

## Consideraciones fundamentales de los estudios de la traducción feminista en América Latina

*Luciana Carvalho Fonseca*

[lucianacarvalhof@usp.br](mailto:lucianacarvalhof@usp.br)

<http://orcid.org/0000-0002-7938-9607>

Universidade de São Paulo, Brasil

*Liliam Ramos da Silva*

[liliam.ramos@ufrgs.br](mailto:liliam.ramos@ufrgs.br)

<https://orcid.org/0000-0002-1963-5917>

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

*Dennys Silva-Reis*

[reisdennys@gmail.com](mailto:reisdennys@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-6316-9802>

Universidade Federal do Acre, Brasil

*Traducción: Adriana Kerchner da Silva<sup>1</sup>*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Los estudios de traducción feminista ya se consolidaron como un área actual y necesaria. El espíritu pionero de la teoría desarrollada por la Escuela Canadiense sigue con la Escuela Europea de estudios de traducción feminista, impulsada por la profesora Olga Castro, quien ha movilizado y reunido muchas investigadoras e investigadores.<sup>2</sup> Los contornos de los estudios de traducción feminista se ampliaron para América Latina<sup>3</sup> y otras geografías.<sup>4</sup> Las interlocuciones han sido proficuas gracias sobre todo a los avances del pensamiento feminista y a los movimientos impulsados por el activismo de las mujeres (Cypriano, 2013). Las nociones metateóricas “interseccionalidad”, “transnacionalismo”, “decolonialidad” y “poscolonialismo” han iluminado y tornado cada vez más

2 Véase Castro y Sportuno (2020); Castro, Ergun, Flotow y Sportuno (2020); Castro y Ergun (2017); Castro-Vázquez (2009); Alvira (2010).

3 Todas las menciones a América Latina en este texto comprenden el Caribe.

4 Obras como *Translating Feminism in China: gender, sexuality and censorship*, de Zhongli Yu, publicado en 2015 por Routledge. El libro, además de trazar un panorama de los estudios de traducción feminista a partir de la Escuela Canadiense, denuncia casos específicos de censura a las traducciones chinas de obras feministas.

complejas las categorías de análisis de los estudios feministas (Sánchez, 2018), tales como: “mujer”, “identidad”, “diferencia”, “género”, “patriarcado”, “pedagogías”.

Según Harding (1986), las categorías analíticas feministas deben ser inestables, puesto que el mundo también es inestable e incoherente, de modo que categorías estables y coherentes pueden representar obstáculos para la comprensión y prácticas sociales. Por otro lado, para teóricas latinoamericanas, como la socióloga feminista Heleieth Saffioti (2015), ignorar categorías como “patriarcado” (en pro de la categoría “género”, por ejemplo) y dejarla “en la sombra significa operar según la ideología patriarcal, que torna ‘natural’ esa dominación-explotación” (Saffioti, 2015, p. 59) y la invisibiliza. Saffioti invita, aún, a la indagación: “a quién sirve la teoría del género utilizada en sustitución a la del patriarcado?” (2015, p. 147).

Ya Catherine Walsh (2013) y Rita Segato (2018), teóricas del pensamiento decolonial, utilizan el término “pedagogía” para referirse a estrategias, prácticas y metodologías que se entretujan y construyen tanto en la resistencia y en la oposición como en la insurgencia, en el cimarronaje, en la afirmación, en la reexistencia y en la rehumanización. Desarrolladas en la lucha contra las relaciones de subalternidad para cuestionar y desafiar la razón única moderna y el poder colonial todavía presente en América Latina, las pedagogías decoloniales se esfuerzan en transgredir, desplazar e incidir en la negación ontológico-existencial, proponiendo una reinvencción de la sociedad. Lo decolonial denota, por lo tanto, un camino continuo de lucha en el que se puede identificar, visibilizar e impulsar lugares de exterioridad y construcciones alternativas.

