

tatiana nascimento dos santos

**Letramento e tradução no espelho de Oxum:
teoria lésbica negra em auto/re/conhecimentos**

Tese submetida ao Programa de
Pós-Graduação em Estudos da
Tradução da Universidade Federal
de Santa Catarina para a obtenção
do Grau de Doutora em Estudos da
Tradução
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Luciana
Rassier

Florianópolis
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pela autora através do Programa de
Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

nascimento dos santos, tatiana

Letramento e tradução no espelho de Oxum : teoria
lésbica negra em auto/re/conhecimentos / tatiana
nascimento dos santos ; orientadora, Luciana Rassier -
Florianópolis, SC, 2014.
185 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de
Pós-Graduação em Estudos da Tradução.

Inclui referências

1. Estudos da Tradução. 2. Teoria lésbica negra. 3.
Letramento. 4. Tradução Feminista. 5. Audre Lorde, Cheryl
Clarke, Doris Davenport. I. Rassier, Luciana. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Estudos da Tradução. III. Título.

tatiana nascimento dos santos

**Letramento e tradução no espelho de Oxum: teoria lésbica negra em
auto/re/conhecimentos**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutora em Estudos da Tradução”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 24 de novembro de 2014.



Prof.ª Andréia Guerini, Dr.ª
Coordenadora do Curso

Banca Examinadora:



Prof.ª Luciana Rassier, Dr.ª
Orientadora

Universidade Federal de Santa Catarina



Prof.ª Angela Donini, Dr.ª
Unirio

Wanderson Flor

Prof. Wanderson Flor, Dr.
Universidade de Brasília

Eliana de Souza Ávila

Prof.^a Eliana de Souza Ávila, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina

Claudia de Lima Costa

Prof.^a Claudia de Lima Costa, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina

Sergio Romanelli

Prof. Sergio Romanelli, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

[...]

o verde do mar é um
verde num toque quase azul
do infinito ao zoom...
Marelou...
Candomblé Oxum
zamburar pra tirar Egum
o que não se ve
Taí
como tudo o que há
minha fé riu-se de mim
pelo quanto triste
eu falei de dor
como se no fundo
da dor
não vivesse a paixão

Mal-me-quer...
A vida segue seu lamento
um tanto flor
um leito de rio
no cio
um cheiro de amor
é amor
quando não diz
é fogo por um triz
um trem entrou
no meu eu

e divagou feliz...
E na dor
eu passo um giz
arco-irisando a solidão
na lição
que o sol me traduz:
viver da própria luz

(Djavan, na música Luz, 1982)

RESUMO

A baixa tradução de feministas lésbicas negras no Brasil me leva a traduzir Audre Lorde, *Uses of the erotic: the erotic as power* e *Poetry is not a luxury*; Cheryl Clarke, *Intimacy no luxury* e *We are everywhere*; e Doris Davenport, *Black lesbians in academia: visible invisibility*. Primeiro discuto a importância desses textos para a formação ativista, intelectual e subjetiva de ativistas negras lésbicas em formação acadêmica. Penso tradução como política de letramento lésbico negro feminista. Daí, analiso as traduções com Barbara Godard e Sonia Alvarez, que pensam escrita e tradução feminista como transformação crítica do falocentrismo e tráfico epistêmico na diáspora afro-latino-americana. Logo, miro a poesia como episteme cara à diáspora afro-americana; e me volto à mito-metáfora do caso entre Oxum e Iansã para pensar esses textos como pedagogias textuais/sexuais ancestrais da lesbiandade negra diaspórica. Por fim, vejo Oxum e seu espelho, o abebé, como modelo de autoconhecimento que chama uma mirada para dentro, para si. Junto à genealogia matrilinear de Pilar Godayol, o abebé surge como metáfora de teorias lésbicas negras e suas traduções compartilhadas pela palavra na diáspora afro-americana, em que o texto de uma outra permite o mergulho em mim mesma para mais sentir minha própria lesbiandade negra.

Palavras-chave: Teoria lésbica negra. Tradução feminista. Letramento.

ABSTRACT

*The lack of translation projects regarding Black lesbian feminist theories in Brazil inspired me to translate to Brazilian Portuguese the following titles: Audre Lorde's *Uses of the erotic: The erotic as power, and Poetry is not a luxury*; Cheryl Clarke's *Intimacy no luxury, and We are everywhere*; and Doris Davenport's *Black lesbians in academia: visible invisibility*. First of all I address the importance of these contributions considering the political, intellectual and subjective upbringings of black lesbian activists, for my translation motivations are intertwined with black lesbian feminist literacy. Later on I analyze my translations approaching Barbara Godard and Sonia Alvarez's theories concerning the critical transformation of the phallogocentrism on feminist writings and translations (Godard), as well as the thoughts on epistemic traffic within Afro-Latin-American diaspora (Alvarez). I then discuss poetry as an epistemology to which the Afro-American diaspora is fond of, which later leads me towards the mythical metaphor of the sexual affair between the Orishas Oxum and Yansã within which I analyze the texts as ancient textual/sexual pedagogies of Black lesbian diaspora. I finally suggest that Oxum and her mirror abebé can be referred to as a model for self acknowledgement, one that invites a person to look inside herself. Once combined with the matrilineal genealogy proposed by Pilar Godayol, abebé rises as a metaphor for Black lesbian theories and their translations, which are wordily shared in the Afro-American diaspora. These entanglements between feminist theories and the metaphorical approaches to the Orisha's myths within my translations allow me to dive deep within myself in order to tactilely and sensibly experience to my own black lesbianism.*

Keywords: *Black lesbian theory. Feminist translation. Litteracy.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 AUTOCONHECIMENTO	17
1.1 APRESENTANDO UM PROCESSO/PROJETO ÍNTIMO>POLÍTICO,	17
1.1.1 que tem uma pegada acadêmica	20
1.2 SOBRE PRESENCAS E AUSÊNCIAS	36
1.2.1 “Dar nome aos bois”	38
2 RECONHECIMENTOS	53
2.1 LETRAMENTO E FEMINISMO	54
2.2 GÊNEROS SEXUAIS, GÊNEROS TEXTUAIS	58
2.2.1 Objetivos	63
2.2.2 Referencial Teórico	64
2.2.3 Metodologia	68
2.2.4 Respondentes e respostas	74
2.3 LETRAMENTO E TRADUÇÃO	81
3 CONHECIMENTOS OUTROS	91
3.1 TRADUÇÃO FEMINISTA NA CASA DA DIFERENÇA: TEORIA LESBIANA NEGRA EM DIÁSPORA AFRO-AMERICANA	91
3.2 TEORIZANDO A TRADUÇÃO DE TEORIA LÉSBICA NEGRA – EM PROSA Y VERSO	93
3.3 SOBRE AS AUTORAS TRADUZIDAS	96
3.3.1 Audre Lorde, Zami primeva	96
3.3.2 Cheryl Clarke y a linguagem sexual da poetisa lésbica	110
3.3.3 Doris Davenport: ocupar y reinventar linguagem y academia	113
3.4 REESCREVENDO AUDRE LORDE: USOS DO ERÓTICO, POESIA NÃO É UM LUXO	115
3.4.1 Usos do erótico	115
3.4.1.1 Comentários de tradução	129
3.4.2 Poesia não é um luxo	131
3.4.2.1 Comentários de tradução	138
3.5 REESCREVENDO CHERYL CLARKE: INTIMIDADE NÃO É LUXO, ESTAMOS EM TODA PARTE	139
3.5.1 “Como a escritora faz uso da energia do erótico?”	140
3.5.2 Intimidade não é luxo	146
3.5.3 Nós estamos em toda parte	150
3.6 REESCREVENDO DORIS DAVENPORT: LÉSBICAS NEGRAS NA ACADEMIA: INVISIBILIDADE VISÍVEL	153
3.6.1 Lésbicas negras na academia	153
3.6.2 Comentários de tradução	161
CONCLUSÃO	165
em outras palavras,	165
sendo outra	168
REFERÊNCIAS	173

INTRODUÇÃO

Essa tese é resultado de uma longa jornada de encontros y¹ sabedorias. Ela será apresentada num conjunto de ensaios que são mais ou menos dependentes um do outro para fazerem sentido – mas não tanto dependentes. Cada ensaio – ou capítulo – traz um tema específico, que se basta em si, mas que funciona junto aos outros porque vem de uma mesma raiz. Acho que essa tese, impressa em folhas de celulose que demandaram derramamento de seiva, pode ser vista como uma planta que tem raiz, caule, seiva, folhas, frutos – talvez, certamente sombra –, cada qual sendo uma criatura específica, com gosto forma cor cheiro diferente, mas conectada a uma maior. A semente daquela árvore foi o projeto iniciado como pesquisa de mestrado a partir de agosto de 2011, quando ingressei como estudante de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução – PGET na Universidade de Santa Catarina – UFSC, sob orientação da professora doutora Rosvitha Friesen Blume. Em junho de 2012, no exame de qualificação da dissertação de mestrado, a banca examinadora composta pelas professoras doutoras Luciana Rassier (UFSC), Débora de Carvalho Figueiredo (UFSC) e Rosvitha Blume (UFSC) recomendou que a pesquisa fosse promovida ao nível de doutoramento. Assim sendo, o projeto foi ampliado e mudou um bocado de foco – os textos traduzidos mudaram, a discussão sobre uma perspectiva feminista de letramento entrou, e minha a metáfora de tradução sobre o espelho de Oxum foi incluída. Em junho de 2014, a orientação da pesquisa foi assumida pela professora doutora Luciana Rassier.

Para dar conta de explicitar no texto da tese as mudanças do processo de mestrado a doutoramento, achei importante reunir as principais produções textuais que fiz ao longo do curso, cuja maioria foi mesmo pensada para compor a tese. Assim, cada ensaio foi escrito em momentos diferentes. O primeiro capítulo traz dois textos diferentes, e especialmente com relação ao texto de abertura do primeiro capítulo,

¹ Gosto da polifonia que o uso do conectivo em espanhol traz ao texto. Vou também no fluxo de um devaneio feminista latino-americano y *caribeño* começado por mim na coluna *cotidiana* do portal paradalésbica.com.br. A poetisa negra lésbica Poliana Mendes Martins discorreu recentemente sobre essa proposta em pesquisa de iniciação científica: toda vez que o e corresponde foneticamente na minha fala à emissão do i uso o y, também na intenção de marcar minha escrita como produção latino-americana.” (MARTINS, 2013, p. 11).

que é a introdução da qualificação para a então dissertação que eu escrevia, me importa explicitar que é um exercício específico de escrita, e significou minha primeira teorização maior e mais sistematizada sobre tradução. A forma escolhida para apresentar o texto foi muito importante no momento, em que eu conciliava, de um lado, o aprendizado da teorização sobre tradução significando um tipo de escrita mais hermética, espiralada e côncava, e, por outro lado, a desconfiança que nutro há muitos anos já com relação ao sistema de referenciação e diálogo com outras autorias significando muita reverência e autorização de minha própria voz passando exclusivamente pelas vozes daquelas autorias. É por isso que o texto não tem discussão teórica fora das notas de rodapé (por isso e por eu ter, naquela época, tempo hábil para construir um texto em que a padronização da extensão dos parágrafos era tão importante quanto todo o resto e foi o critério de organização e apresentação textual que orientou toda a escrita). A discussão teórica surge como um texto quase-dentro do texto: nas bordas debaixo do texto – como que o substrato do qual uma semente pode se alimentar para crescer mais forte, importante mas não imprescindível, então que caminhe ali pelos cantos.

Então, nesse primeiro capítulo da tese, *Autoconhecimento*, reúno dois ensaios nos quais contarei minha trajetória de tradutora lésbica feminista negra, e como isso tem a ver com os textos que escolhi traduzir até hoje. Nele, vou falar um pouco sobre o processo de ser uma doutoranda em estudos da tradução – o que significou, em termos afetivos, teóricos metodológicos, olhar desde uma perspectiva acadêmica minhas práticas ativistas. Depois apresentarei a ideia de que há, controversamente, bastante tradução de teoria feminista no Brasil, mas não o bastante quanto a textualidades de teóricas negras lésbicas. Ou seja, nesse capítulo, comentarei que a política feminista de tradução acadêmica tem uma cor hegemônica. Comentarei a crítica, ou mesmo denúncia, que uma teórica negra feminista estadunidense, Kia Lilly Caldwell, fez no artigo *Fronteiras da Diferença: raça e mulher no Brasil* (2000), de que a larga produção de textualidades traduzidas no Brasil não contempla a teorização feita por autoras negras. Como parte de minha formação em feminismo se deu com o acesso a textos feministas publicados em periódicos acadêmicos, a ausência de teóricas negras e/ou lésbicas sempre me incomodou. Finalizo o capítulo comentando o que pode estar em jogo no momento de traduzir gênero e raça tendo como base noções de raça que reproduzem, de alguma forma, o pensamento hegemônico sobre o tema no Brasil – para isso, analisarei a própria tradução do texto de Caldwell publicada pela Revista Estudos

Feministas – REF, e as implicações políticas dos apagamentos que o texto traduzido suscita.

Esse primeiro capítulo tem um aspecto de gambiarra porque nele estão juntos textos produzidos em condições de tempo-espço muito diferentes; e porque essa é uma marca do processo de doutoramento que achei importante deixar explícita na textualidade. Além disso, essa gambiarra é ainda signo de um outro processo muito importante para mim – o de ir mudando muito a forma como escrevo. Se as traduções que faço vão sempre pedindo retraduições e se tornando cada vez mais diferentes, isso acontece também em minha escrita, seja em prosa ou em poesia. Mas agora, em prosa acadêmica especialmente, estou tentando escrever cada vez mais simples, mais plano, mais sucinto, mais sentido – menos racionalizado, e menos acadêmico.

No segundo capítulo, *Reconhecimentos*, a discussão vai abordar práticas divergentes de letramento: escritas cotidianas (gêneros mais pessoais, informais, desprivilegiados) e escritas acadêmicas (impessoais, formais, de prestígio). Essa discussão aparece ao longo do texto na forma da forma, não tão explicitamente em termos de conteúdo como é nesse capítulo – toda a escrita da tese é uma materialização de minha proposta y compromisso de escrever um texto profundamente autoral, que tenha pressupostos meus para sua constituição, e que portanto debocha das normas positivistas de distanciamento, impessoalidade e neutralidade científicas. Depois de discutir como são estabelecidas essas diferença e hierarquização entre escritas ditas cotidianas & escritas ditas acadêmicas, comento sobre como traduções de lésbicas negras afetaram de alguma maneira a formação política textual de acadêmicas lésbicas / negras das redes de ativismo e amizade que compartilho e cursaram oficinas ou disciplinas de produção textual ministradas por mim. Parte do ativismo textual tradutório feminista que realizei até recentemente tem a ver com os usos políticos e pedagógicos dessas traduções apresentadas como material de leitura naquelas disciplinas ou oficinas, as quais têm caráter tanto acadêmico (algumas foram feitas em ambientes acadêmicos e seguindo demandas acadêmicas, como parte das atividades que eu deveria cumprir quando fui bolsista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução na Universidade Federal de Santa Catarina – PGET/UFSC, por exemplo) quanto ativista (muitas mais foram realizadas em eventos ou encontros feministas movidos por paixões e vontades de estar junta a outras lésbicas e mulheres produzindo novas narrativas sobre lesbiandade e negritude).

Mas antes de chegar a essa reflexão sobre tradução que afeta, discutirei aspectos das disputas textuais relacionadas às

(des)organizações sexuais contemporâneas no ocidente, pensando desde teorias críticas de letramento e estudos feministas de políticas de letramento às práticas de letramento mais ou menos prestigiadas. Pensarei sobre a imposição do silêncio heteropatriarcal e racista como algo que impede algumas existências de serem discursivas e explicitar as resistências a essa imposição. Partirei da crítica/retomada feminista ao/do discurso e conecto a ela a crítica dos novos estudos de letramento ao modelo autônomo de letramento, interessada como estou nas formas emancipatórias da produção discursiva. Discutirei a continuidade entre a política de estabelecimento de gêneros textuais e a de fixação/ficção de gêneros sexuais, em que estereótipos sexuais reverberam estereótipos textuais-discursivos (e a volta também é nítida). Apresentarei motivações, objetivos, justificativa e fundamentação teórica da curiosidade que me levou a perguntar a outras lésbicas sobre suas escritas, pesquisa que foi realizada posteriormente a um Laboratório feminista de produção de textos acadêmicos realizado na Universidade de Brasília em 2012 em parceria com o Núcleo de Estudos da Diversidade Sexual e de Gênero / NEDIG / UnB durante os meses de julho e agosto.

O Laboratório consistiu de 06 encontros, um por semana, em que conversávamos sobre os gêneros textuais-discursivos mais usados na academia, lendo exemplos de cada um, e realizando produções naqueles formatos (fichamentos, resumos, resenhas, seminários, projetos de pesquisa, ensaios). O público-alvo era lésbicas ou mulheres negras, com vagas para não-negras, e das 21 inscritas, 16 cursaram o Lab, 13 responderam ao questionário, e 4 são as que têm suas respostas apresentadas em parte desse capítulo (2.2), com relação especificamente ao tema das práticas cotidianas e acadêmicas de letramento, curiosa que estava sobre as formas com que as relações entre escritas não acadêmicas e acadêmicas se estabelecem na vida de outras lésbicas. Na seção final do capítulo (2.3), voltarei o foco ao encontro entre tradução e letramento, discutindo os usos políticos e pedagógicos desse meu projeto de traduções a partir de disciplinas, minicursos e oficinas de produção textual ministrados com caráter acadêmico e ativista. Nesse capítulo, vou sugerir que a tradução de teoria lésbica negra é importante às reverberações epistêmicas afro-diaspóricas que circulam, como tráfico, no continente americano para permitir que identidades outras, contra-hegemônicas, se comuniquem, fortaleçam e ressoem, rompendo os silêncios seculares impostos à lesbianidade negra – ou seja, proporei um pensamento sobre tradução feminista, lesbiana, de cor, como agente de letramento crítico. Para tanto, analisarei os comentários de uma das

respondentes da seção anterior, e de duas outras que não constam entre as primeiras respondentes, por terem dado respostas mais elaboradas à questão que fiz. Não submeti as entrevistas ao Comitê de Ética da UFSC porque a pesquisa referente ao capítulo dois foi feita antes de eu decidir incluí-la na tese. Atribuí nomes fictícios às respondentes e elas são identificadas pela sigla desse prenome fictício.

Neste terceiro capítulo, *Conhecimentos* outros, minha proposta é transformar o questionamento mais teórico que fiz no primeiro capítulo em alguma *coisa* – materialmente falando. Porque do reconhecimento de que há pouca tradução de teóricas negras lésbicas no frutífero mercado acadêmico de traduções feministas no Brasil quero saber o que eu posso fazer com relação a isso. Traduzir teóricas negras lésbicas me parece uma boa ação/resposta. Por isso, esse capítulo é uma coletânea de ensaios y artigos de teóricas anglófonas: de Audre Lorde, *Poetry is not a luxury* (1984b); *Uses of the erotic: the erotic as power* (1984c); de Cheryl Clarke, *Intimacy no luxury* (2006b) e *We are everywhere* (2006c); e de Doris Davenport, *Black lesbians in academia: visible invisibility* (1996). As traduções veem acompanhadas dos textos em inglês, e, além disso, discuto aspectos linguísticos/políticos procedimentais, concernentes a metodologias tradutórias e aos estudos da tradução enquanto disciplina mesmo, e aspectos pessoais e afetivos que orientaram as escolhas tradutórias dessas retextualizações.

Esse capítulo é na verdade um relicário de minha trajetória como tradutora feminista lésbica negra. Alguns dos textos traduzi há mais de dez anos, na primeira vez, quando eu nem pensava em fazer doutorado nenhum, e sim em compartilhar com as amigas, em zines, cartas y blogs, palavras que me davam coragem de lutar, alegria de viver, vontade de gozar. As versões de traduções apresentadas aqui foram obviamente atualizadas, porque a cada relida cabe um ajuste, uma reconsideração, uma ideia nova, um sentido reconstruído. Nesse terceiro capítulo, começo discutindo a tradução de teoria lésbica negra enquanto prática descolonial, a despeito das suspeitas que o par linguístico inglês → português brasileiro (pb) possa levantar; e apresento as principais teóricas da tradução feminista que alimentaram, transformaram, aprofundaram minhas ideias y radicalizaram a visão teórica que lancei à prática já feita. Elas são Barbara Godard (1989) e a tradução feminista (tf) como encontro e política da visibilidade e Sonia Alvarez (2009) com sua noção de tf como tráfico epistêmico diaspórico.

Seguindo no capítulo, penso, ainda conectada a essa discussão teórica de teoria da tradução, sobre a responsabilidade de traduzir teoria lésbica negra em conexão às facetas que essa teoria pode assumir:

poética ou prosaica. Porque a poesia é um plano discursivo tão importante para as três autoras que traduzo aqui, acho importante esboçar uma discussão sobre seu alcance e seu papel como constituidora de saberes textuais e sexuais para os povos negros em diáspora afro-americana, especialmente as lésbicas negras. A esse respeito, sigo com a produção teórica de Cheryl Clarke e Audre Lorde. Depois, trago informações biográficas sobre essas três incríveis sapatonas negras que resolvi pesquisar: Audre Lorde, Cheryl Clarke, Doris Davenport.

Aviso vocês que a apresentação biográfica de Lorde é mais longa e detalhada que as demais por ser essa a autora que leio/pesquisei/traduzo há mais tempo, e também porque construo uma argumentação sobre como, através de sua obra, ela cunhou um termo específico para significar lesbiandade negra afrodiaspórica – Zami. A autobiografia *Zami, a new spelling of my name: a biomytography* by Audre Lorde fez 30 anos em 2012, e está no horizonte dos meus sonhos tradutórios traduzir esse livro inteiro.

Desde sua publicação em 1982, Zami, o próprio termo uma tradução, traduz-se também em lesbiandade negra diaspórica, nutrindo teorias y/ou ativismos com a proposta radical de autodefinição como resposta à tradição do silêncio colonial em seus eixos racista e heterossexista. Zami, uma escrita-corpo, nomeia, celebra e define a lesbiandade negra que Lorde elabora como “a própria casa da diferença”. Como em tradução feminista traduzir pode ser um espaço criativo do encontro das diferenças, uma transformance, penso “Zami” e “biomitografia” como traduções feministas afro-diaspóricas que iluminam um referencial discursivo positivo y afirmativo da negritude lesbiana de Audre Lorde, propondo minha escrita de sua biografia a partir de sua autobiografia.

Em seguida às biografias, apresento as traduções dos textos traduzidos, com aqueles comentários metodológicos e/ou procedimentais que já mencionei.

Porque esse capítulo três traz textos muito importantes que fundamentaram a minha noção de mim mesma enquanto lésbica negra escritora/reescritora (tradutora), ele me parece um espelho: esses são textos em que me miro ou mirei pra entender melhor a mim mesma, e de certa forma ir me constituindo enquanto sujeita. Textos como espelhos.

Oxum, a orixá que reina nas águas doces correntes (rios, cachoeiras, fontes, córregos...), carrega consigo um espelho, o abebé. Muitas vezes ela é chamada, por isso, de vaidosa. Diferentemente dessa leitura tradicional, na qual o espelho é associado a vaidade e beleza física, proponho a compreensão desse espelho como fonte de

autoconhecimento e reconhecimento, onde uma se mira para mais se compreender. A primeira teórica que vi propondo essa leitura do espelho de Oxum foi a teórica ativista lésbica negra Elisia Santos, em 2009, numa fala feita por ela no Primeiro Encontro Nacional de Jovens Negras Feministas em Salvador – Bahia.

Oxum também é uma orixá relacionada ao discurso, pois é ela quem cuida daquelas que vão nascer até que, depois de nascidas, possam “[...] usar o raciocínio e se expressar em algum idioma” (BUONFIGLIO, 1995, p. 65). Sendo senhora das águas doces de rios e cachoeiras, é frequentemente associada à fertilidade, mas ao invés da rasidão de pensar fertilidade em um sentido heterocentrado e reprodutivista (outra leitura canônica dessa orixá), prefiro buscar o mito que explica como Oxum foi habitar as águas doces:

Oxum seduz Iansã

Uma vez Oxum passou pela casa de Iansã e a viu na porta.

Ela era linda, atraente, elegante.

Oxum então pensou: “Vou me deitar com ela”.

E assim, muitas vezes, passou na frente daquela casa.

Levava uma quartinha de água na cabeça, e ia cantando, dançando, provocando.

No começo, Iansã não se deu conta do assédio, mas depois acabou por se entregar.

Mas Oxum logo se dispôs a nova conquista e Iansã a procurou para castigá-la.

Oxum teve que fugir para dentro do rio, lá se escondeu e lá vive até hoje.

(SEGATO, 1995, p. 403²)

Ou seja, é a partir de uma relação lesbiana entre essas duas figuras mitológicas afro-diaspóricas que mamãe Oxum vai morar no rio onde pode se achar na beira para colher os lírios que canta a sabedoria popular. Daí que pensar tradução de lésbicas negras no espelho de Oxum faz muitos sentidos para mim e ressoa em/com os textos que traduzi e as teorias com que olho essas traduções.

² Sincero agradecimento à antropóloga y macumbeira Mariana Lima, por me recontar essa história desde uma fonte mais confiável que um macho.

1 AUTOCONHECIMENTO

Nesse capítulo de abertura, contarei minha trajetória de tradutora lésbica feminista negra e o que isso tem a ver com os textos que escolhi traduzir até hoje, passando por minha conturbada entrada num programa de pós-graduação em estudos da tradução. Aproveito para usar parte do que pesquisei nessa jornada meteórica na pós-graduação e explicar um pouco pressupostos teóricos e discutir um pouco de teoria feminista de tradução. Depois, apresentarei a ideia de que há, controversamente, bastante tradução de teoria feminista no Brasil, mas não o bastante quanto a textualidades de teóricas negras lésbicas. Ou seja, nesse capítulo, comentarei que a política feminista de tradução acadêmica tem uma cor hegemônica. Comentarei a crítica, ou mesmo denúncia, que a teórica negra feminista estadunidense, Kia Lilly Caldwell, fez no artigo *Fronteiras da Diferença: raça e mulher no Brasil* (2000), de que a larga produção de textualidades traduzidas no Brasil não contempla a teorização feita por autoras negras. Como parte de minha formação em feminismo se deu lendo textos feministas acadêmicos, muitos publicados em revistas acadêmicas feministas ou não, a ausência de teóricas negras e/ou lésbicas sempre me incomodou. Finalizo o capítulo comentando o que pode estar em jogo no momento de traduzir gênero e raça tendo como base noções de raça que reproduzem, de alguma forma, o pensamento hegemônico sobre o tema no Brasil – para isso, analisarei a própria tradução do texto de Caldwell publicada pela REF.

1.1 APRESENTANDO UM PROCESSO/PROJETO ÍNTIMO>POLÍTICO,

No parágrafo anterior, mencionei que parte de minha formação em feminismo se deu na leitura de textualidades acadêmicas. Mas foi uma parte bem pequena (ou que é significativamente menos importante para mim), pois a semente de minha formação feminista foi matrilinear & a muda foi barulhenta: ou seja, bem cedo aprendi com minha mãe coisas como “quem quer faz, quem não quer manda fazer” – uma versão antiga do que a lógica do *faça você mesma*, ou *do it yourself*, como aprendi na cena hardcore/punk de Brasília no fim dos 1990, quando entrei em contato com outras mulheres tocando instrumentos, escrevendo zines, produzindo eventos.

Foi aí, nessa cena, que comecei a traduzir publicamente – e o que antes era uma atividade para me ajudar a entender o que algumas músicas que eu ouvia significavam se tornou uma forma de compartilhar

com outras pessoas (especialmente mulheres, na época) textos queridos e importantes, desde letras de outras bandas de hardcore/punk sobre antirracismo e antisssexismo, passando por textos sobre direitos de outras espécies e receitas veganas até poemas e trechos de textos de zines feministas escritos em espanhol ou inglês. Um dos primeiros poemas que me lembro de ter traduzido foi *A Littany for Survival*³, da Audre Lorde – isso deve ter sido em 2002 ou 2003, e desde então já o retraduzi várias vezes, quase sempre muito encantada com a força das palavras ali.

Vendo hoje que a maioria dos textos que traduzi foi escrito por lésbicas e/ou mulheres (dependendo do contexto histórico e geográfico, do momento político, essas duas categorias não andam sempre coladas como algumas pessoas podem acreditar), é bem significativo que esse texto sobre cada uma lutar contra os muitos silenciamentos que podem cair em cima de nossas vidas reverbere nessa minha trajetória de tradutora lésbica negra pautada pela tradução como uma ferramenta de ruptura de silenciamentos.

Pensando em reunir o que foi espalhado por aí em panfletos, jornaizinhos e fanzines impressos perdidos, montei um site de textualidades lésbicas negras em 2011, o zami.onira.org. Ali as traduções eram postadas sem nenhum respeito a copyright mas, quando possível, com autorização expressa das autoras que respondiam a meus e-mails: entre elas, Doris Davenport e Cheryl Clarke, que vão aparecer traduzidas mais na frente. Por falta de interesse e de pagamento, o portal onira.org (um projeto lindo, mas nada duradouro, que se pretendeu um portal feminista dissidente de práticas/teorias feministas marginais) saiu do ar e muitas das traduções que postei lá ficaram perdidas de novo. Algumas foram recuperadas graças às amigas que mantêm o hábito maneiro de salvar arquivos (não é meu caso; há uns cinco anos não tenho computador pessoal nem uso dispositivos portáteis de armazenamento de dados), e com elas dei início, em 2013, a um novo site de traduções (*traduzidas – tradução clandestina de teorias feministas/cúier negras/de cor*).

Dessa vez fui menos desapegada (e menos dependente da vontade alheia de gestão de portais) e montei o traduzidas.wordpress.com, um

³ Tem uma das primeiras versões dessa tradução nas *traduzidas* da wiki **confabulando**, disponível em <<http://confabulando.naxanta.org/traduzidas>>. Acesso em: 10 out. 2014. Uma retradução mais nova está no meu blog *traduzidas*, <<http://www.traduzidas.wordpress.com>>. Acesso em: 10 out. 2014.

blog de tradução de textos feitos por autorxs cuíer⁴ e/ou lésbicas-feministas de cor (logo mais, nesse mesmo capítulo, explico esse termo). Nesse site, minha ideia é deixar ainda mais borrada a fronteira complexa entre poesia e prosa no que diz respeito às textualidades lésbicas/cuíer feitas por pessoas negras, especificamente, e de cor em geral. Mas no capítulo dois essa conversa vai ser mais elaborada. Puxando esse fio da memória de minha trajetória em traduções, quase deixei de mencionar o site confabulando.naxanta.org. Confabulando é o tentáculo virtual do corpuscrisis, uma coletiva de micropolítica feminista com a qual me envolvo há quase uma década agora; lá por 2009 ou 2010, uma das crísticas sugeriu que criássemos um portal para não remeter ao apagamento memorialístico, ou seja, arquivar y poder espalhar mais, as vastas produções da coletiva – imagens em desenho, foto, pintura; textos traduzidos ou não; receitas; memorial de referências feministas importantes para nós...

Dentro do confabulando, criamos um espaço chamado traduzidas, que foi a primeira tentativa de organizar minhas traduções, e abrigava também traduções feitas por outras pessoas envolvendo os temas que nos importavam (alguns importam muito, ainda). Foi graças a essa primeira traduzidas que aconteceu um episódio muito importante na minha trajetória de pensar traduções. Aconteceu que publiquei um texto traduzido por uma ativista de Brasília, e por algum motivo apaguei os créditos da tradutora. Ela veio me perguntar porque eu tinha feito aquilo, um ato meio automático (já que eu não assinava minhas próprias traduções e garantia o máximo de distanciamento e não responsabilização usando a alcunha “tradução livre” em nota de rodapé), e me disse como era importante que o trabalho das mulheres negras não fosse invisibilizado.

Assim foi que comecei a pensar mais metodológica e epistemologicamente como tradução – a partir da compreensão de que um texto traduzido é uma retessitura, uma retextualização, feita por alguém, feita desde algum lugar, algum contexto político, histórico,

⁴ Em sintonia com ativistas e/ou intelectuais da banda caribenha-central-sul do continente americano (especialmente a coletiva lésbica feminista Musas/Vulvalución, no Peru), uso “cuíer” como alusão “[...] *en Latinoamérica al modo en que suena ese término, a su presencia fonética en nuestras hablas castellanas* [e a minha, brasileira]. *Al mismo tiempo, esa forma de escritura, se ha planteado como un modo de crítica y resistencia a la importación de términos sin considerar sus contextos y trayectorias políticas.*” – como explicado pelo ativista pesquisador *maricón* chileno Felipe Rivas San Martín (2011, p. 1).

étnico, sexual, gerado... Do aspecto coletivo das produções de tradução que eu fazia, fui migrando para uma dimensão mais autoral, em que os textos não só eram traduzidos por mim – mas traduziam muito de quem eu era, de como eu me constituía. Vamos ver se conseguirei explicitar no segundo capítulo, quando comentarei algumas das traduções de lésbicas negras que tenho feito nesses anos mais recentes de minha vida. Por enquanto, e a seguir, me interessa pensar sobre o panorama da tradução de teoria feminista no Brasil, quem aparece mais, e quem não aparece ou aparece menos – nessas vezes, com mediações que se assemelham à lógica dos desaparecimentos/silenciamentos. Esse tema é, em geral, muito precioso a teorias feministas, como espero explicitar a seguir.

1.1.1 que tem uma pegada acadêmica

Nesse tópico, trago parte do texto que usei para qualificar meu projeto de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina. Esse texto foi escrito em meados de 2012 e apresentado em junho daquele ano. Nele, fiz uma discussão sobre teorias feministas de tradução como resposta a um projeto de silenciamento epistêmico que atinge alguns corpos preferencialmente a outros. A discussão é bastante teórica e para algumas pode ser meio chata, mas foi escrita de um jeito bem interessante, já que resolvi apresentar as citações todas em notas de rodapé – foi a forma que tive na época para lidar com a demanda de combinar à minha escrita, muito ensaística e autoral, as demandas de ~~referência~~ referência acadêmicas, apoiada pela então minha orientadora Rosvitha Blume – mas é importante que esteja aqui porque diz respeito a um pensar sobre um processo, e se conectará visceralmente ao terceiro capítulo. É uma transcrição com poucas alterações e exclusões, e tem um tom muito diferente do texto que eu vinha escrevendo até agora:

Antes de mais nada, essa textualidade é um projeto de texto. É uma textualidade que projeta algumas ideias, além de materializar-se num espaço-tempo específico, por isso carregando (no que consegue, e mesmo no que não pode textualizar) as marcas de quem sou eu e de como estava quando decidi escrevê-la.

Diferentemente do que propus para o que ela seria antes de saber como ela se tornaria quando finalmente escrita, a textualidade foi tomando forma dentro de mim de formas outras daquelas que escrevi e

apresentei a quem precisei apresentar, então que essa textualidade é uma surpresa.

Mesmo a mim surpreende, pois, mais que eu a sinta já pronta em meu coração (e nesse sentido eu a “sei de cor”), as palavras ganham o papel diferentes do imaginado. “Tudo bem”, eu penso, e continuo dando a elas, como posso, papel, de forma que façam (algum) sentido (não só para mim).

Pensar no sentido como um fazer; aprendi isso quando comecei a estudar tradução enquanto pensamento que diz de uma prática, que pode comunicar uma prática. Prática em si já comunicada, dada, feita, acabada (aqui também como “arruinada”), mas nem sempre dita: além de si.

Pensar tradução como um pensamento de práticas; aprendi assim com mulheres: professoras⁵, teóricas, professoras lendo teóricxs. Com isso explico, rapidamente, que esse projeto de traduzir mulheres (do que se trata essa textualidade, afinal) é para mim feminista genuinamente.

Mas desejo essa uma textualidade política, afinal me proponho a ela como uma negra lésbica feminista traduzindo e escrevendo sobre textualidades de outras lésbicas negras feministas, e para quem? E o que fazer disso? Daí que expectativas parece um nome justo. Além de reverberatório:

Nesse pedaço, apresento ainda traduções de outras teóricas lésbicas negras feministas, além de Audre Lorde e Staceyann Chin [nota póstuma: quando migrei para doutorado mudei o projeto, que não abordava mais a Chin nem a Parker]: Barbara Smith, Cheryl Clarke, Doris Davenport, Pat Parker. Desejando assim continuar o pensamento delas através do meu pensamento tradutório sobre elas,

pergunto o que motiva a baixa tradução de autoras negras lésbicas na bastante ativa política de tradução feminista no Brasil, e a resposta é apresentar textos que eu mesma acho imprescindíveis, com uma abordagem própria de tradução feminista a qual seja capaz de abraçar esse legado que me abraça e reverbera minha própria negritude lesbiana afro-diaspórica desde as palavras delas.

⁵ Agradeço às professoras Alba Escalante e Alice Maria de Araujo, do curso de Tradução da Universidade de Brasília, pela acolhida e constantes convites, compartilhamentos e instigas intelectuais, além das parcerias estratégicas para sobrevivência na academia.

(*a propósito das pretensões, essa textualidade se pretende esboço com fins específicos de qualificação de mestrado, simplesmente. não um texto que canta nos meus ouvidos logo de manhã cedo, cresce no peito ao longo do dia e me acompanha até o fim da tarde quando vai se derramar no papel com palavras de amor y ânimo. não: é mais um tipo particular de fantasma, arrasta(n)do por (suas) correntes-ponteiro, e que tento fazer dançar como a música que canta nos meus ouvidos embaixo das estrelas. uma tentativa, que seja. que dance!)

[das] “justificativas”

Aproveitando a ponte lançada pela palavra “justo” no parágrafo oficialmente derradeiro daquelas palavras iniciais, a primeira justificativa que trago nesse pedaço é quanto à escolha da palavra “justificativas” para abrir essa textualidade. Me aproximo dela de duas pontas, entre tantas possíveis: enquanto escusa, explicação; e também como tornar justo: fazer justiça, fazer jus a.

Tentando fazer jus a ser uma lésbica negra interessada em traduzir outras lésbicas negras, e ainda ao legado escrito dessas outras, legado que é quase relíquia (ou fósil nas areias do esquecimento? ou outra metáfora para significar “textos submersos” sob textualidades hegemônicas, notadamente heteropatriarcais e brancas. Assim essa é tradução como a ressurreição em Brodzki (2007)),

termino por tentar, também, fazer justiça à memória dessas textualidades e à minha própria vida principalmente, pois eu também existo pela palavra e me assombra o poder de inexistir que algumas palavras ganham sobre outras. Então ambas pontas, fazer justiça e explicar, se conversam para, no fim das contas, justificar a textualidade e sua (minha) necessidade (de compartilhá-la).

Essa textualidade enquanto projeto acadêmico se sugere num momento-chave da minha vida, que é: chegar aos 30 anos me formando em letras português na UnB (curso em que ingressei como cotista) totalmente desinteressada em letras português e subitamente atraída por tradução, curso com que flertei no desespero de completar disciplinas para me formar no meio dum Retorno de Saturno.

Eu tinha um histórico e uma promessa: o histórico era de abandonar muitas coisas perto de seu final ou em seus meados (cursos principalmente, superiores inclusive); a promessa era de me formar até os 30 anos, ou abandonar de vez qualquer envolvimento com a carreira acadêmica e ir fazer alguma realmente interessante, emocionante, envolvente, verdadeira, útil, bonita etc.

Por motivos diversos, mas também para honrar a escolha e a memória daquela tatiana que havia escolhido fazer uma graduação (e principalmente para não dar desgosto à família), consegui, a duras penas numa universidade profundamente racista, heteropatriarcal e logocêntrica, e graças ao encantamento com os recém-descobertos estudos da tradução, me licenciar em letras portuguesas.

Pelos motivos de aversão ao prognóstico profissional “professora de português no ensino fundamental e médio”, completo pânico mas também acomodação à realidade de ter me tornado, ao longo dos anos, uma acadêmica, e por ser uma típica filha de Iansã movida a paixões, decidi fazer mestrado em tradução e aqui estou escrevendo como prova (ambos: “evidência” e “teste”) disso.

Audre Lorde, aquariana como eu, era uma poetisa que eu lia com admiração e inspiração desde os meus 20 e poucos anos, e desde então eu traduzia aquilo que mais me mexia (dela e de outras feministas, lésbicas ou não, mas majoritariamente negras), mas não me pareceu óbvio que eu deveria falar sobre esse envolvimento tradutório ativista igualmente apaixonado num projeto de mestrado.

Na verdade, me pareceu errado. A academia sempre me pareceu o pior lugar possível para falar de mim ou de nós, porque pedia uma simplificação e um enrasamento de tudo que me era mais precioso. Mas em memória do meu percurso de traduzi-la “livremente” [...] e também porque em 2012 sua morte fez 20 anos, deixei Lorde no projeto.

Antes eu traduziria uma *spoken word* de Staceyann Chin, lésbica negra feminista poetisa jamaicana radicada nos EUA. Mas depois escolhi um poema outro, escrito dessa vez, o que me poupou o trabalho de falar sobre tradução intersemiótica e convidou a estabelecer um diálogo entre ele, “*All oppression is connected*” (2006), e um artigo de Lorde, “*There Is no Hierarchy of Oppression*” (2009).

Juntei ambos textos num momento afetivo-político de afastamento formal dos ativismos, primeiro feminista, depois (e) negro, depois (e) lésbico, aos que me dedicava desde os 18, 19, 20 anos. Afastamento motivado por cansaço e desinteresse na pertença a espaços ativistas coletivos formais, e justificado na necessidade de dedicação ao projeto acadêmico-profissional do mestrado.

Isso também me pareceu errado, de alguma forma. Mas era o tipo de ativismo mais íntimo que eu conseguiria manter: traduzir textos para justificar, legitimar, sustentar minhas próprias palavras, as quais, por muitas razões explícitas ou veladas, eu não conseguia ou queria mais compartilhar por mim mesma naqueles espaços. Traduzir enquanto estratégia: ativista e de sobrevivência, portanto.

Se nos meios ativistas a legitimação acadêmica tem se tornado uma necessidade constante (e questionável, mas não falarei disso aqui), justificar teoricamente textualidades dissonantes e declaradamente políticas que estejam sendo tratadas nos meios acadêmicos é imprescindível. As feministas já sabem desse epistema, e inclusive temos denunciado uma sua estratégia cruel bem básica,

que é a de nos fazer gastar muito tempo explicando a nós mesmas a legitimidade científica daquilo que queremos dizer a ponto de não sobrar tempo hábil de dizer o que queríamos dizer. Não é o caso aqui, visto que as leitoras são feministas interessadas não nos melindres, mas nos meandros dos processos de elaboração das textualidades feministas, e (o) que tradução tem a ver com isso.

Interessa dizer, dessas textualidades, que estão profundamente interessadas nas formas com que suas micropolíticas (textuais) encontram-se com macro políticas (discursivas). O que nos coloca já na contramão da gramática que chama de micro os aspectos “restritos ao texto” como se eles não tivessem conexão nenhuma com os macro aspectos ditos contextuais.

Assim junto às justificativas um combinado teórico muito importante: se prefixar tradução de “feminista” implica falar de outros processos tradutórios e suas compreensões, relacionados de formas outras a textualidades também outras, pode ser útil pensar que uma “tradução feminista” demanda, ao mesmo tempo em que cria, uma relação outra àquilo que chamarei de gramática,

ou que poderia talvez mais acertadamente chamar de sintaxe, ou mesmo uma sintaxe da tradução feminista, significando, aos fins dessa textualidade: uma ferramenta de análise, ou uma lente de mirada (melhor) aos encontros⁶ entre textualidades (aqui, precisamente negras lésbicas feministas), vistas entre si (texto com texto) e para o mundo (texto contexto), excededoras de funções.

