cultural entre mulheres mas o faz a partir do uso da branquitude como único referente para fazer menção a uma multiplicidade étnicorracial feminista crítica à branquitude, que *women of color*, termo escolhido por Caldwell e cunhado por uma geração em luta pelo direito à autodefinição, significa.

A única pista identitária sobre o tradutor refere-se ao sexo+gênero, e está na primeira nota de rodapé do texto: “N. do T.”. Nela, o tradutor justifica sua escolha por traduzir “*women of color*” como “mulheres não brancas”: “O termo se refere a mulheres não brancas nos EUA, Inglaterra e Canadá. Seu significado político foi redefinido no sentido da afirmação racial étnica e racial por mulheres de ascendência africana, latino americana, caribenha, indígena e asiática naqueles países. O termo ‘não brancas’ é preferível a ‘de cor’, que no Brasil popularmente se restringe a negras e mulatas, por manter a especificidade anglo-americana do original (N. do T.)” (tradução, 2000, p. 91).

Preferível para quem? E qual é o custo da tentativa de “manter a especificidade anglo-americana do original”? A justificativa do tradutor traz uma incoerência argumentativa; um apego à ideia de “conteúdo original/sentido original” comum a teorias (e metodologias) hegemônicas da tradução, em sua ficção da “tradução transparente”, que acaba ele mesmo ampliando a incoerência argumentativa da nota; uma compreensão anacrônica, homogeneizante e racista quanto ao uso de expressões

brasileiras de referência a pessoas negras; e uma falta de atenção e cuidado à soberania da autodefinição que, juntas, atuam de forma colonizadora, mesmo que venham num par cultural/linguístico marcado por relações colonizadoras unilaterais.

A primeira incoerência argumentativa vem de uma dissonância que a ausência de uma conjunção adversativa traz, deixando discrepantes as informações dos dois primeiros períodos da nota, de caráter explicativo. Primeiro, “O termo se refere a mulheres não brancas nos EUA, Inglaterra e Canadá. Seu significado político foi redefinido no sentido da afirmação racial étnica e racial por mulheres de ascendência africana, latino americana, caribenha, indígena e asiática naqueles países”. Depois, o argumento do período final, em que o tradutor justifica sua escolha: “O termo ‘não brancas’ é preferível a ‘de cor’, que no Brasil popularmente se restringe a negras e mulatas, por manter a especificidade anglo-americana do original”.

O primeiro trecho explicita: mulheres específicas, de um contexto, história e subjetividade também específicas, estão pensando sobre suas várias raças de uma forma determinada, e propuseram um termo, “*women of color*”, para referir-se à constituição coletiva e racializada de suas identidades e os processos políticos em torno disso. Um exercício de subjetividade fundado na política da localização (KAPLAN, 1994). Enquanto o segundo trecho sugere que a tradução usa ‘não brancas’ ao invés de ‘de cor’ para evitar a carga pejorativa que o termo ‘de cor’ tem no Brasil, onde se refere a negras e mulatas exclusivamente, e portanto anula a referência às diversas raças e etnias que o termo em inglês refere.

Penso que o uso de “mas” ou “entretanto”, “contudo”, dissolveria a contradição entre os períodos, ao menos aparentemente, numa primeira mirada. Um advérbio de lugar também ajudaria: “[...] **aqui** é preferível a ‘de cor’ [...]”, além de romper a pretensão universalista e evasiva de “é preferível”, recurso linguístico para ativar uma impessoalidade indispensável à política da tradução transparente, na qual o tradutor não pode, não deve, nem **precisa** aparecer: o que deve ser mantido é o sentido, o original, ou, nessa nota, “a especificidade anglo-americana do original”. Mas como manter a “especificidade” unicamente em termos linguísticos de um termo que foi politicamente construído?

Não acho pertinente nem didática uma cisão entre “linguístico” e “político”; muitas pesquisas, inclusive de feministas interessadas no discurso, revelam há pelo

menos quatro décadas as relações entre linguagem e ideologia (Deborah Cameron e Sally McConnell-Ginnet, para citar algumas). Mas o tradutor reforça essa cisão ao esquivar-se de traduzir um termo politicamente cunhado com uma justificativa linguisticamente motivada. E essa cisão não só justifica, mas orienta sua tradução. Para Heredia (2003, p. 166), “[...] *la creación de significados depende totalmente del contexto socio-cultural donde se lleve a cabo*”, e “[...] *la validez de una traducción no puede basarse en la mera equivalencia semántica [...]*”.