Para Segato (2018), las pedagogías de la crueldad se definen como actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan sujetos para actuar

por una “cosificación” de la vida, —donde se destaca la explotación sexual de mujeres—, mostrando que las relaciones de género y patriarcado tienen un papel relevante como escena prototípica de este tiempo. Al considerar que las formas de dominación de la historia colonial se mantienen en la actualidad y estas formas hacen que el hombre campesino o indígena, así como el hombre de las masas urbanas de trabajadores precarizados, tiendan a seguir el mismo patrón jerárquico-social, las nuevas formas de guerra<sup>5</sup> en América Latina intervienen en el ámbito de los vínculos domésticos de género. A partir del debate sobre el patriarcado en las sociedades latinoamericanas, la autora presenta una propuesta de contrapedagogías de la crueldad relacionadas con la cuestión de género: actuación en una contra-pedagogía del poder, por lo tanto, del patriarcado; búsqueda de la experiencia histórica de las mujeres con el fin de encontrar otra manera de pensar y actuar colectivamente; hablar abiertamente sobre el mandato de la masculinidad que también convierte a los hombres en rehenes de esa estructura violenta, en fin, reflexión sobre un proyecto histórico de los vínculos, con el fin de posibilitar una reciprocidad que produzca comunidad y afectos. En este ámbito, por medio de la práctica y de los estudios de traducción se ponen en circulación narrativas y experiencias femeninas con la intención de construir pedagogías decoloniales con respecto al género; la mediación cultural asume entonces un rol sustancial en los encuentros culturales vinculados con la aspiración a construir una sociedad más receptiva y menos violenta.

La traducción ha sido esencial para el desplazamiento teórico, analítico y crítico de los feminismos. La ubicación geopolítica, el posi-

5 Proliferación del control mafioso de la economía, de la política y de amplios sectores de la sociedad.

cionamiento del sujeto (Mouffe, 1993), el conocimiento situado (Haraway, 2009) y el punto de vista particular (Collins, 1997) de este tráfico de teorías (e igualmente de activismo y de militancia) se unen para componer el horizonte de traducción feminista.<sup>6</sup> Y como no existe un único e inequívoco horizonte de traducción feminista, aún hay un trabajo por identificar, o al menos por señalar, de que se trataría del “horizonte latinoamericano de traducción feminista”. Es a partir de este umbral que se puede reflexionar y esbozar la traductología feminista en y de América Latina y sus múltiples designaciones: Abya Yala, Anáhuac y Tawantinsuyu.

Para reflexionar sobre mujeres y traducción en el eje sur del continente americano, utilizaremos el concepto de “experiencia” de Joan Scott (2001). A partir de tres experiencias históricas de las mujeres latinoamericanas —colonización, catolicismo y autoritarismo— y sus entrelazamientos con los hilos del “nudo” en Heleieth Saffioti (2013), demostraremos cómo estas experiencias de opresión estuvieron siempre marcadas por la resistencia en la forma de la traducción.

## La experiencia

Según la historiadora Joan Scott (2001):

Experiencia no es una palabra de la que podamos prescindir, aunque es tentador —dada su utilización para esencializar la identidad y darle realidad al sujeto— abandonarla por completo. Pero la experiencia es tan parte del lenguaje cotidiano, está tan imbricada en nuestras narrativas, que parece una futilidad abogar por su expulsión. Sirve como una manera de hablar de lo que ocurrió, de establecer diferencias y similitudes, de decir que se tiene un conocimiento

“inalcanzable”<sup>7</sup>. Dada la ubicuidad del término, me parece más útil trabajar con él, analizar sus operaciones y redefinir su significado. Esto conlleva poner la atención en los procesos de producción de identidad e insistir en la naturaleza discursiva de la “experiencia” y en la política de su construcción. La experiencia es, a la vez, siempre una interpretación y requiere una interpretación. Lo que cuenta como experiencia no es ni evidente ni claro y directo: está siempre en disputa, y por lo tanto siempre es político. [...] La experiencia es, en este acercamiento, no el origen de nuestra explicación, sino aquello que queremos explicar. Este acercamiento no hace a un lado la política negando la existencia de los sujetos, sino que interroga a los procesos de creación de éstos, y al hacerlo reconfigura la historia y el papel del historiador, y abre nuevas maneras de pensar acerca del cambio (pp. 72-73).

Las mujeres latinoamericanas elaboraron sus experiencias individuales y colectivas a partir de experiencias históricas, sociales y culturales que marcaron y moldearon sus generaciones. Más abajo, destacamos tres de estas experiencias históricas (colonización, cristianismo y autoritarismo). Sin embargo, no sin antes afirmar que cualquier intento de generalización o mirada monolítica de estas experiencias es siempre incompleto, pues no hay “una” mujer latinoamericana en una geografía con 626 millones de habitantes en un territorio de 19,2 millones de km<sup>2</sup> compuesto por veinticinco países.<sup>8</sup>

Aunque no sea posible hablar de todas las mujeres latinoamericanas, reconocemos que su experiencia es diferente de la de los hombres cualitativamente. En otras palabras, no se trata de afirmar que la mujer trabajadora y negra, por ejemplo, es triplemente discriminada (debido al género, raza y clase); sino de reconocer que

<sup>7</sup> Véase Pierson (1991).