“funções” entra no texto como o termo que justifica a escolha por “sintaxe” e não gramática, metodologia, abordagem ou outro. Como eu

⁶ Para Godard, a poética da identidade (1989) dos discursos e tradução feministas se estabelece, paradoxalmente, no encontro das diferenças, e é uma resposta imediata à poética da transparência das teorias hegemônicas de tradução, em que a autoria é supervisibilizada em detrimento de uma tradução totalmente transparente, em que transborde o original sem ruídos, sem pegadas e marcas da tradutora. Tradução feminista, então, como dupla articulação: do enfrentamento ao apagamento das existências de mulheres, do enfrentamento ao apagamento das tradutoras.

já havia escrito em algum lugar anterior, esse projeto parte de um ímpeto afetivo que se movimenta de forma coletivamente ativista e torna-se finalmente teórico (como pensar-se a si mesmo explicitamente só para isso mesmo, pensar-se⁷),

e é por isso que precisa explicar-se terminologicamente como uma metanarrativa: justificar(-se a) seus termos, construir possibilidades de materialização textual na própria construção de seu vocabulário: fazer sentido. Praticando que o sentido é antes feito que dado, mais ontologia que ente, teorias feministas de tradução (as que li, ao menos) veem de práticas de tradução feminista.

A resposta que eu não soube dar quando me foi perguntado em outra língua pode ser: o específico na “tradução feminista” é ter objeto e objetivo explicitamente políticos: traduzir produções de mulheres (e criar um pensar dessas traduções) que rompam o falocentrismo⁸, silenciador do que é não-falocêntrico [...],

⁷ O pensamento por si pode ser, em si, uma prática – reveladora, revolucionária, a exemplo da autorreflexão proposta por grande parte da prática feminista que se dedica a convidar mulheres a pensar sua existência, a forma com que habitam não só o mundo mas seus próprios corpos –; no entanto, nesse pedaço específico de minha textualidade, sinto uma referência ambígua que tanto quer lembrar desse pensamento reflexivo importante, quanto mencionar (e assim esboçar, em algum nível, uma (auto)crítica) o pensar hermético e infrutífero cultivado pela forma tradicional de se produzir conhecimento acadêmico, que tanto mais científica será quanto mais desconectada de qualquer realidade seja. Jane Tompkins alerta que esse segundo tipo de produção serve só para “[...] insular o discurso acadêmico para ainda mais longe das questões que fazem o feminismo importar.” (TOMPKINS, 1989, p. 122, tradução minha). Imagino que para outras feministas em situação acadêmica, como eu – por necessidade, desejo ou vaidade –, essa questão da serventia imediata da pesquisa (além, é óbvio, da importante tarefa de criar fendas dentro do sistema de produção de conhecimento a ponto de consolidar o saber feminista enquanto uma episteme válida, ainda que bastante criticada e deslegitimada em muitas áreas) é também uma constante: além de mim mesma, para quem estou fazendo isso? E que impacto terá na vida cotidiana de mulheres que estão efetivamente sendo oprimidas?

⁸ Elizabeth Grosz (1989, p. xx, tradução minha) explica o falocentrismo como “[...] uma forma de logocentrismo em que o falo assume a função do logo. O termo se refere às formas pelas quais o sistema patriarcal de representação sempre submete mulheres a modelos e imagens definidas por e para homens. É a submissão de mulheres a representações nas quais elas são reduzidas a uma relação de dependência aos homens.” Nesse meu pensar de uma abordagem da tradução feminista que chegue a escritas negras lesbianas, importa trazer essa

referência por duas razões: a primeira, por dialogar com a recusa feita por Monique Wittig à lesbiandade enquanto feminino; para Wittig, as lésbicas não são mulheres porque “mulheres” são uma elaboração heterocentrada (WITTIG, 1992, p. 32). Para Grosz, o falocentrismo geralmente se apresenta de três maneiras: “[...] sempre que as mulheres são representadas como o oposto ou o negativo dos homens; sempre que as mulheres são representadas em termos de equivalência ou similaridade aos homens; e sempre que elas são representadas como complementares aos homens. Em todos esses casos, as mulheres são vistas como variações ou versões da masculinidade – seja como negação, identidade ou unificação num todo maior. Quando isso ocorre, duas simetrias sexuais (cada uma representando o ponto de vista de um sexo com relação a si mesmo e o outro) são reduzidas a uma (o macho), a qual toma a cargo de si mesma para representar adequadamente a outra.” (GROSZ, 1989, p. xx, tradução minha). Wittig, num artigo muito importante para meu pensar sobre a especificidade da escrita lesbiana (*The Point of View: Universal or Particular*, de 1980, e publicado em 1992), escreve, sobre gênero: “Gênero é usado aqui no singular porque de fato não há dois gêneros. Há somente um: o feminino, o ‘masculino’ não sendo um gênero. Pois o masculino não é o masculino, mas o generalizado. O resultado é que há o generalizado e o feminino, ou ainda, o generalizado e a marca do feminino.” (WITTIG, 1992, p. 60, tradução minha).

Outra razão da referência a Grosz é por dizer respeito a um interesse dos Estudos da Tradução em suas correntes contra-hegemônicas; a noção de logocentrismo é fundamental aos interesses clássicos da tradução perfeita, o alicerce da noção mesma da equivalência e da justificativa da manutenção da hierarquização entre original e tradução. Essa hierarquia tem feito mais sentido quando atrelada à consideração a priori da tradução como fracasso (em reproduzir com exatidão, mas em outra língua, todos os uno-sentidos do original) – e daí o clichê sobre tradução e traição –, mas sua assunção primordial é uma aposta em significados universais que poderiam ser acessados com exata equivalência nesse processo tradutório como transmissão de sentidos. A falha na transmissão perfeita seria, obviamente, humana; daí a busca pelas máquinas de tradução estaria justificada, mas baseada ainda nessa ideia de que uma ideia é algo em si e que as línguas só a vestem de formas determinadas que, no entanto, não seriam determinantes da forma de compreendê-las, partilhá-las, interpretá-las, traduzi-las. Em seu glossário, Grosz define o logocentrismo como o termo que “[...] designa a forma dominante da metafísica no pensamento Ocidental. O logos, lógica, razão, conhecimento representa uma ordem conceitual singular e unificada, uma que parece apossar-se da presença ou imediatismo das coisas. O logocentrismo é um sistema de pensamento centrado na dominância dessa lógica singular da presença. É um sistema que procura, além dos signos e representação, o real e o verdadeiro, a presença do ser, do saber e da realidade, pela mente – um acesso a conceitos e coisas em sua forma pura, não-mediada. O sistema logocêntrico fia-se pesadamente numa

e do que é não-logocêntrico (de forma tosca: polissemia, o cerne metafórico da produção de mulheres: contra-hegemônica, de recusa à representação no “uno feminino” do heteropatriarcado branco⁹ silenciador; nesse sentido dia-bólica [que abre, multiplicidade] em contraposição ao sim-bólico [que fecha, unívoco] da mitologia homem > linguagem > cultura > universalidade X mulher > não-linguagem > natureza > particularidade).

Se teorias contra-hegemônicas de tradução estão preocupadas com o império logocêntrico do sentido e seus trânsitos pelo reino da equivalência perfeita, teorias feministas de tradução, contra-hegemônicas em si, conversam com a crítica feminista ao falocentrismo. A profundidade dessa manobra é dar corpo a um debate bastante, se não exclusivamente, textual (aqui: mental),

efetivamente trazendo o corpo, corporeidades, sexualidades, peles ao cerne do debate¹⁰. Dessa corporificação, aprendida nas teorias feministas sobre texto, me aproximo para pensar o que a tradução feminista me permite dizer da dupla materialidade que articula: textual e corporal, frente aos textos de negras lésbicas feministas, sujeitas marcadas pelas corporeidades: de ser negra e de ser lésbica.

[...]

Adrienne Rich pensava as políticas de silenciamento que tornavam as existências lésbicas não só impronunciadas, mas

lógica de identidade que é fundada na exclusão e polarização binária da diferença.” (GROSZ, 1989, p. xix, tradução minha).

⁹ Estou ciente e acho justa a crítica de Wittig (1992) e outras teóricas à noção estática de patriarcado, em sua consideração do mesmo como um sistema que pretende e cria a existência heterossexista de dois grupos sexuais, “as mulheres” e “os homens”, e a dominação do primeiro pelo segundo de formas pretensamente universais e totais, bem como ahistóricas. Mas aqui estou partindo de uma noção dinâmica, marcada historicamente como sistema de opressão que se conjuga a outros (por isso os modificadores adicionados), e a considero útil por explicar muito das formas de dominação e exploração sexistas e sua insistência, uma vez que atua como uma ficção que inaugura e mantém um sistema de compreensão, marcação e predestinação de corpos (“gênero”) ao qual a existência lesbiana torna-se afronta tão óbvia e sabotadora que precisa ser inexistida, totalmente silenciada, pela perpetração de violência simbólica (negação, recusa, inominação, por exemplo) e física (estupros corretivos, por exemplo).

¹⁰ Flotow (1997) apresenta essa inscrição do corpo nos discursos feministas como parte imprescindível da construção da produção textual de e sobre mulheres, bem como o que significou essa entrada para a tradução feminista.

impronunciáveis (1979). Staceyann Chin (2006) remenda,: “por que vocês não podem simplesmente dizer que são pessoas / que namoram outras **pessoas**?”¹¹, contra o peso da universalização que quer apagar o específico. Em nome de quê? Me assusta a naturalização da expressão “casal” como uma pareja hetero: até “casal de filhos”, apesar do masculino dito genérico obrigando a flexão una de gênero, significa uma filha e um filho.

Daí um casal de lésbicas (a adjetivação é necessária, sempre!, mas para sempre?) me relatar achar péssimo ter que falarem uma sobre a outra como “minha mulher” para outras pessoas, mas fazerem-no por ser a única forma de evitar que ao dizer “é para minha namorada” sejam inescutadas¹², e recebam respostas como “que tamanho ele veste?”, “seu namorado vai gostar dessa cor?”.

Por que não dizemos simplesmente que somos pessoas que namoram pessoas? Porque o imaginário que envolve o termo “pessoas” ainda não comporta pessoas como nós, [alguma sapa] poderia responder. Monique Wittig, em *The Point of View: Universal or Particular?*, (1992), analisou como literaturas lesbianas, marcadas no específico, poderiam (?**) tornar-se universais literários¹³.

¹¹ Tradução minha de: “[...] why cant you people just say you date / other **people**?”.

¹² Com esse termo ainda não dicionarizado, quero chamar atenção para uma outra retórica perniciosa e insistente: a expressão “dar a voz às minorias” é frequente em contextos acadêmicos e mesmo ativistas, e parece repetir um salvacionismo extremamente colonizador que ignora não só o protagonismo das ditas minorias (a adjetivação “de poder” pode ser importante para evitar incongruências como considerar minoria a população negra no Brasil, por exemplo, que é mais de 50,7% da população total, segundo o recenseamento feito pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 2010), mas também o fato de que as relações de poder criam uma dinâmica de escuta e silenciamentos em que determinadas vozes são ouvidas ou hiperamplificadas, e outras são repetidamente ignoradas. O caso seria, então, precisamente o de rearticular a escuta, e não de “dar a voz” – a despeito da insistência que faço, ao longo do texto, na metáfora do silenciamento de determinadas experiências, é importante justificar que esse silenciamento é profundamente simbólico e completamente relacionado, de onde vejo, a essas inescutas sistematizadas.

¹³ Porque a marca da lesbiandade poderia criar uma leitura enviesada como manifesto social, aponta a autora, e as obras perderiam seu caráter literário: “Quando isso acontece a um texto, ele é desviado de seu primeiro alvo, que é mudar a realidade textual na qual se inscreve” (WITTIG, 1992, p. 64, tradução minha).

**Nesse ponto me convém seguir com Audre Lorde (1984e): as ferramentas do sinhô não vão nunca destruir a casa-grande. Interessa lembrar: são as mesmas ferramentas que construíram as senzalas. Bem relacional, como a disputa por estar no centro do polissistema, e quando a então namorada questiona se não pode ser senão sobre disputar poder, eu não sei o que responder¹⁴.

Então essa textualidade é uma tentativa, também, de ver como as respostas que essas outras mulheres deram poderiam me ajudar a elaborar respostas próprias. Que há um específico na produção literária de mulheres negras é bem argumentado (Barbara Christian, Cheryl Clarke, Barbara Smith, Alice Walker...). Mas e do que é específico que me move sobre a escrita de lésbicas negras?

E de que forma essa escrita contesta o que Gloria Anzaldúa chamou “tradição do silêncio” (1999) que come as línguas d[e] mulheres? Traduzindo alguns textos específicos não dou conta de responder profundamente, mas posso comentar (e então compartilhar) os chamados específicos a que os textos respondem: então, aqui, contexto é tudo, uma muito importante justificativa.

Importa justificar que: primeiro escolhi um poema e um artigo [nenhum dos dois estará nessa tese. Lembre-se, esse trecho todo é da qualificação do mestrado, de 2012]. No poema, Staceyann Chin se dirige diretamente à sua comunidade LGBT, denunciando o que vem sendo chamado de “assimilação gay”: uma miopia de ver além de si¹⁵. No artigo, Audre Lorde se dirige à sua comunidade negra, escancarando sua lesbo-homofobia arraigada fundo, excludente, e ainda racista¹⁶.

Ambos textos trazem um argumento tanto simples quanto perturbador: não pode haver privilégios entre “nós”, pois esses

¹⁴ “Só dá pra pensar em termos de Sol e Lua? Não dá pra pensar em Lua e Júpiter, ou Lua e Mar, por exemplo?”. Essas perguntas têm me acompanhado frequentemente, principalmente para pensar em como tenho me constituído em torno de identidades políticas (e portanto pessoais) mais importantes para mim atualmente, “lésbica”, “negra”, “aquariana” e “vegana”, em contraste com o que possa ser considerado oposto a essas identidades, e além de pensar em como tenho feito isso, tenho pensado em como poderia fazer diferente, se é que poderia. Aproveito a referência para agradecer a Gaú por tanto carinho, amor, cuidado, prazer, e as trocas intelectuais e aprendizados afetivos y espirituais que compartilhamos.

¹⁵ Um movimento de crítica ao emburguesamento do movimento LGBT, no Brasil e fora o “não-assimilacionismo gay” tem ganhado corpo e novas vozes.

¹⁶ “Qualquer ataque contra lésbicas e gays é uma questão Negra, porque milhares de lésbicas e gays são Negrxs.” (LORDE, 2009, tradução minha).

privilégios estão minando nossa comunidade. Para mim, os textos contam que considerar determinada opressão (ou conjunto de opressões) como mais digna de atenção e enfrentamento que outras é uma reprodução de lógicas externas a essa “nossa”¹⁷ comunidade.

A simplicidade do argumento é propor ir além da suposição mitológica (e às vezes um tanto perversa) de que a solidariedade não encontraria limites entre pessoas vivendo vulnerabilidades sexuais, culturais, socioeconômicas, raciais...; a existência dos privilégios colocaria em risco os projetos de mundo pelos quais pessoas se reúnem para compartilhar sonhos, causas, expectativas.

O que nele perturba é a denúncia de que a opressão não é privilégio de quem exerce poder, mas uma pedagogia tão bem articulada que é capaz de orientar até mesmo as relações entre quem organiza coletivamente o questionamento a diversos tipos de poderes, e ainda dar o tom dessa orientação sob a própria reprodução opressora, na própria lógica de manutenção de poderes, hierarquias.

Ainda, questiona a lógica da vitimização relacionada à vivência de (e resistência a) opressões. A recusa a ser uma vítima¹⁸ envolve, também, um reconhecimento dessa capacidade de reproduzir poder e oprimir pares; e envolve ainda uma análise urgente das insistentes narrativas que se estabelecem por uma disputa de opressões para saber “quem sofre mais”, “quem é mais oprimidx”.

Além disso, os textos desdobram um reconhecimento fundamental também simples: há várias camadas identitárias, não uma única identidade total. [...]

¹⁷ Em sua dissertação de mestrado, Alice Gabriel (2009) discute os limites e as possibilidades das comunidades afetivo-políticas. Ela pensa numa “comunidade sem-unidade” em que as diferenças não tenham que ser apagadas ou mistificadas. Quando escrevo sobre uma comunidade lesbiana negra ou uma comunidade feminista às quais me sinto pertencente estou pensando nesse tipo de comunidade sem-unidade.

¹⁸ A teórica negra hetero feminista bell hooks (2006) pensa a opressão racista de forma relacional, não pelo viés raso da vitimização, principalmente porque esse viés possibilita a falta de responsabilização e ação, inclusive permitindo que quem exerce racismo se isente da responsabilidade dessa opressão quando se constroem narrativas salvacionistas em que as pessoas oprimidas são tão vitimizadas, tão amarradas pela total falta de agência, que só resta ao próprio opressor libertá-las. É um esquema bem ilustrado na já citada expressão “dar voz aos que não têm voz”, quando seria o caso preciso de questionar e ampliar os mecanismos de escuta.

Nessa textualidade tradutória, portanto, vai não só um pensar na comunidade e suas condições de existência, mas ainda em como palavras chegando até mim e tornando-se minhas me fortalecem e me pertencem numa comunidade imaginada que vive dessas palavras trocadas. Tradução como tráfico, como desenha a política *translocal* de tradução feminista de Sonia Alvarez (2009).

E importa ainda justificar as outras traduções de ensaios comentadas no pedaço das “expectativas”: de Cheryl Clarke, “*Saying the Least Said, Telling the Least Told: The Voices of Black Lesbian Writers*” (2006) e “*Living the Texts Out: Lesbians and the Uses of Black Women’s Traditions*” (1993); de Doris Davenport, “*Black lesbians in academia: visible invisibility*” (1996); de Barbara Smith, “*Naming the Unnameable: The Poetry of Pat Parker*” (2000) e “*Toward a Black Feminist Criticism*” (2000) [alguns mudaram].

Talvez eu insira, ainda, a tradução comentada de *Poetry is Not a Luxury*, de Audre Lorde (1984b), um dos textos mais importantes já lidos por mim até esse momento de minha existência. A dúvida se deve à tradução ter sido feita em momento muito anterior de minha aproximação das teorias de tradução feministas, que transformaram muito minha prática enquanto tradutora.

Traduzo esses artigos primeiro por terem sido fundamentais à minha formação enquanto teórica da literatura de mulheres negras, no caso dos textos de Clarke e Smith, e ainda pela importância à compreensão de minha trajetória acadêmica enquanto lésbica negra. Depois, traduzi-los significa contribuir com a ruptura do embranquecimento lesbofóbico das teorias/práticas feministas em tradução.

Além deles, traduzo os poemas *My Lady Ain’t no Lady*, de Pat Parker (1978), o primeiro poema que li dessa autora, e *Intimacy no luxury*, de Cheryl Clarke (2006b), por expressarem lindamente a recusa lesbiana aos papéis de gênero asfixiantes impostos a mulheres, desde uma perspectiva lesbiana negra. O segundo, em especial, conversa dialogicamente com *Poetry Is Not a Luxury* de Lorde.

Ambos são por mim sentidos como uma excelente mostra da produção teórica elaborada pela poesia de autoras lésbicas negras¹⁹. E

¹⁹ Cheryl Clarke (2006) define a produção poética negra como alternativa teórica à cultura prosa-orientada cultuada na academia, e também como forma de diálogo político entre semelhantes, “[...] a grande professora da conscientização, da história, do amor próprio” às pessoas negras (2006, p. 140). Ela conceitua, ainda, os poemas de lésbicas negras como celebração dessa

com essa pequena, mas significativa coletânea de traduções, encerro minha textualidade envolvida por boa parte das bases textuais que alimentaram meus pensamentos e movimentos afetivo-reflexivo (também: “teóricos”) em torno da escrita negra lesbiana.

Um caso: quando eu traduzia textos muito preciosos para mim e publicava-os em zine ou blog, recebia comentários, cartas ou emails emocionados de mulheres: “é exatamente assim que eu me sinto!”. Tradução como reverberação – de um texto, e também do que é sentido, de outra forma, naquelas palavras ditas por uma outra, mas antes já sentidas por, ecoadas em mim também.

Outro: uma tradução que fiz de *wont you celebrate with me*, de Lucille Clifton (1993), é publicada num jornal autônomo do Distrito Federal. A tradução chega à cantora e compositora Ellen Oléria, que escreve a canção “antiga poesia”, na qual há várias retomadas intertextuais do poema, e que é cantada com três mil mulheres na Marcha Mundial de 2010. Reverberação ampliada.

Trago ambos para justificar: chamo de reverberações afro-diaspóricas essas repercussões (ou interdiscursividades) da palavra negra espalhada pelas Américas y Caribe; a produção textual de mulheres negras é constantemente autorreferenciada (e reverenciada) e se reinventa, estabelecendo um contínuo que conecta escritoras umas às outras através das palavras e experiências compartilhadas²⁰.

*a tessitura da sua palavra gargalha aqui
na minha caneta*

(Poliana Mendes, comunicação pessoal,
maio de 2012)

*Tu pode contar pra eles o que eu te contar,
se tu quiser, pra mim tanto faz, porque a minha
língua fala pela boca da minha amiga.*

lesbiandade num encontro que é, em si, poético; para Clarke, esses poemas não só apresentam forte contestação e subversão da heteronormatividade, mas articulam a dimensão poética da própria lesbiandade, pois o sexo lésbico “[...] é, em si, poesia” (CLARKE, 2006, p. 142), traduções minhas de “[...] *the great teacher of consciousness, of history, of self-love*” e “[*lesbian sex,*] *which itself is poetry*”.

²⁰ Além de considerar a conexão explícita que faz a tradição poética entre pessoas negras, Clarke afirma: “Eu percebo minha vida plena de respostas inconscientes a tradições.” (2006, p. 140, tradução minha de “*I find my life full of unconscious responses to traditions.*”).

(Z. Neale Hurston, 2002, p. 22, tradução de Marcos Santarrita)

Isso, além de criar uma rede de existência discursiva que atravessa o continente e possibilita que uma lesbiana negra dominicana presenteie uma negra lésbica brasileira com uma caixinha de fósforo colada com adesivos de “*Tu silencio no te protege (Audre Lorde)*”²¹, desmantela o mito da rivalidade entre mulheres, revelando a trama da sororidade negra tecida na ponte da palavra.

Para Lorde, é essa rede de cuidado e amor entre mulheres negras que permite a polêmica afirmação de que toda mulher negra afrodiáspórica é uma lésbica, ou ainda: que a lesbiandade é parte intrínseca da constituição das mulheres negras. Para ela, foi o amor dedicado entre as mulheres negras escravizadas e sequestradas que possibilitou a sobrevivência aos horrores da colonização²².

A despeito da beleza dessa afirmação, importa falar do perigo que carrega, parecido àquela crítica anteriormente feita às políticas (?) de dissolução identitária. Se a lesbiandade é uma simbologia dispensada de qualquer relação genital, que prescinde trocas afetivo-sexuais entre mulheres, a lesbiandade é uma prática discursiva sustentável inclusive por mulheres com práticas heterossexuais?

No entanto, alguém poderia questionar: da mesma forma que a heterossexualidade prescinde de experiências ou práticas sexuais heterocentradas (crianças, por exemplo, são consideradas hetero ao mesmo tempo em que sua sexualidade é castamente salvaguardada), por que a lesbiandade necessitaria do crivo da experiência ou prática para ser legitimada e reconhecida?

²¹ *Colectiva Lesbiana Feminista Tres Gatas, de Republica Dominicana. Gracias a Arcy por lo regalo!*

²² Em entrevista a Karla Hammond (1980), Lorde afirma: “Por mais que irmãs Negras não gostem de ouvir isso, eu teria que dizer que todas as mulheres Negras são lésbicas porque somos criadas nas reminiscências de uma sociedade basicamente matriarcal, não importa quão oprimidas tenhamos sido pelo patriarcado. Somos todas sapatonas, incluindo nossas mães.” Tradução minha de: “*While Black sisters don’t like to hear this, I would have to say that all Black women are lesbians because we were raised in the remnants of a basically matriarchal society no matter how oppressed we may have been by patriarchy. We’re all dykes, including our mommas.*”.

Não é meu objetivo responder aqui a essa inquietação²³, mas trazê-la no que se encontra com uma outra apropriação da lesbiandade: a metáfora da lésbica para a criação literária, detalhadamente apresentada por Farwell (1988). Essa seria uma forte alternativa às metáforas heterossexistas clássicas que relacionam mulheres e produção literária (maternidade e androginia especialmente)²⁴.

Assim como a controversa afirmação de Lorde, as permissões que a *metáfora da lésbica* daria a mulheres não-lésbicas, de afirmarem-se enquanto tal sem modificar suas práticas afetivossexuais heterossexistas, foram duramente criticadas como desgenitalização²⁵. De novo, dá-se corpo ao debate, mas agora por sua supressão – como pensar lesbiandade fora de encontros também ou principalmente vaginais entre mulheres?

E, a despeito da baixa adesão à metáfora da lésbica como imagem da produção literária de mulheres (há poucos artigos sobre o tema), me parece uma metáfora fascinante e perfeitamente acolhível pelas teorias da tradução feminista, se alguém ainda está buscando respostas à pergunta-desafio lançada por Lori Chamberlain em 1988: a criação de nossas próprias metáforas de tradução.

Fora das cansativas metáforas que associam em termos absolutamente sexistas tradução e mulheres (notadamente: “estupro”, “atividade menor de reprodução frente à importância da produção

²³ Mas é importante dizer que eu mesma estou longe de ser partidária dessa argumentação; tenho acreditado que a experiência das trocas afetivas, políticas e cotidianas entre mulheres (não necessariamente sexuais, mas tampouco assexualizadas – e aqui o quesito “desejo” pode ser um fator importante, ainda que eu não saiba muito bem como articulá-lo em prol da legitimidade de minha argumentação (não saiba ou não queira, sentindo-me protegida e legitimada por minha própria lesbiandade)) é imprescindível à vivência lesbiana.

²⁴ Farwell discute a desconstrução do “padrão heterossexual de criatividade” (1988, p. 101, tradução minha) que essa metáfora pode significar; a rejeição à centralização da reprodução sexuada e sexual que amarra as metáforas da escrita de mulheres à maternagem, e também as críticas lesbianas ao uso a-genital da metáfora lesbiana à escrita de mulheres.

²⁵ Quando Adrienne Rich, lendo o ensaio “*It is the lesbian in us...*”, propôs o uso de lésbica como metáfora à produção literária, em substituição a metáforas de maternagem, uma lésbica questionou que se “lésbica” seria um termo meramente ilustrativo, ela, cuja identidade estava colada à prática sexual com outras lésbicas/mulheres, teria que procurar outra palavra para se definir. O ensaio é de 1976, e foi publicado na coletânea de 1979 à qual faço alusão nessa tese.

(autoria x tradução)”), é lindo pensar a tradução feminista como um encontro lésbico, um encontro afetivo, sensual, discursivo entre mulheres, o qual brinda de forma orgástica nossa escrita compartilhada²⁶.

Penso que eu poderia me dedicar a essa metáfora por ser uma mulher lésbica escrevendo sobre tradução feminista desde (ou para) a tradução de textualidades também lésbicas, ou pelo deleite intelectual de oferecer respostas aos estímulos teóricos lançados décadas atrás e que ainda dão sangue novo aos debates teóricos dos estudos da tradução e seu jogo das metáforas.

Mas também penso no medo de muitas feministas heterossexuais, notadamente as acadêmicas, da rotulação “lésbicas” e a perda de algum status ou falsa noção de segurança que o heteropatriarcado promete. Portanto, por interessante e funcional que pareça a metáfora, tenho pouca disposição às pesadas acusações de homossexualização forçada que muitas vezes caem sobre lésbicas.

Não me parece impossível receber aqui tais acusações. E mesmo que sejam costumeiras, ainda são chocantes e repulsivas, especialmente quando vindas daquelas feministas que se opõem discursiva, política, ativistamente às diversas facetas de violência contra mulheres, mas não conseguem reconhecer sua própria lesbofobia internalizada como violência sexista contra mulheres.

Se isso soa como destoante da textualidade sendo tecida aqui, pode ser importante irmos caminhando aos textos em tradução. Também me parece importante lembrar Pat Parker, a poetisa negra lésbica, e seu verso então lançado como alerta ao racismo dentro dos movimentos feministas nos 1970:

*SISTER! your foot's smaller
but it's still on my neck.* (PARKER apud SMITH,
2000, p. 41)

IRMÃ! seu pé é menor
mas inda tá no meu pescoço. [tradução minha²⁷]

²⁶ Como sugerido por Bassnett e sua teoria orgástica da tradução (1992), mas defendida aqui a partir de uma pegada deliberadamente lésbica.

²⁷ Uso nessa tradução um registro mais informal do PB (“inda”, “tá”) em consonância com a leitura que Barbara Smith (2000) e Cheryl Clarke (2006) fazem da obra poética de Pat Parker, a quem consideram uma poetisa da *spoken word* – cuja pronúncia é marcadamente informal, ritmada com a sonoridade da

Sem nenhum ajuste, o verso serviria para chamar atenção, no profético ano de 2012, para a insistência da lesbofobia mal-disfarçada nos movimentos feministas e de mulheres, e especialmente na academia, em que a história da lesbiandade torna-se um capítulo breve, se é que presente, na grande história da teoria feminista heteronarrada e embranquecida (Davenport, 1981).

Preocupante, também, é que essa mesma historiografia heterossexista e anti-lesbiana está sendo escrita sobre a teoria feminista da tradução, a despeito de algumas de suas grandes teóricas [...] serem mulheres [/] lésbicas traduzindo e escrevendo sobre outras mulheres [/] lésbicas. Os apagamentos sistemáticos estão presentes até em obras bem cuidadas e panorâmicas,

como acontece em *Traslating Women*, editado por Luise von Flotow (2011). Num dos artigos da coletânea, Sandra Bermann escreve sobre tradução e poesia em Adrienne Rich sem mencionar uma única vez a lesbiandade basilar à obra teórica e literária de Rich. O artigo tem essa falha gravíssima, pela qual leitoras hetero talvez passem ilesas. Tais apagamentos mereceriam estudo específico,

e não é meu desejo continuar produzindo teoria feminista diagnóstica, a qual aponta a necessidade do reconhecimento da diferença (“o que falta aqui?”, “qual é o problema com isso?”), por mais que seja ainda uma abordagem imprescindível. Meu desejo é, aqui, o pensamento da diferença, o que tem sido feito e como tem sido feito o que não só denuncia apagamentos: pronuncia o impronunciável.

Sermos mulheres juntas não era o suficiente. Nós éramos diferentes.

Sermos garotas-gay juntas não era suficiente. Nós éramos diferentes.

Sermos Negras juntas não era suficiente. Nós éramos diferentes. Sermos mulheres Negras

juntas não era suficiente. Nós éramos diferentes. Sermos sapatas Negras juntas não era suficiente.

Nós éramos diferentes.

[...]

Levou um tempo antes que chegássemos a perceber que nosso lugar era a própria casa da

black talk e pontuada de informalidade, gírias, contrações, subversões morfológicas e fonéticas.

diferença, não a segurança de uma diferença qualquer em particular.
(Audre Lorde, 1982, p. 226, *itálicos da autora, tradução minha*²⁸)

1.2 SOBRE PRESENCAS E AUSÊNCIAS

Nunca fiz essa enquete, mas se você perguntar qual é o maior sucesso da teoria feminista publicada em livro desde *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir (o qual eu nunca li, aliás), muito provavelmente vai ouvir que é *Gender trouble*/Problemas de gênero, da Judith Butler (já li alguns trechos, confesso). Claro que, assim como de Beauvoir não escreveu *O Segundo Sexo*, mas sim *Le Deuxième Sexe* (o qual tampouco li), em 1949, Judith Butler escreveu *Gender trouble*, e 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 qualquer curso sobre gênero, acadêmico ou não.

Problemas de gênero é originalmente dos EUA, o que não impede sua ampla divulgação e notório conhecimento aqui no Brasil. O Brasil importa muita teoria, o que é típico de sua 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, Beatriz Preciado, Gayatri Spivak são os nomes que vieram imediatamente à minha cabeça, mas há tantas outras... Dessas, a única não-branca é a indiana Spivak.

Outras não-brancas estão mais às margens do sistema de saberes hegemônico feminista, e dali têm relevância bem considerável – mas têm que estar ali, são sujeitas marcadas. Poderia citar Audre Lorde,

²⁸ “*Being women together was not enough. We were different. Being gay-girls together was not enough. We were different. Being Black together was not enough. We were different. Being Black women together was not enough. We were different. Being Black dykes together was not enough. We were different. [...] It was a while before we came to realize that our place was the very house of difference rather the security of any one particular difference.*”. Recebi algumas críticas com relação a traduzir *gay-girls* por *garotas-gay* e não por *lésbicas*. Mas ela teria escrito *lesbians*, como escreveu em outros momentos do livro. Então acho forçação traduzir como *lésbicas*.

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 cor²⁹, 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

²⁹ A expressão “de cor”, adjetivando palavras como “pessoas”, “mulheres”, “população”, “homens”, “patricias” ou “patricios”, “gente”, entre outras, era usada por ativistas da causa negra no contexto do pós-abolicionismo (anos 1890) até os anos 1970, em coocorrência com “negra”, “negro”. “Negrx” se tornaria mais usual e até substituiria a expressão “de cor” depois que essa última começou a ser usada com caráter pejorativo por indivíduos ou grupos não-negros racistas, e também depois do impacto do movimento “*Black is beautiful*”, traduzido como “Negro é lindo” e usado por ativistas e/ou artistas, em sintonia com a politização do caráter racial (e não unicamente cromático) em questão e em disputa. Até essa redefinição da década de 1970, quando os movimentos negros no Brasil começavam a se rearticular depois da perseguição pela ditadura (RATTS, RIOS, 2010), e especialmente nas décadas de 1930, 1940 e 1950, era um termo de luta da população negra, aparecendo nos nomes de diversas organizações, como a Corporação Musical Campineira dos Homens de Cor, fundada em 1933 em Campinas; ou a União dos Homens de Cor, fundada em 1943 em Porto Alegre, espalhada por onze estados em seus primeiros cinco anos de existência, e que existiu até a década de 1960. Maria Lourdes do Nascimento, fundadora do Teatro Experimental do Negro, educadora e militante antirracista, se dirigia a outras mulheres negras como suas “patricias de cor” no emblemático jornal O Quilombo, que circulou de 1948 a 1953. Reconheço as diferenças contextuais y históricas entre os termos “*of color*” na América do Norte e Europa e “de cor” (inclusive as diferenças internas de “de cor” em vários momentos do contexto brasileiro), e é inspirada pelo uso político feito historicamente por movimentos negros antirracistas brasileiros que proponho aqui sua possibilidade como tradução de “*of color*”.

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, bom, então tudo fica mais ou menos o mesmo. Branco. Com relação à lesbiandade, não posso reclamar muito – 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 como silenciamento racial.

1.2.1 “Dar nome aos bois”³⁰

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. Desde minha interface de tradutora lésbica negra, refletirei reflexões sobre essa escolha tradutória pensando nos limites e possibilidades de uma política de tradução feminista pós-

³⁰ Esse trecho tem esse nome porque quando escrevi esse ensaio, ele falava sobre tradução, racismo e especismo. Na época, eu vivia em Florianópolis e estava muito machucada pela prática de tortura conhecida como “farras do boi”, um nome nada apropriado, uma vez que o que acontece é uma farras sádica humana em que bois e vacas são torturados e assassinados no meio da rua com a justificativa de que isso é tradição e cultura. Também me impressionavam os *pastos de concentração* em que vacas, bois, bezerras ficavam expostas enquanto o dia do assassinato delas não chegava, e ouvir no ônibus a caminho de casa comentários do tipo “ah, como Florianópolis é bucólica” – isso é porque os matadouros ficam escondidos. Na tese, não incluí a argumentação sobre antiespecismo, mas depois – agora – fiquei pensando se não devia ter colocado o ensaio na íntegra, porque pra mim não tenho como praticar feminismo antirracista que não seja anti-especista/vegano e na real me dá muita dificuldade em lidar com a desconexão que outras pessoas fazem desses temas.

colonial efetivamente antirracista, inspirada na importância da autodefinição como falada por Doris Davenport e Audre Lorde.

Além do que vem de dentro, seja de minhas próprias sensações e experiências quanto de ancestralidades imateriais, tenho aprendido a construir essa eu mesma que cambiantemente venho sendo a partir do que outras pessoas sentem, sabem, experienciam sobre elas mesmas – especialmente nos compartilhamentos textuais. Em vários artigos, ensaios e entrevistas, Audre Lorde escreve sobre a importância da autodefinição em um mundo que transformou a prática da definição em forma de controle; ela diz que quem não se define por si mesma vai ser definida por um outro, geralmente em desvantagem da que vai sendo definida. Como passei boa parte da infância e adolescência rejeitando a definição “mulher” como referência de mim, e depois boa parte do fim da adolescência e começo da vida adulta me construindo enquanto feminista a partir da própria ideia de “mulher” que tanto recusei, e mesmo em anos mais recentes desconstruindo isso tudo no bonde da Wittig (“uma lésbica não é uma mulher”, o que tem sido mais confortável para mim), suas palavras me importaram.

Além dessa inspiração que vem de Audre Lorde (2009), me aproximo também de Doris Davenport (1981) y discuto um aspecto específico de uma tradução anônima chamada Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil (2000), de artigo em inglês da pesquisadora feminista negra Kia Lilly Caldwell [*Boundaries of Difference: Race and the woman in Brazil*] publicada na Revista Estudos Feministas – REF. Caldwell é professora na University of North Carolina e tem uma produção teórica importante sobre mulheres negras no Brasil, como o próprio artigo citado, hoje uma referência, e o livro *Negras in Brazil: Re-envisioning Black Women, Citizenship, and the Politics of Identity* (2007).

Você deve ter notado que uso formas não muito usuais para (des)marcar flexões de gênero. Ao longo dessa escrita, dou preferência às fugas do binarismo: o uso de “x” é a proposta que adoto para explicitar a flexão de gênero (gramatical) quando me refiro de forma ampla a mulheres e não mulheres; um “feminino genérico” vai ser usado para referência a grupos exclusiva ou majoritariamente de mulheres; e a partir dessa linha o único “masculino genérico”, essa ficção!, adotado na tese é para marcar que quem traduziu o artigo de Caldwell (2000) vai ser chamado de “um/o tradutor”, “tradutor anônimo” ou só “anônimo”, porque na única referência sobre essa

pessoa traduzinte, logo na primeira nota de canto-de-página, há uma flexão no masculino: “N. do T” (p. 91), que acredito não-genérica.

Assim como não sei quem traduziu, também não tive acesso ao texto em inglês, mas soube que seu título aí seria “*Boundaries of Difference: Race and the woman in Brazil*” através de outro artigo de Caldwell, *Racialized Boundaries: Women's Studies and the Question of “Difference” in Brazil*, publicado em 2001 na *Journal of Negro Education*. Nele, a referência à tradução *Fronteiras da diferença...* aparece em nota de rodapé de primeira página: “*The author notifies that a previous and slightly different version of this article, Fronteiras da diferença: raca [sic] e mulher no Brasil (Boundaries of Difference: Race and the woman in Brazil), was published in 2000, Estudos Feministas, 8(2), pp. 91-108.*” (CALDWELL, 2001, p. 219).

Há uma tradutora/teórica-de-tradução/teórica-feminista branca, canadense, chamada Barbara Godard que em 1989 escreveu um texto muito inspirador que me ajuda a 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 Gorette López Heredia (não sei nada sobre ela), 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-invenção 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 escritoras 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. Isso me lembrou muito a ideia de Barbara Godard sobre discursos feministas.

Audre Lorde, Cheryl Clarke, Doris Davenport, Barbara Smith, para comentar algumas das teóricas lésbicas negras que gosto de ler, Gloria Anzaldúa e Cherríe Moraga, para incluir lésbicas de cor, e Adrienne Rich e Monique Wittig, para incluir lésbicas não localizáveis como “de cor” (por estarem naquele lugar confortável do invisível, da branquitude), 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 são entrecruzados nessa “mulheridade”: raça, etnia, geração, classe, lesbiandade.

As feministas de cor citadas ali em cima 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), “[...] *focusing on a certain mode of appropriation and codification of scholarship and knowledge about women in the Third World* [...]”. 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, em sua discussão sobre o 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 perpeção de experiências e lutas apropriadas e mal-representadas. Cheryl Clarke, Barbara Smith e Audre Lorde estão entre as teóricas integrantes do grupo.

Elas 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 *mujeres 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, enfatizo 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 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 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:

And why does it continue to feel more appropriate, experientially and strategically, to call myself a woman of color or Third World woman? Geographies have never coincided with the politics of race. And claiming racial identities based on history, social location, and experience is always a matter of collective analysis and politics. (MOHANTY, 1986/2003, p. 135)

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, e de práticas políticas feministas pós-coloniais e/ou terceiromundistas que dizem respeito à minha própria percepção subjetiva enquanto lésbica de cor 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 mesma 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 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 a do artigo em inglês (CALDWELL, 2001), o que foi “ligeiramente modificado” para publicação na *Journal of Negro Education*. 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). O que quero discutir aqui é como pode ser lido como colonial um projeto de tradução que se proponha falar de heterogeneidade cultural entre mulheres mas o faça 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.

Como mencionei anteriormente, 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).

Mas preferível para quem, e “manter a especificidade anglo-americana do original” a que custo? Para mim, a justificativa do tradutor traz uma incoerência argumentativa; um apego à ideia de “conteúdo original/sentido original” comum a teorias 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, – “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” – e 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”.

Entendo assim as informações dos primeiros períodos: 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 de suas identidades e os processos políticos em torno disso, ou mais simplesmente: uma demanda desde a política da localização (KAPLAN, 1994). Já o período final leio assim: aqui, nessa tradução, usa-se ‘não brancas’ ao invés de ‘de cor’, porque acredito que o uso do termo ‘de cor’ no Brasil, que se refere a negras e mulatas exclusivamente, anularia 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 fez essa cisão ao esquivar-se de traduzir um termo politicamente cunhado com uma justificativa linguisticamente motivada, 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 sabemos sobre ele 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, acho importante trazer uma outra mirada ao termo “women of color”, de alguém em quem posso confiar teoricamente porque se nomeia, assina suas produções e o faz desde uma perspectiva negra, lesbiana e afrolatinoamericana que tem alguns encontros com minha própria perspectiva (e muitos desencontros). É a apresentação que Ochy Curiel faz do termo e seu contexto que vou compartilhar:

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 antisexistista 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 dela me parece mais completa que “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” (nota da tradução) porque aponta as nuances do que estava em disputa na constituição e uso de um termo. 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 explícita 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 tenta manter a 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 dizem algumas teorias de tradução, 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 ao racismo feminista (Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Jurema Werneck, entre as que conheço), mas elas não são cunhadas em termos de “não branquitude”, e sim de negritude, em termos de raça, e também de etnias indígenas e cigana. 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 uma tradução como domesticação e uma tradução 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 literal possível 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 – aquela que chamei anteriormente de 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, a teorias feministas brasileiras 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, um pouco, alcunha “indígena”, dada pelo colonizador), *asian americans*, judaicas, muçulmanas e outras – e a publicação *This bridge called my back... é* 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 soberania de redefinição de um grupo específico de mulheres que criam de um termo específico 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 minha³¹). Como acontece em boa parte da escrita feminista de cor, a subjetividade tem uma dimensão textual importante. De que forma um projeto de

³¹ “*However sophisticated or problematical its use as an explanatory construct, colonization almost invariably implies a relation of structural domination and a suppression – often violent – of the heterogeneity of the subject(s) in question.*”

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 descoloniais de tradução feminista de escritas 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 sua diferença da branquitude que 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 me magoa profundamente. É também uma insistência na retórica da reatividade, da negação, que tantas vezes tenho visto imobilizar no plano do denunciamento e das acusações 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, p.157, tradução minha).

Como faces de cor podem emergir embaixo da pesada marca de não cor que a branquitude 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?

Nos capítulos a seguir, apresento e discuto minhas traduções de teóricas negras lésbicas pensando algumas responsabilidades metodológicas e políticas – dos textos enquanto material de formação política textual (capítulo 2) & minhas enquanto tradutora (capítulo 3).