Como o tradutor é anônimo e não é possível saber quem é, de onde veio, como se percebe racialmente, como se insere em movimentos políticos, qual é sua trajetória acadêmica, o que pensa sobre tradução enquanto prática que envolve não só textualidades mas as subjetividades que as conformam, é indispensável trazer uma outra mirada ao termo “*women of color*”.

La hermandad entre mujeres fue un mito que a pesar de que apuntaba la necesidad de entrelazar lazos de complicidad entre las mujeres frente al patriarcado y al sexismo, no dejaba ver en qué medida se reproducía el racismo en la práctica feminista. Estas nuevas visiones de las feministas afrodescendientes, llevaron a desarrollar lo que se denomina Black feminism o feminismo negro, en Estados Unidos abriendo así las brechas teóricas y conceptuales que articula diversos sistemas de opresión y que se han hecho concreta en las diversas prácticas políticas colectivas articulando un movimiento antirracista y antisexista de mucho impacto. Bajo el concepto de “mujeres de color” nace el feminismo negro en Estados Unidos a principios de los años 70 con dos propósitos: la reconstrucción del feminismo, dominado por una visión etnocentrista y racista que invisibilizaba las experiencias de las mujeres no blancas en sus postulados teóricos, analíticos y en la práctica misma y la denuncia del sexismo del movimiento de los derechos civiles de los hombres negros que se desarrolla desde los años 60. “Mujeres de color” más que una categoría biológica fue asumida como una categoría política que cuestionaba el predominio de una supremacía blanca (hooks, 2004) y las prácticas patriarcales que se daban tanto en la sociedad norteamericana como en estos movimientos sociales. (CURIEL, 2007, p 3-4).

Ochy Curiel mesma usa “não brancas”, que não quero demonizar como a versão malévola que “mulheres de cor” deve heroicamente apagar, mas a contextualização que oferece ao termo aponta as nuances do que estava em disputa na constituição e uso de dele. E parte do que estava em disputa era visibilizar mulheres de cor, seja na autodefinição, seja nas produções teóricas (poéticas ou em prosa).

De qualquer forma, o tradutor fez uma pesquisa, mesmo não a tendo detalhado como Curiel faz; e sua justificativa explicita que entende o contexto de autodefinição a que “*women of color*” remete. Mas mesmo assim defende que “é preferível” usar “não brancas”, porque no Brasil, “de cor” “[...] popularmente se restringe a negras e mulatas [...]”, e assim tentar manter uma especificidade do original. A especificidade do original é que o termo tem uma história político-geográfica, étnica e racial que “não brancas” não evoca, porque o campo semântico de “*women of color*” tem uma marca textual em sua superfície, em sua *letra*, como diz uma teoria de tradução famosa, e “não brancas” não dá conta dessa conjugação.

Não dá conta porque “não brancas” não existe, no português brasileiro, como *letra* que evoque uma semântica relacionada a um contexto histórico, geográfico, político, étnico e racial de disputas textuais e políticas de grupos feministas, acadêmicos ou não, em torno de uma ideia de branquitude que deixa um “o feminismo” planificado. Existem críticas brasileiras às práticas racistas em contextos feministas (Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Jurema Werneck, Denise Botelho, ou eu mesma, Djamila Ribeiro, Jéssica Hipólito, entre outras), mas elas não são cunhadas em termos de “não branquitude”, e sim de negritude, em termos de raça ou etnia. O etnocentrismo de dar “cor local” apagou a pele do termo traduzido, seja na “a especificidade” “daqui” ou “de lá”.

Assim é que funciona a outra incoerência argumentativa. A falta de posicionamento nítido entre um projeto de tradução como domesticação e um estrangeirizante fez com que a tradução soe fora de contexto, des-localizada, não se referindo a nenhuma experiência concreta, efetiva, fora dos limites da própria textualidade. Porque tenta apagar o estranhamento que “*women of color*” em uma tradução justa traria ao texto, sugerindo um outro uso que não o “popular” do Brasil, e tenta criar um equivalente inexistente, e logo ininteligível, no contexto das críticas feitas a práticas racistas no feminismo no Brasil.

Além disso tudo, há também um outro ponto que me parece muito questionável. A noção de que “de cor” é usado “popularmente” no Brasil para fazer referência a “negras e mulatas”. Aqui lembro os escritos de Maria Nascimento no jornal O Quilombo, com sua coluna Fala a Mulher voltada às “Patrícias de cor”, o movimento negro nos anos 1940/1950: o uso de “de cor” aqui me parece mais próximo do uso de

“de cor” sugerido por “*women of color*” e “*people of color*”, em termos de ressignificação e retomada do que era usado pejorativamente, menos próximo da noção carnavalesca de “negra e mulata” que a nota ressoa.