<sup>8</sup> Se considera a los países de lengua oficial inglesa o francesa. Además de una docena de Estados no soberanos.

<sup>6</sup> Véase Araújo y Silva-Reis (2019); Costa (2006, 2014); Costa y Alvarez (2013, 2014); Alvarez *et al.* (2014).

género, raza y clase son cualidades que hacen mucho más compleja la situación de estas mujeres (Saffioti, 2013). En la teoría del nudo elaborada por Heleieth Saffioti, en la década de los sesenta, las tres categorías racismo, género y clase social no son sumables; sino integradoras de una “realidad compuesta y nueva que resulta de esta fusión” (2013, p. 122).

Antes de Kimberlé Crenshaw acuñar el término “interseccionalidad” en 1989, Heleieth Saffioti ya había publicado *A mulher na sociedade de classes* [*La mujer en la sociedad de clases*] en 1969. En esta obra, desarrolló la metáfora del nudo “para dar cuenta de la realidad de la fusión patriarcado-racismo-capitalismo” (2015, p. 139) y demostrar cómo no es posible separar dominación (patriarcal) de la explotación (capitalista). El nudo de Saffioti se compone de tres subestructuras o tres hilos entrelazados: género, raza y clase social. Género es la subestructura más antigua y, conforme la autora, las clases sociales y el racismo son, desde su génesis, fenómenos marcados por el género, puesto que el tratamiento dispensado a hombres y mujeres es distinto (2015). La fusión de las tres subestructuras contradictorias está regida por una lógica distinta de la que rige cada subestructura por separado:

Lo importante es analizar estas contradicciones [subestructuras] en la condición de fundidas o enmarañadas o enlazadas en un nudo. No se trata de la figura del nudo gordiano ni apretado, sino del nudo flojo, dejando movilidad para cada uno de sus componentes (Saffioti, 2015, p. 133)

En ningún momento raza, género o clase actúan libremente, ya que en la dinámica del nudo cada cual se condiciona de acuerdo con las circuns-

tancias.<sup>9</sup> Los análisis que tienden a separarlos no tienen en cuenta la estructura de poder en que todo se mueve todo el tiempo:

Y es importante retener esta motilidad, a fin de no tomarse nada como fijo, incluso la organización de estas subestructuras en la estructura global, o sea, de estas contradicciones en el seno de la nueva realidad —el ovillo patriarcado-

9 Un ejemplo del nudo en movimiento en una experiencia individual es la historia de “la negra atrevida” narrada por Lélia González (1983, p. 233): “Fue ahí que unos blancos muy amigables nos invitaron a una fiesta suya, diciendo que también era para nosotros. Por asunto de un libro sobre nosotros. Fuimos muy bien recibidos y tratados con toda consideración. Hasta nos llamaron a sentarnos a la mesa en que estaban, haciendo un discurso hermoso, diciendo que éramos oprimidos, discriminados, explotados. [...] Fuimos a sentarnos allá en la mesa. Solo que la mesa estaba tan llena de gente que no pudimos sentarnos juntos a ellos. Pero nos arreglamos muy bien, buscando unas sillas y sentándonos detrás de ellos. Estaban tan ocupados, enseñando un montón de cosas para la negrada de la platea, que ni notaron que si se apretaban un poco hasta sería posible abrir un espacio y todo el mundo podría sentarse junto en la mesa. [...] Nosotros teníamos que ser educados. Y daban discurso y más discurso, todo con muchos aplausos. Fue ahí que la negrita que estaba sentada con nosotros, se hizo la atrevida. La habían llamado para que respondiera una pregunta. Se levantó, fue a la mesa para hablar en el micrófono y empezó a quejarse a causa de ciertas cosas que estaban pasando en la fiesta. Se armó un quilombo. La negrada parecía estar esperando por esto para formar un lío. Y era tal que se hablaba alto, se gritaba, se abucheaba, que ya ni se podía escuchar más ningún discurso. Está claro que los blancos se llenaron de rabia y con razón. [...] ¿Si ellos sabían más de nosotros que nosotros mismos? Hubo un momento en el que ya no fue posible aguantar aquel alboroto de la negrada ignorante y maleducada. Ya era demasiado. Fue ahí que un blanco enojado se lanzó por encima de un negro que había agarrado el micrófono para hablar contra los blancos. Y la fiesta terminó en pelea.... Ahora, para nosotros, ¿quién fue el culpable? *Aquella negra atrevida*, pues. Si no hubiera hablado tanto... Ahora es despreciada entre los blancos. Se burlan de ella hasta hoy. Pero ¿quién la mandó a no saberse comportar?”.

racismo-capitalismo— históricamente constituida (Saffioti, 2015, p. 134).