2 RECONHECIMENTOS

Nesse segundo capítulo, discuto práticas divergentes de letramento: escritas cotidianas (gêneros mais pessoais, informais, desprivilegiados) e escritas acadêmicas (impessoais, formais, de prestígio), e levo a discussão para como traduções de lésbicas negras afetaram de alguma maneira a formação política textual de acadêmicas lésbicas / negras com quem entrei em contato não só por fazermos parte de redes compartilhadas de amizade e ativismo, mas também em cursos, oficinas ou disciplinas de produção textual ministradas por mim. Parte do ativismo textual tradutório feminista que realizei até recentemente tem a ver com os usos políticos e pedagógicos dessas traduções apresentadas como material de leitura naquelas disciplinas ou oficinas, as quais têm caráter tanto acadêmico (algumas foram feitas em ambientes acadêmicos e seguindo demandas acadêmicas, como parte das atividades que eu deveria cumprir quando fui bolsista da PGET, por exemplo) quanto ativista (muitas mais foram realizadas em eventos ou encontros feministas movidos por paixões e vontades de estar junta a outras lésbicas e mulheres produzindo novas narrativas sobre lesbiandade e negritude).

Mas antes de chegar a essa reflexão sobre tradução que afeta, discuto primeiro aspectos das disputas textuais relacionadas às (des)organizações sexuais contemporâneas no ocidente, pensando desde teorias críticas de letramento e estudos feministas de políticas de letramento as práticas de letramento mais ou menos prestigiadas. Quero pensar um pouco sobre a imposição do silêncio heteropatriarcal e racista como algo que impede algumas existências de serem discursivas e explicitar as resistências a essa imposição. Parto da crítica/retomada feminista ao/do discurso e conecto a ela a crítica dos novos estudos de letramento ao modelo autônomo de letramento, interessada como estou nas formas emancipatórias da produção discursiva. Discuto a continuidade entre a política de estabelecimento de gêneros textuais e a de fixação/ficção de gêneros sexuais, em que estereótipos sexuais reverberam estereótipos textuais-discursivos (e a volta também é nítida). Apresento motivações, objetivos, justificativa e fundamentação teórica da curiosidade que me levou a perguntar a outras lésbicas sobre suas escritas, pesquisa que foi realizada posteriormente a um Laboratório feminista de produção de textos acadêmicos realizado na Universidade de Brasília em 2012 em parceria com o Núcleo de Estudos da Diversidade Sexual e de Gênero / NEDIG / UnB durante os meses de julho e agosto.

O Laboratório consistiu de 06 encontros, um por semana, em que conversávamos sobre os gêneros textuais-discursivos mais usados na academia, lendo exemplos de cada um e realizando produções naqueles formatos (fichamentos, resumos, resenhas, seminários, projetos de pesquisa, ensaios). O público-alvo era lésbicas ou mulheres negras, com vagas para não-negras, e das 21 inscritas, 16 cursaram o Lab, 13 responderam ao questionário, e 05 são as que têm suas respostas apresentadas no segundo tópico desse capítulo (2.2), com relação especificamente ao tema das práticas cotidianas e acadêmicas de letramento, curiosa que estou nas formas com que as relações entre escritas não acadêmicas e acadêmicas se estabelecem na vida de outras lésbicas. No encerramento do capítulo (2.3), volto o foco ao encontro entre tradução e letramento, discutindo os usos políticos e pedagógicos que tenho feito com esse projeto de traduções a partir de disciplinas, minicursos e oficinas de produção textual ministrados por mim tanto com caráter acadêmico quanto com caráter ativista. Nesse capítulo, sugiro que a tradução de teoria lésbica negra é importante às reverberações epistêmicas afro-diaspóricas que circulam, como tráfico, no continente americano para permitir que identidades outras, contra-hegemônicas, se comuniquem, fortaleçam e ressoem, rompendo os silêncios seculares impostos à lesbiandade negra – ou seja, pensar a tradução feminista, lesbiana, de cor, como dimensão de letramento crítico.

2.1 LETRAMENTO E FEMINISMO

Palavras são reconhecidas como campo de batalha por e para mulheres, e isso faz ainda mais sentido se consideramos que existe um sistema de poder que cria e classifica corpos de acordo com genitálias, ditando condutas para seu uso e movimentação desde expectativas que não podem ser quebradas. Se são, há punição física, como morte, e simbólica, como silêncio. Costuma-se chamar aquele sistema de poder de “patriarcado”, “heteropatriarcado capitalista”, “patriarcado de supremacia branca” ou outros nomes, a depender de quem está chamando, e ele é, por sua vez, reconhecido como um grande articulador de silenciamentos.

Quero dizer que o silêncio é entendido como uma de suas ferramentas, e funciona distribuindo poder de fala ou dever de cala de acordo com aquela classificação sexual/genital/corporal – de corpos considerados “mulheres” o que se espera é o silêncio. Essa expectativa transborda até as existências lesbianas; Audre Lorde e Adrienne Rich

estão entre as principais teóricas pensando a importância da retomada de uma linguagem lesbiana feminista própria que seja capaz inserir na história das existências as existências lesbianas e negras.

Há resistências àquele sistema de poder, e elas são realizadas por diversos corpos, organizados em grupos ou não, e entre esses corpos e grupos estão feministas. Para algumas pessoas e grupos feministas, a resistência se dá na palavra. Palavra falada e escrita, palavra cantada, palavra poética, palavra de ordem... Algumas dizem estar “escrevendo, escrevendo, escrevendo por [suas] vida[s]”, como explicou Andrea Benton Rushing em ensaio de 1993 ao fazer essa citação do poema de Pearl Clege, no contexto partilhado por ambas de serem estupradas e irem retomando sua autoestima, segurança e mesmo a vontade de viver a partir da palavra escrita.

Acredito que essa fé na resistência permitida pela palavra acontece porque analisando a distribuição de poder de fala socialmente, corpos e vozes de homens têm privilégio, acesso, podem falar – enquanto corpos de mulheres são silenciados e assim inexistentes, ou referenciados alheamente; por isso é que o uso político da palavra é forma de responder àquele silenciamento e seu poder de declarar inexistência às pessoas construídas como mulheres.

A pesquisadora Maria do Socorro Oliveira, em artigo de 2010 (p. 336) comenta como o poder do silêncio não é um tema novo aos estudos sobre letramento:

Tratando do letramento crítico, estudiosos afirmam que o propósito maior dessa orientação é formar o cidadão crítico capaz de analisar e desafiar as forças opressoras da sociedade, de forma a torná-la mais justa, igualitária e democrática; capaz de lutar contra a ‘cultura do silêncio’ e defender a produção de um conhecimento cultural como um elemento de força no jogo de discursos conflitantes (FREIRE, 1973; McLAREN, 1988; GIROUX, 1997).

Tampouco é um tema novo aos estudos feministas (na verdade, é um de seus pilares), então quero aqui juntar essas duas abordagens para olhar especificamente para o silêncio patriarcal imposto a pessoas consideradas mulheres e como ele contamina também a lésbicas.

Estou atenta aos questionamentos sobre a pretensa coesão do marcador “mulheres”, produzidos sistematizadamente há pelo menos 40 anos e bastante em voga desde os anos 1990; eles fazem bastante

sentido para mim que me identifico como lésbica mas não como mulher (apesar de entender que sou socialmente assim identificada), mas aqui usarei mulheres e lésbicas às vezes como instâncias conjugadas porque muitas das autoras com quem trabalho assim se consideram (“mulher lésbica), bem como algumas das ativistas negras e/ou lésbicas em trajetórias acadêmicas com as quais entrei em contato. Das experiências que elas compartilharam comigo, interessa a relação entre pessoa (sua própria subjetividade e como a definem), palavra acadêmica, e o que é chamado aqui “escrita cotidiana”.

Propus esses dois usos distintos, um termo chamado “práticas de letramento acadêmico” e outro chamado “práticas de ‘escrita cotidiana’”, porque parto do entendimento de letramento como um monte de fazeres e pertenceres bem diversos entre si, muitas vezes conflitantes. Digo isso para dissipar o caráter monolítico que o termo costuma carregar, e tenta torna-lo universal e assim apagar assim sua ampla contextualidade. Quanto a insistir que letramento se define como um conjunto de práticas, me aproximo do teórico Brian Street:

Prefiro, antes de mais nada, falar de práticas de letramento do que de “letramento como tal”. Existem vários modos diferentes pelos quais representamos nossos usos e significados de ler e escrever em diferentes contextos sociais e o testemunho de sociedades e épocas diferentes demonstra que é enganoso pensar em uma coisa única e compacta chamada letramento. (STREET, 2006, p. 466).

É ele, também, que propõe um modelo ideológico de letramento, “[...] o qual reconhece uma multiplicidade de letramentos; que o significado e os usos das práticas de letramento estão relacionados com contextos culturais específicos; e que essas práticas estão sempre associadas com relações de poder e ideologia: não são simplesmente tecnologias neutras”, e se opõe ao que é chamado de autônomo (letramento como técnica, habilidade – alfabetização). Mais na frente, essa discussão vai ser retomada, mas é importante desde já considerarmos esses aspectos.

Definir letramento é complexo e contextual, como outras pesquisadoras enfatizam (SOARES, 2005, 2010; CARVALHO, 2010; STREET, 2006). Em geral, o termo se refere a práticas de leitura e escrita, e propõe alargar a noção de alfabetismo/alfabetização: mais que saber ler e escrever, que pode reduzir-se a reconhecer letras, associar

sons a elas e copia-las graficamente, letramento é sobre “[...] uso amplo e diferenciado da leitura e da escrita”, como explicou a Magda Soares em livro de 2010 sobre o tema (p. 29), ou seja, em diálogo com aquilo chamado por Street de letramento ideológico.

Práticas de letramento dependem tanto das/dos sujeitos que as elaboram quanto das condições materiais, históricas que as circundam; são determinadas por marcadores sociais como raça, orientação sexual, geração, identidades de gênero, classe, e também por registro (de linguagem), ambiente e condições de produção, interesse das/os usuárias da língua... As práticas acadêmicas de letramento, por hegemônicas que sejam, não são as únicas.

Diferentes letramentos [...] são associados a diferentes pessoalidades e identidades. [...] Quando freqüentamos um curso ou uma escola, ou nos envolvemos num novo quadro institucional de práticas de letramento, por meio do trabalho, do ativismo político, dos relacionamentos pessoais etc., estamos fazendo mais do que simplesmente decodificar um manuscrito, produzir ensaios ou escrever com boa letra: estamos assumindo – ou recusando – as identidades associadas a essas práticas. A idéia de que as práticas de letramento são constitutivas de identidades fornece-nos uma base diferente – e eu argumentaria: mais construtiva – para compreender e comparar as práticas de letramento em diferentes culturas. (STREET, 2006, p. 470).

Mas as práticas acadêmicas ou escolarizadas são consideradas “letramento dominante” (STREET, 2006, p. 472), ou seja, mesmo que reconheçamos uma infinidade de possibilidades de letramento, há um padrão ou modelo que desconsidera outras práticas de letramento como legítimas (ativista, afetiva, religiosa, de trabalho, familiar etc). Assim, esse padrão (ou referente) constrói toda uma marginalização em relação a outras formas de escrever e ler, e também marginaliza as pessoas que se usam mais desses que daquele.

Aqui, chamo “escrita cotidiana” àquela produção textual em gêneros discursivos como diário, poesia, carta, conto, crônica, canção, zine, de acordo com o que as ativistas entrevistadas produzem ou produziram. Mesmo sendo gêneros com um sistema de produção nítido, com estrutura composicional específica, me parecem mais “livres” que os gêneros textuais acadêmicos e assim são também considerados por elas.

Isso tem a ver com o ambiente ou contexto de produção e recepção de cada conjunto de gêneros textuais; os pressupostos do rigor científico ocidental desprezam o que impulsiona boa parte da produção da “escrita cotidiana”: a intimidade, pessoalidade, e até mesmo os ímpetos ativistas que formam uma episteme particular, localizada como diz Haraway (1995). São aqueles pressupostos clássicos, distanciamento, neutralidade, objetividade. Logo, qualquer conhecimento produzindo desde a subjetividade tende a ser desconsiderado enquanto científico.

A abolição do afeto, da emoção e da subjetividade na escrita científica, em especial, é uma das “suposições ocidentais tradicionais [do] uso da escrita para fins distanciados e não-emocionais e não para veicular o sentimento” (STREET, 2006, p. 477). Isso me lembra que o termo “sentimentalismo” é muito comum como acusação tanto a mulheres quanto a escritas ditas “femininas”, e que aqui são bem reconhecidas nas que chamei de “cotidianas”, muitas delas consideradas “coisa de mulher”, como os diários.

Esse tema abriria espaço para outros, bastante pertinentes também: apostar em formas menosprezadas de escrita e tentar defender seu uso em ambientes que recusam elas seria de alguma forma reforçar e repetir um essencialismo que separa racionalidade e escrita acadêmica de um lado (masculino) e irracionalidade e escrita cotidiana de outro (feminino)? Gêneros discursivo-textuais obedeceriam à divisão sexual operante na sociedade, alimentando-a?

A academia e seu modelo frenético de publicação atual estariam atualizando a disputa sexual sobre gêneros textuais, já discutida por autoras como Audre Lorde (1984) e Virginia Woolf (1990)? A articulação de uma escrita acadêmica desde o pessoal, o íntimo, a afetividade renovaria o essencialismo tão condenado? Mas acredito que, por mais interessantes e pertinentes que se mostrem, estão paralelos a meu interesse nessa textualidade, que é pensar em como se daria uma prática de letramento acadêmico feminista a partir do uso de textos de teóricas lésbicas negras traduzidos para o português brasileiro e usados por outras lésbicas / negras em contexto de formação acadêmica.

2.2 GÊNEROS SEXUAIS, GÊNEROS TEXTUAIS

Para fazer essa pesquisa sobre textualidades e sexualidades, parti do meu interesse em saber sobre a relação de outras mulheres com suas escritas. Ou, basicamente, curiosidade apaixonada. Misturada a, também, um ímpeto ativista, plantado lá na crença de que a palavra é

mesmo resistência, e brotado na vontade de compartilhar meu amor pelas palavras com outras pessoas, especialmente quem se afastou delas em contextos específicos, como ocorreu com muitas das lésbicas com quem entrei em contato, afastamento relacionado ao ingresso na vida universitária.

A curiosidade veio de ter me aproximado de quem escreve ou escrevia – conto, música, poesia, prosa – e em algum momento se viu incapaz de escrever outros gêneros: os acadêmicos ou científicos – resenha, dissertação, fichamento, artigo, paper, monografia... Logo, nem mais a escrita cotidiana permaneceria. Então vem mais silenciamento. O que é isso? Por que acontece?

Como se dá a relação entre as demandas da prática de escrita acadêmica e a perda de familiaridade com a prática de “escritas cotidianas”? Por que há conflito entre essas práticas? A produção científica pode legitimar o campo feminista (embora nem sempre o faça, há muita produção nessa área e, por mais marginalizada que seja, está consolidada em várias disciplinas e cursos), e caminhar com tranquilidade pelas práticas de letramento acadêmicas é condição básica de permanência na academia, especialmente para quem deseja ingressar na pós-graduação.

Então, como ativista negra, lésbica em trânsito bastante intenso nas searas acadêmicas, me interessa saber como tem se dado a produção escrita de outras ativistas feministas negras e/ou lésbicas na academia. E saber se essa produção configura uma epistemologia crítica, já que a produção textual de ativistas pode refletir seus interesses políticos – por isso é que faço da minha escrita um exercício crítico formal.

Então, tento escrever entre os limites formais das práticas textuais dominantes na academia – que pedem uma linguagem mais complexa e rebuscada, mas ao mesmo tempo impessoal – e o que pode vir a ser um exemplo prática feminista (crítica) de letramento – escrita mais simples, e sempre pessoal. E tentando encontrar essa outra escrita acadêmica, apresentarei os encontros por trás dela.

A produção acadêmica sobre práticas feministas de letramento(s) ou metodologias feministas para alfabetização e/ou ampliação do repertório discursivo de mulheres, em especial com relação às práticas de letramento acadêmicas, é significativa, mas baixa. Na época dessa escrita, o único trabalho produzido no Brasil que encontrei sobre o tema foi uma pesquisa de Joana Plaza Pinto (2011). Por isso, introduzi essa escrita colocando em contato algumas assunções importantes ao feminismo, de um lado, e pressupostos indispensáveis às teorias do

letramento, por outro, para mostrar no que se aproximam, especialmente.

Outro encontro importante foi o contato com muitas amigas enfrentando, ao longo dos anos, dificuldades na produção textual acadêmica. Por e com elas é que comecei a ampliar para os gêneros textuais-discursivos³² mais em voga na academia meu ativismo de compartilhar, com outras mulheres, o amor pelas palavras na forma de oficinas feministas de leitura e produção textual.

Primeiro eram as oficinas de produção textual na escrita já familiar, fluida e afetiva em gêneros como poesia, rap, contos e até ensaios. Acho interessante pensar em como os gêneros textuais-discursivos são eles mesmos instáveis, e também são determinados pelos contextos geográficos, políticos, linguísticos e culturais que os circundam. Digo isso porque Brian Street, que é dos EUA, menciona uma pesquisa de Miriam Camitta para exemplificar como ensaio é o gênero acadêmico por excelência no contexto delas:

[...] os tipos de textos escritos que desejo estudar não são ensaios, o gênero acadêmico oficialmente estabelecido, mas, antes, aqueles que os adolescentes optam por escrever dentro do quadro da cultura e da organização social adolescente. A esses textos chamarei ‘vernaculares’, no sentido de estarem mais estreitamente associados com uma cultura que não é nem de elite nem institucional. Por escrita vernacular entendo a escrita que é tradicional e nativa aos diversos processos culturais de comunidades e distinta dos padrões uniformes e inflexíveis das instituições. (CAMITTA apud STREET, 2006, p. 479).

No Brasil, o gênero ensaio tem critérios bastante diferentes do comentado por elas; aqui, o ensaio é mais “tirado” que gêneros como a resenha crítica e o paper, muito mais difundidos como o padrão avaliativo (resenha) e produtivo (paper), apesar de ser também muito considerado como um gênero a ser exercido por quem já possui excelência acadêmica. Nas resenhas e papers, a menor necessidade de

³² A definição de gênero textual é intimamente ligada à forma que cada texto pode assumir, e por que padrões de organização ele se orienta. O gênero discursivo-textual é que permite a criação de “[...] enunciados relativamente estáveis do ponto de vista temático, estilístico e composicional” (BAKHTIN, 1997, p. 262).

reverências bibliográficas e maior possibilidade de pessoalidade, marcas tidas como ensaísticas, são praticamente abolidas.

Mas antes de começar a discutir características de gêneros textuais-discursivos acadêmicos, como eu dizia anteriormente, meu interesse era na realização de chamadas “oficinas de escrita feminista”, em que um grupo de lésbicas e/ou mulheres se juntava para produzir narrativas outras sobre lésbicas e mulheres. Em geral, as oficinas aconteciam em eventos como o corpuscrisis (Brasília), o Vulva la Vida (Salvador) e em espaços autônomos feministas (como a União de Mulheres em São Paulo). Depois, conforme fui conversando com amigas sobre dificuldades e necessidades relacionadas à escrita acadêmica, decidi compartilhar os conhecimentos que eu tinha de produção de textos acadêmicos, em especial os mais usados na graduação, como fichamentos, resenhas, seminários, projetos de pesquisa. É a essas trocas que lançarei uma mirada mais reflexiva.

De alguma forma, o encontro mulheres e escrita acadêmica parece especializar aquele silenciamento comentado na seção anterior desse texto. Me espanta que, das que estão no ensino superior, professoras de universidades federais, graduandas em diversos momentos de vários cursos e áreas, mestrandas, doutorandas, tantas achem desconfortável a produção dos gêneros acadêmicos, que são solicitados todo o tempo como forma de avaliação, critério de permanência e pode até significar mais ou menos sucesso profissional.

As pesquisadoras peruanas Virgínia Zavala e Gavina Córdova, que pesquisam letramento e produção textual entre estudantes indígenas e não indígenas na universidade, apontam que o descompasso com o letramento acadêmico se dá entre muitas pessoas:

En los últimos años, la investigación en este campo ha demostrado que las dificultades y, por consiguiente, los conflictos que emergen entre estudiantes y docentes con relación a la lectura y la escritura en la universidad no se restringen simplemente a la técnica de la lectura y la escritura, a las habilidades o a la gramática sino a aspectos que están relacionados con la identidad, la epistemología y el poder. (ZAVALA; CÓRDOVA, 2010, p. 113).

Outras pesquisas mostram que entre várias classes, faixas etárias, gêneros, ocupações sociais, leitura e escrita são uma dificuldade para

grande número da população pesquisada. Muitas analisam dados sobre escolarização e alfabetização e associam isso a letramento:

O experimento de classificação da população em níveis de letramento revelou, com toda a crueza, a situação do país no ano 2000 entre a população de 15 anos ou mais, apenas 1/3 havia atingido o nível 3 de letramento, que não significa nada mais que o mínimo constitucional (oito anos ou mais de estudo concluídos ou o fundamental completo). (FERRARO, 2002, p. 44).

Mas nesse campo de pesquisas e políticas de letramento ainda falta uma abordagem mais especificamente feminista, que vá além dos dados sobre alfabetização, e investigue impactos de distinções de gêneros sexuais sociais na produção e valoração de gêneros textuais, em especial entre aquelas que questionam com seu ativismo, até na academia, a suposta superioridade e neutralidade dos padrões sexuais e textuais:

[a linguística já reconheceu existir] uma grande variedade de formas de língua – dialetos, registros, crioulos etc. – e que o padrão é [...] apenas mais uma “variedade”. O modo como um padrão alcança esse status foi posteriormente enfatizado pela cunhagem da expressão *língua dominante* (Grillo, 1989), [explicitando] que se trata de poder e de luta pela dominação, mais do que de um processo natural da emergência do “melhor” como padrão. Eu gostaria de sugerir que adotássemos [...] a noção de *letramento dominante* a fim de salientar [...] que o letramento que é tratado como o padrão é apenas uma variedade entre muitas e que a questão de como ele se tornou o padrão é igualmente uma questão de poder. Isso implica, portanto, que nos refiramos a *variedades de letramento* tal como nos acostumamos a falar de *variedades de língua*. De que modo o letramento dominante marginaliza outras variedades, afirma sua própria dominação e disfarça sua própria base de classe e de cultura são questões que raramente têm sido levantadas. (STREET, 2006, p. 472, grifos dele).

Seguir por essas questões com uma pegada feminista é parte das pretensões dessa textualidade. Entrando em contato com outras ativistas na academia, conhecendo suas relações com várias práticas de

letramento, vou reconhecer um conjunto específico de práticas feministas de letramento na academia que sugiram uma resposta mais ou menos organizada àqueles sistemas de silenciamento?

2.2.1 Objetivos

O objetivo geral dessa curiosidade é verificar se ou como ativistas feministas negras e/ou lésbicas em situação acadêmica (estudantes principalmente) sentem a relação entre suas práticas de letramento, principalmente se há conflito entre suas “escritas cotidianas” e as escritas acadêmicas, quando sentem insegurança na produção textual. Esse objetivo geral se alimenta dos objetivos específicos abaixo:

Primeiro quero saber das negociações que ativistas fazem entre as exigências do rigor científico (impessoalidade, distanciamento, neutralidade) e a inspiração feminista de que “o pessoal é político” na escolha de temas de pesquisa acadêmica e na escrita em gêneros canônicos, e como isso se reflete no uso ou na recusa de primeira pessoa do singular (“eu”) nos textos que produzem.

Depois quero pesquisar a relação entre as demandas da prática de escrita acadêmica e (se há) perda de familiaridade com a prática de “escritas cotidianas”, ou seja, como se sentem ativistas que antes e fora da academia escreviam textualidades várias, mas durante a trajetória acadêmica vão se sentindo inseguras em escrever tanto os textos acadêmicos como os que eram familiares.

Se o conflito não gera insegurança ou inibe a produção textual, investigarei de que forma uma produção se relaciona a outra, como as escritoras negociam suas práticas com as acadêmicas, e que tipo de estratégias de letramento são desenvolvidas por elas “para sentir que são protagonistas de sua aprendizagem” (ZAVALA; CÓRDOVA, 2010, p. 116) e inserir suas vozes na escrita acadêmica.

Por fim, o objetivo derradeiro é avaliar, desde minha perspectiva, de que forma os textos escolhidos para compor o curso em produção textual acadêmica feminista para ativistas lésbicas / negras, textos de teóricas lésbicas negras por mim traduzidos, afetaram essas sujeitas na percepção de suas próprias escritas.

2.2.2 Referencial Teórico

Indo de uma definição crítica de letramento, quero pensar as escritas cotidianas e seus (des)encontros com as escritas acadêmicas. Dentre as abordagens de letramento mais estudadas, “liberal”/funcional e “revolucionária”/crítica, escolho a segunda, por estar perto das teorias feministas de escrita. A abordagem crítica propõe uma ampliação do conceito de (anal)alfabetismo:

À medida que o analfabetismo vai sendo superado, que um número cada vez maior de pessoas aprende a ler e a escrever, e [...] a sociedade vai se tornando cada vez mais centrada na escrita (cada vez mais grafocêntrica), um novo fenômeno se evidencia: não basta apenas aprender a ler e a escrever. As pessoas se alfabetizam [...] mas não necessariamente incorporam a prática da leitura e da escrita, [nem] adquirem competência para usar a leitura e a escrita, para envolver-se com as práticas sociais de escrita [...] Esse novo fenômeno só ganha visibilidade depois que é minimamente resolvido o problema do analfabetismo e que o desenvolvimento social, cultural, econômico e político traz novas, intensas e variadas práticas de leitura e escrita, fazendo emergirem novas necessidades, além de novas alternativas de lazer. Surgindo o fenômeno, foi preciso dar um nome a ele [...], letramento. (SOARES, 2005, p. 45-46).

Ou seja, letramento não é só sobre aquisição de códigos. O termo ressurgiu no português brasileiro nos anos 1980; sua conexão à linguística deve-se a duas pesquisadoras (Kato, 1986; Tfouni, 1988), e a aproximação às propostas dos New Literacy Studies cresce nos 1990 e 2000, com surgimento de mais publicações em português, e especialmente com traduções de obras significativas, de autoras como Nancy Torrance e Brian Street.

Evidenciar que o termo é plural faz parte das tentativas de questionar a noção escolarizada de letramento (SCHOLZE, 2007), que torna em cânone excludente uma forma específica de produzir formas e significados textuais. Mas o plural ainda não sacudiu a permanência dessa hegemonia e o papel que a produção textual acadêmica tem para deixar ela ainda mais excludente e ainda por cima mais legitimá-la.

Brian Street (2006, p. 475) condena bastante essa “visão estreita de letramento” que o restringe a escolarização para garantir legitimação: “[...] os ‘sujeitos’ não são ‘tábuas rasas’ como tantas campanhas de desenvolvimento da alfabetização parecem supor [...]. Isso também revela como os processos de letramento não podem ser entendidos simplesmente em termos de escolarização e pedagogia”.

A escolarização do letramento cria uma única forma como dominante e impede outras de sequer serem compreendidas como práticas de letramento. A prática hegemônica de letramento também pode ser vista como uma forma de etnocentrismo, pois está ligada a um ideal civilizatório específico, e geralmente se relaciona a classe, geração e raça específicas, bem como suas compreensões de educação, leitura e escrita:

[...] o fato de uma forma cultural ser dominante é [...] disfarçado por trás de discursos públicos de neutralidade e tecnologia nos quais o letramento dominante é apresentado como o único letramento. Quando outros letramentos são reconhecidos, como [...] nas práticas de letramento associadas a crianças pequenas ou a diferentes classes ou grupos étnicos, eles são apresentados como inadequados ou tentativas falhas de alcançar o letramento próprio da cultura dominante: exige-se então a atenção remediadora, e os que praticam esses letramentos alternativos são concebidos como culturalmente desprovidos. (STREET, 2006, p. 472).

Lia Scholze (2007, p. 118) também critica a educação formal moderna como reguladora de linguagem e indivíduos que se constituem na e pela linguagem: “a escola assumiu para si a mediação entre a família e a sociedade com a função de ensinar/transmitir/fazer circular/produzir conhecimentos [...] e o fez definindo, para si e para seus membros, regras de conduta e de moral”.

Ela acredita que discursos contra-hegemônicos subvertem ao “[construir] e prospectar as fissuras, as linhas de fuga, as brechas para proceder a sua desconstrução e oportunizar a emergência de novas construções discursivas” (p. 119). Me lembra Barbara Godard (1989) sobre contra-discursos feministas: desmontando velhas narrativas, permitindo narrativas outras brotarem, e permitindo que, a partir disso, as próprias sujeitas se constituam pela linguagem e na linguagem, o que ressalta o caráter performativo que os discursos podem assumir, como Godard define:

Como uma prática emancipatória, o discurso feminista é um discurso político dirigido em direção à construção de novos sentidos, e é focado nos sujeitos tornando-se em/pela linguagem. Ele busca expor 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, tradução minha).

Para ativistas e/ou pensadoras feministas, a linguagem importa. Pensar sexo/gênero(s) nos estudos de letramento importa. Primeiro porque práticas de leitura e escrita passam por corpos e as percepções e expectativas que são feitas deles, e ainda porque essas práticas montam e remontam noções de identidades várias, inclusive aquelas de sexo/gênero(s), fixas, normativas:

[...] práticas de letramento são constitutivas da identidade e da personalidade [...] Quaisquer que sejam as formas de leitura e escrita que aprendemos e usamos, elas são associadas a determinadas identidades e expectativas sociais acerca de modelos de comportamento e papéis a desempenhar. [...] Rockhill (1987) [...] mostrou que as mulheres hispânicas [nos EUA], tentando livrar-se da pobreza e do jugo de homens dominadores e freqüentemente violentos, constroem uma imagem de uma identidade alternativa para si mesmas que associam com a aquisição de um novo letramento [acadêmico]. Horsman (1989), [...] [pesquisando] mulheres nas províncias marítimas do Canadá, observa que [cursos oferecidos] para elas supõem que o letramento é associado a identidades femininas específicas: embora [elas] vejam o letramento como uma saída para as obrigações caseiras e domésticas, os programas [...] fazem as lições de letramento retroceder para casa, reinserindo as mulheres em sua identidade doméstica. Os tipos de habilidades de letramento oferecidos são aqueles associados a ocupações supostamente apropriadas para as mulheres: tarefas domésticas, “cuidados” (“caring”), muitas vezes centradas nos filhos, uma identidade bastante diferente daquela [pela] qual as mulheres inicialmente recorreram ao programa de letramento. (STREET, 2006, p. 466).

A pesquisa de Rockhill (1987, p. 166 e p. 168, traduções minhas) aponta como “linguagem e gênero estruturam a possibilidade de letramento” criando uma “política generada de letramento que vai além de diferenças entre masculino/feminino nas práticas comunicativas cotidianas. [...] O letramento é integral às dinâmicas de poder entre homens e mulheres, às diferenças materiais nas opções que elas e eles têm”.

Ou seja, as políticas de letramento refletem as ideologias de quem monta elas. No caso da pesquisa citada acima, mulheres se inscreviam nos cursos para fugir de papéis de gênero que as prendiam no estereótipo do cuidado, da restrição à esfera doméstica, quando o que as mulheres buscavam era se apropriar de mais instrução formal para ter algum poder de resposta às violências que passavam em suas comunidades.

Práticas de letramento montam, portanto, identidades textuais sobre padrões de racionalidade e inteligibilidade sexual dicotômicos. Dana Beckelmen vê no letramento feminista uma acolhida de novas escritas: “escrever o corpo não basta, temos que escrever nossas mentes e nossos sonhos, nossas frases inacabadas, nossas imagens que não fazem sentido nem têm que fazer” (1988, p. 133, tradução minha).

Suas palavras me lembram a noção apresentada por Cheryl Clarke quanto à poesia como teoria. Ela e outras lésbicas negras, teóricas e também poetisas, propõem uma retomada da poesia enquanto espaço legítimo de articulação teórica próprio da diáspora negra: “Para pessoas Negras, a poesia sempre tem sido a grande professora da conscientização, da história, e do amor próprio” (CLARKE, 2006a, p. 140, tradução minha).

A radicalidade de sua proposição questiona frontalmente a norma acadêmica de que a produção textual seja em prosa não-literária (CLARKE, 2006a), mas lança também uma dúvida para quem está pensando produção textual na academia de uma perspectiva feminista: seria possível extrapolar as fronteiras tão rígidas e impermeáveis que guardam as formas de letramento acadêmico?

E se fizéssemos isso, seria interessante? Será que não criaria um estigma de sub-produção, reforçando ainda mais aquela separação entre mulheres e um tipo de racionalidade? Ou então funcionaria como um indício de que diferentes experiências devem ser escritas com diferentes linguagens (GABER-KATZ; HORSMAN, 1988)? Uma pegada feminista aos estudos de letramento é uma forma de abordagem ou uma abordagem às formas?

2.2.3 Metodologia

Para tentar responder as questões levantadas aqui, usei teorias feministas sobre discurso, e algumas teóricas dos novos estudos de letramento. Mantive conversas informais, muitas vezes em tom de lamentação, em que soube das dificuldades de muitas amigas em escrever gêneros discursivo-textuais acadêmicos. Olhei com o olhar teórico-ativista às práticas cotidianas, às amizades.

Essa mirada juntou meus primeiros anos de graduação, de 2004 a 2008, em que atuei como revisora de muitos textos de amigas, e o fim da graduação em Letras na Universidade de Brasília, quando me envolvi com coletivas e organizações lésbicas, feministas, de mulheres negras, e comecei a realizar oficinas de produção de contos ficcionais, primeiro, e logo sobre gêneros textuais acadêmicos – como reconhecer, como fazer.

Quando, em 2011, fui selecionada para ser bolsista pelo Reuni, cursando então o mestrado em Estudos da Tradução na Universidade Federal de Santa Catarina, enfatizei a produção textual acadêmica em minicursos para a graduação. Nas viagens para Brasília ou Salvador, indo visitar a família, as amigas, a namorada, e participar de congressos, ministrava oficinas e minicursos sobre o tema, quando possível.

Em 2013, depois de cursar a disciplina Usos sociais da escrita: letramento e alfabetismo (oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina), tive contato com todo um mundo novo de estudos – não tão novos assim – que qualificavam minhas abordagens práticas, e davam sentido epistêmico a essas experiências. Foi assim que resolvi assuntar sobre esses temas com algumas das amigas que participaram de uma oficina de textos acadêmicos que eu ministrei em 2012, realizada na Universidade de Brasília em parceria com o Núcleo de Estudos da Diversidade Sexual e de Gênero / NEDIG / UnB durante os meses de julho e agosto (primeira a quarta semanas de julho, primeira y segunda semanas de agosto).

A oficina consistiu em um Laboratório Feminista de Leitura e Produção de Textos (Laboratório de Escritas), seu nome oficial, e consistiu em seis encontros presenciais que aconteceram às sextas-feiras dos meses de julho e agosto de 2012. Cada encontro foi dedicado a um gênero textual-discursivo, sendo que o primeiro encontro, ou abertura, foi dedicado à conversa sobre gêneros pouco usuais na academia, ou seja, as escritas cotidianas, e o segundo foi dedicado à tipologia textual dissertativa, com ênfase na elaboração de parágrafos.

A seguir, os próximos quatro encontros foram dedicados aos gêneros acadêmicos seguintes: a) fichamentos e resumos; b) seminários;

c) projeto de pesquisa; d) resenhas. Cada encontro teve duração de quatro horas, com intervalo de vinte minutos, e os encontros aconteceram fora da Universidade de Brasília – na sala do Núcleo de Estudos da Diversidade Sexual e de Gênero/Nedig/UnB. Essa sala foi escolhida por ficar no Setor Comercial Sul, uma área mais central da cidade, com relação às lonjuras do bairro Asa Norte, onde fica o Campus Darcy Ribeiro da UnB, o mais antigo e também que mais concentra cursos e atividades de pesquisa, ensino e extensão.

O Laboratório foi promovido na modalidade livre, pois assim foi possível que pessoas de fora da comunidade acadêmica participassem dele. O público-alvo era de lésbicas, mulheres (cis e transexuais), negras, ativistas de movimentos sociais e/ou acadêmicas. Dezoito pessoas se inscreveram, e dessas, trezes participaram na maior parte dos ou em todos os encontros do Laboratório.

As atividades que propus eram de caráter prático-teórico e a metodologia foi simultaneamente participativa e expositiva, ou seja, a partir da análise da própria produção textual e da análise de textos feitos por outras pessoas e pertencentes aos gêneros que iríamos abordar, as cursistas eram convidadas a discorrer sobre as características daqueles textos, as expectativas sociais e pessoais que os inscreviam em determinada categoria, e os contextos de produção e recepção que também se relacionavam à forma com que aqueles textos se apresentavam ou deveriam se apresentar.

A última hora de cada encontro era dedicada à produção textual, e com exceção da elaboração de parágrafos, fichamentos e resumos, que foram motivadas a partir de textos-base disponibilizados por mim em cada encontro correspondente, nos demais encontros as cursistas levaram textos de autoria própria, os quais foram analisados coletivamente e às vezes reelaborados.

No primeiro encontro, trabalhamos com o texto *Poesia não é um luxo*, tradução minha de *Poetry is not a luxury*, de Audre Lorde (1984b), traduzido por mim, e além dela lemos Gloria Anzaldúa (2000). Também de Lorde, o ensaio *Usos do erótico: o erótico como poder*, tradução minha de *Uses of the erotic: the erotic as power* (1984c) estava na lista de sugestões bibliográficas e foi lido por algumas das cursistas. Faz um tempo que trabalho com esses textos, e eles são dos mais interessantes porque despertam muitos sentimentos e desejos nas pessoas que os acessam. Quando decidi perguntar às cursistas sobre a experiência do laboratório para fazer essa pesquisa, achei importante incluir questões sobre esses textos de Audre Lorde.

Para a pesquisa, me orientei pela abordagem qualitativa de pesquisa, especialmente por esta propor explicitamente borrar a separação entre pesquisadora/sujeito e pesquisadas/objetos, como comentam Mason (1996) e Celani (2005): “[...] pesquisadorxs precisam fazer perguntas diretamente sobre o contexto sócio-político da pesquisa, e entender discussões sobre, por exemplo, a utilidade ou potencial emancipatório da pesquisa” (Mason, 1996, p. 18, tradução minha). Celani aponta que há necessidade de buscar essas dimensões porque

Não existe [...] linguagem ‘científica’ (como no positivismo) para descrever a vida social do lado de fora, para olhar e interpretar os dados. A construção dos significados é feita pelo pesquisador e pelos participantes, em negociações. Portanto, os ‘sujeitos’ passam a ser participantes, parceiros. E mais, se a vida social é dialógica, o método é dialógico, o método para descrevê-la também deve ser dialógico. (CELANI, 2005, p. 109).

A abordagem qualitativa é vista por muitas pesquisadoras como fundamentada no aspecto emancipatório e dialógico da pesquisa, e ela contexta “a neutralidade científica do discurso positivista” uma vez que “afirma a vinculação da investigação com os problemas ético-políticos e sociais” (CHIAZZOTTI, 2003, p. 228). Nela,

[...] os textos tornam-se a base do trabalho interpretativo e das inferências feitas a partir do conjunto de materiais empíricos. O ponto de partida é a compreensão interpretativa dos textos, ou seja, uma entrevista, uma narrativa, uma observação como estas podem aparecer tanto na forma transcrita quanto na forma de outros documentos. De um modo geral, o objetivo consiste em compreender e abranger cada caso. (FLICK, 2004, p. 223).

Elaborei um questionário que foi enviado por e-mail, e comuniquei às participantes meus propósitos acadêmicos. Não pedi que preenchessem termo de autorização para uso das respostas porque as abordei já divulgando que a devolução das perguntas respondidas significaria autorização para usá-las. Pensei que para respeitar a privacidade delas era melhor identifica-las aqui pelas iniciais de seus nomes. Não solicitei ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade

Federal de Santa Catarina nenhuma autorização para realizar essa pesquisa.

Além dos dados de identificação básicos (nome, idade, raça/etnia, orientação afetivo-sexual e escolaridade), as perguntas feitas foram:

1) você gosta de escrever?

2) se você não gosta de escrever, por que não gosta?

Decidi abrir o questionário com essas perguntas porque muitas vezes ouvi relatos de lésbicas e mulheres que gostavam de escrever, e que faziam isso com muita frequência, até ingressarem na Universidade. Ou seja, as demandas de produção textual acadêmica parecem ter impacto no gosto anterior que algumas pessoas têm pela escrita, a ponto de tornar a escrita, antes familiar, numa prática estranha e a ser evitada.

3) se você está ou esteve na universidade como estudante, tem ou teve que escrever muitos textos?

4) ainda sobre textos na/para a universidade, qual ou quais tipo(s) você mais tem que escrever?

5) você lê textos como esses que tem que escrever na universidade?

6) se sim, a leitura desses “modelos” ajuda na hora de escrever os seus próprios?

Com esse bloco de perguntas, meu objetivo era chamar as entrevistadas a realizar, se ainda não o tivessem feito, uma reflexão sobre a produção de textos acadêmicos além dos próprios textos que devem escrever como universitárias, isto é, para que pensassem também que a produção autoral de cada uma está relacionada com a exposição a gêneros determinados que são incluídos nas ementas e currículos, e que acabam tornando a comunidade acadêmica numa comunidade de circulação restrita de gêneros textuais-discursivos.

7) no seu curso universitário, você tem ou teve disciplinas que ensinam a produção de textos acadêmicos?

8) se você respondeu “não” na anterior, como e onde aprendeu a escrever textos acadêmicos?

9) qual ou quais são as maiores dificuldades e inseguranças que você encontra para escrever um texto acadêmico?

10) nas disciplinas do seu curso, as professoras ou professores dão instruções e modelos explícitos, orientações precisas sobre como produzir os textos que pedem?

A falta de critérios específicos e explícitos para a produção textual na academia foi realidade durante minha graduação. A pesquisadora Raquel Fiad chama isso de “práticas ocultas de letramento”; essas práticas são ocultas porque as professoras e professores solicitam a produção dos gêneros sem definir quais são os critérios de produção e avaliação, sem sugerir referências como manuais e guias de redação acadêmica.

Por outro lado, as estudantes não se sentem confortáveis nem seguras para perguntar quais seriam esses critérios, e realizam suas buscas sem que nada disso seja conversado. Para Fiad,

[...] não é suficiente explicitar como o gênero acadêmico se organiza linguisticamente, o que, muitas vezes é feito sem que se alcancem os resultados desejados. É preciso mais: precisam ficar claros os motivos pelos quais algumas práticas são privilegiadas no domínio acadêmico em detrimento de outras, qual significado determinada prática de letramento tem nesse domínio, o que significa justificar e argumentar de acordo com as convenções escriturais da academia, entre outros fatores. (FIAD, 2011, p. 363).

11) às vezes você sente que sabe um tema ou conteúdo, mas na hora de escrever “trava”?

12) você costuma reler e revisar os textos que escreve antes de entregá-los?

A prática de beneficiamento textual, ou revisão, pode facilitar muito o contato de uma autora com seu próprio texto. Caso isso seja feito com algum tempo, com antecedência, o texto pode ser melhorado em termos de forma e conteúdo. Durante os encontros do Lab, ressaltai muito essa questão, e muitas das cursistas alegavam não ter tempo e/ou organização para produzir os textos com antecedência que as permitisse reler antes da entrega.

Com relação à incapacidade de discorrer academicamente sobre um tema que é conhecido, também nos encontros algumas cursistas relataram passar por isso e relacionaram o fato à prática da escrita. Isto é, relataram se exprimir melhor oralmente. Incluí essa questão no questionário para que pudessem explicitar melhor essa “travação”.

13) professoras e professores do seu curso costumam devolver os textos com correções, sugestões, comentários além da nota ou menção?