Qual é o contato do tradutor com alguns expoentes importantes da cultura negra afro- diaspórica? Há tanta documentação histórica, teórica, política, ativista sobre movimentos negros no Brasil e nos EEUU, inclusive tantas análises comparativas... Me pergunto se ele não estava conectado ao debate político, promovido intensamente por mulheres em movimentos negros, sobre “mulata” e suas marcas racistas e sexistas profundas, (Gilliam; Gilliam, 1995) e o eco que faz da doutrina de branqueamento do século XIX com e seu lastro simbólico e cultural persistente? Diferentemente de “de cor”, retomado e ressignificado, a “mulatice” não entrou no léxico ativista (será pela animalização sexualizada a que remete?).

O que aqui me parece um gesto colonizador, emprestando a expressão de Mohanty (2003, p. 88), é como, em nome de uma fundamentação logocêntrica de tradução – uma tradução hegemônica fissurada pelo sentido –, um artigo de uma pesquisadora negra que critica a ausência de algumas inspirações teóricas que podiam ser trazidas, em tradução, ao corpo da teoria feminista no Brasil vai ser traduzido de forma descuidada, como se o mais importante fosse não o “como” essa pesquisadora diz, mas “o que diz”, e como se fosse possível separar essas duas instâncias – ou, em outras palavras, a tranquilidade em desconsiderar *a letra* das articulações teóricas de uma feminista negra.

Essa desconsideração tem implicações, raízes mesmo, muito mais fundas do que mostra a subserviência à tradução (fa)logocêntrica; ela denuncia de que forma a constituição da supremacia do sentido está aliada a um projeto epistêmico específico que organiza, também, pelo apagamento ou sabotagem, outras supremacias, sobre quem pode emitir sentidos, e de que forma pode, ou deve, fazê-lo. Não acredito que o tradutor tenha feito isso deliberadamente, até porque os propósitos da revista que publicou a tradução são explicitamente feministas antirracistas, mas isso, efetivamente, aconteceu: reafirmar e remontar a ausência que Caldwell contesta: raça na pesquisa de gênero no Brasil.

Existe uma tradição de pensamento própria de negras, chicanas, descendentes dos povos originários (para evitar a alcunha “indígena”, dada pelo colonizador), *asian*

americans, judaicas, muçulmanas e outras – e a publicação *This bridge called my back...* foi inaugural no sentido de plasmar o termo como uma escola de pensamento e ação feminista terceiro-mundista. Se a tradução evita nomear esse contexto definido a partir da escolha das próprias envolvidas, me parece, então, que desrespeita a autonomia e a soberania de redefinição de um grupo específico de mulheres que cunhou um termo específico (ou o uso específico de um termo) para comunicar sua experiência e contrastá-la a práticas feministas racistas.

“Por mais sofisticado ou problemático que seja seu uso como construto explanatório, colonização quase invariavelmente implica uma relação de dominação estruturação e uma supressão – frequentemente violenta – da heterogeneidade da(s) sujeita(s) em questão.” (MOHANTY, 1986/2003, p. 18, tradução minha). Como acontece em boa parte da escrita feminista negra, a subjetividade tem uma dimensão textual importante. De que forma um projeto de tradução feminista pode se tornar uma prática de tradução colonizadora, em que um tradutor decide um jeito “preferível” de dizer o que foi dito por quem escreveu, e o que isso me conta sobre perigos e possibilidades de pensar e realizar projetos anticoloniais de tradução feminista de escritas negras e/ou de cor?

Lorde (2009) insiste na importância da autodefinição para grupos subalternizados ou colonizados. Me parece tão colonizador definir como “não brancas” existências que estão justamente afirmando uma diferenciação da branquitude, a qual tem sido usada há séculos como o único referente viável, possível, pronunciável; reafirmar o diferente ao referente hegemônico nomeando o referente hegemônico (brancas) e contando com um único “não” para dar conta de uma multiplicidade racial e étnica crítica, autodefinida...