Al haber reconocido la imposibilidad de afirmaciones generalizadoras y haber expuesto la influencia de las categorías estructuradoras de la sociedad, pasamos ahora a las tres experiencias históricas que hasta hoy moldean lo que es ser mujer en América Latina: a) la colonización, b) el cristianismo y c) el autoritarismo. Las tres afectan a las mujeres de la región, en las múltiples complejidades definidas por el “nudo flojo” de Saffioti, en el que concurren para operar con mucha eficacia y precisión la relación de dominación patriarcal y explotación capitalista. Sin embargo, es importante acordarse que “siempre que hay relaciones de dominación-explotación, hay resistencia, hay lucha” (Saffioti, 2015, p. 139), la traducción compone estas últimas.

### a) La colonización: cuerpos y lenguas de las mujeres

La colonización de explotación que marca la historia de todos los países de América Latina alcanzó el nivel más profundo de la mentalidad de los latinoamericanos por medio de la colonización del ser (Maldonato-Torres, 2007), del poder (Mignolo, 2010, 2013), del saber (Maldonato-Torres, 2006) y de género (Lugones, 2014). La colonialidad oriunda de la experiencia del colonialismo en la región determina la explotación y normalización de comportamientos, cuerpos y culturas. La sexualización de la explotación hizo que:

Durante siglos, los continentes inciertos —África, Asia, las Américas— [fueron] concebidos por el saber europeo como libidinosamente eróticos. Las historias de los viajeros estaban llenas de visiones de la monstruosa sexualidad de las tierras lejanas donde, según la leyenda, los hom-

bres exhibían penes gigantescos y las mujeres copulaban con monos (McClintock, 2010, p. 44).

Las historias de los colonizadores creaban una imagen de la Tierra como un cuerpo de mujer y la “fantasía del seno en Colón [...] tiene una larga tradición de viajes masculinos como una erótica del alumbramiento” (McClintock, 2010, p. 43). Mujeres sensuales y cuerpos negros de apetito sexual insaciable hacían de la colonia un lugar de excesos y aberraciones sexuales que necesitaban contenerse y “el conocimiento del mundo desconocido [fue] mapeado como una metafísica de la violencia de género” (McClintock, 2010, p. 47). En el control de la naturaleza por la ciencia, estaba la subordinación de las mujeres y de los negros, ambos combustibles usados por el motor del capitalismo mercantil. Desde los primeros momentos de la “Conquista” española, cuyos hechos históricos registrados en documentos oficiales exaltaron las peripecias de hombres que vinieron al continente en búsqueda de ganancias inalcanzables en una Europa bélica, conservadora y enferma —repleta de guerras por disputas de territorios, peste negra, Santa Inquisición, entre otras formas de control de la vida—, se destacan las actuaciones de mujeres indígenas como traductoras e intérpretes: “De muchísimas maneras, las mujeres servían como figuras mediadoras y preparadoras por medio de las cuales los hombres se orientaban en el espacio, como agentes del poder y del conocimiento” (McClintock, 2013, p. 48).

La más conocida de ellas o la primera —y una de las pocas— que consta en registros oficiales fue Malinche, Malintzin, Malinalli o *Doña Marina*, también conocida como *La Lengua* (La intérprete). Su función era traducir los diálogos de los encuentros entre Moctezuma y Hernán Cortés. El resultado fue la toma de Tenochtitlán, la capital del Imperio Azteca por los europeos. Hasta hoy, Malinche tiene su nombre

asociado al complejo de inferioridad, que los mexicanos llaman *malinchismo*.<sup>10</sup> Referenciada por muchos siglos como símbolo de traición a la patria, condición acentuada por su relación con el conquistador Cortés; solamente en la contemporaneidad habría una ruptura de la imagen de Malinche como traidora y se pasaría a verla como un símbolo del mestizaje, además del refuerzo de su importancia como intérprete de ese momento brutal de la historia latinoamericana.<sup>11</sup>