Ainda com relação às práticas ocultas de letramento, citadas por Fiad (2011), faz parte delas a falta de devolução comentada dos textos de estudantes.

14) antes de entrar na universidade, você costumava escrever?

15) você faz parte de algum grupo, organização, sindicato coletivo ou outro movimento social de temática feminista, de gênero, antirracista, pró-lgbt, direitos animais ou outro?

16) se você respondeu “sim” na anterior, pode dizer como é sua relação com escrita dentro do grupo?

17) ainda sobre o tema da questão anterior, como você se sente escrevendo textos em/para ambientes ativistas?

Esse bloco de perguntas foi pensado para explorar o tema das escritas cotidianas, que não são unicamente aquelas relativas a gêneros textuais-discursivos feitos em ambientes e contextos de intimidade doméstica, mas também são os textos produzidos para contextos políticos, ativistas.

18) se você é ativista e está na universidade, você faz ou já fez pesquisa ou trabalhos sobre temas que trabalha também no ativismo?

19) nas ementas e programas das disciplinas do seu curso (obrigatórias ou facultativas), lesbiandade e negritude são temas curriculares ou sequer estão presentes?

20) há presença significativa de autoras negras nas disciplinas que você cursa ou cursou?

21) e de autoras lésbicas?

Como boa parte das cursistas presentes no Lab, e a totalidade das respondentes, é ou foi ativista de coletividades feministas e/ou lésbicas e/ou negras, com esse bloco de perguntas meu objetivo era mapear as interseções entre suas práticas políticas fora da universidade e o reflexo dessas práticas enquanto tema de suas produções acadêmicas, bem como averiguar se havia inserção de temas relacionados a negritude e lesbiandade nas ementas e currículos das disciplinas cursadas pelas respondentes.

22) na oficina que fizemos, todos os textos usados são de autoras lésbicas, e a maioria é de lésbicas negras e de cor. alguns deles foram traduzidos por mim, e os da audre lorde, (“poesia”... e “usos do erótico”...) estão pensando especialmente na escrita e no ativismo

lésbico negro. você pode comentar como eles influenciaram sua escrita ou te fizeram pensar sobre ela de alguma forma?

Essa questão é uma das mais importantes a essa tese, pois com ela eu objetivava mensurar, de alguma forma, o impacto do meu trabalho como tradutora e a importância que os textos usados, produzidos por teóricas lésbicas negras, poderia ter na produção textual das entrevistadas.

23) você usa primeira pessoa do singular (“eu”) quando escreve trabalhos acadêmicos? Por quê?

24) por fim, tem mais alguma coisa que queira comentar, sugerir, criticar, escrever?

A questão 23, em especial, é de muita importância para mim. A interdição da sujeita na produção acadêmica é um dos pilares do positivismo que orienta a produção de pensamento que vai ser considerada científica, legítima. O apagamento do eu é, em muitos casos, uma premissa para a permanência na universidade. Com essa questão, eu objectivei assuntar o que outras ativistas pensam sobre isso e, principalmente, como se posicionam frente à máxima feminista de que o pessoal é político – refletida em muita teorização acadêmica subjetiva, assumidamente – dentro de um contexto que pede apagamento de quaisquer traços de subjetividade.

Apresento, a seguir, as respostas de seis entrevistadas, de um total de treze respondentes. As selecionadas estão em momentos distintos das trajetórias acadêmicas, e com práticas de ativismo também distintas – reflexivas de suas vidas, raças, experiências e relações com a escrita.

Decidi me ater às respostas das questões 01, 03, 09, 14, 17, 18 e 19 a 23, por dialogarem mais diretamente com as perguntas que propus no começo desse artigo. No entanto, espero poder analisar, em outra oportunidade, as respostas que suscitam as práticas ocultas de letramento na universidade, e o impacto muitas vezes negativo que têm na produção de gêneros discursivo-textuais nela. A resposta à questão 22 vai ser analisada em separado, porque se refere a tradução.

2.2.4 Respondentes e respostas

O grupo respondentes aqui comentado é composto por B., 23 anos, negra lésbica estudante cotista de Filosofia na UnB; K., 24 anos, negra, lésbica, formada em Antropologia pela UnB; M., 26 anos, branca,

formada em Pedagogia pela Universidade Estadual Paulista – Unesp, especialista em gênero e raça pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro – Uerj; E., branca, 28 anos, formada em antropologia pela UnB e mestranda em Bioética na mesma instituição; e T., 40 anos, negra, lésbica, formada em Serviço Social pela UCSAL (Salvador), especialista e mestre em Filosofia pela UnB. Todas são de classe média e a maioria reside em Brasília (DF); K. mudou para o México, onde foi aprovada num mestrado em estudos sobre mulheres na UNAM.

Todas as respostas foram transcritas literalmente por mim, ou seja, assim como as respondentes escreveram (o famoso “sic”). Todas responderam “sim” à primeira pergunta, sobre gostar de escrever; B., E. e M. comentaram gêneros não canonicamente caros à produção acadêmica, como poemas, contos, receitas, frases: “gosto de escrever sobre minhas relações com outras, comigo, com animais.” (M.); “principalmente cartas e contos, e também gosto de escrever receitas e outras informações que expliquem algo.” (E.); “Sim. Gosto de escrever poesias, contos e frases” (B.). T. e K. mencionaram gêneros acadêmicos: “Sim, eu gosto de escrever trabalhos acadêmicos e coisas que vêm a minha cabeça e acho melhor anotar.” (K.); “Artigos científicos sobre gênero, sexualidade e raça” (T., que disse também escrever poesia).

E., K. e T. me disseram que escreveram muitos textos como resenhas, artigos e provas dissertativas durante a graduação; M. foi a única a comentar “alguns artigos”, e ainda mencionar um bloqueio: “tive que escrever alguns artigos. mas a minha relação com a escrita acadêmica é bem complicada. nunca fico satisfeita com o que escrevo, acho que não domino a estrutura e forma exigida, uma professora me disse isso. desde então, pouco escrevo.”. B. comenta a diferenciação entre o espaço para escrita de artigos, que escreve muito na graduação, e ensaios: “Na universidade solicitam a escrita de artigos, raramente solicitam ensaios.”.

Conversando com M. algumas vezes antes de enviar o questionário, frequentemente perguntei sobre seu desejo de cursar um mestrado; ela mencionava esse bloqueio e as tentativas de superá-lo. A escolha por fazer uma especialização foi a tentativa mais arrojada, pois a que mais a expunha a novos crivos hierárquicos, como o da professora citada em sua resposta.

Apesar de M. ser a única a considerar a produção acadêmica como “sofrimento” (palavras dela), todas mencionaram dificuldades e inseguranças com relação a essa escrita:

“Erros com as regras de português” (T.)

“Minha maior dificuldade é só conseguir trabalhar sob pressão e essa ser a única maneira que a escrita vem fluidamente.” (K.)

“estruturar. colocar as idéias articuladas com as referências bibliográficas. de fato, produzir. elaborar o texto. quando penso que sou responsável pela elaboração para que outras pessoas tenham acesso, travo.” (M.)

“O começar a escrever e a insegurança de minha escrita estar ruim ou não agradar o cânone acadêmico. Escrevia mais antes de ingressar na universidade. Chamava minha escrita de escrita criativa, que não se importava com o que estava sendo escrito ou erros de português, essas coisas eu observava depois de conceber o que tinha em mente. Atualmente começo a escrever e se vejo que uma palavra está ou possa parecer errada desanda tudo (desanda muita coisa), me condeno.” (B.)

“ter que citar uma fonte reconhecida de cada raciocínio importante que eu faça, ou escreva; usar palavras diferentes do meu vocabulário cotidiano; usar diferentes conjunções e sinônimos pra não repetir as palavras; medo de errar a estrutura sintática ou gramatical; escrever com distanciamento e frieza (algo que não quero fazer); selecionar coisas que são importantes pra outros e não pra mim; sentir que sempre está incompleto.” (E.)

Na resposta de E., um aspecto que me chamou atenção foi a menção à obrigatoriedade de “escrever com distanciamento e frieza”, comentada anteriormente como pressuposto de uma escrita científica impessoal que se choca com políticas feministas de epistemologia. As respostas de E. e K. sobre a produção em contextos ativistas explicitam isso:

“sinto que tenho maior liberdade em comparação aos textos acadêmicos, e sinto que essa escrita pode ser mais "útil"....sinto que tem maior diálogo, pessoas que realmente leem, e comentam,

que são tocadas pela escrita e que te questionam mais sinceramente.” (E.)

“Me sinto bem sobretudo por poder escrever em grupo, acho super produtivo.” (K.)

B., que escreve “[...] projetos, documentos, cartas e particip[a] de debates em listas de e-mails” em contextos ativistas, fala assim sobre sua relação com a escrita não acadêmica: “Minha relação com a escrita no grupo é mais independente. Me sinto mais a vontade na escrita.”. Acho importante ressaltar que mesmo se referindo a textualidades em registro formal, como é o caso dos projetos e documentos que não se configuram em escritas cotidianas de acordo com a conceituação que propus, a ativista sente-se confortável para produzi-las. Ou seja, há aqui uma questão que não é simplesmente de forma, de adequação formal, mas de contexto de produção e recepção.

Quando temas lidados geralmente em ambientes ativistas são abordados em contexto acadêmico, a recepção é uma questão importante para as respondentes:

“sim, me senti como tendo uma filha quando o texto estava pronto e era aprovado por alguma revista” (T.)

“sim. meus trabalhos na academia costumavam ser elogiados por um pequeno grupo (também ativista) e criticado por outro grupo. mas a recepção foi positiva no geral, com o esforço de se transformar algo que vem do coração em uma escrita aparentemente desapaixonada.” (E.)

“Sim. Principalmente sobre lesbiandade e feminismo, saúde das mulheres lésbicas. Sinto que a aceitação é dividida, digo: uma parte aprecia bastante meu trabalho, outra diz coisas como "não se deve simplesmente comprar o discurso da militância" e outra parte nem sabe sobre o que eu estou falando.” (K.)

Costumo em meus trabalhos e escrita na universidade trazer a questão da diversidade, pluralidade, negritude e intelectuais negras e negros ditos "não canônicos".

“Me sinto muito bem escrevendo sobre outras epistemologias não eurocêntricas, mas a

recepção especialmente em meu curso é de considerar isso uma escrita sociológica, antropológica e dita militante. Dizem que por ser negra defendendo essas questões, argumento que me deslegitima e me significa na academia. Me chamam de militante, africanista e demais coisas. Atualmente tendo em vista a lei 10.639 e a produção de uma escrita não eurocêntrica estou pesquisando sobre o pensamento negro e sua exclusão.” (B.)

A divisão de saberes explorada no contexto acadêmico de onde elas falam (e de onde falo também) faz uma polarização entre textualidades, colocando de um lado negativo as que são consideradas militantes e de um lado positivo as que são consideradas efetivamente acadêmicas. As acadêmicas têm que ser não-militantes, ou seja, neutras, impessoais e distanciadas. A alcunha de “militante” é extremamente desvalorativa, e eu sinto que está também fundamentada em uma hierarquia entre a organização social de elites intelectuais que devem gerar e fornecer conhecimento teórico a ser posto em prática por, ou analisado desde a prática de, grupos de movimentos sociais. Um simples termo que significa “você não pertence a este lugar” – ao menos, foi assim que me senti muitas vezes em que minha escrita foi assim considerada.

Com relação às perguntas 19, 20 e 21, as respostas são muito significativas. As perguntas, para lembrarmos, são:

19) nas ementas e programas das disciplinas do seu curso (obrigatórias ou facultativas), lesbianidade e negritude são temas curriculares ou sequer estão presentes?

20) há presença significativa de autoras negras nas disciplinas que você cursa ou cursou?

21) e de autoras lésbicas?

Todas as respondentes disseram não a essas perguntas. K. e E., que cursaram Antropologia na UnB, mencionaram alguns esforços isolados de professoras de cursos de teorias feministas e de gênero em inserirem algumas autoras (“às vezes duas ou três por semestre”) em seus cursos. M. respondeu que a única autora lésbica estudada em sua graduação foi Judith Butler, “mas a sexualidade dela não era muito mencionada”. B. comentou a presença de um professor negro gay em seu departamento que oferece, em todos os semestres, cursos sobre

temas de filosofia afro-brasileira e de países africanos, e ainda insere autoras e autores negras e/ou feministas em outras disciplinas; e a presença de uma professora feminista branca que inseriu o texto de algumas teóricas negras depois da estudante apresentá-los.

A universidade é uma comunidade de letramento sólida, com pressupostos canônicos bastante definidos e de difícil negociação. Quando alguém se apresenta não só como feminista, mas como pesquisadora feminista – e isso tem a ver com minha própria experiência – pode colocar em questão tais pressupostos, o que se reverte em questionamento da legitimidade dessa episteme enquanto tal. Quando perguntei sobre o uso de “eu” na escrita acadêmica, K. e E. responderam sim:

“Sim, porque escrevo sobre temas que me tocam e sobre experiências de campo. Em geral na antropologia se aceita que se escreva assim, o que é outro estímulo para seguir nesse estilo.” (K.)

“sim. porque eu nao consigo, e nao entendo alguem que escreve na terceira pessoa falando de si mesma. a ideia de um sujeito de conhecimento, um pesquisador, um cientista que consegue se distanciar dos seus objetos é uma ideia colonial, patriarcal e racista, da qual nao quero fazer parte. escrever na terceira pessoa quando se fala de si mesma pra mim é o mesmo que concordar com essa ideia de sujeito. quando eu escrevo, quando eu pesquiso, sim, estou fazendo um trabalho coletivo, porque nao sou uma voz unica, mas eu estou ali, e nao pretendo fingir que nao estou.” (E.)

Já B., T. e M. responderam não; M. explicou que tem a ver com um aprendizado: “não. sempre me distancio. assim que aprendi.” Na resposta de B., sinto que a interdição da subjetividade pesa, ela deve ser policiada:

“Não. Porque não posso. Escrevo nas notas de rodapé de trabalhos. Em uma disciplina intitulada História da Filosofia Moderna por estarmos lendo as meditações de Descartes que é em primeira pessoa, o professor solicitou que fizéssemos uma reescrita dos argumentos e fiz em primeira pessoa, ele

reclamou comigo na frente de todos (as) meus, minhas colegas de curso, me senti muito mal e me vigio para não escrever em primeira pessoa.” (B.)

Que pesado ser constrangida em frente a toda a turma por ter optado por escrever em primeira pessoa! Mesmo que essa escolha tenha sido feita com o “aval textual” da escrita do próprio filósofo icônico sobre o qual ela deveria escrever. O peso do aprendizado escolar de uma única escrita também está no que elas disseram quando perguntei sobre a escrita cultivada antes da universidade:

“quando mudei da escola pública para a particular parei de escrever. eu tinha 12 anos. parecia tudo muito difícil. meus textos sempre vinham com anotações de que precisam melhorar. apontavam vários erros mas poucas eram as sugestões ou encontros para entendermos como elaborar o texto dentro do que foi solicitado.” (M.)

“nao, apenas treinava redacao pro vestibular, algo que gostava. a, sim, e escrevia muitas cartas. e uma ou outra vez escrevi textos pra zines.” (E.)

“Sim, eu escrevia trabalhos da escola e doidices da minha cabeça.” (K.)

B. comenta a fonte de sua produção cotidiana (que ela mesma chama de “escrita criativa” numa resposta anterior): “Sim, escrevia poesia, contos, frases que eu mesma concebia.”. “Conceber” aparece nessa resposta, e naquela outra já citada: “Escrevia mais antes de ingressar na universidade. Chamava minha escrita de escrita criativa, que não se importava com o que estava sendo escrito ou erros de português, essas coisas eu observava depois de conceber o que tinha em mente.”. Será que “conceber” pode levar sua resposta, e sua reflexão sobre a cisão entre duas práticas de letramento não só distintas como distinguidas, ao âmbito da autoridade pela autoria, um tema também muito caro à produção textual em contextos acadêmicos? Eu acho que sim.

Quero ressaltar também que, mesmo que esteja explícito na resposta de M. como a rigidez e o rigor aplicadas a determinados gêneros textuais podem impedir a fluidez da escrita e responder a uma hierarquização de gêneros discursivo-textuais e também de práticas de letramento, elas (rigidez e rigor de alguns gêneros) não são a única

questão a definir gêneros como legitimados enquanto outros são desconsiderados. O lugar de onde se fala, que corpo se habita, que histórias são contadas (ou não podem ser contadas) são outras coisas que importam na hora em que vamos pensar como alguns textos podem fluir mais que outros nos contextos acadêmicos – quais podem existir, quais não, e que espelhos isso cria.

2.3 LETRAMENTO E TRADUÇÃO

Em um ensaio de 1979, Adrienne Rich, lésbica, poetisa, profetisa:

Whatever is unnamed, undepicted in images, whatever is omitted from biography, censored in collections of letters, whatever is misnamed as something else, made difficult-to-come-by, whatever is buried in the memory by the collapse of meaning under an inadequate or lying language – this will become, not merely unspoken, but unspeakable. (RICH, 1979, p. 199).

Ela estava se referindo às vezes em que lésbicas são inexistentes enquanto tais, preocupada com o poder de apagamento de discursos que não mencionam a lesbiandade de determinadas sujeitas. Fiquei passada ao ver que isso tinha acontecido com ela mesma, com relação àquele ensaio que já citei (numa antologia de Luise von Flotow, Sandra Bermann escreve sobre tradução e poesia em Adrienne Rich sem mencionar nada sobre ela ser lésbica e as implicações que isso tem a ver com sua obra teórica y poética).

Então, parte do que me anima a traduzir textos de lésbicas / negras é aumentar o fluxo das narrativas pronunciadas sobre existências lésbicas. Antes eu já tinha percebido que essas traduções têm um impacto na vida de outras lésbicas negras. Tanto porque quando compartilhava os textos ouvia comentários sobre isso, quanto porque uma vez fiz uma tradução de um poema que foi publicado, e alguns versos entraram numa música de uma cantora. Foi assim: em março de 2010, publiquei uma tradução do poema “won't you celebrate with me”, da poetisa negra feminista Lucille Clifton (1993), no Nosso Jornal do DF (em favor das cotas raciais no ensino superior)³³. Alguns meses

³³ Nosso Jornal é uma publicação do Coletivo em Defesa das Cotas Raciais da UnB. A tradução foi publicada no suplemento Mulheres Negras, editado por Poliana Martins e Paula Balduino, na edição número 2, publicada em março de 2010, Brasília – Distrito Federal. Há uma versão online disponível em:

depois, conheci a música *antiga poesia*, da cantora e compositora Ellen Oléria, que é uma celebração às mulheres da diáspora afro-americana.

No refrão da canção antiga poesia, Ellen Oléria canta ancestralidades “Salve! As negras do sertão / Negras da Bahia / Salve / Clementina, Leci, Jovelina / Salve / Nortistas, caribenhas, clandestinas / Salve / As negras de mi America Latina” (OLÉRIA, 2010) e celebra a existência de um panteão múltiplo, simbólico e material de deusas (“Manhandeua cinge / o nariz da esfinge / de axé tô cercada / Oyá / Yemanjá vive”) e mulheres que o cotidiano tenta esquecer ou apagar (“a baixa auto-estima / da dona Maria / sua prima, da sua filha e sua vizinha”), mas resistem: “A vida toda alguma coisa tentou me matar / E eu me refiz”.

Esse é um dos versos que chama o poema de Lucille Clifton traduzido por mim:

você não vai celebrar comigo?
 você não vai celebrar comigo
 o que eu moldei em
 um tipo de vida? ninguém me ensinou.
 nascida na Babilônia
 tanto não-branca quanto mulher
 o que eu vi para ser exceto eu mesma?
 eu inventei
 aqui nessa ponte entre
 brilhodeestrela e barro,
 minha uma mão segurando firme
 minha outra mão; vem celebrar
 comigo que todo dia
 algumacoisa tentou me matar
 e falhou.

Além da referência aos últimos versos de Clifton, Oléria também referencia o poema no segundo verso da canção – “Eu me fiz sozinha. / Força feminina” –, que é um pronunciamento de si mesma como autocriadora, aquela que se vê como seu próprio modelo, e que inventa a si mesma do cosmos e do barro – reinventando a cosmogonia

hegemônica na qual as mulheres vêm de uma costela do corpo dos não-mulheres.

Para Oléria e Clifton, fazer-se sozinha demanda força de mulher, e nisso elas trazem uma ideia avessa à cultura patriarcal, que confina mulheres à reprodução. Ou seja, rompem-se tanto o cânone da divindade masculina criadora quanto a confirmação existencial feminina pela maternidade (ambas bem recorrentes na mitologia cristã) – a criadora é deusa de si mesma.

E com isso o próprio mito de criação é revisitado. Essa subversão me impressiona muito, tanto na canção quanto no poema. Oléria e Clifton chamam experiências de mulheres negras ao longo de seus versos, e vão ampliando a textualidade dialógica: estão falando de existências que se referem umas às outras e constituem a si mesmas no fluxo histórico de existências já existidas – a eu que vem da nós, a nós que depende da eu.

Traduzi o poema de Clifton por reverberar em mim, para reverberar em lésbicas ou negras que não tinham acesso ao poema ou porque não leem inglês ou porque não o conheciam. Logo, essa tradução é política, me insere naquele fluxo de escrita como “prática emancipatória” individual e coletiva de que falou Barbara Godard. Ela chamou o discurso de mulheres de algo “duplo, ele é o eco de si e da outra, um movimento rumo à alteridade” (GODARD, 1989, p. 44).

Parto da tradução como uma prática de reescritura, cocriação; recusa à hierarquia impermeável autoria X tradução e às gastas metáforas de tradução como reprodução e atividade feminizada, evocando reprodutivismo biológico (CHAMBERLAIN, 2005). É tradução feminista lésbica de discurso feminista lésbico: “aprendemos a forma pela qual o discurso feminista trabalha no discurso dominante em um movimento complexo e ambíguo entre discursos” (GODARD, 1989, p. 44). Indo entre as palavras de Clifton e Oléria, localizo-me como herdeira afrodiaspórica dessa contra-tradição de ruptura do silenciamento.

O racismo sexista (PERRY, 2009) é um sistema de opressão e silenciamento que cria uma tradição do silêncio: “Eu não mais serei feita para sentir vergonha por existir. Eu vou ter minha voz. [...] Eu vou ter minha língua de serpente – minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta. Eu vou romper a tradição do silêncio.” (ANZALDÚA, 1999, p. 81, tradução minha). Para Glória Anzaldúa, poetisa lesbiana chicana, a escrita das mulheres importa ao definir nossa existência em termos próprios:

Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

As culturas negras da diáspora são culturas de reverberação: a segregação espacial de povos inteiros roubados e misturados fracassou na tentativa de desarticular pessoas e cultura. Abya Yala, como América Latina e Caribe é chamada por alguns povos ameríndios, é palco de expressões que reverberam do afoxé pernambucano ao hiphop de Brasília, as quais reverberam na minha escrita sobre a escrita cantada de uma poetisa negra, lésbica versando as reverberações de uma negra poetisa afro-estadunidense que escreveu o poder da palavra enquanto afirmação da própria existência.

E por ser linguagem cultura, as reverberações culturais são reverberações pela linguagem. Os discursos assemelham-se, reconstroem-se, alimentam-se, espelhando-se uns nos outros e criando seus avessos. Fazem-se numa solidão anunciadora de controversa coletivização, e também denunciam que a estratégia de segregação colonizadora fracassou: e as vozes, “mesmo fraturadas, continuariam cantando em uníssono” (WERNECK; MENDONÇA; WHITE, 2000, p. 7). Não acho que o canto é uníssono porque vem de muitos corpos, muitas vozes, muitos lugares, e tem mesmo muitas cores. Mas há essa reverberação, burburinho.

Audre Lorde também reverbera, fundo. Para ela, a poesia é fonte de vida. *Poetry is not a luxury* (1984b) e *Uses of the erotic: the erotic as power* (1984c) são dois de seus escritos mais citados. No próximo capítulo vamos ler eles inteiros, mas agora vou citar alguns trechos porque foram dos mais importantes no Laboratório de escrita. Com *Uses of the erotic*, conversamos sobre a produção de textos significativos e a importância de desmontar a desconstrução do prazer que a academia solicita, e *Poetry is not a luxury* orientou a discussão sobre o poder de nossa própria escrita; eles foram os textos-base do primeiro encontro do Laboratório.

Em *Uses of the erotic ...* Lorde apresenta a assunção de erótico que iria marcar a história do feminismo ocidental contemporâneo, ao retomar do domínio do pornográfico (definido como exploração masculina da sexualidade de mulheres) o exercício do gozo – não só sexual, mas também e inegavelmente sexual. Para Lorde (1984c, p. 54), o erótico é uma força que orienta e conecta todos os aspectos da vida em plenitude: “[...] o erótico não é sobre o que fazemos; é sobre quão penetrante e inteiramente nós podemos sentir no fazendo”.

Quando perguntei às cursistas do Lab sobre o impacto dos textos da Audre Lorde na escrita delas, recebi uma resposta que acho muito significativa, e decidi trazê-la na íntegra. É a resposta de B.:

Faço dessa resposta um depoimento sobre o significado vital do contato com Audre Lorde, a partir das suas traduções, na vida de uma mulher negra, lésbica e periférica. Como bem sinaliza Audre lorde, ela é definida como Outro, a que está fora, ou seja, é uma outsider/extranjera, desse modo, sua produção textual não está traduzida para o público brasileirx. Sendo assim, conheci a poetisa e pensadora negra Audre lorde através das traduções da também poetisa e pensadora negra tatiana nascimento dos santos. Mais especificamente meu contato com Audre Lorde se deu através do texto “Os Usos do Erótico: O Erótico como Poder”. Na época (2010) em que li esse texto tinha terminado de ler um diálogo de Platão, “O banquete”, em que se trava uma competição para ver entre os homens (gregos, brancos, aristocratas) presentes quem fazia a melhor definição de Eros. Nesse sentido, algo que me inquieta desde a minha entrada na universidade é a completa invisibilidade das mulheres na produção filosófica, em específico das mulheres negras, pois falo desde esse lugar. Assim, ao ler o texto “Os Usos do Erótico”, senti meu íntimo contemplado desde a perspectiva de uma pensadora negra, que constantemente nos ensina que precisamos das ferramentas necessárias para analisar as nossas negras vidas coletivas (algo que Platão não dá conta), e da linguagem precisa para nomeá-la, pois, só existe o que tem nome. E sem nome está a nossa intelectualidade negra. Como tantas pensadoras negras, excluídas da academia, Audre Lorde ainda é uma completa desconhecida em seu âmbito. Dessa forma, as traduções são muito importantes e simbólicas, pois rompem com o silêncio e invisibilidade (im)posta sobre as pensadoras

negras, e fazem diferença na formação intelectual e política de um contingente de mulheres negras, em específico das lésbicas ao oferecer a luz necessária – poesia – para escrutinarmos nossas vidas, fazendo com que os silêncios percam o controle sobre nós. Elas me possibilitaram e possibilitam constantemente estar pensando em Audre Lorde como meio de sobrevivência, esta não é mera teoria e sim o maior presente do amor. Com Audre Lorde e Tatiana Nascimento dos Santos aprendi a sobreviver e a me amar, amando outras mulheres. Com Audre Lorde sobrevivo e dou sentido a minha existência.

B. comenta explicitamente a tradução Usos do erótico e faz menção indiretamente direta a Poesia não é um luxo, e elabora uma reflexão sobre sua escrita que é uma reflexão sobre sua vida, minha vida, nossos ativismos, negritudes, lesbiandades. Ela fala de existências pronunciadas e significativas, de exclusões e de resistências. Também Poliana Mendes Martins, já citada anteriormente, uma amiga muito amada que fez parte do Lab e não respondeu ao questionário mas compartilhou por e-mail a relação entre os textos e sua escrita-existência quando conversávamos sobre minha pesquisa, afirma:

quando li Audre Lorde tive um desejo intenso de ser dona da minha cabeça. abraçar tudo o que desejo. [sobre Usos do erótico] percebi a conexão do feminino e do espiritual na minha produção escrita e talvez do poder dessa conexão no meu corpo. em poesia não é luxo eu fiz um grande mergulho sobre a produção escrita cotidiana. percebi o meu diário como a produção mais séria, antes vista como um momento ermo de desabafo. perceber a minha escrita como uma produção importante foi o motivo que fez com que eu tivesse desejo de compartilhar meus textos, me olhar mais de pertinho, garantir um pouco de autoestima, diante da recepção de outros. e mais: desejo de não silenciar. pude falar. interromper a luz, e chamar a noite no meu texto. ser capaz de alimentar o sonho e comer a saudade com cada palavra registrada... [MENDES, mensagem pessoal, 2014³⁴].

³⁴ POLIANA MENDES MARTINS. **Textos y contextos**. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <dissonante@gmail.com> em 29 ago. 2014.

Audre Lorde fala sobre a escrita como alimento, como fonte de energia. Para ela, essa força deveria estar presente em todas as instâncias de nossas vidas, desde escrever um poema maravilhoso até fazer amor sob o sol com outra mulher (p. 58), e é uma energia que está “[...] firmemente enraizada no poder de nossos sentimentos não expressos ou não reconhecidos” Lorde (1984c, p. 53). A forma de reconhecer ou expressá-la, para Audre Lorde, é a poesia, outro espaço de experiencição do poder do erótico, que então permite a expressão e o reconhecimento desses sentimentos:

Falo aqui de poesia como uma destilação revelatória da experiência, e não o jogo de palavras estéril que, muitas vezes, foi distorcido pelo patriarca branco como o significado da palavra poesia – assim mascarando um desejo desesperado por imaginação sem deslumbramento. Para as mulheres, então, a poesia não é um luxo. É uma necessidade vital de nossa existência. Ela forma a qualidade da luz com a qual estabelecemos nossas esperanças e sonhos em direção a sobrevivência e mudança, primeiro forjada em linguagem, depois em ideia, então em ação mais tocável. Poesia é a maneira com que contribuimos à nomeação do inominado, para que possa ser pensado. O horizonte mais distante de nossas esperanças e medos é pavimentado por nossos poemas, talhado na pedra da experiência de nossas vidas diárias. (LORDE, 1984b, p. 37, tradução minha).

Assim como Audre Lorde, eu, B.e Poliana somos poetisas, escritoras. Nos espelhamos nas palavras umas das outras. Nos enxergamos e enxergamos outras. Assim como o espelho de Lucille Clifton refletiu Ellen Oléria, as palavras da minha amiga falam pela minha boca, meus dedos, minhas palavras. Compartilhar essas palavras de afirmação nos permite superar o soterramento no indizível, como tão bem definido pela também poetisa, ativista, teórica lésbica feminista branca judia Adrienne Rich: “Tudo que é não nomeado, não representado em imagens, tudo que é omitido da biografia, censurado nas coleções de cartas, tudo que é mal chamado por outro nome, feito difícil-de-se-achar, tudo que é enterrado na memória pelo colapso do significado sob uma linguagem inadequada ou mentirosa – isso vai se tornar não meramente não dito, mas indizível” (RICH, 1979, p. 199, tradução minha).

A poesia não é um luxo, nem é um espelho de vaidades – é como o espelho de Oxum, a que se mira para dentro, desde dentro, para se

reconhecer. A escrita das lésbicas negras que traduzo aqui não é um luxo, é forma de existir, é um projeto de (re)invenção de uma linguagem representativa, alternativa à invisibilização e ao silenciamento. E a tradução faz parte desse espelho, não sendo ela, tradução/reescrita, tampouco é luxo – mas sim é prática deliberada visando ampliar o alcance dessas vozes dissonantes, exercício feminista de reinventar a linguagem, recriar sentidos e criar espaço para que sejam ditos.

Essa recriação passa também pela recusa a estereótipos sexuais de corpos negros de mulheres, inaugurada no continente com a colonização. Nesses escritos lésbicos negros, há o registro de outras possibilidades e formas de se viver a sexualidade negra, especialmente formas lésbicas, rejeitando a marca colonial transnacional de disponibilidade sexual absoluta a serviço dos homens (CALDWELL, 2007). Pelo alcance transnacional desse imaginário, é urgente alimentar o precioso sistema de compartilhamento de experiências negras em Américas e Caribe, principalmente quanto aos corpos+mentes referidos como mulheres.

Nesse sentido, a tradução feminista é um processo profundamente descolonial, que insere seus fios na rede ampla de sororidade negra insubordinável ao heteropatriarcado racista, sustentada nas trocas discursivas, especialmente as poéticas. Clarke diz que (2006a, p. 140), “Para pessoas Negras, a poesia sempre tem sido a grande professora da conscientização, da história, e do amor próprio”. E segue: “E a poesia tem sido tais coisas para mulheres, enquanto pessoas e cultura oprimidas, e não menos para lésbicas. Eu acho minha escolha por ser poeta consoante a essa busca-feita-jornada na qual estou empenhada por minha vida; é consoante a escolher ser uma lésbica, o que é poesia” (CLARKE, 2006a, p. 140-141).

Jogo essa textualidade dentro dessa jornada, em busca de encontros pela palavra, que se tornam mesmo reverberações afro-diaspóricas (nascimento dos santos, 2010; 2011). E assim eu alimento a circulação de textos lésbicos negros que montam uma comunidade negra lesbiana imaginada e compartilhada pela palavra, comunidade que reconstrói, simbólica e efetivamente através da teoria em poesia ou em prosa, subjetividades dissonantes à “organização colonial/moderna do gênero” em sua racialização heteronormativa e embranquecedora, como argumenta María Lugones (2008, p. 78).

Assumo essa prática tradutória como projeto negro e lésbico descolonial, como um fazer quase arqueológico, de reconstrução e ressurreição (BRODZKI, 2007) do que foi enterrado como indizível (RICH, 1979) – a lesbiandade negra, que Lorde chamou Zami (1982).

Prática ativistateórica / teóricativista, compromisso de questionar narrativas hegemônicas heteronormativas. Tradução como um tipo de tráfico, como disse Sonia Alvarez (2009) em sua política translocal de tradução feminista: tráfico de ideias, desejos, afetividades, mas também teorias e corporeidades outras, translocadas, postas em trânsito.

O trânsito se dá tanto nas cartografias geográficas quanto nas epistêmicas, e aqui extravasa os gêneros textuais-discursivos legitimados como próprios para o pensar; essa teorização que não é só em prosa, mas também em poesia (vamos ler no próximo capítulo poemas de Cheryl Clarke) elaboram uma narrativa profundamente crítica ao racismo e à heteronormatividade, inclusive nos próprios movimentos feministas e negros, ao celebrar a poeticidade mesma da lesbiandade negra. Clarke, em suas definições sexuais/textuais, afirma que “o sexo lésbico é em si mesmo poesia” (2006a, p. 142), e se pergunta: “Como a escritora faz uso da energia do erótico? Quanto [essa energia] faz parte da vida cotidiana da poeta, mesmo que ela a negue, mesmo que resolva ser monogâmica ou celibatária por causa do perigo que representa? [...] Qual é sua fonte em minha vida?” (CLARKE, 2006a, p. 226).

No capítulo 3 vamos ver como os textos traduzidos (se) tocam (com) essas perguntas, e como elas tocam a mim.

3 CONHECIMENTOS *OUTROS*

3.1 TRADUÇÃO FEMINISTA NA CASA DA DIFERENÇA: TEORIA LESBIANA NEGRA EM DIÁSPORA AFRO-AMERICANA

Neste terceiro capítulo, “Conhecimentos *outros*”, minha proposta é transformar o questionamento mais teórico que fiz no primeiro capítulo em alguma *coisa* – materialmente falando. Porque do reconhecimento de que há pouca tradução de teóricas negras lésbicas no frutífero mercado acadêmico de traduções feministas no Brasil quero saber o que eu posso fazer com relação a isso. Traduzir teóricas negras lésbicas me parece uma boa ação/resposta. Por isso, esse capítulo é uma coletânea de ensaios y artigos de teóricas anglófonas: de Audre Lorde, *Poetry is not a luxury* (1984); *Uses of the erotic: the erotic as power* (1984); de Cheryl Clarke, *Intimacy no luxury* (2006b) e *We are everywhere* (2006c); e de Doris Davenport, *Black lesbians in academia: visible invisibility* (1996). As traduções veem acompanhadas dos textos em inglês, e, além disso, discuto aspectos linguísticos/políticos procedimentais, concernentes a metodologias tradutórias e aos estudos da tradução enquanto disciplina mesmo, e aspectos pessoais e afetivos que orientaram as escolhas tradutórias dessas retextualizações.

Esse capítulo é na verdade um relicário de minha trajetória como tradutora feminista lésbica negra. Alguns dos textos traduzi há mais de dez anos, na primeira vez, quando eu nem pensava em fazer doutorado nenhum, e sim em compartilhar com as amigas, em zines, cartas y blogs, palavras que me davam coragem de lutar, alegria de viver, vontade de gozar. As versões de traduções apresentadas aqui foram obviamente atualizadas, porque a cada relida cabe um ajuste, uma reconsideração, uma ideia nova, um sentido reconstruído. Nesse terceiro capítulo, começo discutindo a tradução de teoria lésbica negra enquanto prática descolonial, a despeito das suspeitas que o par linguístico inglês → português brasileiro (pb) possa levantar; e apresento as principais teóricas da tradução feminista que alimentaram, transformaram, aprofundaram minhas ideias y radicalizaram a visão teórica que lancei à prática já feita. Elas são Barbara Godard (1989) e a tradução feminista (tf) como encontro e política da visibilidade e Sonia Alvarez (2009) com sua noção de tf como tráfico epistêmico diaspórico.

Seguindo no capítulo, penso, ainda conectada a essa discussão teórica de teoria da tradução, sobre a responsabilidade de traduzir teoria lésbica negra em conexão às facetas que essa teoria pode assumir: poética ou prosaica. Porque a poesia é um plano discursivo tão

importante para as três autoras que traduzo aqui, acho importante esboçar uma discussão sobre seu alcance e seu papel como constituidora de saberes textuais e sexuais para os povos negros em diáspora afro-americana, especialmente as lésbicas negras. A esse respeito, sigo com a produção teórica de Cheryl Clarke e Audre Lorde. Depois, trago informações biográficas sobre essas três incríveis sapatonas negras que resolvi pesquisar: Audre Lorde, Cheryl Clarke, Doris Davenport.

Aviso vocês que a apresentação biográfica de Lorde é mais longa e detalhada que as demais por ser essa a autora que leio/pesquisei/traduzo há mais tempo, e também porque construo uma argumentação sobre como, através de sua obra, ela cunhou um termo específico para significar lesbiandade negra afrodiaspórica – Zami. A autobiografia *Zami, a new spelling of my name: a biomytography* by Audre Lorde fez 30 anos em 2012, e está no horizonte dos meus sonhos tradutórios traduzir esse livro inteiro.

Desde sua publicação em 1982, Zami, o próprio termo uma tradução, traduz-se também em lesbiandade negra diaspórica, nutrindo teorias y/ou ativismos com a proposta radical de autodefinição como resposta à tradição do silêncio colonial em seus eixos racista e heterossexista. Zami, uma escrita-corpo, nomeia, celebra e define a lesbiandade negra que Lorde elabora como “a própria casa da diferença”. Como em tradução feminista traduzir pode ser um espaço criativo do encontro das diferenças, uma transformance, penso “Zami” e “biomitografia” como traduções feministas afro-diaspóricas que iluminam um referencial discursivo positivo y afirmativo da negritude lesbiana de Audre Lorde, propondo minha escrita de sua biografia a partir de sua autobiografia.

Em seguida às biografias, apresento as traduções dos textos traduzidos, com aqueles comentários metodológicos e/ou procedimentais que já mencionei.

Porque esse capítulo três traz textos muito importantes que fundamentaram a minha noção de mim mesma enquanto lésbica negra escritora/reescritora (tradutora), ele me parece um espelho: esses são textos em que me miro ou mirei pra entender melhor a mim mesma, e de certa forma ir me constituindo enquanto sujeita. Textos como espelhos.

Oxum, a orixá que reina nas águas doces correntes (rios, cachoeiras, fontes, córregos...), carrega consigo um espelho, o abebé. Muitas vezes ela é chamada, por isso, de vaidosa. Diferentemente dessa leitura tradicional, na qual o espelho é associado a vaidade e beleza física, proponho a compreensão desse espelho como fonte de autoconhecimento e reconhecimento, onde uma se mira para mais se

compreender. A primeira teórica que vi propondo essa leitura do espelho de Oxum foi a teórica ativista lésbica negra Elisia Santos, em 2010, numa fala feita por ela no Primeiro Encontro Nacional de Jovens Negras Feministas em Salvador – Bahia.

Oxum também é uma orixá relacionada ao discurso, pois é ela quem cuida daquelas que vão nascer até que, depois de nascidas, possam “[...] usar o raciocínio e se expressar em algum idioma” (BUONFIGLIO, 1995, p. 65). Sendo senhora das águas doces de rios e cachoeiras, é frequentemente associada à fertilidade, mas ao invés da rasidão de pensar fertilidade em um sentido heterocentrado e reprodutivista (outra leitura canônica dessa orixá), prefiro buscar o mito que explica como Oxum foi habitar as águas doces:

Oxum seduz Iansã

Uma vez Oxum passou pela casa de Iansã e a viu na porta.

Ela era linda, atraente, elegante.

Oxum então pensou: “Vou me deitar com ela”.

E assim, muitas vezes, passou na frente daquela casa.

Levava uma quartinha de água na cabeça, e ia cantando, dançando, provocando.

No começo, Iansã não se deu conta do assédio, mas depois acabou por se entregar.

Mas Oxum logo se dispôs a nova conquista e Iansã a procurou para castigá-la.

Oxum teve que fugir para dentro do rio, lá se escondeu e lá vive até hoje.

(SEGATO, 1995, p. 403)

Ou seja, é a partir de uma relação lesbiana entre essas duas figuras mitológicas afro-diaspóricas que mamãe Oxum vai morar no rio onde pode se achegar na beira para colher os lírios que canta a sabedoria popular. Daí que pensar tradução de lésbicas negras no espelho de Oxum faz muitos sentidos para mim e ressoa em/com os textos que traduzi e as teorias com que olho essas traduções.

3.2 TEORIZANDO A TRADUÇÃO DE TEORIA LÉSBICA NEGRA – EM PROSA Y VERSO

Para analisar a feitura dessas traduções, além da paixão que os textos me despertam/despertaram a ponto de querer traduzi-los, me apoio nos trabalhos de teóricas da tradução feminista, muitas vezes

tradutoras feministas e/ou lésbicas, como Sonia Alvarez, Barbara Godard e Pilar Godayol. Elas propõem o exercício teórico de *olhar* para essas práticas de escrita e reescrita textual localizadas e *ouvi-las* no que dizem, em sua materialidade contextual e corpórea responsiva a uma tradição do silêncio racista e misógina, como disse a teórica e ativista lésbica feminista *chicana* Gloria Anzaldúa (1999, p. 40) com sua “língua de serpente – minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta”.

Penso em tradução feminista como parte da “[...] comunidade feminista de escrita e publicação, caracterizada pela liderança lésbica” (CLARKE, 2006, p. 139). Todas as autoras traduzidas aqui são conhecidas por sua obra poética e ensaística; escolhi dois textos ensaísticos de Audre Lorde (um em que ela fala sobre poesia), dois poemas de Cheryl Clarke e um ensaio de Doris Davenport. Nos três ensaios, a questão da recriação de si na e pela linguagem está sempre presente; e a apresentação da tradução dos poemas também parte dessa visão. Acho importante explicar um pouco a importância da produção poética de lésbicas negras como episteme para justificar minha escolha pelos dois poemas de Clarke, que tem uma obra ensaística bem expressiva e vasta também.

Assim como Anzaldúa, as próprias Lorde e Clarke, além de Barbara Smith, Adrienne Rich e Liz Yorke estão entre as teóricas que criticam o silenciamento epistêmico e literário que invisibiliza lésbicas em geral, e lésbicas negras em particular. Essas teóricas apontam (quando não escrevem) poemas que dão corpo, desde o corpo e suas experiências lesbianas, a uma nova linguagem: “Recodificar o corpo lésbico envolve as poetisas num esforço estratégico e transgressivo de dar lugar a novas representações na linguagem” (YORKE, 1994, p. 67), criando vozes próprias, sexuais-poéticas, como é a proposta da poesia de Cheryl Clarke.