É outra condenação à não existência, ou à existência somente permitida em termos do que se contesta – é a negação a que alguém seja a própria referência em sua vida, por mais que essa vida seja forjada em termos de disputas raciais e étnicas com uma hegemonia embranquecedora, pois é hegemônica mas não é total, não é a opressão sufocante à qual não há resistência possível. Essa tradução é também uma insistência na retórica da reatividade, da negação, que tantas vezes tenho visto imobilizar no plano do denunciamento e das acusações a ação feminista negra e/ou lésbica, no plano insuperável da falta de propostas. É, em última instância, limitador, como disse Lorde:

Minhas amigas, sempre haverá alguém tentando usar uma parte de vocês, e ao mesmo tempo exigindo que você esqueça ou destrua todos os outros eus. E eu digo, isso é morte. Morte a você enquanto mulher, morte a você enquanto poeta, morte a você enquanto ser humano. Quando o desejo por definição, própria ou outra, vem de um desejo por limitação e não de um desejo por expansão, nenhuma face verdadeira pode emergir. (LORDE, 2009, p.157, tradução minha).

Como peles negras podem emergir embaixo da pesada máscara branca que um termo aparentemente simples como *não-cor* carrega? A branquitude é tão eficiente que, mesmo no contexto da produção e recepção desse texto de Caldwell e sua tradução, ela *passa em branco*? Quem traduziu essas mulheres de cor? Se eu soubesse quem ele é, se soubesse se é negro ou não negro, se é gay ou não gay, se é trans ou não trans, se eu soubesse seu nome e seu email, teria feito essas perguntas primeiro, ao invés de escrever todas essas palavras marcadas, ao invés de supor o que sabia, não sabia ou preferiu não saber ao traduzir Caldwell? E se ele me dissesse que não sabia? O privilégio da leviandade seria mais *irresponsabilizável* em tradução?

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La frontera: the new mestiza**. 2. ed. San Francisco: Aunt Lute, 1999.

BIDASECA, Karina. “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color de café”: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. **Andamios**, v. 8, n. 7, p. 61-89, set.-dez. 2011.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. Trad. de anônimo. **Revista Estudos Feministas – REF**, v. 8, n. 2, p. 91-108, jul.-dez. 2000. Disponível em: <<http://educa.fcc.org.br/pdf/ref/v08n02/v08n02a07.pdf>>. Acesso em: 01 mar. 2017.

_____. Racialized boundaries: women’s studies and the question of difference in Brazil. **The Journal of Negro Education**, v. 70, n. 3, p. 219-230, Summer, 2001. Disponível em: <<http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/Caldwell.PDF>>. Acesso em: 01 mar. 2017.

CURIEL, Ochy. Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto “mujeres”. In: FEMENÍAS, María Luisa; BARRUETA,

Norma Vasallo. **Perfiles del feminismo iberoamericano**. Buenos Aires: Catálogos, 2007. v. 3. Disponível em:
<http://interamericanos.itam.mx/documentos/Feminismo_negro.doc>. Acesso em: 01 mar. 2017.

GILLIAM, Angela; GILLIAM, Onik'a. Negociando a identidade de mulata no Brasil. **Revista Estudos Feministas – REF**, v. 3, n. 2, p. 525-543, jul.-dez. 1995.

GODARD, Barbara. Theorizing Feminist Discourse/Translation. **Tessera**, v. 6 (La traduction au feminine / Translating women), p. 42-53, Spring / Printemps, 1989. Disponível em:
<<http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/tessera/article/viewFile/23583/21792>>. Acesso em: 01 mar. 2017.

HEREDIA, Goretti López. El traductor visible de literatura poscolonial ante la tentación del exotismo. **Linguística antverpiensia**, v. 2, p. 161-172, 2003.

LORDE, Audre. Self-definition and my poetry. In: BYRD, Rudolph; COLE, Johnnetta Betsch; GUY-SHEFTALL, Beverly (Ed.). **I am your sister**: collected and unpublished writings of Audre Lorde. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009. p. 156-157.

MOHANTY, Chandra. Feminist encounters: locating the politics of experience. In: BARRET, Michèle; PHILLIPS, Ann Phillips (Ed.). **Destabilizing theory**: contemporary feminist debates. Stanford: Stanford University Press, 1992. p. 74-92.

_____. Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses (1986/2003). In: _____. **Feminism without borders**: decolonizing theory, practicing solidarity. Durham: Duke, 2003.

_____. **Feminism without borders**: decolonizing theory, practicing solidarity. Durham: Duke University Press, 2003. p. 17-42.

MORAGA, Cherry; ANZALDÚA, Gloria (Ed.). **This bridge called my back**: writings by radical women of color. Latham: Kitchen Table Women of Color Press, 1981.

PORTOLÉS, Asunción Oliva. Feminismo postcolonial: La crítica al eurocentrismo del feminismo occidental. **Cuaderno de Trabajo** [Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid], v. 6, 2004. Disponível em: <<https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-44805/6Feminismo%20postcolonial.pdf>>. Acesso em: 01 mar. 2017.