Al seguir en la búsqueda de registros de mujeres indígenas traductoras en la época colonial, la investigadora Ana Rona en su tesis de doctorado *Formación de intérpretes y políticas lingüísticas en la provincia jesuítica del Paraguay* (2014), afirma que fueron frecuentes los casos de mujeres intérpretes en la región misionera. Aunque no tuvieran formación y educación por la Compañía de Jesús,<sup>12</sup> tales mujeres podrían ser, incluso, remuneradas por

sus servicios, como es posible observar en la Relación de la fundación del Pueblo de San Javier de Mocobíes (1743-1762). En un pasaje de esta Relación, el misionero jesuita Francisco Burgués explica sus dificultades en el trabajo con los intérpretes, quejándose, entre otras cosas, de su resistencia tanto para enseñar la lengua mocoví a los españoles como de hablar con los indígenas. Llama la atención el destaque que da a una mujer intérprete —cuyo nombre no sabemos— y las inquietudes sobre la “calidad” de su trabajo, sus dudas sobre lo que la mujer estaría hablando realmente:

Tuve conmigo dos desde el principio: una muchacha casada y un mozo soltero; pero puedo asegurar con toda verdad que no me dieron tanto que hacer y tantos sinsabores los mocovíes infieles y bárbaros como estos dos lenguaraces cristianos y españoles. La mujer que mejor sabía la lengua y llevaba buena paga por su oficio era menester rogarle mucho para que me enseñase algunas palabras y para que hablase a los indios, lo que yo decía; y aun después de bien rogada, lo hacía de mala gana y sabe Dios lo que les decía (Furlong como se citó en Rona, 2014, p. 120).

El patrón eurocéntrico se convierte en el ápice de lo que sería ser mujer dentro del contexto de la colonialidad. Tal realidad trajo como consecuencias: la herencia de las lenguas colonizadoras como lenguas nacionales;<sup>13</sup> la muerte o casi extinción de las lenguas de los pueblos originarios; la sobrevaloración y necesidad de uso de los instrumentos culturales europeos<sup>14</sup> y la jerarquización de la mujer dentro del mundo femenino: cuanto más blanca y burguesa, más próxima al patrón europeo,

10 Según la Real Academia Española (RAE), el término proviene de Malinche, “esclava mexicana que desempeñó un papel importante en la conquista española de México como intérprete, consejera y amante de Hernán Cortés”. Para la RAE, el término denota “actitud de quien muestra apego a lo extranjero con menosprecio de lo propio.” (RAE, 2020). Es importante notar que, aunque se destaque que ella desempeñó un rol importante en la conquista española, no deja de mencionar su condición en relación con Cortés.

11 No hay registros de Malinche sobre su vida o su actuación como intérprete; siempre es representada por discursos de terceros. Solamente con la llegada del siglo xx y la práctica de la reescritura de las historias de los vencidos, de los invisibilizados y, a su vez, del acceso progresivo de las mujeres a las letras; Malinche será restituida a su lugar de (casi) jefe de Estado y valorada como poseedora del don de la palabra. Véase: Janaína Aguiar (2013), un estudio largo sobre la representación histórica y literaria de Malinche/Malinalli.

12 Traductores e intérpretes oficiales pasaban por la formación, dado que entre sus funciones estaban incluidas las tareas de negociación con indígenas, evangelización, administración de sacramentos, funcionario del registro,

orientación y guía en la apertura de nuevos caminos, entre otros.

13 Sobre todo español, portugués y francés.

14 Tales como ropas, peinados, productos de belleza, productos domésticos, trabajos artesanales y artísticos, profesiones sexualizadas.

cuanto más negra y pobre, más lejos de él. Resquicios de esta colonialidad permanecen hasta la actualidad, a pesar de los avances de las teorías decoloniales.

En lo que se refiere a la traducción, la colonialidad niega a primera vista toda traductografía<sup>15</sup> realizada por mujeres, especialmente las indígenas.<sup>16</sup> Luego, pone en juego la asimetría entre traductoras y teóricas de la traducción del Sur y del Norte. Por consiguiente, el monolingüismo —tanto de las políticas educacionales como de las investigaciones y propuestas científicas— permanece como algo normativizado. De ahí proceden muchas de las motivaciones de movimientos de historiografía de la traducción, así como los de emancipación teórica de las teorías feministas de la traducción, los cuales pasan cada vez más a ser decolonizados y firmados en el contexto latinoamericano.