Então, como a poesia lésbica negra não é luxo, mas luta por invenção de uma linguagem representativa, alternativa à invisibilização e ao silenciamento, a tradução/reescrita feminista dessa poesia também não é luxo – mas sim é prática deliberada visando ampliar o alcance dessas vozes dissonantes, exercício feminista de reinventar a linguagem, recriar os sentidos: “Como uma prática emancipatória, o discurso feminista é um discurso político dirigido em direção à construção de novos sentidos, e é focado nos sujeitos tornando-se em/pela linguagem.” (GODARD, 1989, p. 44).

Essa visão de discurso feminista como construtor de novos sentidos orienta a tradução não só dos poemas de Clarke, mas dos

ensaios de Lorde e Davenport também – especialmente no caso de Davenport, que brinca muito com a linguagem no texto aqui escolhido. Para traduzir todas elas, ou para pensar na tradução que fiz, me aproximei da compreensão de Godard do discurso e da tradução feministas como uma prática feminista de transformação compartilhada das sujeitas e da linguagem. Barbara Godard (1989), que foi uma teórica e tradutora feminista canadense, branca, considerava que escrita e reescrita se dão numa dupla articulação em que o discurso de mulheres se monta, se marca tanto no questionamento ao discurso dominante, o qual é masculino e pretensamente não-marcado, quanto além, em seu próprio fazer, na elaboração de uma linguagem outra, num processo em si mesmo ambíguo.

Ambíguo como é ambíguo o próprio discurso feminista, que “[...] é o eco de si e da outra, um movimento **rumo à alteridade**” (GODARD, 1989, p. 44, grifo meu); mexe com a própria noção unitária e isolada de escrita ao explicitar esse discurso feminista construído na coletividade da experiência compartilhada, dialogicamente, mas pelo viés da alteridade, da diferença. A tradução, como reescrita, é vista por Godard como uma prática da diferença fundada numa poética da identidade que impescinde a alteridade pois é um envolvimento “[...] com a ‘outra mulher’” (GODARD, 1989, p. 46) – no caso aqui, com outras lésbicas, e dentro da diáspora afro-americana.

A transformação crítica que esses discursos operam, para mim, é principalmente a criação de matéria textual que serve como referência subjetiva às existências lésbicas negras na diáspora. Nesse sentido, o que esses textos fazem é estabelecer um tráfico epistêmico de subjetividades compartilhadas pela palavra. Tradução feminista de textos lesbianos negros como tráfico epistêmico é um recorte que proponho à mirada de Sonia Alvarez, que está pensando em tradução multissignificada – não restrita ao âmbito textual, mas aos fluxos de feministas nas Américas:

Constituímos uma política de tradução ao despudoradamente traficarmos teorias e práticas feministas, cruzando fronteiras geopolíticas, disciplinares e de outras naturezas, trazendo *insights* dos feminismos de latinas, de mulheres de cor e do feminismo pós-colonial do norte das Américas para as nossas análises de teorias, práticas, culturas e políticas do Sul, e vice-versa. (ALVAREZ, 2009, p. 743-744).

Penso, a partir dessa proposta, na produção e circulação de conhecimentos *outros*, que desafiam cânones teóricos/literários e o imaginário sexual da negritude, que restringe corpos biologicamente entendidos como femininos à servidão e ao gozo alheio. Penso tradução feminista lésbica negra como tráfico de epistemes que reinauguram novas possibilidades ancestrais de existência, contato, fricção, gozo autocentrado e lesbiana-identificado. E assim me insiro como traficante teórica desde o ofício de traduzir.

De novo com Godard, “[O discurso feminista] busca expor 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. Nisso, textos feministas geram uma teoria do texto como transformação crítica.” (GODARD, 1989, p. 44).

A seguir, apresento as autoras em esboço biográfico e cada texto traduzido para o português seguido de seu respectivo texto-fonte em inglês, de acordo com a ordem em que as autoras foram apresentadas previamente. Depois de ambos os textos (português e inglês), segue-se a discussão dos aspectos de tradução que mais me pegaram, ou seja, os que considero mais relevantes e que exigiram alguma explicitação de mim mesma enquanto tradutora. Alguma vezes seguirá, também, uma interpretação minha desses textos – o que eles manifestam dessa transformação textual subjetiva.

Os textos seguem com espaçamento entre linhas menor do que o que venho usando ao longo da tese; além disso, têm também recuo esquerdo e direito diferencial, para que fique bem nítido que se trata dos textos traduzidos. A apresentação em que pensei primeiro, na qual os textos em português e em inglês constariam lado a lado em duas colunas (como fiz no texto para o exame de qualificação), poderia levar a leitora a uma busca constante por uma correspondência entre palavra traduzida e palavra traduzível que não precisa haver. Além disso, ia deixar mais chato de fazer a formatação e a impressão do texto.

3.3 SOBRE AS AUTORAS TRADUZIDAS

3.3.1 Audre Lorde, *Zami* primeva

A autora-ativista Audre Lorde nasceu em 18 de fevereiro 1934 nos EEUU (aquariana), y morreu em 17 de novembro de 1992, aos 58 anos, em decorrência de um câncer de mama. Ela lutou muito contra esse câncer e por tornar o processo de combate à doença em uma busca

erótica pela cura em espaços de ativismos feministas, lésbicos, negros, recusando terapias convencionais invasivas e denunciando a “indústria do câncer” y correlata indústria protética. Uma das grandes ações políticas que fez foi tornar pública sua recusa por implantar uma prótese mamária.

Do começo ao fim de sua vida, Lorde *incorpora* prosa, poesia, ativismo. Lorde escreve y faz desde seu corpo política feminista localizada (KAPLAN, 1994; MOHANTY, 2003), corpo cerne de erotismo y resistência de onde flui sua escrita. Esse corpo então adoecido é lugar de autonomia pelo (auto)erótico, y não de cessão à medicina tradicional: “o tratamento de qualquer doença, e do câncer em particular, deve ser integral, corpo e mente, e eu estou pronta para tentar qualquer coisa, desde que não me venham com uma faca” (Lorde, 1987/2009, p. 109).

A poética lesbiana incorporada de Lorde questiona a mentalidade colonial que atribui/u aos corpos de mulheres negras nada mais que violência e vitimização, especialmente na realidade diaspórica das Américas. Começamos dando destaque à luta política de Audre Lorde contra o câncer, que encerrou sua vida, para responder à retórica da vitimização que tenta equiparar a negritude, e em especial a negritude lesbiana, a vítima constante e cumulativa de opressões simbólicas e materiais.

Um equívoco conceitual muito difundido considera lésbicas negras como “duplamente” oprimidas, pois açoitadas “duplamente” por opressões – essa consideração é tida como colonial para Mohanty, remontando críticas dos 1970/1980 de teóricas feministas *de cor/de* Terceiro Mundo, pois cria uma única mirada homogênea objetificante às sujeitas a que se refere e permite “[...] a apropriação de suas experiências e lutas por movimentos hegemônicos de mulheres brancas.” (MOHANTY, 1986/2003, p. 18).

Além disso, mensurar matematicamente a vulnerabilização causada por sistemas de opressão que sim se articulam (interseccionalmente, multiplamente, qualitativa – e não quantitativamente) pode fomentar uma hierarquização de opressões perigosa, competitiva – uma gincana ou olimpíada da opressão, em que alguém sempre busca pelo mais recente “super trunfo” que lhe dá o papel de maior vítima.

Daf que inscrever uma nova representação da experiência negra lesbiana desde a afirmação feminista do erótico, como o faz Audre Lorde, é uma prática de desconolização, & ainda permite a superação do denunciamento por si (outro estereótipo próximo à retórica da vitimização),

com a construção de representações críticas, propositivas, afirmativas, celebrativas, analisando dinâmicas de poder estabelecidas sobre corpos y experiências de vida y sua relação nas escritas negras e/ou lésbicas.

Em Lorde, a escrita é corpo porque parte deste como espaço do erótico, em toda sua obra mas especialmente em sua autobiografia *Zami*, que Elizabeth Alexander considera uma autobiografia erótica por descrever “em detalhamento complexo” a vida sensual de Lorde (1994, p. 697), conectando *sensual* à proposta de erótico que ela vai desenvolver em sua tese aqui traduzida, posteriormente.

Sua corpo-escrita tem uma cor determinada, y a história de colonização, abusos, violências sexuais contra corpos dessa cor deixou marcas persistentes na vida de lésbicas e mulheres negras da diáspora. A tal história corresponde uma historiografia específica, hegemônica, e a essa Lorde responde constituindo sua narrativa em “[...] bases novas, autotraçadas [...]”, “[...] pois a história do corpo sexual de mulheres negras é carregada com mentiras e distorção [...]” (ALEXANDER, 1994, p. 697).

Lorde defende uma reconexão entre corpo y alma que, através dos sentimentos sensoriais, das “expressões físicas, emocionais e psíquicas”, é que vai permitir uma construção de conhecimento vívida, pulsante, integral – que abole a dicotomia mente X corpo y define uma episteme incorporada que rompe o mentalismo da tradição filosófica ocidental ao inscrever o corpo ao tempo mesmo tempo em que possibilita também desmontar os silêncios em torno dele.

Em sua escrita erótica negra lesbiana – pois constantemente celebra encontros y trocas entre mulheres – “Lorde cuidadosamente separa erotismo de abuso da sexualidade, deixando-se livre, e àquelas que escrevem depois dela, da ideia de que a sexualidade das mulheres negras deve ser sussurrada e é algo de que se deve envergonhar-se.” (ALEXANDER, 1994, p. 701), y inspira outras autoras negras lésbicas a pensar o espaço do erótico em sua vida, sua escrita, como é o caso de Cheryl Clarke, a qual veremos adiante seguir a cartografia matrilinear do erotismo feita por Lorde, fazendo da lesbiandade sua musa, e da poesia seu canto: “A heterossexualidade nunca me inspirou um único poema, nem mesmo quando eu a praticava” (Clarke, 1991/2006, p. 231).

Ela, assim como Lorde, faz questão de evidenciar uma dimensão política inquestionável nesse lírico que deve nomear o inominado, e que se dá desde uma conexão entre escrita e corpo através de uma reinvenção da linguagem, para que agora comporte não comportadas lesbiandades negras.

Lorde monta uma linguagem do erotismo em que a multiplicidade pronunciada de sua existência – negra, lésbica, guerreira, poeta, socialista, mãe... – dimensiona a importância da autodefinição, tema presente ao longo de sua obra em poesia y prosa, em entrevistas. Ela pensa a poesia mesma como espaço imprescindível de onde elaborar autodefinição e montar representações próprias, múltiplas, não fragmentadas, como no ensaio que traduzi como Autodefinição e minha poesia (1987/2009, p. 157):

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. [...] E aquelas de nós que somos Negras, aquelas de nós que somos mulheres, aquelas de nós que somos lésbicas, todas sabem o que quero dizer.

Nomear-se em identidades múltiplas é o esforço de não deixar que nenhuma instância, das tantas que a compõem, seja subsumida, por motivo algum. Nesse ensaio citado acima y em outros, a autora questiona a lesbofobia entre pessoas negras, o racismo entre mulheres feministas, y o que define como um mau uso e silenciamento da diferença, vista equivocadamente como ameaça de destruição & divisão, ao invés de ser percebida, como ela sugere, em força criadora, de conexão:

O fato de que nós estamos aqui e de que falo essas palavras é uma tentativa de romper o silêncio, e tornar em pontes algumas dessas diferenças entre nós, pois não é a diferença que nos imobiliza, mas o silêncio. E há tantos silêncios a serem rompidos. (Lorde, 1977/2009, p. 43).

A evocação constante de todas as instâncias que Lorde define como si mesma desmonta “[...] a assunção de que há identidades

separadas, discretas, coerentes e absolutas [...] baseadas em divisões absolutas entre várias identidades sexuais, raciais ou étnicas” (MOHANTY, 2003, p. 86), monta subjetividades múltiplas na própria casa da diferença dita em *Zami* (1982, p. 226, tradução minha): “[...] nosso lugar era a própria casa da diferença, não a segurança de uma diferença em particular.”

Lorde marca de que lugares articula sua/s diferença/s: negritude, lesbiandade, escrita, obesidade, maternidade... – traços marginalizados de uma subjetividade processual des/construída desde uma política da localização, a qual rejeita qualquer essencialização totalitária, exotizante, planificadora ou despolitizada de identidade. “Tem sempre alguém pedindo que você enfatize uma parte de si mesma, seja *Negra, mulher, mãe, sapatão, professora*, etc.” (LORDE, 1981³⁵, p. 15, apud ALEXANDER, 1994, p. 696). Essa identidade processual e múltipla demonstra a “[...] natureza fundamentalmente relacional [...]” identitária (Mohanty, 2003, p. 90) e é, portanto, identidade-processo, não acabada, constante devir.

Uma política da localização não é útil quando é construída para ser o reflexo de identidades autênticas, primordiais que devem ser reestabelecidas e reafirmadas. Temos que desconfiar de qualquer uso do termo para naturalizar fronteiras e margens sob aparência de celebração, nostalgia ou assunções inadequadas de intimidade. Uma política da localização também é problemática quando é empregada como agente da apropriação, construindo semelhança através de equiparações que histórias materiais indicam [ser] o contrário. Somente quando usamos a noção da localização para desestabilizar imagens não analisadas ou estereotipadas das desigualdades estruturais da modernidade, nós podemos reconhecer e trabalhar pelas complexas relações entre mulheres em diferentes partes do mundo. (KAPLAN, 1994, p. 139).

Seguindo Mohanty e Kaplan, considero uma política da localização como “[...] as fronteiras históricas, geográficas, culturais, físicas e imaginativas que fornecem a base para a definição política e a

³⁵ LORDE, Audre. “Audre Lorde: an interview” (with Karla Hammond). *Denver Quaterly*, v. 16, p. 10-27, 1981.

autodefinição [...]” (MOHANTY, 2003, p. 106); essa contextualidade evita a fixação monolítica das identidades y o engodo de que qualquer negritude lesbiana reconhece a existência de sistemas opressores ou se posiciona contra eles automaticamente, uma vez que a política da localização

[...] desafia a ideia de que simplesmente ser uma mulher, ou ser pobre ou negra ou Latina é suficiente para assumir uma identidade oposicional politizada. Ou seja, mesmo que questões de identidade sejam crucialmente importantes, nunca podem ser reduzidas a ideias automáticas autorreferenciais e individualistas sobre o sujeito político (ou feminista). (MOHANTY, 2003, p. 77).

Em seu desejo por autodefinição, o qual passa invariavelmente por sua poesia, Audre Lorde constituiu uma obra ampla de poesia e prosa que inspira essa lesbiandade negra a se tornar *Zami*, que é mais que o título de sua autobiomitografia, mas a metáfora que Lorde deixou para significar lesbiandade negra na diáspora afro-americana.

Monica Pearl analisa de que forma *Zami* se inscreve como híbrido de dois gêneros literários estadunidenses, a autobiografia negra das clássicas *slave narratives* [narrativas de escravizadas e escravizados, geralmente escritas para contar o processo de libertação y constituição de uma subjetividade negra em contexto abolicionista] y as *coming-out novel* – uma especificidade dos romances homossexuais, em que a estrutura do romance de formação tem no assumir-se publicamente lésbica, gay, transexual o cume da jornada de autoencontro –, y como esse hibridismo de gênero se relaciona ao próprio hibridismo identitário de Lorde. Para ela, *Zami* é “[...] um texto buscando por linguagem, e buscando uma forma de dizer algo que não foi dito antes. Não há gênero que vá acomodar o que Lorde quer transformar em linguagem; por isso não é uma autobiografia, nem ficção, mas biomitografia” (PEARL, 2009, p. 311, tradução minha).

Como eu disse anteriormente, Audre Lorde está inserida num contexto político-poético de autodefinição; as fórmulas políticas e os cânones literários são postos em questão e há uma profusão de escritas de *feministas de cor* que dá materialidade textual aos questionamentos de que *mulheres de cor* devem contar suas histórias com suas próprias *línguas de fogo* (ANZALDÚA, 1980/2000). Com a publicação de *Zami*,

duas formas do gênero autobiográfico são revisitadas, ampliadas: as *coming-out stories* y as *slave narratives*.

Para Pearl, *Zami* dá destaque às semelhanças entre esses dois gêneros ao tempo em que os subverte pela necessidade mesma de criar na linguagem um espaço possível de representação plena do hibridismo identitário de Lorde, aquelas múltiplas instâncias que a fazem sentir-se uma pessoa inteira – lésbica, Negra, poeta, mãe, guerreira, socialista, gorda... Pearl ressalta que

Sua identidade não é um amálgama de identidades, mas uma fusão específica que separa identidades individuais, assim como o texto é uma fusão daquelas formas [*coming-out stories* e *slave narratives*]. Essas formas são conformadas por outros gêneros, mas “Zami” não é só uma nova pronúncia de seu nome, é uma nova escrita do eu, um novo tipo de escrita-de-si. (PEARL, 2009, p. 311, tradução minha).

Esse novo tipo de escrita-de-si, que em *Zami* se elabora tanto pela retradução/autotradução plasmada no termo Zami quanto pela mitificação de sua autobiografia ao ser ampliada a biomitografia, eu considero uma transformance, ou seja, um processo de tradução mais performance em que aquilo que é dito é montado, construído pelo próprio dizer (GODARD, 1989). Com “biomitografia”, Lorde transforma sua autobiografia, dimensionando-a mitologicamente y explicitando um hibridismo textual paralelo ao hibridismo identitário, marca da autora, como forma de transformance, tradução+performance, um dizer sobre a processualidade da tradução feminista que, ao transformar textualidades, constrói e performa sentidos.

Zami se insere num contexto de disputas de *feministas de cor* pela ampliação da linguagem, pela revelação de experiências soterradas numa linguagem racista y lesbofóbica que cria um único referencial, a branquitude, como possível, inclusive dentro de movimentos feministas contestatórios de opressões. As disputas das *feministas de cor* são disputas pela diferença, se plasmam pela linguagem. Relembrando a já citada Godard, “O discurso feminista trabalha sobre o discurso dominante num movimento complexo e ambíguo entre discursos. O discurso das mulheres é duplo, é o eco do eu e da outra, um movimento à alteridade.” (1989, p. 44).

Godard defende a tradução feminista como poética da alteridade fundada num encontro de diferenças para apresenta sua metáfora de transformance, à qual me aproximei para lançar uma mirada às invenções que Lorde faz com a linguagem para retraduzir *Zami* y tornar biomitografia uma tradução específica de autobiografia:

A poética da transparência e sua ética de totalidade de escrever a existência de uma vida uma através de escrever diretamente a própria experiência de uma pessoa é colocada em questão [...] Em seu lugar, surge uma poética da identidade que se conecta com a “outra mulher”. “Transformance”, pode bem ser chamada assim, para enfatizar o trabalho de tradução, o foco no processo de construir sentido na atividade de transformação, um modo de performance. (GODARD, 1989, p. 46).

Porque sua experiência é conformada pelos vários encontros que teve com outras mulheres ao longo de sua vida, como nos narra em *Zami*, a existência literária que sua escrita nos permite entrever pode ser lida como um mosaico feito daquelas instâncias híbridas e dos encontros que teve com elas: “Toda mulher que amei deixou seus vestígios sobre mim” (*Zami*, Epílogo, p. 255); “Seus nomes, seres, faces me alimentam como milho antes da lida. Eu vivo cada uma delas como um pedaço de mim” (*Zami*, epílogo, p. 256).

Elizabeth Alexander define biomitografia como uma invenção em que Lorde reelabora o gênero autobiográfico para expandi-lo, para criar um gênero narrativo que monta “[...] um espaço mais amplo para seus eu miríades” (ALEXANDER, 1994, p. 696). Ao reinventar o gênero, Lorde cria uma linguagem que a permite contar sua própria vida:

Nem autobiografia, nem biografia, nem mitologia, biomitografia é todas essas coisas e nenhuma delas, um espaço-colagem em que propriedades úteis dos gêneros são emprestadas e reconfiguradas de acordo com o quanto possam ajudar a contar a história da vida de uma mulher afro-americana em particular. (ALEXANDER, 1994, p. 696).

É um traço comum tanto às *coming-out stories* quanto às autobiografias de mulheres negras afro-americanas a jornada nostálgica em busca de *casa* no mundo (PEARL, 2009). María Pilar Sánchez Calle vai comentar de que forma, nas autobiografias de mulheres negras, esse aspecto é marcado como herança matrilinear y está permeado de encruzilhadas culturais, desde uma atmosfera de magia que contrasta com a dureza da realidade experimentada pelas protagonistas, até a própria condição diaspórica de sentir-se cindida por duas culturas, dois continentes:

Na infância, a protagonista aprende com suas ancestrais a ideia de casa como um lugar distante e mágico, em conexão com alguma das culturas que forma o eu bicultural da protagonista. Esse sentimento de nostalgia por uma casa perdida se dá em paralelo à alienação experimentada por muitas autobiógrafas negras. Com o desenrolar da narrativa, essa casa deixa de estar associada a uma localização geográfica e passa a se tornar um espaço metafórico ou um lugar utópico onde as limitações impostas por raça e gênero foram superadas. (CALLE, 1996, p. 162).

Em *Zami*, mais do que superar limitações impostas por raça y gênero, Lorde vai propor a construção de um lugar de enunciação que se funda nessas duas dimensões, entrecruzadas, dialógicas, inegociáveis – abrir mão de uma delas, ou silenciá-la, em nome de dar mais destaque ou visibilidade a outra seria uma morte fragmentária, como vimos anteriormente no ensaio que traduzi como Autodefinição e minha poesia:

[...] 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, 1987/2009, p. 157).

Zami desarticula o gênero autobiográfico para rearticulá-lo, ampliar sua dimensão tradicionalmente individual y dar-lhe contornos mitológicos, narrando o *impronunciável* de uma experiência negra lesbiana diaspórica para não só politizar o que é íntimo mas criar uma cosmogonia simultaneamente própria y coletiva, porque nela traduz a si mesma y aos encontros que forjaram a pessoa em quem se tornou. Lorde traduz esses encontros numa nova forma de dizer seu nome, *Zami*, y num novo nome à autobiografia, como uma transformance mesma.

Para Calle, a biomitografia de Audre Lorde é herdeira da tradição autobiográfica das mulheres negras nos EEUU, a qual recusa, pela natureza coletiva que a conforma, a tradição autobiográfica masculina:

Na autobiografia negra de mulheres, a natureza coletiva do gênero é refletida pela criação de um eu bicultural, africano e euroamericano, pela solidariedade e responsabilidade com relação a outros membros da comunidade, e pela matrilinearidade. Esse significado coletivo do gênero contradiz a noção prévia de uma subjetividade unificada e individual na autobiografia, como é conhecida na tradição autobiográfica masculina ocidental. (CALLE, 1996, p. 161-162).

Reinventar uma tradição narrativa, em transformance, ao recriar a linguagem para que possa nela se ver refletida: “*Zami*. Um nome Carriacou para mulheres que trabalham juntas como amigas e amantes.” (LORDE em *Zami*, 1982, p. 255, grifo dela, tradução minha). Carriacou é a maior das Ilhas Grenadinas que compõem Grenada, o país caribenho de onde sua família migraria nos anos 1920 rumo aos EEUU. Corruptela com ares de estratégia descolonial, o termo vem do francês *les amies*, a forma com que a população local se referia a lésbicas.

O desejo por Carriacou como casa é aprendido por Lorde pela boca de sua mãe, Linda: “[...] *casa* era um lugar longe demais, um lugar em que nunca estive mas conhecia bem pela boca de minha mãe” (*Zami*, p. 13, grifo dela), y também a tradução chamada aqui de descolonial, pois transforma do francês uma expressão, dando a ela a materialidade da diáspora africana nas Américas e Caribe: *Zami*. Lorde aprende essas y outras palavras, bem como a própria noção de linguagem, com sua mãe:

Quando as palavras mais fortes para o que tenho a oferecer saem de mim soando como palavras que lembro da boca de minha mãe, então ou tenho que reacessar o significado de tudo que tenho para dizer agora, ou reexaminar o valor das velhas palavras dela.

Minha mãe tinha uma relação secreta e especial com palavras, indiscutivelmente considerada linguagem porque sempre esteve lá. (*Zami*, p. 31, grifos de Lorde).

Zami constrói aquela *casa* metafórica como um “um novo dizer” (*a new spelling*) do nome de Lorde, não simplesmente um *outro* nome. Mas uma nova pronúncia, um novo soletrar, até mesmo um conjurar feitiço, desde a ampla polissemia de *spell*. Adotando Zami como novo dizer de si, como um traduzir-se pela língua da mãe, Lorde se insere como herdeira de uma matrilinearidade caribenha afro-diaspórica, y ao tempo em que se reconecta com sua mãe – “Ela adota esse nome ancestral (matrilinear)” (PEARL, 2009, p. 307) – se define desde os encontros com as outras lésbicas negras que busca & encontra ao longo da narrativa.

Ainda sobre a questão do nome em Lorde, que é muito significativa: desde Audre a Zami há um ciclo sendo fechado, sendo (re)definido. O movimento que parte da mudança de seu prenome até sua autotradução em Zami sugere novos indícios dessa forte y conflitante matrilinearidade. Audre Lorde foi batizada Audrey Geraldine Lorde por sua mãe, mas desde os quatro anos já preferia Audre:

Eu não gostava do rabo do Y se pendurando debaixo da linha em Audrey, e sempre me esquecia de colocá-lo, o que costumava perturbar minha mãe grandemente. Eu já amava a simetria de AUDRELORDE aos quatro anos de idade, mas me lembrava de por o Y porque agradava minha mãe [...] (*Zami*, p. 24).

A jornada por autonomear-se começa, então, muito cedo; mesmo que haja uma certa ruptura ou tensão pela modificação daquilo que é herdado de sua mãe, como seu prenome, também há o reconhecimento da matrilinearidade ancestral incorporada, logo nas páginas iniciais: “[...] a tríade elegantemente forte de avó mãe filha [...] Meu corpo, uma

representação viva de outra vida mais velha maior mais sábia.” (*Zami*, Prólogo, p. 7).

Além dessa busca por uma genealogia simbólica, ancestral, *Zami* também é, como Pearl define, um ato autobiográfico que vai além de “[...] instanciar o (novo) eu; ele também cria comunidade [...] cria comunidade na própria escrita desta” (PEARL, 2009, p. 308). Como discutimos anteriormente, *Zami* ressoa o momento histórico-político em que se insere: a constituição de práticas feministas pautadas pelas diferenças pronunciadas, e não seu apagamento; a constituição de um feminismo lésbiano y de cor; o feminismo da diferença, da segunda onda nos anos 1970/1980.

Em *Zami*, há uma busca constante por achar-se “em casa”, por sentir-se pertencente, y boa parte dessa busca se define por querer estar entre outras lésbicas negras em uma comunidade majoritariamente branca que a faz se sentir forasteira. Refletindo sobre sua presença em um bar lésbico frequentado por ela nos anos 1950, o Bagatelle, Lorde caminha por entre as lésbicas enquanto sente a dificuldade em

[...] acreditar que meu ser forasteira tinha qualquer relação com ser lésbica. Mas quando eu, uma mulher Negra, não vi nenhum reflexo em nenhuma das faces por lá, semana após semana, eu soube perfeitamente bem que ser uma forasteira no Bagatelle tinha toda relação com ser Negra. (*Zami*, p. 220).

Levando em consideração as críticas do feminismo de cor lésbico, *Zami* pode ser lida como obra pioneira que as traduz em poética, ao tempo em que traduz a própria lesbiandade negra diaspórica de Audre Lorde, lesbiandade negra que era um daqueles temas “impronunciáveis”:

Mesmo que pareça que *Zami* é, simplesmente, um amálgama das *coming-out story* e *neo-slave narrative*, efetivamente o que faz é mostrar como essas formas pré-existentes são inadequadas por si sós para representar uma identidade que não tem antecedente representacional. (PEARL, 2009, p. 311).

Lorde reconhece que a constituição identitária monolítica dos espaços ativistas feministas, de um lado, e negros, de outro, alimentava esse vácuo representacional, essa falta de espelhos às lésbicas negras:

A maioria das lésbicas negras era enrustida, reconhecendo, com razão, a falta de interesse da comunidade Negra em nossa posição, e também as ameaças mais imediatas a nossa sobrevivência enquanto pessoas Negras numa sociedade racista. Era duro o bastante ser uma pessoa Negra, ser uma mulher Negra, ser Negra, mulher e gay. Ser Negra, mulher, gay, assumida em um ambiente branco, mesmo nos limites da pista de dança do Bagatelle, era considerado, por muitas lésbicas Negras, simplesmente suicida. (*Zami*, 1982, p. 224).

Zami é uma reconstituição narrativa dos encontros afetivos, eróticos, textuais, de caráter sexual ou não, que Lorde tem com outras mulheres, lésbicas ou não, negras ou não, as quais são reconhecidas como fundamentação de sua própria subjetividade. Lorde viveu muitas relações interracialiais, com mulheres não negras, mas em *Zami* narra a inauguração y a consolidação de um descobrir-se a si mesma através das trocas eróticas com duas lésbicas negras, Ginger e Afrekete.

Ginger é a primeira a quem ela pronuncia sua lesbiandade, depois de ser duas vezes perguntada se é mesmo *gay* (*Zami*, p. 136-137), quando a narrativa parte da infância ao começo da vida adulta de Lorde, logo depois de sair da casa da mãe. É depois de fazer sexo com Ginger que se sente “em casa” pela primeira vez: “Amar Ginger aquela noite foi como chegar em casa para um deleite ao qual fui feita, e eu só me perguntava, silenciosamente, como podia não ter sabido desde sempre que seria assim” (*Zami*, p. 139).

Afrekete é uma personagem-chave que Lorde conhece já no final da narrativa, y é a partir desse encontro que Lorde vai lançar à dimensão mitológica sua lesbiandade negra, aprender suas raízes: “Afrekete me ensinou raízes, novas definições de nossas definições-corpóreas femininas as quais eu estive esboçando aprender até então” (*Zami*, p. 250). Afrekete, como a deusa Yorubá, Afrekete filha de MawuLisa, irmã de Exu, mais conhecido no panteão religioso afro-brasileiro que ela, Exu deus das encruzilhadas. São as encruzilhadas que Lorde evoca para criar uma metáfora diaspórica de seus encontros:

Afrekete Afrekete me conduz à encruzilhada onde vamos dormir, cobertas no poder da mulher. O som de nossos corpos se encontrando é a prece de todas as estranhas e irmãs, para que o mal despachado, abandonado em toda encruzilhada, não vá nos seguir durante nossa jornada. (Zami, p. 252, grifos de Lorde).

Zami é uma narrativa dedicada a todas as mulheres que Lorde encontrou em sua jornada, y com as quais encontrou a si mesma:

E naqueles anos minha vida se tornou cada vez mais em ponte e campo de mulheres. *Zami. Zami. Um nome Carriacou para mulheres que trabalham juntas como amigas e amantes. [...]* Recriando em palavras as mulheres que ajudaram a me dar substância. Ma-liz, DeLois, Louise Briscoe, Tia Anni, Linda e Genevieve; MawuLisa, trovão, céu, sol, a grande mãe de todas nós; e Afrekete, sua filha mais nova, a linguista travessa, zombeteira, mais-amada, aquela em que todas nós vamos nos tornar. (*Zami*, p. 55).

Recriando-se nas palavras desses encontros, Audre Lorde se traduz em *Zami*, “a própria casa da diferença” de uma lesbiandade negra híbrida, coletivizada, localizada. “Como tantas outras escritoras negras afro-americanas, Lorde precisa montar um espaço físico para si mesma numa linguagem híbrida y composta pela qual o que sabe está frequentemente em desacordo com o que o mundo diz que deveria ver” (ALEXANDER, 1994, p. 707).

Essa linguagem nova, continente, se fundamenta em duas traduções: *Zami* e biomitografia. As dimensões literárias, políticas, sexuais y raciais dessa obra explodem significados que consagram um nome próprio à lesbiandade negra na diáspora afro-americana. Para a teórica lésbica feminista negra Barbara Smith, “[*Zami*] fornece uma visão de possibilidade para a sobrevivência plena de lésbicas Negras, apesar de tudo, o que é o mínimo que podemos demandar de nossa literatura, nosso ativismo e nossas vidas” (SMITH, 1989/2000, p. 72).

3.3.2 Cheryl Clarke y a linguagem sexual da poetisa lésbica

A teórica ativista lésbica negra feminista Cheryl Clarke é uma das principais vozes na escrita e crítica literária negra contemporânea nos EUA; a autora tem uma vasta produção dedicada à análise do lugar em que raça, gênero e sexualidade se encontram e materializam na escrita, realizando um importante trabalho de “[...] desenterrar as não contadas ou mal-contadas histórias de mulheres de cor, lésbicas triunfantes” (CLARKE, 2006a, p. 142), seja fazendo pesquisa biográfica, teoria literária ou criando mitologias poéticas em que recria ou rememora pessoas e experiências, especialmente lésbicas negras.

Nascida em 1947 em Washington, DC, Cheryl Clarke se aposentou em 2013 de sua carreira acadêmica – era decana de assuntos estudantis e Diretora do Escritório de Questões Comunitárias relacionadas à Diversidade e Questões Lésbicas e Gays na Rutgers University, New Jersey, onde primeiro estudou e logo trabalhou (como professora e gestora) totalizando 41 anos. Foi aí que ela fez seu mestrado (1974) e doutorado (2000), em Inglês. Hoje ela se dedica às suas escritas e à livraria Blenheim Hill Books, em Hobart, New York, da qual cuida com sua companheira Barbara J. Balliet – com quem vive há 22 anos. Ela também organiza um festival anual de mulheres escritoras dessa mesma cidade (CLARKE, 2014).

A conexão entre sexualidade e poesia é sempre explicitada por ela: “Minha vida cotidiana de escritora lésbica é marcada pela luta de ser uma lésbica negra (sexual), a luta pela linguagem da sexualidade” (CLARKE, 2006a, p. 232). Clarke se vê herdeira da assunção de erótico proposta por Audre Lorde, e narra que em seu segundo livro de poesias, *Living as a lesbian*³⁶, “[...] queria desenvolver uma estética e perspectiva lésbica – política, lírica e inequivocamente. Eu nitidamente queria desenvolver a tese de Audre Lorde em seu ensaio ‘Uses of the erotic’” (CLARKE, 2006a, p. 141). Na nota autobiográfica disponibilizada no site de Clarke, sua conexão com Audre Lorde é explicitada: “Ela se considera uma pesquisadora de Audre Lorde e continua a escrever sobre o impacto do trabalho de Lorde” (CLARKE, 2014, tradução minha³⁷).

Clarke publicou cinco livros de poesia em sua carreira, até então: *Narratives: poems in the tradition of black women*, de 1982; *Living as a*

³⁶ CLARKE, Cheryl. *Living as a lesbian: poetry*. Ithaca: Firebrand Books, 1986.

³⁷ “She considers herself a scholar of Audre Lorde and continues to write about the impact of Lorde’s work.”

lesbian, de 1986; *Humid Pitch*, de 1989; *Experimental Love*, de 1993; e o livro de autora *Your own lovely bosom (special edition of new poems)*, lançado em 2013 e republicado em 2014 em baixa tiragem. Além dos poemas, Clarke tem dois livros de crítica literária, *'After Mecca': Black women and the Black arts movement*, de 2005; e a antologia de prosa e poesia *The days of good looks: selected poems and essays*, de 2006, amplamente usada por mim nessa escrita.

Em seus poemas, Clarke se dedica a materializar em sua narrativa poética plana, simples, direta (como ela diz, muitas vezes diametralmente oposta à hermeticidade metafórica da poesia de Lorde) a vida e as possibilidades de vida de lésbicas negras. Clarke escreve poemas-arqueologias, que desenterram do esquecimento existências lésbicas, e poemas-pedagogias, em que narra encontros sexuais lúbricos e reescreve, assim, a tal sexualidade oculta, inominada. Sua obra ensaística analisa a profundidade das articulações entre racismo, sexismo, lesbofobia e homofobia, bem como crítica o nacionalismo capitalista, o imperialismo, e, óbvio, a falta de conexão entre movimentos lésbicos, feministas e/ou de mulheres. Clarke é uma crítica ácida da heterossexualidade compulsória e em escritos mais antigos publicou essas críticas a feministas negras heterossexuais e suas lesbofobias internalizadas manifestas na forma de ausentarem a lesbiandade em seus primeiros escritos (GUY-SHEFTALL, 2013).

Para Clarke, a lesbiandade é um ato de resistência em que mulheres não só se opõem ao patriarcado imperialista racista, mas ainda, recusam as disputas entre si, como fica patente em um de seus ensaios mais famosos – *Lesbianism: an act of resistance*, publicado pela primeira vez na basilar coletânea *This bridge called my back* (1981):

Para uma mulher, ser uma lésbica em uma cultura de supremacia masculina, capitalista, misógina, racista, homofóbica e imperialista, como é a da América do Norte, é um ato de resistência. (Uma resistência que devia ser celebrada no mundo inteiro por todas as forças lutando por se libertarem do mesmo mestre de escravidão.) Não importa como uma mulher vive sua lesbiandade – no armário, na legislatura do estado, no quarto –, ela se rebelou contra tornar-se a escrava concubina do senhor, i.e., a mulher homem-dependente, a mulher heterossexual. Essa rebelião é um negócio perigoso no patriarcado. Homens de todos os níveis de privilégio, de todas as classes e cores, têm o poder de expressar-se legalmente, moralmente e violentamente quando eles não podem colonizar mulheres, quando eles não

podem circunscrever nossas energias e prerrogativas sexuais, produtivas, reprodutivas, criativas. E a lésbica – aquela mulher que, segundo Judy Grahn, “tem uma mulher como amante” – conseguiu resistir ao imperialismo do senhor de escravizadas naquela uma esfera de sua vida. A lésbica descolonizou seu corpo. Ela rejeitou uma vida de servidão implícita nas relações ocidentais, heterossexuais e aceitou o potencial de mutualidade de uma relação lésbica – apesar dos *papéis*.

[...]

Então, todas de nós faríamos bem em parar de brigar umas com as outras por um espaço no topo, porque não tem mais lugar aí. Nós passamos tempo demais odiando a nós mesmas. Tempo de amarmos a nós mesmas. E isso, para todas as lésbicas, como amantes, como camaradas, como guerreiras pela liberdade, é a resistência final. (CLARKE, 1981, p. 128; 137, tradução minha).

Uma nota sobre a tradução de *lesbianism* como “lesbiandade”: Em minha prática teórica e ativista, dou preferência à tradução “lesbiandade”, ao invés de “lesbianismo”. Aqui, o sufixo *-ismo* não reforçaria uma noção patologizante sobre afetividade-sexualidade lésbica – o que significa a demanda pelo uso de “lesbiandade”. “Lesbianismo” seria uma opção tradutória justa porque usado consoante à proposta de Monique Wittig: *lesbianismo* político oposto a um regime sexual do heterossexualismo; então, o sufixo *-ismo* diria respeito a sistema de poder, ideologia, e não patologização. Ainda assim, pela minha familiaridade íntima e pela trajetória política de demanda de uso por *lesbiandade* na qual já muito participei, traduzo *lesbianism* por “lesbiandade”, tanto nos textos de Clarke como nos de Davenport e Lorde.

3.3.3 Doris Davenport: ocupar y reinventar linguagem y academia

Doris Davenport é bastante reconhecida por sua obra poética, mas seu trabalho de ensaísta, professora, ativista lésbica feminista e performer também tem destaque (BEAULIEU, 2006). Nascida no estado da Geórgia, Estados Unidos da América (do Norte) em 29 de janeiro de 1949 (aquariana!), Davenport publicou seus primeiros volumes poéticos por si mesma, uma vez que foi rejeitada por editoras alternativas (tanto as feministas quanto as afro-americanas e também as

lesbianas) – rechaçada por conter o que foi considerado um tom muito amargo.

Davenport atribui muita importância à Paine College, em Augusta, estado da Georgia, onde se formou em inglês (em 1969), por considerar que ali aprendeu o amor pela leitura e pelo aprendizado (PAGE, 2007). Suas biografias citam, seguindo a própria autora, algumas professoras que tiveram muito impacto na trajetória educacional, afetiva e literária de Davenport. Em 1971, tornou-se mestra em Inglês pela State University of New York em Buffalo, e em 1985 concluiu seu doutoramento (PhD) em Literatura pela University of Southern California, palco do ensaio que vamos ler em seguida.

Atualmente, ela é Associate Professor of English na Stillman College, em Tuscaloosa, no estado de Alabama. Os temas de pesquisa pelos quais se interessa são: literatura multiétnica dos Estados Unidos (da América do Norte); feminismo e teoria literária; pedagogia e ensino; ficção científica e literatura especulativa; o ensino da escrita; literatura de mulheres; literatura afro-americana; *spoken word* e poesia performática; tecnologia e educação – segundo sua autobiografia disponível no sítio eletrônico do departamento em que atua na Stillman College (DAVENPORT, 2014). Toda a nota autobiográfica é muito interessante:

Doris Davenport é uma escritora, educadora e poeta literária e performática que cresceu nas colinas do Apalache no condado de Habersham (Cornelia), Georgia. Ela é a mais velha de sete irmãs e irmãos e a primeira membra em sua família a entrar e concluir a faculdade. Alguns dos interesses e hobbies de davenport [sic] incluem leitura voraz, fotografia, trabalhar no livro do ano da faculdade, ver filmes, saúde e exercícios, viajar e, óbvio, escrever. Davenport tem sido uma escritora desde cerca dos onze anos de idade; o primeiro livro que ela leu e amou – aos seis anos – foi *Alice in Wonderland*. Ela tem publicado resenhas, artigos, ensaios e livros. *ascent* (2011) é seu oitavo livro de poesia. Seu conselho para aspirantes a escritor/a: escreva diariamente; revise ininterruptamente e leia apaixonadamente. Você tem que ler o trabalho de outras escritoras, especialmente poetisas³⁸. (DAVENPORT, 2014).

³⁸ Tradução minha, do inglês “*Doris Davenport is a writer, educator, and literary and performance poet who grew up in the Appalachian foothills of Habersham County (Cornelia) Georgia. She is the oldest of seven siblings and the first member of her family to attend and finish college. Some of davenport’s*

Para a biógrafa Yolanda Williams Page, essa localização geográfica circunscrita pelos Apalaches marca a produção literária de Davenport, que se considera uma Afrilache, ou seja, uma afro-americana dos Apalaches (PAGE, 2007, p. 141, tradução minha³⁹):

Usando tanto a Afrilachia e também outros entornos que entalham seus próprios acontecimentos biográficos, Davenport transporta as leitoras em uma 'odisséia' conforme ela revisita lugares de memória e experiência pessoais e coletivas – uma odisséia que deixa a leitura fascinada por sua eloquência.

Sua marcação multi-identitária está presente em sua obra literária, especialmente nos poemas, em que Davenport narra o ocupar de lugares ambíguos – como também o faz no ensaio traduzido para esta escrita. Os temas que aborda em sua obra poética vão desde

[...] poemas de **amor** e poemas de vingança para suas amantes e ex-amantes, até **espiritualidade** de mulheres, passando por poemas imagéticos curtos que capturam vislumbres da natureza, e especialmente, para ser franca, poemas desafiadores direcionados aos conflitos nos círculos feministas dos anos 1980. (BEAULIEU, 2006, 245, grifos dela, tradução minha⁴⁰).

interests and hobbies include voracious reading, photography, working on the school yearbook, watching movies, health and fitness, travel and, of course, writing. Davenport has been a writer since about age eleven; the first book she read and loved - at age six - was Alice in Wonderland. She has published reviews, articles, essays, and books. ascent (2011) is her eighth book of poetry. Her advice for aspiring writers: write daily; revise relentlessly and read passionately. You must read the work of other writers, especially poets.” (DAVENPORT, 2014).