### b) Cristianismo: María, Oshun y subversión

Junto a la colonización, el cristianismo se vale del marianismo católico, en tanto es otra experiencia femenina colectiva latinoamericana. El marianismo es el culto a María —madre de Jesús (Stevens, 1973)— y a figuras locales como La Virgen de Guadalupe en México y Nossa Senhora de Nazaré en el Estado de Pará (Brasil), que representan la santidad de la mujer. El catolicismo es una religión que llegó a toda América Latina y trajo a María como

15 Traductografía viene del francés *traductographie*, concepto utilizado en los últimos estudios historiográficos de la traducción para designar pedazos de la historia de la traducción que todavía no poseen narrativa disponible, o, parafraseando a Jean-René Ladmiral (2014, p. 256): ciencia de la traducción que siempre incluye observación y descripción (traductografía) de la práctica real de la traducción, así como la etnología presupone la etnografía.

16 Dos casos de estudios pueden observarse en Metcalf (2005), Silva-Reis y Fonseca (2018).

paradigma de mujer: silenciada por la historia de un hombre, sin voz propia en su narrativa, símbolo de maternidad y feminidad, pasiva, sumisa y realizada en su papel. Así como en la imagen de María, la mujer latinoamericana socializa para la docilidad,<sup>17</sup> está vinculada al seno del hogar, a la maternidad y a la familia. Cuando no es asociada a la figura de “santa” o si se “desvía” de ella, la mujer latinoamericana puede ocupar la posición de Malinche, calificada como traidora, concubina, madre de hijos bastardos. De esta manera, en el imaginario tradicional, en este caso ilustrado por la cultura mexicana (Alarcón, 1983), ser una mujer latinoamericana<sup>18</sup> es un camino entre extremos y, en él, las mujeres mismas operan el patriarcado contra otras mujeres, madres se ponen en contra de sus hijas.

En sociedades crueles donde la maternidad es una obligación y las críticas a la mujer-madre residen en la culpa, la mujer latinoamericana es, en gran parte, huérfana de madre, puesto que esta aniquila políticamente a sus hijas en el proceso de socialización. En esta dinámica, ella también es huérfana de una “comunidad matrilineal de afectos políticos” (Santos, 2013, p. 220). En la ausencia de “madres”, es necesario buscar nuestras múltiples “madres simbólicas”,<sup>19</sup> nues-

17 Saffioti (2015, p. 37) se refiere a las mujeres socializadas para la docilidad como “mujeres con amputación” del uso de la razón y del ejercicio del poder.

18 El “género no es solamente social, el cuerpo también participa de él, sea como mano de obra, sea como objeto sexual, sea incluso como reproductor de seres humanos, cuyo destino si fueran hombres, sería participar activamente de la producción; en cambio, cuando fueran mujeres, sería entrar en las tres funciones del engranaje descrito” (Saffioti, 2015, p. 133).

19 Según Tatiana Nascimento (2013, p. 220), la madre simbólica está “lejos del mito maternidad-obligación de una biología ineludible heterocentrada. Celebra el proceso creativo entre escritoras y reescritoras/traductoras, que forja una comunidad matrilineal de afectos políticos, literarios e incluso sexuales”.

tras madres en la literatura y en la traducción, con miras a conectar mujeres a una genealogía de la traducción. La metáfora de la traducción hecha por mujeres como una búsqueda por madres simbólicas impulsada por Pilar Godayol (2011), en el contexto de la ausencia de literatura y de traducción de las mujeres lesbianas en Cataluña; pero las mujeres latinoamericanas también pueden considerarse huérfanas de madres vivas.

La experiencia religiosa contribuye hasta hoy a mantener las mujeres latinoamericanas lejos de la esfera pública y política, clausurándolas en situaciones en las que la salida más digna socialmente es la devoción a la maternidad<sup>20</sup> y a la familia (Saffioti, 2013). La religión valora mujeres socializadas para sufrir, para no sentir placer en la relación sexual y aguantar abusos sexuales de compañeros y genitores (Saffioti, 2015).

Retroalimentado por el machismo, el marianismo es una marca experiencial muy fuerte en la cotidianidad femenino latinoamericana. La metáfora del cenáculo en la Biblia demuestra cómo hombres y mujeres reciben las lenguas del Espíritu Santo:

13. Entraron en la ciudad y subieron a la habitación superior de la casa donde se alojaban. Allí estaban Pedro, Juan, Santiago y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Santiago, hijo de Alfeo, Simón el Zelotes, y Judas, hijo de Santiago. 14. Todos ellos perseveraban juntos en la oración en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos. 1. Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban

todos reunidos en el mismo lugar. 2. De repente vino del cielo un ruido, como el de una violenta ráfaga de viento, que llenó toda la casa donde estaban, 3. y aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y fueron posándose sobre cada uno de ellos. 4. Todos quedaron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía que se expresaran. 5. Estaban de paso en Jerusalén judíos piadosos, llegados de todas las naciones que hay bajo el cielo. 6. Y entre el gentío que acudió al oír aquel ruido, cada uno los oía hablar en su propia lengua. Todos quedaron muy desconcertados (He: 1, 13-14; 2, 1-6)

Los apóstoles reciben las lenguas de fuego, cada uno empieza a hablar lenguas distintas y a entenderse con otros pueblos. María, madre de Jesús, lo hace igualmente. Ella también estaba presente en este momento y en este mismo lugar, a partir del cual los apóstoles pasan a pregonar en las lenguas de los pueblos. Pero, ya nada más se narra sobre María. ¿Sería esta una metáfora indicando la invisibilidad de la traducción por o de mujeres? Independientemente de la respuesta, lo que se puede afirmar es que, poco a poco, el comportamiento mariológico comienza a identificarse y examinarse en la vida de todas las mujeres, incluso en la de las traductoras y teóricas de traducción en América Latina.<sup>21</sup> A pesar de toda la fuerza hegemónica del catolicismo, la figura de María y de las demás mujeres santas fueron recibidas; aunque estas también fueron transformadas y subvertidas, pues en ellas están sincretizadas: Yemayá (Virgen María, Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora da Conceição), Oshun (Nossa Senhora Aparecida), Iansán (Santa Bárbara), Nanán (Sant'Ana), entre otras.

20 La maternidad implica aumento del trabajo doméstico no remunerado y del trabajo reproductivo. Este último corresponde a la producción y socialización de mano de obra para el capitalismo. La iglesia tiene un papel importante en la perpetuación de este trabajo al, por ejemplo, impedir que las mujeres tengan total control sobre su cuerpo y su sexualidad.

21 En Brasil, trabajos como los de Blume (2010) y Dépêche (2000, 2002) son ejemplos contra la invisibilidad histórica y teórica de las traductoras.



De la fuerza sincrética de la umbanda y del candomblé, surge otra metáfora, aplicada a la traducción por Tatiana Santos en su tesis de doctorado sobre la traducción y la teoría lésbica negra. Santos entiende la traducción como el espejo de Oshun, el abebé:

Oshun, la orishá que reina en las aguas dulces corrientes (ríos, cascadas, fuentes, arroyos...), carga consigo un espejo, el abebé. Muchas veces por esto la llaman vanidosa. Al contrario de esta lectura tradicional, en la que el espejo se asocia a la vanidad y belleza física; propongo la comprensión de este espejo como fuente de autoconocimiento y reconocimiento, donde uno se mira para comprenderse más [...] Oshun también es una orishá asociada al discurso, pues ella es quien cuida de aquellas que van a nacer hasta que, después de nacidas, puedan “usar el raciocinio y expresarse en algún idioma” (Buonfiglio, 1995, p. 65). Como señora de las aguas dulces de ríos y cascadas, es frecuentemente asociada a la fertilidad (Santos, 2014, pp. 14-15).

Sin embargo, no es asociada a una fertilidad “en un sentido heterocentrado y reproductivista” (Santos, 2014, p. 15); sino a la fertilidad del autoconocimiento y también de los afectos entre mujeres, pues la orishá Oshun se acostó con la orishá Iansán, para lograr que la primera se refugiara en las aguas. De acuerdo con esta metáfora, el acto de traducir refiere a una mujer que mira dentro de sí y también a una mujer que mira otra mujer. Es una mujer que busca conocerse y se da a conocer. Traducir es mirar hacia dentro de las mujeres latinoamericanas, para las mujeres latinoamericanas; es conocer y dar a conocer a las mujeres latinoamericanas. Y cuando cada mujer sujeta su abebé y se refleja en el abebé de la otra, las imágenes reflejadas y posibilidades de conocimiento son infinitas.

En este aspecto, volver al siglo XIX y reconocer a las mujeres que subvirtieron el marianismo

que circulaba por América Latina y, en cambio, reflexionaron, escribieron y publicaron sobre procesos sociales, políticos e históricos y que fueron, a veces, castigadas por sus escritos con la persecución política y expulsión de sus países (como en los casos de Juana Manuela Gorriti y Clorinda Matto de Turner, entre otras); hace parte de un rescate de textos y de narrativas femeninas de mujeres que pensaron el subcontinente y se hicieron escuchar a través de sus voces. Cabe destacar la circulación de la escritora Juana Manso: esta argentina se exilió en Montevideo a causa de la persecución política a su padre, quien se posicionó contra la dictadura de Juan Manuel de Rosas. Publicó en *El Nacional* de la capital uruguaya y fundó el Ateneo de Señoritas, espacio educativo donde enseñaba francés y geografía, empezando de esta forma su gran proyecto de vida: la emancipación moral de la mujer americana. Debido al alineamiento político del presidente Oribe a las ideas de Rosas, nuevamente la familia emigra de país; esta vez a la ciudad del Río de Janeiro en Brasil, donde la autora se casa con un violinista brasileño. Según Souza (2017), se desconoce si, al llegar a Brasil, Manso poseía conocimiento de la lengua portuguesa o si la aprendió en su convivencia con brasileños y portugueses.