³⁹ “Using both Afrilachia and also other places which chronicle her own biographical happenings, Davenport transports readers on an ‘odyssey’ as she revisits sites of personal and collective memory and experience—an odyssey that leaves the reader spellbound by her eloquence.”

⁴⁰ “[...] from **love** poems and revenge poems for lovers and ex-lovers, to women’s **spirituality**, to short imagistic poems capturing glimpses of nature, and especially, to forthright, defiant poems addressing the conflicts within feminist circles in the 1980s.”

Em sua produção ensaística, ganha destaque o tema da articulação entre mulheres negras e/ou de cor, que Davenport chama “*Black wimmin*” (para o plural) ou “*Black womon*” (para o singular), já explicitando o jogo linguageiro que faz com as palavras e seus sons. *Black lesbians in academia: visible invisibility*, de 1982, é considerado “[...] uma das primeiras explanações quanto ao que significa ser assumidamente uma lésbica negra **comunidade** acadêmica” (BEAULIEU, 2006, p. 246, grifo dela, tradução minha⁴¹).

Beaulieu comenta, ainda, um ensaio anterior a esse, de 1981, *The Pathology of Racism: A Conversation with Third World Wimmin*, considerado pela biógrafa como um ensaio que “[...] abertamente diz às mulheres brancas que se responsabilizem pelo seu racismo e chama às mulheres de cor para desistir quase exclusivamente do desejo de se unir às mulheres brancas e, ao invés disso, focar sua atenção onde ela deveria estar: umas nas outras” (BEAULIEU, 2006, p. 246, tradução minha⁴²). Em *Black lesbians in academia...*, Davenport dimensiona esse chamado de atenção à comunidade de lésbicas e mulheres negras na academia. Mais à frente, veremos como sua elaboração desse chamado é montada.

3.4 REESCREVENDO AUDRE LORDE: USOS DO ERÓTICO, POESIA NÃO É UM LUXO

3.4.1 Usos do erótico

Usos do erótico: o erótico como poder

Há muitos tipos de poder, usados e não usados, reconhecidos ou não. O erótico é um recurso dentro de cada uma de nós, que paira num plano profundamente feminino e espiritual, firmemente enraizado no poder de nossos sentimentos impronunciados ou não reconhecidos. Para se perpetuar, toda opressão deve corromper ou distorcer aquelas várias fontes que há na cultura de oprimidxs e podem suprir energia para mudança. Para

⁴¹ “[...] *one of the first explorations of what it means to be an out black lesbian in an academic community.*”

⁴² “[...] *unabashedly takes white women to task for their racism and calls for women of color to give up almost exclusively the desire for unity with white women and instead focus their attentions where they should be: on one another.*”

mulheres, isso tem significado a supressão do erótico como fonte considerável de poder e informação dentro de nossas vidas.

Fomos ensinadas a suspeitar desse recurso, caluniado, insultado e desvalorizado pela sociedade ocidental. De um lado, o superficialmente erótico foi encorajado como símbolo da inferioridade feminina; de outro lado, as mulheres foram levadas a sofrer e se sentirem desprezíveis e suspeitas em virtude de sua existência.

É um pequeno passo daí à falsa crença de que só pela supressão do erótico de nossas vidas e consciências é que podemos ser verdadeiramente fortes. Mas tal força é ilusória, pois vem adornada no contexto dos modelos masculinos de poder.

Como mulheres, temos desconfiado desse poder que emana de nosso conhecimento mais profundo e irracional. Fomos alertadas contra ele por toda nossa vida pelo mundo masculino, que valoriza essa profundidade do sentir a ponto de manter as mulheres por perto para que o exercitemos para servir aos homens, mas que teme muito essa mesma profundidade para examinar suas possibilidades dentro deles mesmos. Então as mulheres são mantidas numa posição distante/inferior para serem psicologicamente ordenhadas, mais ou menos da mesma forma com que as formigas mantêm colônias de pulgões para fornecer uma substância doadora-de-vida para seus mestres.

Mas o erótico oferece um manancial de força revigorante e provocativa à mulher que não teme sua revelação nem sucumbe à crença de que a sensação é bastante.

O erótico tem sido frequentemente difamado por homens e usado contra mulheres. Tem sido tornado na confusa, na trivial, na psicótica, na plastificada sensação. Por essa razão, temos frequentemente dado as costas à exploração e consideração do erótico como uma fonte de poder e informação, confundindo-o com seu oposto, o pornográfico. Mas pornografia é uma negação direta do poder do erótico, pois ela representa a supressão do

verdadeiro sentir. Pornografia enfatiza sensação sem sentimento.

O erótico é uma medida entre os princípios do nosso senso de ser e o caos de nossos sentimentos mais fortes. É um senso interno de satisfação ao qual, uma vez que o tenhamos vivido, sabemos que podemos almejar. Pois tendo vivido a completude dessa profundidade de sentimento e reconhecendo seu poder, em honra e respeito próprio não podemos exigir menos de nós mesmas.

Nunca é fácil demandar o máximo de nós mesmas, de nossas vidas, de nosso trabalho. Encorajar a excelência é ir além da mediocridade encorajada de nossa sociedade, é encorajar a excelência. Mas ceder ao medo de sentir e trabalhar no limite é um luxo que só xs despropositadxs podem bancar, e xs despropositadxs são aquelas que não desejam guiar seus próprios destinos.

Essa demanda interna por excelência que aprendemos do erótico não pode ser mal entendida como exigir o impossível nem de nós mesmas nem das outras. Tal exigência incapacita todo mundo no processo. Porque o erótico não é uma questão só do que nós fazemos; é uma questão de quão penetrante e inteiramente nós podemos sentir no fazer. Uma vez que sabemos a extensão à qual nós somos capazes de sentir esse senso de satisfação e plenitude, nós podemos então observar qual de nossos afãs de vida nos traz mais perto dessa completude.

O objetivo de cada coisa que fazemos é fazer nossas vidas e a vida de nossas crianças mais ricas e mais possíveis. Na celebração do erótico em todos os nossos envolvimento, meu trabalho se torna uma decisão consciente – um leito muito esperado em que entro com gratidão e do qual levanto empoderada.

Obviamente, mulheres tão empoderadas são perigosas. Então somos ensinadas a separar a demanda erótica de quase todas as áreas mais vitais de nossas vidas além do sexo. E a falta de consideração às raízes e satisfações eróticas de nosso trabalho é sentida em nosso desafeto por tanto do que fazemos. Por exemplo, quantas vezes amamos de verdade nosso trabalho até em suas maiores dificuldades?

O principal horror de qualquer sistema que define o bom em termos de lucro ao invés de em termos de necessidade humana, ou que define a necessidade humana pela exclusão dos componentes psíquicos e emocionais dela – o principal horror de tal sistema é que rouba de nosso trabalho seu valor erótico, seu poder erótico e interesse e plenitude da vida. Tal sistema reduz trabalho a uma caricatura de necessidades, um dever pelo qual ganhamos pão ou esquecimento de nós mesmas e de quem amamos. Mas isso é o mesmo que cegar uma pintora e dizer a ela que melhore sua obra, e que goste do ato de pintar. Isso não é só perto do impossível, é também profundamente cruel.

Como mulheres, precisamos examinar as formas pelas quais nosso mundo pode ser verdadeiramente diferente. Estou falando aqui da necessidade de reavaliarmos a qualidade de todos os aspectos de nossas vidas e de nosso trabalho, e de como nos movimentamos até e através deles.

A palavra *erótico* mesma vem da palavra grega *eros*, a personificação de amor em todos seus aspectos – nascido do Caos, e personificando poder criativo e harmonia. Quando falo do erótico, então, falo dele como uma afirmação da força vital de mulheres; daquela energia criativa empoderada, cujo conhecimento e uso nós estamos agora retomando em nossa linguagem, nossa história, nosso dançar, nosso amar, nosso trabalho, nossas vidas.

Há tentativas frequentes de equiparar pornografia e erotismo, dois usos diametralmente opostos do sexual. Por causa dessas tentativas, se tornou modismo separar o espiritual (psíquico e emocional) do político, vê-los como contraditórios ou antitéticos. “Como assim, uma revolucionária poética, uma traficante de armas que medita?”. Da mesma forma temos tentado separar o espiritual e o erótico, assim reduzindo o espiritual a um mundo de afetos insípidos, um mundo do asceta que deseja sentir nada. Mas nada está mais longe da verdade. Pois a posição ascética é uma do mais grandioso medo, da mais grave imobilidade. A severa abstinência do asceta torna-se a obsessão dominadora. E é uma não de autodisciplina mas de autoabnegação.

A dicotomia entre espiritual e político é falsa também, resultante de uma atenção incompleta ao nosso conhecimento erótico. Pois a ponte que os conecta é formada pelo erótico – o sensual –, aquelas expressões físicas, emocionais e psíquicas do que é mais profundo e mais forte e mais rico dentro de cada uma de nós, sendo compartilhado: as paixões de amor, em seus mais fundos significados.

Além do superficial, a considerada frase “me faz sentir bem” reconhece a força do erótico em um conhecimento verdadeiro, pois o que ela significa é a primeira e mais poderosa luz guia a qualquer entendimento. E entendimento é uma ama que só pode esperar, ou explicitar, aquele conhecimento, nascido fundo. O erótico é a nutriz ou a babá de todo nosso conhecimento mais profundo.

O erótico para mim funciona de muitas maneiras, e a primeira é fornecendo o poder que vem de compartilhar profundamente qualquer busca com outra pessoa. A partilha do prazer, seja físico, emocional, psíquico ou intelectual forma entre as compartilhantes uma ponte que pode ser a base para entender muito do que não é compartilhado entre elas, e diminui o medo das suas diferenças.

Outra forma importante com que a conexão erótica funciona é a ampla e destemida ênfase de minha capacidade de gozar. Do jeito que meu corpo se expande à música e se abre em resposta, auscultando seus ritmos profundos, assim cada nível de onde eu sinto também se abre à experiência eroticamente satisfatória, seja dançando, construindo uma estante de livros, escrevendo um poema, examinando uma ideia.

Essa autoconexão compartilhada é uma medida do prazer que me sei capaz de sentir, um lembrete de minha capacidade de sentir. E esse conhecimento profundo e insubstituível da minha capacidade de prazer vem para demandar de toda minha vida que seja vivida dentro do conhecimento de que tal satisfação é possível, e não precisa ser chamada de *casamento*, nem *deus*, nem *vida após a morte*.

Essa é uma razão pela qual o erótico é tão temido, e tantas vezes relegado unicamente ao quarto, isso quando chega a ser reconhecido. Pois logo que começamos a sentir intensamente todos os aspectos de nossas vidas, começamos a esperar de nós mesmas e do que desejamos da vida que isso esteja de acordo com aquele prazer de que nos sabemos capazes. Nossa sabedoria erótica nos empodera, se torna uma lente pela qual escrutinamos todos os aspectos de nossa existência, nos forçando a examiná-los honestamente em termos de seus significados relativos em nossas vidas. E essa é uma grave responsabilidade, projetada desde dentro de cada uma de nós, de não se conformar com o conveniente, o falseado, o convencionalmente esperado, nem o meramente seguro.

Durante a Segunda Guerra Mundial, comprávamos potes de plástico selados de margarina branca, incolor, com uma minúscula, intensa cápsula de corante amarelo encimada como um topázio bem sob a pele clara do pote. Deixávamos a margarina de fora um tempo para amaciar, e então furávamos a pequena cápsula para jogá-la dentro do pote, soltando sua rica amarelice na massa pálida macia da margarina. Então a pegando cuidadosamente entre os dedos, balançávamos suavemente pra frente e pra trás, várias vezes, até que a cor tivesse se espalhado por todo o pote de margarina, colorindo-a perfeitamente.

Eu acho o erótico tal cerne dentro de mim mesma. Quando liberado de seu invólucro intenso e constritor, ele flui através e colore minha vida com um tipo de energia que amplia e sensibiliza e fortalece toda minha experiência.

Fomos criadas pra temer o *sim* dentro de nós, nossas mais profundas vontades. Mas uma vez reconhecido, aquelas que não melhoram nosso futuro perdem seu poder e podem ser mudadas. O medo de nossos desejos os mantém suspeita e indiscriminadamente poderosos, pois suprimir qualquer verdade é dar a ela uma força além da resistência. O medo de que não podemos crescer além de quaisquer distorções que possamos achar em nós mesmas nos mantém dóceis e leais e obedientes, externamente definidas, e nos leva a aceitar muitas facetas da opressão que passamos enquanto mulheres.

Quando nós vivemos fora de nós mesmas, e com isso digo em diretrizes externas unicamente ao invés de por nossa sabedoria e necessidades internas, quando vivemos longe daquelas guias eróticas de dentro de nós mesmas, então nossas vidas são limitadas pelas formas externas e alheias, e nós nos conformamos com as necessidades de uma estrutura que não é baseada em necessidade humana, quem dirá na individual. Mas quando começamos a viver desde dentro pra fora, em toque com o poder do erótico dentro de nós mesmas, e permitindo esse poder de informar e iluminar nossas ações sobre o mundo a nosso redor, então nós começamos a ser responsáveis por nós mesmas no sentido mais profundo. Pois quando começamos a reconhecer nossos sentimentos mais profundos, nós começamos a desistir, por necessidade, de estar satisfeitas com sofrimento e autonegação, e com o entorpecimento que tantas vezes parece ser a única alternativa em nossa sociedade. Nossas ações contra a opressão se tornam integrais com ser, motivadas e empoderadas desde dentro.

Em toque com o erótico, eu me torno menos disposta a aceitar desempoderamento, ou esses outros estados fornecidos de ser que não são nativos para mim, tais como resignação, desespero, autoaniquilamento, depressão, autonegação.

E sim, há uma hierarquia. Existe diferença entre pintar uma cerca no quintal e escrever um poema, mas só uma de quantidade. E não há, para mim, diferença alguma entre escrever um bom poema e me mover à luz do sol contra o corpo de uma mulher que eu amo.

Isso me traz à última consideração sobre o erótico. Compartilhar o poder dos sentimentos umas das outras é diferente de usar os sentimentos de outra pessoa como usaríamos um lenço de papel. Quando desviamos o olhar de nossa experiência, erótica ou outra, nós usamos ao invés de compartilhar os sentimentos daquelas outras que participam na experiência conosco. E uso sem consentimento da usada é abuso.

Para serem utilizados, nossos sentimentos eróticos devem ser identificados. A necessidade de compartilhar sentir profundo é uma necessidade humana. Mas dentro da

tradição europeia-americana, essa necessidade é satisfeita por certos proscritos eróticos de gozar-junto. Tais ocasiões são quase sempre caracterizadas por um simultâneo desviar o olhar, uma pretensão de chamá-las outra coisa, seja uma religião, um calhar, violência de multidão, ou mesmo brincar de médico. E esse mal-chamar da necessidade e do ato dá vazão àquela distorção que resulta em pornografia e obscenidade – o abuso do sentir.

Quando desviamos o olhar da importância do erótico no desenvolvimento e sustentação de nosso poder, ou quando desviamos o olhar de nós mesmas ao satisfazer nossas necessidades eróticas em acordo com outras, nós usamos umas às outras como objetos de satisfação ao invés de compartilharmos nosso gozo no satisfazer, ao invés de fazer conexão com nossas similaridades e nossas diferenças. Nos recusamos a ser conscientes do que estamos sentindo a qualquer momento, por mais confortável que possa parecer, é negar uma grande parte da experiência, e permitir que nós mesmas sejamos reduzidas ao pornográfico, o abusado, e o absurdo.

O erótico não pode ser sentido indiretamente. Como uma Negra lésbica feminista, tenho um particular sentir, conhecimento e compreensão por aquelas irmãs com quem eu dancei pesado, me diverti, ou até briguei. Essa participação profunda tem sido muitas vezes o precedente a ações conjuntas partilhadas não possíveis antes.

Mas essa carga erótica não é facilmente compartilhada por mulheres que continuam a operar sob uma tradição exclusivamente masculina europeia-americana. Eu sei que ela não estava disponível pra mim quando eu tentava adaptar minha consciência a esse modo de vida e sensação.

Somente agora, eu acho mais e mais mulheres-identificadas-com-mulheres bravas o bastante para arriscar compartilhar a carga elétrica do erótico sem ter que desviar os olhos, e sem distorcer a natureza enormemente poderosa e criativa dessa troca. Reconhecer o poder do erótico em nossas vidas pode nos dar a energia para alcançar mudança genuína dentro de nosso mundo, ao invés de meramente acomodação a uma mudança de personagens no mesmo teatro tedioso.

Pois não só nós tocamos nossa fonte mais profundamente criativa, mas fazemos aquilo que é fêmeo e autoafirmativo em face a uma sociedade racista, patriarcal e antierótica.

Uses of the erotic: the erotic as power

There are many kinds of power, used and unused, acknowledged or otherwise. The erotic is a resource within each of us that lies in a deeply female and spiritual plane, firmly rooted in the power of our unexpressed or unrecognized feeling. In order to perpetuate itself, every oppression must corrupt or distort those various sources of power within the culture of the oppressed that can provide energy for change. For women, this has meant a suppression of the erotic as a considered source of power and information within our lives.

We have been taught to suspect this resource, vilified, abused, and devalued within western society. On the one hand, the superficially erotic has been encouraged as a sign of female inferiority; on the other hand, women have been made to suffer and to feel both contemptible and suspect by virtue of its existence.

It is a short step from there to the false belief that only by the suppression of the erotic within our lives and consciousness can women be truly strong. But that strength is illusory, for it is fashioned within the context of male models of power.

As women, we have come to distrust that power which rises from our deepest and nonrational knowledge. We have been warned against it all our lives by the male world, which values this depth of feeling enough to keep women around in order to exercise it in the service of men, but which fears this same depth too much to examine the possibilities of it within themselves. So women are maintained at a distant/inferior position to be psychically milked, much the same way ants maintain colonies of aphids to provide a life-giving substance for their masters.

But the erotic offers a well of replenishing and provocative force to the woman who does not fear its

revelation, nor succumb to the belief that sensation is enough.

The erotic has often been misnamed by men and used against women. It has been made into the confused, the trivial, the psychotic, the plasticized sensation. For this reason, we have often turned away from the exploration and consideration of the erotic as a source of power and information, confusing it with its opposite, the pornographic. But pornography is a direct denial of the power of the erotic, for it represents the suppression of true feeling. Pornography emphasizes sensation without feeling.

The erotic is a measure between the beginnings of our sense of self and the chaos of our strongest feelings. It is an internal sense of satisfaction to which, once we have experienced it, we know we can aspire. For having experienced the fullness of this depth of feeling and recognizing its power, in honor and self-respect we can require no less of ourselves.

It is never easy to demand the most from ourselves, from our lives, from our work. To encourage excellence is to go beyond the encouraged mediocrity of our society is to encourage excellence. But giving in to the fear of feeling and working to capacity is a luxury only the unintentional can afford, and the unintentional are those who do not wish to guide their own destinies.

This internal requirement toward excellence which we learn from the erotic must not be misconstrued as demanding the impossible from ourselves nor from others. Such a demand incapacitates everyone in the process. For the erotic is not a question only of what we do; it is a question of how acutely and fully we can feel in the doing. Once we know the extent to which we are capable of feeling that sense of satisfaction and completion, we can then observe which of our various life endeavors bring us closest to that fullness.

The aim of each thing which we do is to make our lives and the lives of our children richer and more possible. Within the celebration of the erotic in all our endeavors, my work becomes a conscious decision — a

longed-for bed which I enter gratefully and from which I rise up empowered.

Of course, women so empowered are dangerous. So we are taught to separate the erotic demand from most vital areas of our lives other than sex. And the lack of concern for the erotic root and satisfactions of our work is felt in our disaffection from so much of what we do. For instance, how often do we truly love our work even at its most difficult?

The principal horror of any system which defines the good in terms of profit rather than in terms of human need, or which defines human need to the exclusion of the psychic and emotional components of that need — the principal horror of such a system is that it robs our work of its erotic value, its erotic power and life appeal and fulfillment. Such a system reduces work to a travesty of necessities, a duty by which we earn bread or oblivion for ourselves and those we love. But this is tantamount to blinding a painter and then telling her to improve her work, and to enjoy the act of painting. It is not only next to impossible, it is also profoundly cruel.

As women, we need to examine the ways in which our world can be truly different. I am speaking here of the necessity for reassessing the quality of all the aspects of our lives and of our work, and of how we move toward and through them.

The very word erotic comes from the Greek word eros, the personification of love in all its aspects — born of Chaos, and personifying creative power and harmony. When I speak of the erotic, then, I speak of it as an assertion of the life-force of women; of that creative energy empowered, the knowledge and use of which we are now reclaiming in our language, our history, our dancing, our loving, our work, our lives.

There are frequent attempts to equate pornography and eroticism, two diametrically opposed uses of the sexual. Because of these attempts, it has become fashionable to separate the spiritual (psychic and emotional) from the political, to see them as contradictory or antithetical. “What do you mean, a poetic revolutionary, a meditating gunrunner?” In the same way,

we have attempted to separate the spiritual and the erotic, thereby reducing the spiritual to a world of flattened affect, a world of the ascetic who aspires to feel nothing. But nothing is farther from the truth. For the ascetic position is one of the highest fear, the gravest immobility. The severe abstinence of the ascetic becomes the ruling obsession. And it is one not of self-discipline but of selfabnegation.

The dichotomy between the spiritual and the political is also false, resulting from an incomplete attention to our erotic knowledge. For the bridge which connects them is formed by the erotic — the sensual — those physical, emotional, and psychic expressions of what is deepest and strongest and richest within each of us, being shared: the passions of love, in its deepest meanings.

Beyond the superficial, the considered phrase, "It feels right to me," acknowledges the strength of the erotic into a true knowledge, for what that means is the first and most powerful guiding light toward any understanding. And understanding is a hand-maiden which can only wait upon, or clarify, that knowledge, deeply born. The erotic is the nurturer or nursemaid of all our deepest knowledge.

The erotic functions for me in several ways, and the first is in providing the power which comes from sharing deeply any pursuit with another person. The sharing of joy, whether physical, emotional, psychic, or intellectual, forms a bridge between the sharers which can be the basis for understanding much of what is not shared between them, and lessens the threat of their difference.

Another important way in which the erotic connection functions is the open and fearless underlining of my capacity for joy. In the way my body stretches to music and opens into response, hearkening to its deepest rhythms, so every level upon which I sense also opens to the erotically satisfying experience, whether it is dancing, building a bookcase, writing a poem, examining an idea.

That self-connection shared is a measure of the joy which I know myself to be capable of feeling, a reminder of my capacity for feeling. And that deep and irreplaceable knowledge of my capacity for joy comes to demand from all of my life that it be lived within the knowledge that such

satisfaction is possible, and does not have to be called marriage, nor god, nor an afterlife.

This is one reason why the erotic is so feared, and so often relegated to the bedroom alone, when it is recognized at all. For once we begin to feel deeply all the aspects of our lives, we begin to demand from ourselves and from our life-pursuits that they feel in accordance with that joy which we know ourselves to be capable of. Our erotic knowledge empowers us, becomes a lens through which we scrutinize all aspects of our existence, forcing us to evaluate those aspects honestly in terms of their relative meaning within our lives. And this is a grave responsibility, projected from within each of us, not to settle for the convenient, the shoddy, the conventionally expected, nor the merely safe.

During World War II, we bought sealed plastic packets of white, uncolored margarine, with a tiny, intense pellet of yellow coloring perched like a topaz just inside the clear skin of the bag. We would leave the margarine out for a while to soften, and then we would pinch the little pellet to break it inside the bag, releasing the rich yellowness into the soft pale mass of margarine. Then taking it carefully between our fingers, we would knead it gently back and forth, over and over, until the color had spread throughout the whole pound bag of margarine, thoroughly coloring it.

I find the erotic such a kernel within myself. When released from its intense and constrained pellet, it flows through and colors my life with a kind of energy that heightens and sensitizes and strengthens all my experience.

We have been raised to fear the yes within ourselves, our deepest cravings. But, once recognized, those which do not enhance our future lose their power and can be altered.

The fear of our desires keeps them suspect and indiscriminately powerful, for to suppress any truth is to give it strength beyond endurance. The fear that we cannot grow beyond whatever distortions we may find within ourselves keeps us docile and loyal and obedient,

externally defined, and leads us to accept many facets of our oppression as women.

When we live outside ourselves, and by that I mean on external directives only rather than from our internal knowledge and needs, when we live away from those erotic guides from within ourselves, then our lives are limited by external and alien forms, and we conform to the needs of a structure that is not based on human need, let alone an individual's. But when we begin to live from within outward, in touch with the power of the erotic within ourselves, and allowing that power to inform and illuminate our actions upon the world around us, then we begin to be responsible to ourselves in the deepest sense. For as we begin to recognize our deepest feelings, we begin to give up, of necessity, being satisfied with suffering and self-negation, and with the numbness which so often seems like their only alternative in our society. Our acts against oppression become integral with self, motivated and empowered from within.

In touch with the erotic, I become less willing to accept powerlessness, or those other supplied states of being which are not native to me, such as resignation, despair, selfeffacement, depression, self-denial.

And yes, there is a hierarchy. There is a difference between painting a back fence and writing a poem, but only one of quantity. And there is, for me, no difference between writing a good poem and moving into sunlight against the body of a woman I love.

This brings me to the last consideration of the erotic. To share the power of each other's feelings is different from using another's feelings as we would use a kleenex.

When we look the other way from our experience, erotic or otherwise, we use rather than share the feelings of those others who participate in the experience with us. And use without consent of the used is abuse.

In order to be utilized, our erotic feelings must be recognized. The need for sharing deep feeling is a human need. But within the european-american tradition, this need is satisfied by certain proscribed erotic comings-together. These occasions are almost always characterized

by a simultaneous looking away, a pretense of calling them something else, whether a religion, a fit, mob violence, or even playing doctor. And this misnaming of the need and the deed give rise to that distortion which results in pornography and obscenity — the abuse of feeling.

When we look away from the importance of the erotic in the development and sustenance of our power, or when we look away from ourselves as we satisfy our erotic needs in concert with others, we use each other as objects of satisfaction rather than share our joy in the satisfying, rather than make connection with our similarities and our differences. To refuse to be conscious of what we are feeling at any time, however comfortable that might seem, is to deny a large part of the experience, and to allow ourselves to be reduced to the pornographic, the abused, and the absurd.

The erotic cannot be felt secondhand. As a Black lesbian feminist, I have a particular feeling, knowledge, and understanding for those sisters with whom I have danced hard, played, or even fought. This deep participation has often been the forerunner for joint concerted actions not possible before.

But this erotic charge is not easily shared by women who continue to operate under an exclusively european-american male tradition. I know it was not available to me when I was trying to adapt my consciousness to this mode of living and sensation.

Only now, I find more and more women-identified women brave enough to risk sharing the erotic's electrical charge without having to look away, and without distorting the enormously powerful and creative nature of that exchange. Recognizing the power of the erotic within our lives can give us the energy to pursue genuine change within our world, rather than merely settling for a shift of characters in the same weary drama.

For not only do we touch our most profoundly creative source, but we do that which is female and self-affirming in the face of a racist, patriarchal, and anti-erotic society.

3.4.1.1 Comentários de tradução

No primeiro parágrafo e nos seguintes, assim como no próximo ensaio lordeano e em alguns trechos da tradução de Doris Davenport, optei por usar, algumas vezes, o marcador “x” para indicar flexão não-sexista de gênero, ao invés de manter o feminino genérico que propus para minha própria escrita. Faço isso para não ser tão anacrônica, uma vez que as autoras se endereçavam algumas vezes a públicos mistos, especialmente no caso de Lorde.

No final do oitavo parágrafo, com a falta de adjetivos em “Pornografia enfatiza sensação sem sentimento”, objectivei manter algo do ritmo e da sintaxe direta do texto em inglês, pois seriam rompidas caso tivesse optado pelo mais familiar (em pb) “A pornografia enfatiza ...”. No começo desse mesmo parágrafo, mantive a pós-posição de “sensação”, tradução de *sensation*, que é o referente de todos os termos adjetivos que iniciam o período (“confusa, trivial, psicótica, plastificada”) para garantir a manutenção do efeito expressivo do trecho em inglês – ou seja, uma estratégia de ressintatização.

No nono parágrafo, sugiro “senso” como tradução de *sense*, ao invés de “noção”. Com essa tradução, meu objetivo foi manter a aliteração poética do ensaio, que se mostra aqui e em outros trechos na sibilância dos “s”, e ainda manter o campo semântico do texto traduzido conectado àquele do texto em inglês. Explico melhor: *sensation*, *sense* e *feeling* evocam uma dimensão muito própria da sensorialidade, que vai mais além da dimensão racionalizante que “noção” evoca.

No parágrafo dezenove, aparecem duas metáforas relacionadas à maternagem dentro de um aparato bem típico da herança colonial, dentro de um modelo de cuidado que considero colonial (*handmaiden*, ou “ama”, e *nursemaid*, ou “ama-seca”). Na primeira vez em que traduzi esse ensaio, optei por sair desse campo semântico e traduzir como outra coisa, porque me incomodam muito tanto as referências e metáforas à reprodutivismo e maternidade quanto aquelas que relaciono ao lastro racista colonial. Depois, em revisões de tradução e para fins dessa tese, decidi traduzir as metáforas dentro do campo semântico escolhido por Lorde, para quem, afinal, a maternidade é uma questão muito importante, mesmo que minha estratégia tenha me parecido, naquela primeira tradução, boa e condizente à importância de minhas questões frente às questões do texto (por exemplo, traduzir *nursemaid* por “embalar”, no que pese a mudança de categoria gramatical).

No último parágrafo, optei por traduzir *female* como “fêmeo” e não como “feminino” (como aparece no primeiro parágrafo e em outras ocorrências) para manter o caráter substantivado que o termo tem nessa

última ocorrência do inglês. Me parece também que essa opção sugere algo de poético concernente às construções estilísticas de Lorde.

3.4.2 Poesia não é um luxo

Poesia não é um luxo

A qualidade da luz pela qual escrutinamos nossas vidas tem impacto direto sobre o produto que vivemos, e sobre as mudanças que esperamos trazer por essas vidas. É dentro dessa luz que nós formamos aquelas ideias pelas quais alcançamos nossa mágica e a fazemos realizada. Isso é poesia como iluminação, pois é pela poesia que nós damos nome àquelas ideias que estão – até o poema – sem nome e sem forma, a ponto de ser paridas, mas já sentidas. Essa destilação de experiência da qual brota poesia verdadeira pare pensamento como sonho pare conceito, como sentimento pare ideia, e conhecimento pare (precede) entendimento.

Ao que aprendemos a sustentar a intimidade do escrutínio e florescer dentro dela, ao que aprendemos a usar os produtos daquele escrutínio como poder dentro de nossa vida, aqueles medos que comandam nossas vidas e formam nossos silêncios começam a perder seu controle sobre nós.

Para cada de nós como mulheres, há um lugar escuro por dentro, onde escondido e crescendo nosso espírito verdadeiro se ergue, “belo / e duro como noz / monumental contra nosso(vosso) pesadelo / de fraqueza” e impotência.

Esses lugares de possibilidade dentro de nós são escuros porque são ancestrais e escondidos; eles sobreviveram e cresceram fortes através daquela escuridão. Dentro desses lugares profundos, cada uma de nós mantém uma reserva incrível de criatividade e poder, de emoção e sentimento não examinado e não registrado. O lugar de poder de mulher dentro de cada uma de nós não é branco nem superfície; é escuro, é ancestral, e é profundo.

Quando nós vemos a vida no modo europeu, unicamente como um problema a ser solucionado, nós contamos somente com nossas ideias para nos tornar livres, pois isso foi o que os patriarcas brancos nos disseram que era precioso.

Mas quanto mais vamos tocando nossa consciência de vida ancestral, não europeia como uma situação a ser experienciada e com a qual interagir, nós aprendemos mais e mais a cultivar nossos sentimentos, e a respeitar aquelas fontes secretas de nosso poder de onde conhecimento verdadeiro e, portanto, ações duradouras vêm.

Nesse ponto no tempo, eu acredito que as mulheres carregamos dentro de nós mesmas a possibilidade de fusão dessas duas abordagens tão necessárias à sobrevivência, e nós chegamos mais perto dessa combinação em nossa poesia. Eu falo aqui de poesia como uma destilação revelatória da experiência, não o jogo de palavras estéril que, tantas vezes, os patriarcas brancos distorceram a palavra *poesia* para significar – para assim cobrir um desejo desesperado por imaginação sem vislumbre.

Para mulheres, então, poesia não é um luxo. Ela é uma necessidade vital de nossa existência. Ela forma a qualidade da luz dentro da qual nós predizemos nossas esperanças e sonhos em direção a sobrevivência e mudança, primeiro feita em linguagem, então em ideia, então em ação mais tocável. Poesia é o caminho com que ajudamos a dar nome ao que não tem nome, para que possa ser pensado. O horizonte mais distante de nossas esperanças e medos é calçado por nossos poemas, cavado das experiências pétreas de nossas vidas diárias.

Ao se tornarem conhecidos e aceitos por nós, nossos sentimentos e a exploração honesta deles se tornam santuários e solo polinizado para o mais radical e audaz de ideias. Eles se tornam uma casa-abrigo para aquela diferença tão necessária a mudança e à conceituação de qualquer ação significativa. Agora mesmo, eu poderia nomear pelo menos dez ideias que eu teria achado intoleráveis ou incompreensíveis e assustadoras, exceto se vindas depois de sonhos e poemas. Isso não é fantasia tola, mas uma atenção disciplinada ao verdadeiro significado de “me faz sentir bem.” Nós podemos nos treinar a respeitar

nossos sentimentos e transpô-los em uma linguagem para que possam ser compartilhados. E onde aquela linguagem ainda não existe, é nossa poesia que ajuda a tecê-la. Poesia não é só sonho e visão; ela é a arquitetura óssea de nossas vidas. Ela lança as fundações para um futuro de mudança, uma ponte através de nossos medos do que nunca foi antes.

Possibilidade nem é sempre nem instante. Não é fácil sustentar crença em sua eficácia. Nós podemos às vezes trabalhar muito e duro para estabelecer uma trincheira de resistência real às mortes que somos esperadas a viver, só para ter essa trincheira assaltada ou ameaçada por aquelas calúnias que fomos socializadas a temer, ou pela retirada daquelas aprovações que fomos alertadas a buscar por segurança. Mulheres nos vemos diminuídas ou abrandadas pelas acusações falsamente benignas de infantilidade, de não universalidade, de mutabilidade, de sensualidade. E quem pergunta a questão: eu estou alterando sua aura, suas ideias, seus sonhos, ou eu estou meramente movendo você a ação temporária e reativa? E mesmo que a segunda não seja má tarefa, é uma que deve ser vista no contexto de uma necessidade de alteração verdadeira das fundações mesmas de nossas vidas.

Os patriarcas brancos nos disseram: eu penso, logo, eu sou. A mãe Negra dentro de nós – a poeta – sussurra em nossos sonhos: eu sinto, logo, eu posso ser livre. Poesia cunha a linguagem para expressar e empenhar essa demanda revolucionária, a implementação daquela liberdade.

Contudo, experiência nos ensinou que ação no agora é também necessária, sempre. Nossas crianças não podem sonhar a não ser que elas vivam, elas não podem viver a não ser que estejam nutridas, e quem mais vai alimentá-las do alimento verdadeiro sem o qual seus sonhos não serão nada diferentes dos nossos? “Se você quer que nós mudemos o mundo algum dia, nós ao menos temos que viver tempo o bastante para crescer!”, grita a criança.

Às vezes nós nos drogamos com sonhos de ideias novas. A cabeça vai nos salvar. O cérebro sozinho vai nos libertar. Mas não há ideias novas ainda prestes a voar para nos salvar como mulheres, como humanas. Só há aquelas

velhas e esquecidas, novas combinações, extrapolações e reconhecimentos desde dentro de nós mesmas – junto à coragem renovada para tentá-las. E nós temos que encorajar constantemente a nós mesmas e a cada outra para tentarmos as ações heréticas que nossos sonhos implicam, e tantas das nossas velhas ideias desprezam. Na linha de frente de nossa movimentação até mudança, só há poesia para aludir a possibilidade tornada real. Nossos poemas formulam as implicações de nós mesmas, o que sentimos dentro e ousamos tornar realidade (ou trazer ação de acordo com), nossos medos, nossas esperanças, nossos terrores mais cultivados.

Pois dentro de estruturas vivas definidas por lucro, por poder linear, por desumanização institucional, nossos sentimentos não foram feitos para sobreviver. Mantidos por perto como adjuntos inevitáveis ou passatempos prazenteiros, era esperado que sentimentos se curvassem a pensamento como era esperado que mulheres se curvassem a homens. Mas as mulheres temos sobrevivido. Como poetas. E não há sofrimentos novos. Nós já sentimos todos eles. Nós escondemos tal fato no mesmo lugar em que nós escondemos nosso poder. Eles emergem em nossos sonhos, e são nossos sonhos que apontam o caminho para liberdade. Aqueles sonhos se tornam realizáveis por nossos poemas que nos dão a força e coragem para ver, sentir, falar e ousar.

Se o que precisamos para sonhar, para mover nossos espíritos mais profunda e diretamente ao encontro e através de promessa, é desprezado como um luxo, então nós desistimos do cerne – a fonte – de nosso poder, nossa mulheridade; nós desistimos do futuro de nossos mundos.

Pois não há ideias novas. Só há maneiras novas de torná-las sentidas – de examinar como sentimos aquelas ideias sendo vividas no domingo de manhã às 7 A.M, depois de comer, durante amor voraz, fazendo guerra, dando à luz, chorando nossxs mortxs – enquanto nós sofremos as velhas esperas, combatemos os velhos conselhos e medos de sermos silenciadas e impotentes e sozinhas, enquanto nós provamos nossas possibilidades e forças.

Poetry is not a luxury

The quality of light by which we scrutinize our lives has direct bearing upon the product which we live, and upon the changes which we hope to bring about through those lives. It is within this light that we form those ideas by which we pursue our magic and make it realized. This is poetry as illumination, for it is through poetry that we give name to those ideas which are — until the poem — nameless and formless, about to be birthed, but already felt. That distillation of experience from which true poetry springs births thought as dream births concept, as feeling births idea, as knowledge births (precedes) understanding.

As we learn to bear the intimacy of scrutiny and to flourish within it, as we learn to use the products of that scrutiny for power within our living, those fears which rule our lives and form our silences begin to lose their control over us.

For each of us as women, there is a dark place within, where hidden and growing our true spirit rises, “beautiful/and tough as chestnut/stanchions against (y)our nightmare of weakness/”⁴³ and of impotence.

These places of possibility within ourselves are dark because they are ancient and hidden; they have survived and grown strong through that darkness. Within these deep places, each one of us holds an incredible reserve of creativity and power, of unexamined and unrecorded emotion and feeling. The woman’s place of power within each of us is neither white nor surface; it is dark, it is ancient, and it is deep.

When we view living in the european mode only as a problem to be solved, we rely solely upon our ideas to make us free, for these were what the white fathers told us were precious.

But as we come more into touch with our own ancient, non-european consciousness of living as a

⁴³ Trecho do poema “Black Mother Woman,” publicado por primeira vez em *From A Land Where Other People Live* (Broadside Press, Detroit, 1973), e republicado em *Chosen Poems: Old and New* (W.W. Norton and Company, New York, 1982) p. 53. Nota da autora.

situation to be experienced and interacted with, we learn more and more to cherish our feelings, and to respect those hidden sources of our power from where true knowledge and, therefore, lasting action comes.

At this point in time, I believe that women carry within ourselves the possibility for fusion of these two approaches so necessary for survival, and we come closest to this combination in our poetry. I speak here of poetry as a revelatory distillation of experience, not the sterile word play that, too often, the white fathers distorted the word poetry to mean — in order to cover a desperate wish for imagination without insight.

For women, then, poetry is not a luxury. It is a vital necessity of our existence. It forms the quality of the light within which we predicate our hopes and dreams toward survival and change, first made into language, then into idea, then into more tangible action. Poetry is the way we help give name to the nameless so it can be thought. The farthest horizons of our hopes and fears are cobbled by our poems, carved from the rock experiences of our daily lives.

As they become known to and accepted by us, our feelings and the honest exploration of them become sanctuaries and spawning grounds for the most radical and daring of ideas. They become a safe-house for that difference so necessary to change and the conceptualization of any meaningful action. Right now, I could name at least ten ideas I would have found intolerable or incomprehensible and frightening, except as they came after dreams and poems. This is not idle fantasy, but a disciplined attention to the true meaning of “it feels right to me.” We can train ourselves to respect our feelings and to transpose them into a language so they can be shared. And where that language does not yet exist, it is our poetry which helps to fashion it. Poetry is not only dream and vision; it is the skeleton architecture of our lives. It lays the foundations for a future of change, a bridge across our fears of what has never been before.

Possibility is neither forever nor instant. It is not easy to sustain belief in its efficacy. We can sometimes work long and hard to establish one beachhead of real

resistance to the deaths we are expected to live, only to have that beachhead assaulted or threatened by those canards we have been socialized to fear, or by the withdrawal of those approvals that we have been warned to seek for safety. Women see ourselves diminished or softened by the falsely benign accusations of childishness, of nonuniversality, of changeability, of sensuality. And who asks the question: Am I altering your aura, your ideas, your dreams, or am I merely moving you to temporary and reactive action? And even though the latter is no mean task, it is one that must be seen within the context of a need for true alteration of the very foundations of our lives.

The white fathers told us: I think, therefore I am. The Black mother within each of us — the poet — whispers in our dreams: I feel, therefore I can be free. Poetry coins the language to express and charter this revolutionary demand, the implementation of that freedom.

However, experience has taught us that action in the now is also necessary, always. Our children cannot dream unless they live, they cannot live unless they are nourished, and who else will feed them the real food without which their dreams will be no different from ours? “If you want us to change the world someday, we at least have to live long enough to grow up!” shouts the child.

Sometimes we drug ourselves with dreams of new ideas. The head will save us. The brain alone will set us free. But there are no new ideas still waiting in the wings to save us as women, as human. There are only old and forgotten ones, new combinations, extrapolations and recognitions from within ourselves — along with the renewed courage to try them out. And we must constantly encourage ourselves and each other to attempt the heretical actions that our dreams imply, and so many of our old ideas disparage. In the forefront of our move toward change, there is only poetry to hint at possibility made real. Our poems formulate the implications of ourselves, what we feel within and dare make real (or bring action into accord with), our fears, our hopes, our most cherished terrors.

For within living structures defined by profit, by linear power, by institutional dehumanization, our feelings were not meant to survive. Kept around as unavoidable adjuncts or pleasant pastimes, feelings were expected to kneel to thought as women were expected to kneel to men. But women have survived. As poets. And there are no new pains. We have felt them all already. We have hidden that fact in the same place where we have hidden our power. They surface in our dreams, and it is our dreams that point the way to freedom. Those dreams are made realizable through our poems that give us the strength and courage to see, to feel, to speak, and to dare.

If what we need to dream, to move our spirits most deeply and directly toward and through promise, is discounted as a luxury, then we give up the core — the fountain — of our power, our womanness; we give up the future of our worlds.

For there are no new ideas. There are only new ways of making them felt — of examining what those ideas feel like being lived on Sunday morning at 7 A.M., after brunch, during wild love, making war, giving birth, mourning our dead — while we suffer the old longings, battle the old warnings and fears of being silent and impotent and alone, while we taste new possibilities and strengths.

3.4.2.1 Comentários de tradução

No primeiro parágrafo, optei por traduzir *birth* como “parir”, tanto no particípio (na linha 06) quanto na conjugação da sequência metafórica das linhas finais. Apesar de ser pouco usual, o significado está dicionarizado e me pareceu bem pertinente àquilo que já foi falado sobre a importância da maternidade na obra de Lorde, em geral, e especificamente ao tom do ensaio, como vimos no uso de figuras como “a mãe Negra”, mais a frente, e outras ocorrências – Lorde desafia o patriarcado branco desde uma matrilinearidade negra.

No terceiro parágrafo, a tradução impossível de alguns versos do poema *Black Mother Woman*, publicado por Lorde em 1973. O poema é majoritariamente visual, e o jogo de pronomes *our* (nosso) e *your* (seu) é lindamente plasmado por Lorde com o uso charmoso de (y). Isso desmonta uma oposição a priori *eu x tu* que lembra o desejo por conexão

pelas diferenças que Audre Lorde tanto proclama em sua obra-vida – não é a dissolução da fronteira, da diferença, mas a assunção de que ela é uma fonte comum, mesmo que seja do incomum. E isso foi perdido por mim nessa tradução impossível. Poderia usar um jogo de sobreposições ou sombreados, pensei, mas como acionar esse recurso num editor de texto tão precário quanto o que estou usando nessa escrita? A porta que achei foi essa ruim de deixar *vosso* entre parênteses mas colado a *nosso*.

No nono parágrafo, para a tradução de “*it feels right to me*” (linha sete), optei por um menos usual “me faz sentir bem” do que a primeira tradução que me veio à cabeça, “isso me parece certo”, para manter a ênfase na percepção sentida e sensorial de que Lorde fala nesse ensaio e no anterior.

No parágrafo onze, optei por traduzir *therefore I am* com o canônico “logo, eu existo”, ao invés de traduzir como “logo, eu sou”, apesar de nos trechos que são contrastados por Lorde o verbo seja o mesmo (*to be*). Fiz isso para sintonizar os dois trechos desde a assunção subjetiva de Audre Lorde, que conecta *ser* e *sentir* numa dimensão subjetivada da experiência cultivada pela poesia vivida (e vívida). Essa dimensão é rompida por “existo/existir”, que está num plano semântico muito distinto de “sou/ser”, e aqui, exatamente pelo contraste, dá conta de comunicar a aridez da existência frente a plenitude do ser. A seguir, a tradução que escolhi para *I feel, therefore I can be free* foi “Eu sinto, logo, eu posso ser livre”, com explicitação de todos os pronomes pessoais de caso reto da primeira pessoa – eu – mesmo que já implícitos na flexão verbal (o que não acontece no inglês), para amplificar a subjetivação entre *ser* e *eu*.

No parágrafo treze, traduzi o trecho *But there are no new ideas still waiting in the wings to save us as women, as human* como “Mas não há ideias novas ainda prestes a voar para nos salvar como mulheres”, sugerindo “prestes a voar” no lugar de um seguro “à espreita” porque pensei assim evocar uma atmosfera de pássaro a qual me lembra liberdade. E que poderia ser entendida no trecho em inglês (a despeito de *to wait in the wings* ser uma expressão idiomática cristalizada em inglês) por uma leitora habituada ao português brasileiro – ao menos, foi o caso comigo – ao invés da atmosfera suspeitosa, de armadilha, que sinto com “à espreita”.

3.5 REESCREVENDO CHERYL CLARKE: INTIMIDADE NÃO É LUXO, ESTAMOS EM TODA PARTE

[...]

Mas . . . não seja pega no seu sono agora.
 Chame seus assassinos pelo nome agora
 Deixe sinais de luta.
 Deixe sinais de triunfo.
 E corra
 só não pare em Chicago
 pra se dar pra um café
 Deixe sinais.

Cheryl Clarke, trechos do poema *living as a lesbian underground: a futuristic fantasy* (2006, p. 109)

3.5.1 “Como a escritora faz uso da energia do erótico?”

Para mim, traduzir a poesia lésbica negra de Cheryl Clarke é um fazer poético em si, e uma tarefa assumidamente política. Isso porque além de demandar um trânsito do inglês ao português brasileiro, me leva a pensar no significado epistemológico da poesia de lésbicas feministas negras, especificamente, e de cor em geral, especialmente na diáspora continental afro-americana. Para fazer essa tradução, sou movida por aquela assunção que foi mais explicitada anteriormente de que poesia não é um luxo.

Em *Poetry is not a luxury*, Audre Lorde, a poetisa negra lésbica mãe guerreira gorda socialista (LORDE, 1984) aqui celebrada 20 anos depois de sua morte (em 1992), fala da poesia como

[...] uma destilação revelatória da experiência, não o jogo de palavras estéril que, tantas vezes, os patriarcas brancos distorceram a palavra poesia para significar – para assim cobrir um desejo desesperado por imaginação sem vislumbre.

Para mulheres, então, poesia não é um luxo. Ela é uma necessidade vital de nossa existência. Ela forma a qualidade da luz dentro da qual nós predizemos nossas esperanças e sonhos em direção a sobrevivência e mudança, primeiro feita em linguagem, então em ideia, então em ação mais tocável. Poesia é o caminho com que ajudamos a dar nome ao que não tem nome, para que possa ser pensado. O horizonte mais distante de nossas esperanças e medos é calçado por

nossos poemas, cavado das experiências pétreas
de nossas vidas diárias.

(LORDE, 1984, p. 37).

Vou mergulhar na radicalidade dessa noção de poesia para me aproximar do fazer teórico-em-prosa de Cheryl Clarke. Esse fazer teórico-em-prosa tem como par muito importante o fazer teórico-poético: Clarke faz uma crítica à “[...] cultura prosa-orientada – comercialmente e nos âmbitos acadêmicos”, (CLARKE, 2006, p. 140) porque essa menospreza, quando não interdita, a produção textual teórica e/ou literária de lésbicas negras. Para Clarke, a poesia junta experiências e existências dos corpos, mentes, corações, espíritos espalhados na diáspora negra do continente americano.

Clarke comenta que dependendo da recepção a poesia ou pode apresentar/merecer um caráter canônico, celebrado, quando é considerada o ápice da produção estética literária; ou pode ser menosprezada, se (des)considerada como produção de conhecimento – percebo que isso não tem unicamente a ver com a recepção (quem lê/critica/avalia), mas muito, também, com a produção (quem escreve/publica). Clarke e Lorde abraçam a poesia como uma herança afro-diaspórica a qual possibilita a recriação de comunidades negras, constantemente refazendo-se na memória e no lastro, roubados pelo esfacelamento vindo do sistema de sequestro e escravização colonial, através da palavra compartilhada: “poesia como uma forma de adentrar em diálogo político com minhas/meus pares” (CLARKE, 2006, p. 133).

Para Audre Lorde, a poesia “[...] tem sido a voz principal das pessoas pobres, da classe operária e das mulheres de Cor [...]” (1984a, p. 116); ela propõe uma abordagem bastante diferente ao tema das impossibilidades materiais que interditam a escrita das mulheres e sua inscrição no cânone literário, tese defendida por Virginia Woolf no famoso ensaio *A room of one's own* [de 1929, e traduzido para português brasileiro por primeira vez como *Um teto todo seu*, por Vera Ribeiro, em 1985]. Para Lorde, há que se considerar as tramas de classe e de raça quando vamos pensar a poesia como possibilidade de materialização daquela escrita:

Recentemente, um coletivo de mulheres editoras decidiu publicar uma edição só de prosa, alegando que a poesia era uma forma artística menos “rigorosa” ou “séria”. Mesmo a forma que nossa criatividade toma é muitas vezes uma

questão de classe. De todas as formas de arte, poesia é a mais econômica. Ela é a que é mais secreta, a que requer menos trabalho físico, menos materiais, e a que pode ser feita entre turnos, na copa do hospital, no metrô, e em retalhos de sobra de papel. Nos últimos dois anos, escrevendo uma novela com o orçamento apertado, eu pude compreender as enormes diferenças nas demandas materiais entre poesia e prosa. Na reivindicação de nossa literatura, a poesia tem sido a voz principal das pessoas pobres, da classe operária e das mulheres de Cor. Um teto próprio pode ser uma condição à escrita da prosa, mas também são resmas de papel, uma máquina de escrever e tempo de sobra. (Lorde, 1984a, p. 116, tradução minha).

Lorde faz menção direta ao ensaio de Woolf, quando escreve “um teto próprio pode ser uma condição à escrita da prosa”; ela se preocupa com a forma com que as diferenças entre mulheres, especialmente as diferenças de raça e classe, têm sido traduzidas em políticas feministas que criam hierarquias entre mulheres e suas textualidades. Para ela, é a diferença, e não a semelhança, que pode fundamentar ação política verdadeira. Acho importante enfatizar o contraste de experiências/textualidades feministas e as críticas negras lesbianas pois os poemas e boa parte dos textos teóricos que uso e traduzo aqui são dos anos 1970 e 1980, quando aumenta o volume de antologias, coletâneas e trabalhos solo⁴⁴ com teoria e crítica sobre e desde essas diferenças.

Apostando no teor da poesia sugerido por Lorde, Clarke diz que (2006, p. 140), “Para pessoas Negras, a poesia sempre tem sido a grande professora da conscientização, da história, e do amor próprio”. E segue: “E a poesia tem sido tais coisas para mulheres, enquanto pessoas e cultura oprimidas, e não menos para lésbicas. Eu acho minha escolha

⁴⁴ Tanto obras mais obviamente literárias quanto obras mais obviamente teóricas. Para citar algumas, as antologias *This bridge called my back: writings by radical women of color*, editada por Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga (1981), *But some of us are brave: all the womens are white, all the black are men*, editada por Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (1982), *Home girls: a black feminist anthology*, editada por Barbara Smith (1983), a autobiografia *Zami, a new spelling of my name [a biomythography by Audre Lorde]*, de Audre Lorde (1982), nos EEUU. Nenhum desses livros foi integralmente traduzido ao PB.

por ser poeta consoante a essa busca-feita-jornada na qual estou empenhada por minha vida; é consoante a escolher ser uma lésbica, o que é poesia” (CLARKE, 2006, p. 140-141).

Os poemas de Clarke elaboram uma narrativa teórica profundamente crítica ao racismo e à heteronormatividade, inclusive nos próprios movimentos feministas e negros em que se inseriu, ao celebrar a poeticidade mesma da lesbiandade negra. Clarke, em suas definições sexuais/textuais, afirma que “o sexo lésbico é em si mesmo poesia” (2006, p. 142), e se pergunta: “Como a escritora faz uso da energia do erótico? Quanto [essa energia] faz parte da vida cotidiana da poeta, mesmo que ela a negue, mesmo que resolva ser monogâmica ou celibatária por causa do perigo que representa? [...] Qual é sua fonte em minha vida?” (CLARKE, 2006a, p. 226).

E responde que, para ela, a fonte está na lesbiandade: “E desde muito nova, eu decidi que queria estar na companhia de mulheres. Então começaram meus sonhos de ser amante de mulheres, e esses sonhos iriam se tornar poesia”. Reconhecendo a pesada imposição heterossexual que prega silenciamento e invisibilidade à lesbiandade, que ela considera “a sexualidade mais invisível”, Clarke assume uma poética compromissada, política: “[...] politicamente, minha poesia tem que ser um suporte para a política sexual do lesbianismo⁴⁵” (CLARKE, 2006a, p. 232).

Com o ensaio *Uses of the erotic: the erotic as power* (1984c), Lorde apresenta a noção de erótico que marcou a história do feminismo ocidental contemporâneo, ao retomar do domínio do pornográfico (definido como exploração masculina da sexualidade de mulheres) o exercício do gozo – não só sexual, mas também e inegavelmente sexual. Para Lorde (1984c, p. 54), o erótico é uma força que orienta e conecta todos os aspectos da vida em plenitude: “[...] o erótico não é sobre o que

⁴⁵ No Brasil, há uma pertinente crítica ao uso do termo “lesbianismo”, que evoca patologização das sexualidades dissidentes. Consoante com minha prática lésbica feminista, eu prefiro o termo “lesbiandade”, que, no entanto, aparece no texto alternando-se com lesbianismo. Explico: em contextos anglófonos, a ocorrência de “*lesbianity*” é muito baixa, e o uso de “*lesbianism*” para o ativismo e/ou teoria lesbiana é corrente e evoca não os códigos de classificação de doenças que incluíam práticas homossexuais, mas sim à noção de lesbianismo político de Monique Wittig, como resposta ao regime de poder do heterossexualismo, ou seja, o sufixo quer trazer essa conotação ideológica e política. Daí que mantenho a tradução “lesbianismo” para “*lesbianism*”, e uso lesbiandade para minhas considerações.

fazemos; é sobre quão penetrante e inteiramente nós podemos sentir no fazendo”.

Uma energia que deveria perpassar todas as instâncias da vida, desde escrever um poema maravilhoso até fazer amor sob o sol com outra mulher (p. 58), e que está “[...] firmemente enraizada no poder de nossos sentimentos não expressos ou não reconhecidos” (p. 53). E, para ela, é a poesia, outro espaço de experiência do poder do erótico, que então permite a expressão e o reconhecimento desses sentimentos. A poesia lesbiana permite superar o soterramento no indizível, como tão bem definido pela também poetisa, ativista, teórica lésbica feminista branca judia Adrienne Rich: “Tudo que é não nomeado, não representado em imagens, tudo que é omitido da biografia, censurado nas coleções de cartas, tudo que é mal chamado por outro nome, feito difícil-de-se-achar, tudo que é enterrado na memória pelo colapso do significado sob uma linguagem inadequada ou mentirosa – isso vai se tornar não meramente não dito, mas indizível” (RICH, 1979, p. 199).

A poesia lésbica politicamente motivada adquire caráter estratégico na fabricação de uma linguagem outra, se torna em algo poderosamente simbólico que retira lésbicas e mulheres do plano da objetificação talhada pela mirada da economia sexual heteropatriarcal (YORKE, 1994). É uma poesia pela qual as poetisas se tornam sujeitas, e que impescinde tanto transformação pessoal, quanto textual pois requer “[...] validação da identidade lésbica nos níveis mais profundos. Aceitar e reivindicar uma identidade, um ‘Eu’ lésbico, que a cultura ensinou a desprezar, requer uma enorme reavaliação de valores pessoais e culturais” (p. 74).

Essas vozes que se falam pela poesia negra lesbiana demandam não só reconhecimento de seu espaço de fala (anti-silenciamento), mas novas escutas: “A sexualidade lésbica é um dos silêncios mais ensurdecadores da história e, mesmo agora, quando é falada em alto e bom som e celebrada, é uma voz que simplesmente não é ouvida” (YORKE, 1994, p. 77). Como Clarke e Lorde, Yorke compreende o papel impescindível da materialização corpórea e sensual da experiência lesbiana plasmada em palavra erótica, que cria e se alimenta de uma poética que é ao mesmo tempo lírica e política: “Representar o corpo sexual lésbico, a relação sensual-emocional, a geografia material do prazer feminino em termos positivos, se torna uma estratégia política – a poeta luta por gerar um modo celebratório de escrita no qual essa significação empoderadora possa ser encontrada” (YORKE, 1994, p. 81).

Yorke busca, na leitura de Lorde, Rich, Olga Broumas e Susan Griffin, poemas que legitimam e recuperam “[...] a vida erótica lésbica e suas respectivas dimensões de prazer e pesar” (YORKE, 1994, p. 68), superando a estereotipia fatalista da retórica de morte, loucura, suicídio em que lésbicas têm sido plasmadas unidimensionalmente, com vitória absoluta da lesbofobia (tão enrasante como a compulsoriedade de uma felicidade branca monogâmica de literaturas lésbicas recentes). Nos poemas traduzidos, como Clarke inscreve essa lesbiandade erótica, como dimensiona prazeres e pesares para recriar uma linguagem que transforme realidades de silenciamento em uma linguagem nova, sexual, lesbiana?

Quando leio Cheryl Clarke, sinto que sua obra está conectada àquilo que mencionei ter sido dito por Barbara Godard: “[...] textos feministas geram uma teoria do texto como transformação crítica.” (GODARD, 1989, p. 44). Reconhecendo que a obra teórica de Clarke, em poesia ou em prosa, tem textos que são representantes significativos dessa (contra)tradição textual feminista de transformação crítica, chamo vocês a darem uma olhada na minha interpretação dos poemas traduzidos, daqui a um instante.

Antes, acho legal explicar aqui que *Intimacy no luxury* (CLARKE, 2006b, p. 101) e *We are everywhere* (2006c, p. 106) foram publicados pela primeira vez na coletânea de poemas *Living as a Lesbian* (1986-1990), segundo livro de poesias de Cheryl Clarke. É nesse livro que Clarke começou a desenvolver sua uma estética e perspectiva lésbicas, como ela escreveu, “política, lírica e inequivocamente” (CLARKEa, 2006, p. 141), para “ultrapassar barreiras sexuais, barreiras de gênero e barreiras raciais como escritora lésbica de cor Afro-Americana” (p. 144).

No primeiro poema traduzido, *Intimacy no luxury*, fica nítida a superação de velhas barreiras sexuais e de gênero. Nele, há diversos pontos de intertextualidade com a obra de Audre Lorde, além da referência mais óbvia – o título do poema de Clarke evoca de forma bem direta o ensaio de Lorde já apresentado, *Poetry is not a luxury*, (1984b). Além disso, dos dois poemas traduzidos aqui, é no primeiro que Clarke mais explicitamente se dedica à ampliação da tese do erótico em Lorde – apesar de ser também nesse poema que ela lança uma utopia que responde a muitas das críticas de Lorde sobre o mau uso das diferenças entre mulheres, especialmente no verso sobre dissolução de velhas animosidades entre mulheres.

A noção do erótico em Audre Lorde é muito importante para uma leitura dos poemas de Clarke como teorização contra a

heteronormatividade. Lorde inscreve o erótico como a senciência profunda que dá vida e prazer desde uma reconexão espiritual-corpórea ancestral entre uma consigo mesma e com outras; ao experienciá-lo em tudo que faz, uma investe-se de poder, esteja ela escrevendo um poema, pintando uma cerca, ou “[...] movendo-se sob a luz do sol contra o corpo de uma mulher que amo” (LORDE, 1984c, p. 58). A ficção mentalista da racionalidade, que abole o corpo, é ela mesma dissipada.

Importa lembrar que Lorde escreve *Uses of the Erotic: the erotic as power* no momento da declaração feminista de guerra política contra a pornografia e sua pedagogia da violência sexual (LORDEcc, 1984). Lorde convida a retomar a sexualidade em plenitude, como força vital, para fora dos esquemas de opressão/reprodução; a ampliá-la a todas as esferas da vida; e a experimentar isso a partir de uma política íntima, afetiva e coletiva completamente *women-identified*, mulher-identificada, ou seja, vivida desde/por/entre mulheres – uma conexão lesbiana, num às vezes controverso (explicarei em algum momento) “sentido amplo”.

Intimacy no luxury pode ser lido como convite a viver a lesbiandade como uma conexão que cure, a partir do uso dessa panaceia ancestral que não é luxo, a partir de uma intimidade que agora é proclamada, tornada pública, dissipante da segregação entre (pessoas referidas como) mulheres. Essa segregação, “velha animosidade”, pode ser entendida como bem sucedida empreitada do patriarcado, o qual tem no mito da rivalidade feminina uma de suas ferramentas mais eficientes; e na interdição à lesbiandade e sua invisibilização uma das mais insistentes. Vamos ver o poema:

3.5.2 Intimidade não é luxo

Intimidade não é luxo

Intimidade não é luxo aqui.
 Não mais telefones pendurados
 ou linhas sempre ocupadas
 ou conversas ainda censuradas.
 Não mais mirar nossas mãos
 temendo dá-las
 ou se dadas
 temendo soltar.
 Nós estamos aqui.
 Após anos de separação,
 mulheres tomam seu tempo

dispensam velhas animosidades.
 Tribadismo é uma panaceia ancestral e vale o risco
 uma panaceia ancestral e vale o risco.

Intimacy no luxury

*Intimacy no luxury here.
 Telephones cannot be left off the hook
 or lines too long engaged
 or conversations censored any longer.
 No time to stare at our hands
 afraid to extend them
 or once held
 afraid to let go.
 We are here.
 After years of separation
 women take their time
 dispose of old animosities.
 Tribadism is an ancient panacea and cost efficient
 an ancient panacea and cost efficient.*

A referência explícita ao sexo entre mulheres é a primeira coisa que quero mencionar. Tribadismo, a prática de “*esfregar buceta com buceta*”, é lembrada por Clarke como “panaceia ancestral”, e responde precisa às críticas de um outro debate em voga no momento da escrita de Clarke e Lorde: a ideia de “sentido amplo” da lesbiandade, como na proposição da “lésbica como metáfora” à criatividade literária de mulheres (RICH, 1979). Essa proposta suscitou revoltas bastante justificadas a uma metaforização por demais abstracionista que poderia sugerir uma perigosa prescindibilidade da experiência: “Uma lésbica [no congresso em que o artigo foi pela primeira vez lido, em 1976] afirmou que se ‘a lésbica em nós’ viraria um termo figurativo, ela, uma mulher oprimida por expressar fisicamente seu amor por mulheres, queria um outro nome para quem ela era” (RICH, 1979, p. 202).

Me parece que é a esse “sentido amplo”, justamente acusado de desgenitalização/descorporificação, de remover a importância da experiência sexual à lesbiandade, que Clarke expressa sua argumentação, na sutileza de um verso cujo estribilho mesmo ecoa algo ancestral, como encantaria. Parece sugerir que a noção “o pessoal é político”, tão cara ao feminismo de então e até hoje, demanda

materialização. No contexto dos anos 1970 e 1980, e além, é um alerta ao perigo de retirar corpo, desejo e práticas sexuais do cerne do debate feminista.

Escrever em linguagem sexual de forma soberana, fora da alienação do desejo inscrita pela pornografia, não é tarefa simples. Clarke faz isso de forma mais explícita, como na referência aberta, direta a tribadismo, e de forma dobrada. Os versos “Após anos de separação / mulheres tomam seu tempo / dispensam velhas animosidades.” lembram não só interdição de trocas sexuais entre mulheres, mas o tempo de seu gozo, um tempo que precisa ser retomado e é muitas vezes mais lento. Para desdobrar tal leitura desses versos, precisamos mergulhar na atmosfera temporal-sexual do poema, que se desdobra em outros versos e metáforas⁴⁶.

No último verso (e seu estribilho), a tradução de “*cost efficient*” foi custosa. Bem atenta às críticas de Clarke ao capitalismo (das quais partilho), incomodava só pensar em termos relacionados a produção econômica capitalista para sua tradução: “vale o investimento”, “bom custo-benefício”. Depois, vendo que esse campo semântico mesmo tinha força expressiva significativa na constituição do poema, por resolver com certa ironia uma disputa ancestralidade x modernidade que percorre o poema, *seu tempo*, a tradução “vale o risco”, que desmonta a estrutura sintática do verso em inglês, foi escolhida.

“Vale o risco” também me parece importante por chamar uma interpretação quanto ao risco físico e simbólico que a lesbofobia representa para a lesbiandade. A lesbofobia é um movimento organizado em diversos âmbitos contra a lesbiandade, e como a própria Cheryl Clarke ressalta ao lembrar que a sexualidade de lésbicas negras está sob constante ameaça. Na discussão da tradução do poema *We are everywhere* que vem logo mais vou comentar isso novamente, com a interpretação que faço do poema e que é apresentada quando aponto as escolhas tradutórias que fiz, e também com trechos de Clarke.

Essa disputa ancestralidade x modernidade é montada no início do poema, com telefones *fora do gancho/linhas ocupadas/conversas censuradas* – modernos aparatos de vigilância que podem estar a serviço da manutenção da heteronorma como biopoder tecnocrata, absorvido na

⁴⁶ Agradeço à professora Rosvitha Friesen Blume, primeira orientadora dessa pesquisa, pela troca de ideias fértil, generosa, cuidadosa e entusiasmada no período em que atuou como orientadora dessa pesquisa. Ela me ajudou muito, também, com a tradução dos poemas de Clarke, e estimulou muito para que eu me gossasse mais na hora de traduzir poesia.

esfera doméstica, nova dimensão do panóptico; ela cresce na marcação do tempo (versos 10, 11 e 12), e logo se desmonta no arcaico de “panaceia”, enfatizado com “ancestral”, que parece celebrar tecnologias ancestrais de prazer & resistência, “eficientes” mesmo dentro de modernos padrões de eficiência – e contra eles.

Sinto que o estribilho traz um tom hipnótico de ladainha ao encerramento do poema; suas palavras quase se tornam imagens sonoras de algo xamânico, sensual, velho, poderoso: erótico, como aprendido em Lorde – e que, se não demanda um tipo específico de experiência para ser escrito, ganha certamente uma ar de legitimidade outro ao relacionar de forma indissociável vida e obra da poeta. Isso seria essencialismo? A pergunta é vasta. Para Barbara Smith, teórica literária, escritora lésbica negra, feminista, “há poemas que só uma sapatão⁴⁷ Negra feminista pode escrever” (SMITH, 1999, p. 42).

Para Kia Lilly Caldwell, antropóloga feminista negra heterossexual, dos EEUU como Smith, as críticas das teorias pós-modernas ao essencialismo das políticas de identidade insistem num binarismo excludente que opõe identidade/essência a devir/construcionismo, o qual deixa escapar a complexidade da constituição de raça e gênero na diáspora afro-americana para as pessoas que a vivenciam desde dois marcadores sociais e biologizados muito nítidos. Para ela, a base da coalizão política não é meramente a “união em torno de uma identidade compartilhada de mulher negra”, mas o processo de construção dessa identidade:

Em minha visão, reconhecer a centralidade da identidade nos e para os movimentos de mulheres negras não impede a possibilidade de explorar esses movimentos como exemplos politicamente sofisticados das políticas de identidade contemporâneas. Os discursos e estratégias [de ativistas negras no Brasil] indicam que essencialismo e construtivismo não são mutuamente excludentes no âmbito da prática política. (CALDWELL, 2007, p. 181).

⁴⁷ Em inglês, “*dyke*”, uma gíria para “lésbica”, e que representa retomada de um termo pejorativo – de forma parecida ao que acontece com “sapatão” em algumas regiões urbanas do Brasil (especialmente em segmentos urbanos do movimento de lésbicas feministas do DF, PA, MG, BA, RJ, SP), por isso a escolha tradutória.

Primeiro, é importante lembrar que, alheias aos discursos pós-identitários da contemporaneidade, as violências racista, lesbofóbica, classista se dão em planos discursivos e materiais cotidianamente perceptíveis, e se baseiam em distinções nítidas de “nós” e “os outros” hierarquizantes, às quais o sistema de racialização e geração de corpos tem sido um dos maiores investidores. Cheryl Clarke se refere explicitamente a essa violência e a essa disputa “nós” e “os outros” no poema *We are everywhere* (2006c), traduzido como Nós estamos em toda parte.

Aqui, o referencial “nós” vai ser aquelas desde longe constituídas como um “o outro” praticamente inadmissível: lésbicas negras visíveis, e auto-enunciadas. Outro ponto importante a se lembrar é que Clarke não aceita racializações simplistas de nós negras versus eles brancos. Ela mesma é uma crítica ácida do trabalho de algumas feministas negras, sempre uma questionadora da sororidade compulsória entre mulheres, e uma justa e enfática elogiadora de obras e escritoras que revolucionam e rasuram dicotomias sexuais, raciais, de gênero, de classe, estando ainda sempre disposta a rever críticas anteriores.

Clarke, ao tempo em que dispensa “noções rápidas de ‘negritude real’” às quais muitas/os teóricas/os se apegam, com as quais se tornam “embriagadas pela identidade da vaca sagrada, [tornando-se] dogmáticas, doutrinárias e presas nas próprias políticas e visões de revolução” (CLARKE, 2006a, p. 314), não deixa de apontar as estratégias do racismo e da lesbofobia, denunciando sem vitimização, pela afirmação, seus mecanismos de exclusão, silenciamento, invisibilidade, aniquilação. Não é simplesmente sobre um simples “nós” e um simples “outro”, mas sobre que relações de poder estão em jogo aí.

E se a enunciação desse “nós” sólido tinha sido visibilizada pelo verso 09 de *Intimacy no luxury*, “Nós estamos aqui.”, é em *We are everywhere* que ela vai se consolidar em termos de definição por contraposição a um outro, agora plasmando em outro campo o tom de disputa que destaquei no poema anteriormente citado. A disputa, aqui, vai ser mano a mano, e não de temporalidades, mas de subjetividades – uma mirada que sabe não ser o bastante se voltar ao plano geral das circunstâncias e suas engrenagens, reconhecendo ser preciso ir aos agentes que as materializam e movem – o pessoal é político, afinal, e tem um pessoal que se beneficia bastante de algumas políticas, não é mesmo?

3.5.3 Nós estamos em toda parte

Nós estamos em toda parte

Nós estamos em toda parte e as pessoas brancas ainda não nos veem.

Elas nos empurram das calçadas.
 Nos tratam por homens.
 Esperam que lhes cedamos nosso lugar no ônibus.
 Nos desafiam com suas faces.
 Têm medo de nós em grupos.
 Daí o brutal mano a mano.
 Como num roteiro de telejornal, toda transação frustra raiva. De mãos dadas comigo
 você alerta
 não deixá-los meter-se entre nós
 não deixá-los meter-se entre nós na rua.
 Somos atacadas por homens loucos de guerra
 gravando seus tiros em fita cassete estéreo.

We are everywhere

*We are everywhere and white people still do not see us.
 They force us from sidewalks.
 Mistake us for men.
 Expect us to give up our seats to them on the bus.
 Challenge us with their faces.
 Are afraid of us in groups.
 Thus the brutal one on one.
 Like a t.v. news script, every transaction frustrates
 rage. Hand in hand with me
 you admonish
 not to let them come between us
 not to let them come between us on the street.
 We are struck by war crazy men
 recording their gunfire on stereo cassette decks.*

A tensão entre protagonistas e antagonistas é física. É sobre disputa territorial e ontológica. É sobre poder andar de mãos dadas na calçada sem ser empurrada, não ter que levantar no ônibus para que alguém se sente, sobre poder ser reconhecida como lésbica – e não

confundida com homem. É sobre, enfim, não precisar inexistir para que alguém possa existir. Uma das maiores dificuldades em traduzir esse poema foi manter sua arquitetura rítmica e silábica, a distribuição espacial dos versos, combinando a isso as imagens diretas que os versos trazem, sem muitos jogos de metáforas inacessíveis.

Clarke, que declarou ter sido por muitos anos uma crítica ao que chamava inacessibilidade hermética da poesia de Audre Lorde (2006), constrói sua poesia *reta*, direta, quase crua. Em muitos dos poemas de *Living as a lesbian*, que é do começo dos anos 1980, ela quer descobrir como “usar a poesia para ensinar sobre sexo [lésbico]” (2006a, p. 309). Sua pedagogia sexual lesbiana pela poesia não se restringe às trocas afetivo-sexuais entre mulheres; se interessa no panorama político que conforma alguns desejos e práticas como mais legítimos ou válidos que outros, inexistentes, não vistos, mesmo que estejam em toda parte.

We are everywhere tem um tom bem mais pesado que *Intimacy no luxury*, e sugere outras imagens sobre sexo – imagens de violência sexual. Na tradução dos versos 11 e 12, o desafio foi trazer para o PB a ambiguidade de *to come*, que pode significar tanto *vir*, *chegar* quanto *gozar*. *Come between*, *passar por*, *intrrometer-se*, plasma ainda mais a tensão da violência sexual eminente. “Se meter entre nós”, então, foi a escolha tradutória que pareceu evocar ambas dimensões. E por ser uma metáfora usual de penetração heterossexual, é um significado assombrado pelos estupros corretivos contra lésbicas.

Mesmo com todas as conquistas recentes das populações LGBTQI – lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, *queer* e intersexo em muitos países, inclusive no Brasil (controversamente um dos países em que mais morrem homossexuais no mundo), o espaço público ainda tem significado o terror da invisibilização, do não-reconhecimento e da interdição a manifestações de afeto que lembrem sexualidades dissonantes/homoafetivas. O poema de Clarke é um poema fora do armário porque se dá na rua, no público, e inverte o tema do pessoal que é político – nele, o político é pessoalizado.

O “nós” do poema é formado por um par *você e eu* – De mãos dadas *comigo* / *você* alerta – contra uma multidão sempre no plural, “pessoas brancas”, “eles”, “homens loucos de guerra”, e em resistência às investidas bélicas dessa multidão que empurra, que nomeia inadequadamente, que espera servidão, que desafia, que é brutalmente temerosa, raivosa. Não é, entretanto, um poema sobre rendição, sobre ter medo de dar as mãos: seu tempo é *outro* tempo, diferente de Intimidade não é luxo, que é um poema íntimo, nesse o tempo vem de fora, e é tempo de guerra, pautado pelo outro – seu desejo de aniquilação.

Se em Intimidade não é luxo o *nós* determina que o tempo de esconder-se acabou, que é chegado o tempo de ter tempo para o prazer, para refazer grandes laços numa ampla coletividade de lésbicas e mulheres, em Nós estamos em toda parte o *nós* vai se tornando minimalista ao longo dos versos, até chegar a uma dupla, um par, de lésbicas paradas pelo outro, pelo tempo do outro. Essa disputa de agências é acirrada, em Intimidade não é luxo não havia um outro tão nítido – a nitidez era no *nós*, era um referente quase mitologicamente auto-cosmogônico, o *outro* eram máquinas e censuras quase autômatas.

Em Nós estamos em toda parte, o *outro* torna-se uma ameaça real, traduzida na dureza de encontros cotidianos em que uma calçada, um assento no ônibus fazem parte da cartografia das disputas. Para resistir, e portanto existir, há que seguir firmemente de mãos dadas. Escrever os perigos que lésbicas negras enfrentam para existir também constitui uma linguagem sexual da lesbiandade negra – deixando os sinais da luta, e também os sinais do triunfo, da celebração do gozo, do prazer, da possibilidade que se abre *contra, apesar e a partir de*. Como Clarke coloca,

A sexualidade de mulheres Negras ainda é uma sexualidade ameaçada. A experiência da escravização e as práticas sádicas daquela instituição como foi aplicada aos povos africanos nas [...] Américas ainda nos marca na expressão de nossa sexualidade e do erótico. Nossa sexualidade é muito ameaçada por [...] heterossexualidade compulsória, racismo, opressão de classe, e a sempre presente ameaça de estupro. Por mais que eu seja privilegiada por escrever abertamente como lésbica e ter meu trabalho apreciado e dormir com uma mulher, eu sou lembrada cotidianamente que aqui não é lugar para se amar uma mulher. (CLARKE, 2006, p. 234).

3.6 REESCREVENDO DORIS DAVENPORT: LÉSBICAS NEGRAS NA ACADEMIA: INVISIBILIDADE VISÍVEL

3.6.1 Lésbicas Negras na academia

Lésbicas Negras na academia: invisibilidade visível

Por forma de introdução, me parece que eu VIVI na academia toda minha vida: dos cinco anos de idade

até agora (trinta e dois de idade), eu sempre estive na escola, seja estudando, lecionando, ou saindo e entrando. No presente momento, eu estou num programa de PhD (University of Southern California, Inglês). Também me parece que tenho sido uma feminista toda minha vida, e recentemente uma lésbica muito política ou politizada. eu tenho orgulho de estudar literatura; eu igualmente tenho orgulho de ser uma lésbica. Mas o que isso significa é o seguinte:

eu sou a única estudante Negra (que eu saiba) em meu departamento de pós-graduação em inglês. Antes de mim, havia uma outra mulher Negra, a qual eu conhecia vagamente. Em setembro de 1979, na primeira vez que fui a USC, eu descobri (por uma estudante branca) que essa Negra-ht havia dito a algumas pessoas na faculdade que eu era uma sapatão-feminista “andando por aí tentando converter as pessoas”. Aquela irmã Negra pretendia me causar um enorme dano. Mas acabou me fazendo um favor. Quando cheguei à USC eu não tive que sair do armário, e sequer deixei algumas pessoas saberem que a sedução física foi a única parte que ela errou. As pessoas brancas estavam um pouco confusas sobre como me abordar: eu não cabia nem em seus estereótipos de uma “nacionalista Negra” nem nos de uma sapatão. (eu podia vê-las pensando, sobre o último, “mas ela não ‘parece’ com uma.”) Isso significou que eu estava ou sendo ignorada, ou falada pelas costas. eu ri e segui em frente.

Ao mesmo tempo, fiquei “presa”, por obrigação, a ministrar o único curso sobre literatura Negra oferecido na USC. A única professora negra tinha se demitido, e por eu ser Negra, ofereceram-me a turma como parte dos meus deveres como professora assistente. eu aceitei feliz, já que literatura Negra é uma das minhas maiores áreas. No entanto, ninguém verificou minha habilidade em lecionar o curso. Novamente, estereótipo, e benignamente negligenciada. eu lecionei meu curso (bem) e segui em frente.

Então, no semestre seguinte (janeiro de 1980), me inscrevi num curso que ostensivamente cobria a

“literatura Americana desde a Segunda Guerra Mundial”. Não havia pessoas Negras ou mulheres no programa. Quando perguntei ao professor (um menino branco de meia-idade) sobre essa lacuna, ele disse que eu poderia produzir um artigo sobre LeRoi Jones ou alguém do tipo, ou largar a disciplina; que não haveria alterações no programa por minha causa. eu prontamente disse a ele não, para ambas alternativas, e chamei sua atenção pela estereotipização, e além disso disse que ele abordava unicamente o que podia ver: sexo e cor. eu disse, junto a isso, que sou uma lésbica, então você pode ir em frente e insultar essa parte de mim também. (Ele era novo, e aparentemente não tinha ouvido a “história sai-do-armário”). Ele fez a gentileza de se semidesculpar privadamente, mas nossa “discussão” aconteceu na frente de toda turma.

A cada semestre em meu curso de literatura Negra, tive um registro inicial de pelo menos trinta e duas pessoas, a maioria Negra. A cada semestre, algumas ou abandonam o curso ou se tornam muito desagradáveis por causa do meu feminismo e meus requisitos “rigorosos”. Meu feminismo significa que aponto tanto feminismo quanto chauvinismo na literatura e nas respostas em sala de aula, especialmente dos homens. Os requisitos significam que estudantes devem produzir pensamento original – muito doloroso, para muitas pessoas. eu sou, para elas, simplesmente outra figura de autoridade – o inimigo – e o fato de que somos todas Negras, todas estudantes e todas em território “hostil” não parece fazer muito sentido para elas. Se minha cor significa qualquer coisa para elas, é simplesmente que meu curso deve ser um A fácil.

Quase todos estudantes Negrxs em faculdades predominantemente brancas ganham uma nota chamada “B automático” (tanto para *Black* quanto para porque você é *Black* você não faz nada muito Bem). Às vezes, você ganha “A automático” (A bem da verdade, significa que o prof está numa onda de culpa/racismo), mas, de qualquer forma, o trabalho que você produz não é julgado por si só.

É essa fragmentação, na vida e na academia, que quero comentar. Ela funciona assim: estudos lesbianos (e lésbicas) pertencem aos estudos das mulheres. A literatura Negra é tema transversal subsumido aos estudos étnicos. Para a maioria das pessoas, os departamentos de inglês geralmente ganham a alcunha de estudos esotéricos. Então, o que acontece com uma híbrida como eu? eu me encaixo em todas as categorias acima, e outras mais. eu nunca tentei camuflar o fato de que sou uma lésbica. Aliás, algumas pessoas dizem que o ostento. (eu uso colar e brinco com um ♀♀ e tenho o mesmo símbolo costurado na minha bolsa marrom de livros, pintado de branco para ter mais destaque.) Estranhamente, isso dificilmente é comentado de forma direta, mesmo por outras lésbicas. Para os outros, a rota de ataque mais visível e mais acessível é via minha cor: eu recebo o que a maioria de estudantes Negrxs recebe, com alguma merda incluída, devido a ser feminista-lésbica.

A merda incluída significa que se eu digo bom dia, eles me desafiam. Talvez seja porque sou, também, articulada, franca (ou simplesmente porque falo), e não tenho a mediocridade da pós-graduação (apesar de às vezes me entediar até a morte com as jornadas egóicas dos meninos brancos professores). Então, para eles, aqui está esse alvo vivo e ambulante que não é unicamente Negra, mas Negra-e-articulada, Negra-e-não-vou-aceitar-essa-merda, Negra e lésbica feminista. Tudo isso de uma vez é um alvo confuso. Mas tentam. E eu, constantemente, luto em resposta, ou ao menos tento lutar contra a alienação e o isolamento, de qualquer forma que eu possa. Às vezes, mando minha mente aoPaine College, especialmente na primavera. Frequentemente, leio Hurston ou Toni Morrison ou minha própria prosa. Geralmente fico bêbada e vou dormir, lembrando a mim mesma que eu tenho sim uma visão de outra realidade...

Além disso, eu recentemente percebi que tenho funcionado graças a um incentivo inconsciente (inconsciente, mas forte e profundamente arraigado). Ou seja, o “legado” de educadorxs Negrxs, um legado

de amor, disciplina, altos padrões e compromisso, o qual herdei por frequentar uma escola e faculdade exclusivamente Negra. Ou seja, o fato de que todxs as/os professorxs importantes em minha vida (excluindo uma mulher branca) eram Negrxs. Por outro lado, eu quero dar continuidade ou instigar uma “nova” tradição: a de ser uma educadora Negra, brilhante, lésbica – orgulhosamente afirmada.

eu estou nessa área porque amo literatura apaixonadamente, apesar de saber que há uma grande quantidade de absurdos desnecessários e humilhantes envolvidos na academia, ponto. Ainda, eu sei também que sou uma lésbica, feminista, poeta, escritora, crítica, professora e geralmente uma vidente abençoada pela deusa. Portanto, eu me recuso a deixar isso me dissuadir – esse tempo. Em suma, eu luto contra a fragmentação o melhor que posso, e quantas vezes for destruída eu regenero a mim mesma, mas não é fácil, e é muito solitário.

eu não iria me importar se “o inimigo” se ativesse a uma questão por vez, ou se lutasse “limpo” e abertamente. Mas todas nós sabemos que eles não agem dessa forma. Por exemplo, no outono passado (outubro de 1980), a nova chefe de departamento, branca, me informou que as normas da faculdade impediam professorxs assistentes de lecionar cursos de literatura. Além disso, ela não considera que estamos preparadxs (ou seja, somos imbecis) para lecioná-los. Então, no outono (setembro de 1981) eu não vou lecionar meu curso de literatura Negra, se depender dela – a despeito do fato de que eu venho lecionando esse curso há dois anos. eu sinto, em outras palavras, ao meu redor uma aura de intensa hostilidade-medo-espanto, quase o tempo todo. eu ouço as pessoas se relacionando a uma imagem – uma projeção de suas imaginações doentes e outras neuroses estereotipadas. me vejo lutando uma batalha constante em pelo menos dez níveis de uma única vez, simplesmente para cumprir os requisitos das disciplinas! – mesmo quando eu continuo a escrever e recitar minha poesia de mulher. Tudo isso é ignorado na academia:

recentemente, publiquei eu mesma um livro meu de poesia e anunciei o Grande Evento no informativo do departamento. Até o momento ninguém comentou sobre o livro. Me parece que o objetivo é sabotar a mim (nós) de todas as formas possíveis, e na maior parte do tempo eu nem acho que é intencional. Eles não podem evitar. Mas nada disso ajuda meu espírito. O que ajudaria é o seguinte:

Aquelas de nós que somos Negras lésbicas na academia poderíamos ao menos começar uma rede de sobrevivência e apoio – informativos, correspondências públicas mensais, o que seja, assim não nos sentiríamos sozinhas e isoladas. Em outras palavras, estabelecer algum tipo de sistema para nossa sobrevivência e celebração mútua. Um sistema para prevenir que sejamos individualmente devastadas e individualmente negadas. Afinal, nós sabemos que ser lésbica, nesse ponto, não é uma fase pela qual vamos “passar”. Nem, se você é persistente como eu sou, vamos abrir mão do que vemos como nossos objetivos profissionais. NEM deveríamos procurar tanto apoio em pessoas que não nós mesmas. Nós temos que achar uma forma de minimizar essa merda devastadora, e maximizar nosso potencial – em todos os níveis. (Também pode ser útil se mais de nossas irmãs saírem do armário.)

eu acho que somos uma ameaça ao “sistema” (já que mulheres Negras são tomadas como ameaça para todo mundo, ponto), mas não de verdade, e não ainda. eu só quero estar aqui, e eu quero que minhas irmãs estejam aqui, tempo suficiente para fazer algumas mudanças radicais e positivas. Mudanças na forma com que Negras lésbicas são vistas e tratadas na academia, e no resto do mundo ir-real. Mudanças na forma com que somos apresentadas e percebidas. Mudanças desse mundo morte-orientado para um mundo mais Deus-orientado, amoroso-pela-vida.

Black lesbians in academia: visible invisibility

By way of introduction, it seems to me that i have LIVED in academia all my life: from age five to the

present (age thirty-two) i have always been in school, either studying, teaching, or dropping out and in. At the present stage, i am in a PhD program (University of Southern California, English). It also seems that i have been a feminist all my life, and recently, a very political or politicized lesbian. i am proud of studying literature; i am equally proud of being a lesbian. But what i mean is this:

i am the only Black student (that i know of) in my graduate English department. Before me, there was one other het Black woman, whom i knew slightly. In September 1979, when i first went to USC, i discovered (from a white woman student) that this Black-het had told certain people at the school that i was a feminist-dyke "going around trying to convert people." That Black sister meant to do me a lot of damage. Instead, she did me a favor. When i got to USC, i did not have to come out, so much as let a few folks know that physical seduction was the only part she had wrong. The white folks were a little confused as to how to approach me: i fit neither their stereotypes of a "Black nationalist" nor of a dyke. (i could see them thinking, about the latter, "but she doesn't look like one.") It meant that i was either benignly ignored, or guardedly spoken to. i laughed and carried on.

At the same time, i got "stuck", by default, teaching the only Black literature class offered at USC. The only Black professor had quit, and with my being Black, i was offered the class as part of my teaching assistantship duties. i gladly accepted, since Black literature is one of my major fields. However, no one checked on my ability to teach the class. Again, stereotyped, and benignly neglected. i taught my class (well) and carried on.

Then, the following semester (January 1980), i took a class which ostensibly covered "American literature since World War II." There were no Blacks and/or wimmin on that syllabus. When i asked the professor (a middle-aged white boy) about this oversight, he said i could do a report on Leroi Jones or someone like that, or i could drop the class; that he would not alter the syllabus for me. i promptly told him no, to both alternatives, and called him on his stereotyping, and furthermore, told him that he addressed only what he

could see: sex and color. i said, add to that, that i am a lesbian, so you can go ahead and insult that part of me too. (He was new, and apparently had not heard the “coming-out story.”) He had the grace to semi-apologize privately, but our “discussion” was in front of the entire class.

Each semester in my Black literature class, i have a beginning enrollment of at least thirty-two people, mainly Black. Each semester, a few either drop the class or get mighty nasty because of my feminism and my “strict” requirements. My feminism means i point out both feminism and chauvinism in the literature and in classroom responses, especially of the males. The requirements mean that students have to do original thinking – very painful, for lots of folk. i am, to them, simply another authority figure – the enemy – and the fact that we are all Black, all students, and all in “hostile” territory does not seem to make that much sense to them. If my color means anything to them at all, it's simply that my course must be an easy A.

Almost all Black students in predominantly white schools get a grade called “automatic B” (either for Black, or because you're Black you can't to no Better). Sometimes, you get “automatic A,” (Actually, it means the prof is guilt/racist tripping), but either way, the work you produce is not judged on its onw.

It is this fragmentation, in life and academia, that i want to address. It works like this: lesbian studies (and lesbians) belong to wimmin studies. Black literature is cross-listed under ethnic studies. English departments usually fall under the general heading of esoteric studies, to most people. So what happens to a hybrid like me? i fit into all the above categories, and then some. i have never tried to camouflage the fact that i am a lesbian. In fact, some folk say i flaunt it. (i wear a ♀♀ necklace and ring, and have the same symbol sewn in white on my brown book bag, so it will stand out more.) Oddly enough, that is hardly ever addressed directly, even by other lesbians. For the others, the most visible and the most accessible route of attack is via my color: i get what most Black students do, with a little added shit, due to being feminist-lesbian.

The added shit means that if i say good morning, they will challenge it. Maybe it is because i am also articulate, outspoken (or, speaking period), and un-grad-school-mediocre (although i sometimes do get bored to death by the ego trips of the white boy professors). So for them, here's this live and moving target that is not only Black, but Black-and-articulate, Black and i-don't-take-no-shit, Black and lesbian feminist. All that at once is a confusing target. But they try. And i, constantly, fight back, or at least try to fight against the alienation and isolation, in anyway i can. Sometimes, i send my mind back to Paine College, especially in the spring. Frequently, i read Hurston or Toni Morrison or my own prose. Often, i get drunk and go to sleep, reminding myself that i do have a vision of another reality. . . .

Plus, i recently realized that i have been operating off an unconscious incentive (unconscious, but strongly and deeply ingrained). That is, the "legacy" of Black educators, a legacy of love, discipline, high standarts, and commitment, which i got from attending an all-Black high school and undergraduate school. That is, the fact that all the significant teachers in my life (excluding one white womon) have been Black. On the other hand, i want to carry on or instigate a "new" tradition: that of being a Black, brilliant, lesbian, educator – open and proud.

i am in this field because i passionately love literature, although I know there is a great deal of unnecessary, humiliating absurdity involved in academia, period. Yet, i know too that i am a lesbian, feminist, poet, writer, critic, teacher, and overall goddess-giver seer. Therefore, i refuse to let any of this deter me – this time. In short, i fight the fragmentation as best i can, and as often as i get wiped out i regenerate myself, but it ain't easy, and it is so alone.

i wouldn't mind if "the enemy" would stick to one issue at a time, or would fight "fair" and up front. But we all know they don't work that way. For example, last fall (October 1980), the new white chairwoman of the department informed me that the school policies prevent T.A.'s from teaching literature courses. Moreover, she doesn't think we are prepared (that is, we are too dumb) to teach them. So in the fall (September 1981), i will not be teaching my Black literature course, if it's up to her – in

spite of the fact that i have been teaching it for the last two years. i sense, in other words, around me an aura of intense hostility-fear-awe, at almost all times. i hear people relating to an image – a projection of their diseased imaginations and other stereotypical neuroses. i find myself fighting a constant battle on at least ten levels at once, just to complete course requirements! – even while i continue to write my womon poetry and do readings. All of which is ignored in academia: i recently self-published a book of poetry and announced the Great Event in the department newsletter. To date, no one has acknowledged the book. It seems to me that the main objective is undermine me (us) in as many ways as possible, and most of the time, i don't even think it is intentional. They can't help themselves. But none of this helps my state of mind, either. What would help me is this:

That those of us who are Black lesbians in academia would at least start a survival and support network – newsletter, once-a-month-chain letter, union, whatever, so we won't feel so alone and isolated. In other words, establish some sort of system for our mutual survival and celebration. A system to prevent our being individually devastated and individually negated. After all, we know that being lesbian, at this point, is not a phase we are going to “grow out of.” Nor, if you are as persistent as i am, are we going to give up on what we see as our professional goals. NOR should we look for that much support from anyone else but ourselves. We have to find a way to minimize the devastating bullshit, and maximize our potential – on all levels. (It might also help if more of our sisters came out of the closet.)

i guess we are a threat to the “system” (since Black wimmin are perceived as a threat to everyone, period), but not really, and not yet. i just want to say here, and i want my sister to stay here, long enough to make some radical, and positive, changes. Changes in the way Black lesbians are viewed and treated in academia, and the rest of the un-real world. Changes in the way we are presented and perceived. Changes from this death-oriented world, to a morde Goddess-oriented, life-loving world.

3.6.2 Comentários de tradução

Essa tradução foi feita por mim em janeiro de 2012. Na época, escrevi a Davenport – que respondeu, autorizando a tradução, de maneira muito generosa e divertida – para publicação em um blog de traduções que eu mantinha, o Zami, no sítio <<http://zami.onira.org>>. Um pouco depois o blog ficou fora do ar.

Como vemos logo no primeiro parágrafo, em todas as ocorrências do texto, a autora opta por grafar o pronome pessoal do caso reto da primeira pessoa do singular, em inglês, *I* em letra minúscula, inclusive depois de ponto (é compulsória, a grafia com *i* maiúsculo para diferenciar o pronome *I* da vogal *i*). Mantive a grafia conforme o texto em inglês, como fica mais nítido no início do segundo parágrafo. Acredito que com essa escolha Davenport já estabelece um primeiro jogo sutil e profundo de linguagem, ao reinscrever-se como sujeita de forma contra-hegemônica que, de certa forma, denuncia a hegemonia das subjetividades majoritárias, grafadas em maiúsculas.

Davenport usa, ao longo do texto, o termo *womon*, variação de *woman*, como outra expressão de seus jogos linguageiros, inspirada aqui pela *black talk* dos EEUU. A primeira ocorrência está logo no início do segundo parágrafo do texto em inglês, mas na falta de uma tradução que mantivesse esse jogo visível também no português brasileiro, operei um apagamento da *black talk*. Apesar de ter pensado nos termos “mulhar” ou “mulhé”, que marcariam uma estranheza no texto, além de soar muito forçado par amim, não corresponderiam a um vernáculo negro no Brasil. Outro jogo que Davenport faz é grafando *wimmin* como plural de *womon*; como na tradução do termo no singular, na tradução para o português o jogo foi perdido, e traduzi tudo como “mulheres”.

Ainda no segundo parágrafo, Davenport usa *het*, uma gíria, para se referir a heterossexual – escolhi a gíria brasileira “ht”, usada entre lésbicas de meu círculo afetivo e político, para manter algo do tom de deboche evocado pela autora.

No sexto parágrafo, aparece a expressão que achei mais difícil traduzir: “*Actually, it means the prof is guilt/racist tripping*” – com a qual Davenport está se referindo tanto à condescendência com que algumas pessoas julgam pertinente tratar pessoas negras como forma de “reparação” à história de racismo e discriminação racial quanto ao racismo implícito que há nessa prática.

A minha realidade de estudante universitária cotista (a Universidade de Brasília, onde me formei em Letras – Português e depois comecei um curso logo abandonado de Tradução – Inglês foi a

primeira instituição federal a adotar cotas de ingresso via vestibular para pessoas negras) encontra repercussão imediata no que a autora fala, apesar de não ser fácil explicar esses mecanismos velados do racismo condescendente/paternalista que é usado, inclusive, como crítica falaciosa ao desempenho e competência de estudantes cotistas. Agradeço a Patrícia Valério pela ajuda com a tradução dessa expressão; optei por manter alguns trechos em inglês, com a tradução entre [colchetes], para explicitar o jogo entre as menções e as palavras.

No oitavo parágrafo, Davenport usa *white boy professors*. Como o pb tem a flexão de gênero explícita no substantivo “professores”, não pude manter na tradução a ênfase que a autora dá ao gênero docente, nem o ar de deboche implícito no termo *boys*.

O processo de feitura dessas traduções dos ensaios de Davenport e Lorde, e dos poemas de Clarke, faz ao menos duas coisas interessantes: uma é ampliar a visibilização desses textos que estão agora materializados numa tese de doutoramento e podem ser incluídos em currículos e ementas para diminuir a invisibilidade notória de teóricas lésbicas negras dentro das instituições de produção de conhecimento como a academia. A outra é ressaltar minha atividade de tradutora lésbica negra inserida também em contextos acadêmicos e envolvida em processos de produção de conhecimentos que estão mediados muitas vezes por traduções. Essas traduções também medeiam realidades, podem ter influência para mudar estruturas.

A visibilização de minha lesbiandade negra em contexto acadêmico está conectada à minha visibilização enquanto tradutora, e assim reconheço a importância que minhas escolhas textuais podem ter para “dar impulso às mudanças de [meu] meio e, com isso, dos meios com os quais [estou] em contato, no contexto de [minha] ação no espaço de mediação.” (WOLF, 2013, p. 163). A mudança que espero é que os textos traduzidos ocupem mais lugares, além de estantes de bibliotecas, além das minhas próprias redes de afeto-política e blogs.

CONCLUSÃO

em outras palavras,

No primeiro capítulo da tese, apresentei duas escritas. A primeira é parte do texto que apresentei na qualificação desse projeto quando ele ainda era um projeto de mestrado. Aqui na tese, essa primeira escrita ocupa o lugar de inauguração do meu exercício teórico de materialização de meu pensamento reflexivo e analítico a respeito de uma prática tradutória que eu já vinha exercitando fazia mais tempo. É uma escrita localizada temporal, espacial, reflexiva, afetivamente. Aquele pedaço de texto traz uma teorização que junta teóricas feministas da linguagem a teóricas feministas da tradução com as quais eu criei uma lente formal, metodológica, reflexiva a qual não aparece em uso (análise de tradução) porque os textos que foram traduzidos para a qualificação, e junto com eles os comentários sobre minhas escolhas e sobre o processo tradutório, não estão mais na tese. Aquela primeira escrita tem um tom bem diferente do restante da tese porque com o passar do tempo eu fui me dedicando a escrever de forma mais simples, mais direta, mais convexa.

A segunda escrita que eu trouxe no primeiro capítulo é um ensaio analítico sobre um projeto de tradução de outra pessoa. Eu analisei a crítica que Kia Lilly Caldwell fez em um artigo publicado no Brasil em 2000: para ela, o Brasil traduz pouca teoria feminista produzida por mulheres negras, apesar de traduzir bastante teoria feminista. Ampliei a crítica que ela fez mostrando que a tradução feita do próprio texto dela mostra algo importante: além de poucas teóricas negras serem traduzidas, às vezes as traduções partem de pressupostos embranquecidos que reproduzem percepções e práticas racistas que desprezam autodefinição nos termos das próprias autoras. Na tradução do texto de Kia Lilly Caldwell, o tradutor apagou o termo *women of color* e despolitizou sua carga semântica para carregar de sentidos suas próprias ideologias. Discuti como isso foi racista e se conectou às políticas de apagamento da figura desse tradutor – que não assina a tradução –, as quais me mostram que outras coisas importantes precisam ser apagadas para essa manobra funcionar:

Ao invés de traduzir *women of color* como “mulheres não-brancas” (*non white women*), o tradutor poderia ter traduzido como “mulheres de cor”. Sua escolha é lida aqui como muito colonial e desrespeitosa. Porque desmontou a rede semântica do sentido contextual de Caldwell e definiu a tradução a partir do contexto de um tradutor

invisível, desconsiderando o histórico daquela rede semântica: autodefinição das lutas de mulheres negras, chicanas, asiáticas, indígenas, caribenhas em termos étnico-raciais cunhados por elas mesmas e tomando-se a si mesmas como referente ao invés da branquitude. O que ele fez foi tomar como referente a branquitude, pivô nessa disputa racial apresentada em termos textuais, e apagar todos os indícios semânticos daquela autodefinição. Ao tomar como referente, mesmo que pela negação, o termo que significa exatamente aquilo do que quer se afastar, executa uma manobra colonizadora de definição do outro em termos do um. Assim, apaga a possibilidade de que o referente seja a própria trajetória da autora.

No primeiro capítulo me dediquei mais às políticas raciais que podem ou não orientar projetos e processos de tradução. No segundo, comentei que projetos textuais e que processos de reconhecimento y fortalecimento subjetivo traduções podem movimentar. Pra mim, um projeto de tradução feminista pode ser um processo de letramento conectado a uma perspectiva feminista de produção textual. Me instigou o que se passa no encontro entre o que chamei de escritas cotidianas e a dita escrita acadêmica. Próxima aos estudos críticos do letramento, discuti perspectivas de emancipação e alegria textual ou interdição e receio que demandas universitárias podem gerar, e ainda as percepções de um grupo de amigas negras e/ou lésbicas com quem trabalhei numa oficina de produção textual. Quis saber como eram as relações delas com as próprias escritas, cotidianas e acadêmicas, como suas escritas eram recebidas em agências de letramento legitimizadas, e como as traduções que fiz e com que trabalhamos na oficina fizeram diferença na escrita, e na vida, delas.

As entrevistadas relataram que anteriormente ao ingresso na universidade tinham muito conforto com as palavras, e costumavam escrever diversos gêneros considerados por mim como escritas cotidianas (contos, poemas, crônicas, frases, diários, cartas...). Depois do contato com as demandas da escrita acadêmica, elas passaram a se sentir menos seguras de/nas suas escritas cotidianas, as quais foram até abandonadas em alguns casos, e, ainda, não se sentiram (nem sentem, até o momento dessa escrita) seguras com a produção dos gêneros textuais-discursivos acadêmicos (resenhas, artigos, projetos de pesquisa, seminários...). A falta de critérios nítidos emitidos pela instituição quanto à produção desses gêneros amplia a sensação de insegurança, como algumas entrevistadas relataram. Quando perguntei suas impressões sobre os textos de autoras lésbicas negras que lemos, duas das entrevistadas compartilharam sua emoção no encontro com as

escritas de Audre Lorde, uma referência em termos de episteme, ativismo, escrita e paixão pela vida como lésbica negra.

O terceiro capítulo tem traduções de textos muito emocionantes. É uma coletânea de teoria lésbica negra escrita em prosa ou em poesia feita por Audre Lorde, Cheryl Clarke e Doris Davenport. Traduzi e comentei o que aqui se tornaram “Usos do erótico: o erótico como poder” e “Poesia não é luxo” (Lorde), “Intimidade não é luxo” e “Nós estamos em toda parte” (Clarke) e “Lésbicas negras na academia: invisibilidade visível” (Davenport). Explicitei algumas escolhas tradutórias orientadas por minha própria lesbiandade negra e pelo contexto de vida e produção teórica das próprias autoras – uma prática de tradução vista desde o espelho de Oxum, que é um de autoconhecimento e, nessa tese, surge como metáfora para as traduções de textos feitos por lésbicas negras y traduzidos a partir daí. Metáfora afro-diaspórica lesbiana, inspirada ainda no encontro sexual entre Iansã e Oxum, proposta minha de abordagem e cuidado com escritas negras lesbianas: uma arqueologia no futuro pra ampliar a reverberação dessas palavras e das práticas sexuais afetivas que celebram.

Junto minhas palavras às palavras dessas três lésbicas negras. Chamo também para essa conversa as palavras de Dionne Brand, uma outra sapatona preta da diáspora que foi além da diagnose do silenciamento e pronunciou suas próprias palavras lesbianas, negras, diaspóricas, fundamentadas nas vagas da ondalética⁴⁸ afroamericana que tem o mar como grande metáfora, ponto de partida, grande cemitério, calunga funda de renascimentos do outro lado oceânico. Mar também metáfora de lesbiandade em suas ondas, seus transbordamentos orgasmáticos, e aqui metametáfora do pronunciamento, da expansão da voz, do emergir lá de dentro, do fundo dos sussurramentos para o ar alcançado baleisticamente, desde dentro e fundo e enxarcado para cima, para expansão, para comunicar – junto a Yemanjá, orixá que simboliza também essa comunicação, ritmada e ordenada pelo vir & ir: movimento ondalético assim de mergulhar mais fundo que a dialética tríade, porque

⁴⁸ Ondalética é minha tradução do termo proposto pelo poeta barbadiano Kamau Brathwaite, sua “rejeição da noção de dialética, a qual é três – a resolução na terça. Agora eu vou por um conceito que eu chamo ‘onda-lética’ que é a onda e o movimento duplo da maré” (NAYLOR, 1999, p. 145, tradução minha). Fiz uma inversão entre onda e maré – marelética seria uma tradução mais no pé da letra, mas a sonoridade da expressão ondalética me agrada mais que marelética. E está coladinha no mesmo campo semântico. Em inglês: “*rejection of the notion of dialectic, which is three—the resolution in the third. Now I go for a concept I call ‘tide-alectic’ which is the ripple and the two tide movement*”.

inserindo ritmo de água que lambe areia da praia, outra matéria, e se volta para si, sua oceanidade.

você quase não pode ouvir minha voz mas eu ouvi você
 no meu sono vasta como ondas recitando suas preces
 tão em-ponto o coração pulsa pra seu significado real,
 dizendo, nós devemos criar um sentido aqui pra viver,
 essa aliança é como carne pra osso mas anterior
 e olha, amor, não tem poemas pra ela, somente
 triângulos, retalhos, prisão de pano púrpura,
 tempo começa com esses gestos, esse
 silêncio súbito precisa de palavras ao invés de sussurros.

tradução minha feita *para: darn* do poema IV de Dionne
 Brand, da coletânea *hard against the soul* (1998, p. 38)

*you can hardly hear my voice but I heard you
 in my sleep big as waves reciting their prayers
 so hourly the heart rocks to its real meaning,
 saying, we must make a sense here to living,
 this allegiance is as flesh to bone but older
 and look, love, there are no poems to this, only
 triangles, scraps, prisons of purpled cloth,
 time begins with this gestures, this
 sudden silence needs words instead of whispering.*

O princípio foi o gesto. O verbo veio depois.

sendo outra

*Jo sóc l'altra. Tu ets jo mateixa:
 aquella part de mi que se'm revolta,
 que expulso lluny i em torna
 feta desig, cant i paraula.*

*Feta desig, cant i paraula
 et miro. Jo sóc tu mateixa.
 No em reconec. Sóc l'altra.*

Eu sou a outra. Tu és eu mesma:
 Aquelaparte de mimque serevolta,
 Que expulso longe e me torna
 Feita desejo, canto e palavra.

Feita desejo, canto e palavra
 Te miro. Eu sou tumesma.
 Não me reconheço: sou a outra.

tradução minha do poema
Jo sóc l'altra. Tu ets jo mateixa
 de Maria-Mercè Marçal,
 citado por Pilar Godayol (2013)

Com o fim dessa pesquisa de doutoramento, completo dez anos de atividades acadêmicas quase ininterruptas, considerando a graduação que terminei – apesar de ter ingressado em outras três antes de Letras – Português. Além disso, termino também um ciclo de produção de traduções que foi ficando a cada ano mais escasso. Já traduzi um texto a cada dois meses; agora, tenho traduzido um por semestre ou ano. Por outro lado, minha feitura de poemas aumentou vertiginosamente, quase um por dia. Coincidentemente – não “coincidência” no sentido manobra do acaso, mas incidência conjunta –, tenho ficado cada vez mais distante de atividades acadêmicas que me tomavam muito tempo, e às quais eu me dedicava com bastante afínco apesar do pouco afeto.

Daf que concluir essa tese é ao mesmo tempo que um alívio uma abertura: de tempos novos, pra fazer outras coisas, escrever outras escritas, caminhar outros caminhos. Fico grata y feliz de ter encontrado com pessoas muito amadas, inspiradoras & especiais que deixaram esses dias de academia menos áridos, mais plenos, compartilhados, cheios de significados. Algumas aparecem em uma ou outra nota de rodapé nessas páginas todas mas outras não – nem precisam aparecer, eu acho, porque onde guardo o afeto y respeito por elas é um lugar bem mais importante, acolhedor y bonito que uma prateleira de livros. Não que eu não goste de prateleiras de livros, gosto muito; aprendi isso com minha maravilhosa mãe bibliotecária – mas enfim, o coração é melhor.

A maioria dessas pessoas são lésbicas y mulheres com quem dividi sonhos, ideias, projetos, preocupações, conteúdos, currículos, orgasmos, lanche, páginas, livros, trechos incríveis que emocionavam o dia, alegravam a rotina, faziam a jornada acadêmica não parecer tão boba. Me sinto muito privilegiada y sortuda por ter comigo companhias físcas y textuais que inspiraram essa escrita mas não só – que me inseriram na genealogia matrilinear de que fala Pilar Godayol, lembrando a poetisa lésbica catalã Maria-Mercè Marçal. A argumentação segue Marçal com relação à necessidade de que nos nutramos com “mães simbólicas”, assumindo uma herança cultural

desde essa genealogia de mulheres – a mim interessa muito a genealogia lesbiana.

Maria-Mercè Marçal, herdeira espiritual e conceitual de Virginia Woolf e de outras escritoras, como Simone de Beauvoir, Luce Irigaray e Adrienne Rich, sustenta em seus escritos críticos que é necessário estabelecer uma genealogia feminina específica, dado que a cultura universal é quase essencialmente masculina, com a inclusão ocasional de mulheres, que aparecem “sempre uma a uma, sem nenhuma relação aparente entre elas”⁴⁹. Marçal apela para que releiamos com olhos novos os textos de mulheres escritoras pioneiras, para “desmascarar” tudo que é omitido pelos discursos críticos supostamente neutros. Ela termina com a seguinte afirmação: “Perguntar as questões corretas ao passado nos permitirá dar às mães, nos permitirá dar à luz, por assim dizer, a nossas próprias mães simbólicas”⁵⁰. (GODAYOL, 2013, p. 223).

Em sua arqueologia, essa busca genealógica por mães intelectuais, Godayol apresenta cinco escritoras e tradutoras catalãs; na minha jornada, além das próprias Iansã e Oxum, apresento Audre Lorde, Cheryl Clarke e Doris Davenport como grandes musas, divas inspiracionais espirituais (que ainda acho muito pesado de compulsoriedade o termo “mãe”) através das quais minhas escritas, traduções & outros lapsos de subjetividade são filtrados. Na minha trajetória, tradução tem sido um ofício a compartilhar com outras lésbicas e mulheres, seja na forma de compartilhar os textos mesmos já prontos, traduzidos, ou seja no aprendizado teórico, o qual iniciei com duas professoras maravilhosas da Universidade de Brasília – Alice Araujo, Alba Escalante.

Aprender a pensar o pensar da tradução com mulheres foi primordial para me envolver no exercício teórico da tradução, & fundamental para me levar a elaborar y continuar esse projeto de pesquisa desde as miradas diversas de teóricas de tradução feministas – muitas apresentadas a mim por Rosvitha Friesen Blume, que foi orientadora de grande parte desse projeto, até junho de 2014. Compartilhar esse pedaço acadêmico de minha genealogia enquanto pensadora de tradução feminista explícita minha inserção nessa

⁴⁹ Marçal apud Godayol, 2013, p. 223.

⁵⁰ Idem.

linhagem, meu herdar essa herança, entrar nos espelhos de Oxum & além – tradução feminista não é unicamente processo metodológico, é também jornada afetiva y política de (auto)transformação textual.

E é um processo orientado desde e pela diferença. Numa ponta, a diferença que Godayol vê em Marçal, uma das autoras a quem mais se dedica, sua grande mãe intelectual. O único romance de Marçal, *La passió segons Renée Vivien*, falava sobre Renée Vivien, poetisa lésbica inglesa, e nele Marçal “[...] sugere uma filosofia de vida e escrita que se regozija em intertextualidade e diferença feminina. Para Marçal, traduzir se torna um domínio das relações entre mulheres, o nuclear, o contraditório, o primevo, com todas as ambivalências e diversidades delas.” (GODAYOL, 2013, p. 235). Noutra, a diferença pressentida por Lorde como a conexão, a liga dessa comunidade imaginada, sentida, díspar de lesbiandades negras traduzidas em textualidades:

Sermos mulheres juntas não era o suficiente. Nós éramos diferentes.

Sermos garotas-gay juntas não era suficiente. Nós éramos diferentes.

Sermos Negras juntas não era suficiente. Nós éramos diferentes. Sermos mulheres Negras juntas não era suficiente. Nós éramos diferentes. Sermos sapatas Negras juntas não era suficiente. Nós éramos diferentes.

[...]

Levou um tempo antes que chegássemos a perceber que nosso lugar era a própria casa da diferença, não a segurança de uma diferença qualquer em particular.

(Audre Lorde, 1982, p. 226, itálicos dela).

Diferentemente do espelho-estilhaço de Marçal, que se olha na outra e não se reconhece, me torno às escritas lesbianas negras ancestrais, tribadísticas, panaceicas para mirar a mim mesma, me re/conhecer. Nessas traduções, reinvento a escritura de Audre Lorde, Cheryl Clarke, Doris Davenport, & me reinvento/revejo; no fim desse processo duro da hostilidade e bobajada acadêmica olho pra fora, vejo que *é nós que tá*, espalhadas por aí, por qualquer lugar, de muitas formas, no que me espalho/espelho. Mergulho no abebé através dos textos-espelhos que aqui colecionei y traduzi para sair dessa poça enrasante da academia y me lançar no mar fundo, ancestral, escuro de

Yemanjá y seus sussurros em vozes de onda: tempo de findar brota
tempo de recomeçar. Descomeço:

[torto]

falou que eu não parecia lésbica **de verdade** devido a quadril
achou que eu não era negra **mesmo** por causa de pele clara
disse que eu não devia sair por aí dizendo que sou gorda si eu tenho **até**
cintura

quem disse que espelho são os outros,
quemquemquem?
espelho torto, bobajada
me mirei no da Oxum (que foi amante da Oyá),
por vaidade nada:
re/conhecimento

poema meu, de 04 de setembro de 2014.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Elizabeth. “Coming out Blackened and Whole”: fragmentation and reintegration in Audre Lorde’s *Zami* and *The Cancer Journals*. **American Literary History**, v. 6, n. 4, p. 695-715, winter, 1994.

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

_____. Falando em línguas: uma carta às mulheres escritoras do terceiro mundo. Tradução de Édna de Marco. **Revista Estudos Feministas – REF**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, jan.-jun. 2000.

ALVAREZ, Sonia E. Construindo uma política feminista translocal da tradução. **Revista Estudos Feministas – REF**, Florianópolis, v. 17, n. 3, p. 743-753, set.-dez. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2009000300007&script=sci_arttext>. Acesso em: 01 out. 2014.

BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: _____. **Estética da criação verbal**. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 277-326.

BECKELMAN, Dana. Defining a feminist literacy. **Canadian woman studies/les cahiers de la femme**, v. 9, n. 3-4, p. 130-133, 1988. Disponível em: <<http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/cws/issue/view/533/showToc>>. Acesso em: 15 jan. 2013.

BERMANN, Sandra. Re-vision and/as translation: the poetry of Adrienne Rich. In: FLOTOW, Luise (Ed.). **Translating women**. Ottawa: University of Ottawa Press, 2011. (Perspectives on Translation). p. 97-117.

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.

BASSNETT, Susan. Writing in no man’s land: questions of gender and translation. **Ilha do Desterro**, n. 28, p. 63-73, 1992.

BEAULIEU, Elizabeth Ann. **Writing African American women: an encyclopedia of literature by and about women of color.** Westport: Greenwood, 2006. 2 v.

BRAND, Dionne. **No language is neutral.** Toronto: McClelland & Stewart, 1998.

BRODZKI, Bella. **Can these bones live?:** translation, survival, and cultural memory. Stanford: Stanford University Press, 2007.

BUNFIGLIO, Mônica. Orixás!: um estudo completo sobre os deuses yorubanos e seu oráculo, visto sob uma interpretação esotérica. São Paulo: Oficina Cultural Esotérica, 1995.

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: 11 abr. 2013.

_____. 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: 11 abr. 2013.

_____. **Negras in Brazil:** re-envisioning black women, citizenship, and the politics of identity. New Jersey: Rutgers University Press, 2007.

CALLE, María Pilar Sánchez. Audre Lorde's Zami and Black women's autobiography: tradition and innovation. **Bells**, v. 7, p. 161-169, 1996. Disponível em: <
<http://www.raco.cat/index.php/Bells/article/view/102781>>. Acesso em: 14 abr. 2013.

CARVALHO, Marlene. **Alfabetizar e letrar:** um diálogo entre a teoria e a prática. 7. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

CELANI, Maria Antonieta Alba. Questões de ética na pesquisa em linguística aplicada. **Linguagem & Ensino**, Pelotas, v. 8, n. 1, p. 101-122, 2005. Disponível em: <<http://www.rle.ucpel.tche.br/index.php/rle/article/view/198/165>>. Acesso em: 18 jan. 2013.

CHAMBERLAIN, Lori. Gender and the metaphors of translation. **Sings**, v. 13, n. 3, p. 454-472, Spring, 1988.

_____. Gênero e a metáfora da tradução. Tradução de Norma Viscardi. In: OTTONI, Paulo (Org.). **Tradução: a prática da diferença**. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 37-58.

CHIAZZOTTI, Antonio. A pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais: evolução e desafios. **Revista Portuguesa de Educação**, Minho, v. 16, n. 2, p. 221-236, 2003. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/374/37416210.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2013.

CLARKE, Cheryl. **The days of good looks: the prose and poetry of Cheryl Clarke, 1980 to 2005**. New York: Da Capo Press, 2006a.

_____. Intimacy no luxury. In: _____. **The days of good looks: the prose and poetry of Cheryl Clarke, 1980 to 2005**. New York: Da Capo Press, 2006b. p. 101.

_____. We are everywhere. In: _____. **The days of good looks: the prose and poetry of Cheryl Clarke, 1980 to 2005**. New York: Da Capo Press, 2006c. p. 106.

_____. **About** [documento eletrônico]. 2014. Disponível em: <<http://www.cherylclarkepoet.com/about>>. Acesso em: 01 out. 2014.

CLIFTON, Lucille. **The book of light**. Port Townsend: Copper Canyon Press, 1993.

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://www.glefas.org/glefas/files/biblio/los_aportes_de_las_afrodesce ndientes_a_la_teor%C3%ADa_y_la_practica_feminista_ochy_curiel.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2013.

DAVENPORT, Doris. Lésbicas negras na academia: invisibilidade visível. Tradução minha de Black lesbians in academia: visible invisibility. In: ZIMMERMAN, Bonnie; McNARON, Toni A. H. (Ed.). **The new lesbian studies: into the twenty-first century**. New York: The Feminist Press, 1996. p. 9-11.

_____. **Doris Davenport bio** [documento eletrônico]. 2014.

Disponível em:

<http://www.stillman.edu/academics/division_of_arts_sciences/english/doris_davenport.aspx>. Acesso em: 01 out 2014.

FARWELL, Marilyn R. Toward a definition of the Lesbian literary imagination. **Signs**, v. 14, n. 1, p. 100-118, Autumn, 1988.

FERRARO, Alceu Ravello. Analfabetismo e níveis de letramento no Brasil: o que dizem os censos? **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 23, n. 81, p. 21-47, dez. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v23n81/13930.pdf>>. Acesso em: 13 jan. 2013.

FIAD, Raquel Salek. A escrita na Universidade. **Revista da ABRALIN**, v. eletrônico, n. especial, p. 357-369, 2011. Disponível em: <http://www.abralin.org/revista/RVE2/14v.pdf>. Acesso em: 02 out. 2013.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Trad. Joice Elias Costa. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FLOTOW, Luise von. Traduzindo mulheres: de histórias e re-traduições recentes à tradução ‘queerizante’ e outros desenvolvimentos significativos. Trad. de tatiana nascimento. In: BLUME, Rosvitha Friesen; PETERLE, Patricia (Org.). **Tradução e relações de poder**. Florianópolis: PGET – UFSC / Copiart, 2013.

_____. (Ed.). **Translating women**. Ottawa: University of Ottawa Press, 2011. (Perspectives on Translation)

GABER-KATZ, Elaine; HORSMAN, Jenny. Is it her voice if she speaks their words? **Canadian woman studies/les cahiers de la femme**, v. 9, n. 3-4, p. 117-120, 1988. Disponível em: <<http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/cws/issue/view/533/showToc>>. Acesso em: 15 jan. 2013.

GABRIEL, Alice de Barros. **A casa da diferença**: feminismo e diferença sexual na filosofia de Luce Irigaray. 2009. 112 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

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: 12 abr. 2013.

GODAYOL, Pilar. “Eu gosto de mulheres”: considerando afinidades femininas na tradução. Trad. de tatiana nascimento dos santos. **In-traduições**, v. 5, n. 8, p. 219-239, jan.-jul. 2013. Disponível: <<http://incubadora.periodicos.ufsc.br/index.php/intraducoes/article/view/2194>>. Acesso em: 01 out. 2014.

GROSZ, Elizabeth. **Sexual Subversions**: three french feminists. Crows Nest: Allen & Unwin, 1989.

GUY-SHEFTALL, Beverly. **Words of fire**: an anthology of african-american feminist thought. New York: The New Press, 2013.

HAMMOND, Karla. An interview with Audre Lorde. **The American Poetry Review**, march-april, 1980.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Tradução de Mariza Corrêa. **Pagu**, Campinas, v. 5, p. 07-41, 1995. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/pagu/sites/www.ifch.unicamp.br/pagu/files/pagu05.02.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2013.

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

hooks, bell. **Killing rage**: ending racism. New York: Owl Books, 2006.

HURSTON, Zora Neale. **Seus olhos viam Deus**. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 2002.

KAPLAN, Caren. The politics of location as transnational feminist critical practice. In: GREWAL, Inderpal; _____. **Scattered hegemonies**: postmodernity and transnational feminist practices. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. p. 137-152.

KATO, Mary. **No mundo da escrita**: uma perspectiva psicolinguística. São Paulo: Ática, 1986. (Série Fundamentos)

LORDE, Audre. **Zami**: a new spelling of my name (a biomythography by Audre Lorde). Berkeley: The Crossing Press, 1982.

_____. Idade, raça, classe e sexo: mulheres redefinindo diferença. Tradução minha de: Age, race, class, and sex: women redefining difference. In: _____. **Sister, Outsider**: essays and speeches. Berkeley: The Crossing Press, 1984a. p. 114-123. (Crossing Press Feminist Series)

_____. 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.

_____. Poetry is not a luxury. In: _____. **Sister outsider**: essays and speeches. New York: The Crossing Press, 1984b. p. 36-39.

_____. Uses of the erotic: the erotic as power. In: _____. **Sister outsider**: essays and speeches. New York: The Crossing Press, 1984c. p. 53-59.

_____. The master's tools will never dismantle the master's house. In:

_____. **Sister outsider**: essays and speeches. New York: The Crossing Press, 1984d. p. 110-114.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, v. 9, p. 73-101, jul.-dez. 2008.

MASON, Jennifer. **Qualitative researching**. London: Sage Publications, 1996.

MARTINS, Poliana. **Contexturas de memória e resistência nos poemas de Conceição Evaristo, Cristiane Sobral e tatiana nascimento**. Artigo de Iniciação Científica apresentado em: CONGRESSO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA UNB, 13., 2013, Brasília.

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 University Press, 2003. p. 17-42.

_____; MARTIN, Bidy. What's home got to do with it? In: _____. **Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity**. Durham: Duke University Press, 2003. p. 85-105.

_____. Genealogies of community, home, and nation. In: _____. **Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity**. Durham: Duke University Press, 2003. p. 124-136.

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

nascimento dos santos, tatiana. Minha palavra é afiada e contamina: feminismo negro rompendo o silêncio desde a escrita. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 9, 2010, Florianópolis.

Anais... Florianópolis: UFSC, 2010. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278298498_AR

QUIVO_nascimento-dos-santos_tatiana_FAZGEN.pdf>. Acesso em: 04 maio 2012.

_____. Palavra-pedra da consciência negralesbofeminista: Ellen Oléria, escrita contra-hegemônica e formas outras de existência. **Revista Interamericana de Estudios Feministas**, v. 1, n. 1, p. 31-50, enero-junio, 2011. Disponível em: <http://www.ouiohe.org/webcolam/rifged/Numero1_Investigacion_Feminista_y_Universidad.pdf>. Acesso em: 04 maio 2013.

OLÉRIA, Ellen. **antiga poesia [comunicação pessoal por email]**. Mensagem recebida por dissonante@gmail.com em 04 maio 2010.

OLIVEIRA, Maria do Socorro. Gêneros textuais e letramento. **RBLA**, v. 10, n. 2, p. 325-345, 2010.

PEARL, Monica B. “Sweet home”: Audre Lorde’s Zami and the legacies of American writing. **Journal of American Studies**, v. 43, n. 2, p. 297-317, august, 2009.

PAGE, Yolanda Williams. **Encyclopedia of African American women writers**. Westport: Greenwood, 2007. 2 v.

PARKER, Pat. **Movement in black: the collected poetry of Pat Parker, 1961-1978**. California: Diana Press, 1978.

PERRY, Keisha-Khan. Racialized history and urban politics: black women's wisdom in grassroots struggles. In: REITER, Bernd;

MITCHELL, Gladys K. (Org). **Brazil's new racial politics**. London: Lynne Rienner Publishers, 2009. p. 141-161.

PINTO, Joana Plaza. Ler e escrever sobre corpos: metodologia feminista para letramento de jovens. **Cadernos de pesquisa**, v. 41, n. 143, p. 538-558, maio-ago. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cp/v41n143/a11v41n143.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2013.

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: <
<http://www.institfem.org/Publicaciones/tabid/78/agentType/View/PropertyID/33/Default.aspx>>. Acesso em: 10 abr. 2013.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. Lélia Gonzalez. São Paulo: Selo Negro, 2010. Coleção Retratos do Brasil Negro.

RICH, Adrienne. **On lies, secrets, and silence**: selected prose, 1966-1978. New York: Norton, 1979.

ROCKHILL, Kathleen. Gender, language, and the politics of literacy. **British Journal of Sociology of Education**, v. 8, n. 2, p. 153-170, 1987.

RUSHING, Andrea Benton. Surviving rape: a morning/mourning ritual. In: JAMES, Stanlie M.; BUSIA, Abena P. A. (Ed.). **Theorizing black feminisms**: the visionary pragmatism of black women. p. 127-140.

SAN MARTÍN, Felipe Rivas. Diga “queer” con la lengua afuera: sobre las confusiones del debate latinoamericano. In: Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (Ed.). **Por un feminismo sin mujeres**: fragmentos de um segundo circuito disidencia sexual. Santiago: Territorios Sexuales Ediciones, 2011. p. 59-75.

SANDOVAL, Chela. Feminism and racism: a report on the 1981 National Women’s Studies Association Conference. In: CHABRAM-DERNERSESIAN, Angie (Ed.). **The chicana/o cultural studies reader**. New York: Routledge, 2006. p. 458-472.

SCHOLZE, Lia. Pela não-pedagogização da leitura e da escrita. In: _____; ROSING, Tania M. K. (Org.). **Teorias e práticas de letramento**. Brasília: INEP, 2007. p. 117-126.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones**: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. Brazil is not traveling enough: on postcolonial theory and analogous counter-currents. Entrevista feita por Emanuelle Santos e Patrícia Schor. **Portuguese Cultural Studies**, Utrecht, v. 4, p. 13-40, 2012. Disponível em:

<http://www2.let.uu.nl/solis/psc/p/pvolumefour/pvolumefourpapers/p4s_hohat-stam-interview.pdf>. Acesso em: 03 out. 2014.

SMITH, Barbara. **The truth that never hurts**: writings on race, gender, and freedom. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.

SOARES, Magda. **Letramento**: um tema em três gêneros. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

_____. **Alfabetização e letramento**. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2010.
STREET, Brian. Perspectivas interculturais sobre o letramento. **Filol. lingüíst. port.**, n. 8, p. 465-488, 2006. Tradução de Marcos Bagno. Disponível em:
<<http://www.fflch.usp.br/dlcv/lport/flp/images/arquivos/FLP8/Street.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2013.

TFOUNI, Leda Verdiani. **Adultos não alfabetizados**: o avesso do avesso. São Paulo: Pontes, 1988. (Coleção Linguagem/Perspectivas)

TOMPKINS, Jane. Me and my shadow. In: KAUFFMAN, Linda (Ed.). **Gender & theory**: dialogues on feminist criticism. New York: Basil Blackwell, 1989.

WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (Org.). **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000.

WITTIG, Monique. **The straight mind**: and other essays. Boston: Beacon Press, 1992.

WOLF, Michaela. A “vontade de poder”: tradução no campo de tensão entre poder e ética. Trad. Rosvitha Friesen Blume. In: BLUME, Rosvitha Friesen; PETERLE, Patricia (Org.). **Tradução e relações de poder**. Tubarão: Copiart, 2013. p. 149-168.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

YORKE, Liz. Primary intensities: lesbian poetry and the reading off difference. In: GIBBS, Liz. *Daring to dissent*: lesbian culture from margin to mainstream. New York: Cassel, 1994. p. 66-88.

ZAVALA, Virginia; CÓRDOVA, Gavina. **Decir y callar**: lenguaje, equidad y poder en la universidad peruana. Lima: Fondo Editorial PUC Peru, 2010.