Tras haber vivido en Estados Unidos y Cuba, regresa a Brasil y, alrededor de 1852, funda el *Jornal das Senhoras: Modas, Literatura, Belas-Artes, Teatros e Crítica*, que se propone educar al público femenino, así como invitarlo a participar por medio de la escritura. Con duración de dos años de publicación periódica, cada edición del *Jornal* presenta un capítulo de *Misterios del Plata*, novela histórica contemporánea. Cuando vuelve a Argentina en 1854, funda una versión porteña del exitoso *Jornal* llamada *Álbum de Señoritas. Periódico de Literatura, Modas, Bellas Artes y Teatros*. Sin embargo, la ciudad de Buenos Aires no

acoge la idea de Manso: no hay interés ni de lectoras ni de autoras. Como no recibe contribuciones externas, Manso es quien escribe todos los textos con pseudónimos o en anonimato, entonces el *Álbum* termina con apenas ocho números publicados.

Souza (2017) apunta que, en el *Álbum de Señoritas*, la autora publica los primeros capítulos de su segunda novela: *La familia del Comendador*, que trae como escenario la sociedad esclavista del Rio de Janeiro. Sorprende la actitud de publicar capítulos de una novela sobre Argentina en un periódico brasileño y capítulos de una novela sobre Brasil en un periódico argentino. Se trata, por lo tanto, incluso antes de la concepción de la idea y del término de una pedagogía decolonial, de un caso práctico y efectivo de mediación cultural, dado que Manso “tradujo” Argentina para las lectoras brasileñas y Brasil para las lectoras argentinas. Al publicar ambas novelas de denuncia social no en el país correspondiente al tema denunciado; sino a través de los periódicos que crea, es posible percibir la utilización del mundo de la prensa como mediador de esos cambios interculturales. Esto le permitió a la escritora la influencia en sistemas literarios diferentes: la narrativa de *La familia del Comendador* se pasa en las calles y casas cariocas; sin embargo, actúa como un instrumento de denuncia sobre la esclavitud y mezquindad de los hombres y mujeres ricos, temáticas que se relacionan no solo con Brasil; sino con las jóvenes naciones americanas que recientemente empezaban a formarse y que pueden comprenderse por las lectoras y los lectores argentinos, familiarizados con estos temas. De la misma forma, la lectora y el lector brasileño pueden sentirse atraídos por *Misterios del Plata*, ya que la discusión sobre un proyecto de futuro para el país era un tema también importante para la joven nación brasileña, en la cual había, igualmente, una gran

desigualdad entre los centros culturales más intelectualizados y las tantas regiones brasileñas a las cuales la “Ilustración” todavía no había llegado: “Manso, consciente o inconsciente de esto, a partir de su incansable búsqueda por la creación y propagación de periódicos para mujeres, conecta el sur de América Latina, reverberando temas centrales para esta región” (Souza, 2017, p. 25).

De esta forma, la transformación y subversión del marianismo católico representan una resistencia a la dominación y explotación por parte de las mujeres latinoamericanas y hacen nacer agencia y conexión entre las mujeres en el curso de su lucha en el continente.

### **Autoritarismo: dictaduras, democratización y retorno del autoritarismo**

El tercer recorte de la experiencia de las mujeres latinoamericanas en este texto es el autoritarismo, este corresponde a los periodos de dictadura en varios países de América Latina entre las décadas de 60 y 80. La traductora, autora, periodista, crítica literaria y profesora universitaria Ida Vitale, reconocida con diversos premios, fue entrevistada especialmente para este número. Ella fue una de las intelectuales obligadas a exiliarse con su marido en México, debido al golpe militar en Uruguay en 1973. En 1984, al terminar el régimen militar, ella vuelve a su país, donde continúa activa hasta hoy. La trayectoria de Vitale demuestra cómo es imposible hablar sobre periodos autoritarios sin relacionarlos con movimientos de resistencia y con las nuevas olas de autoritarismo que se propagan actualmente en la región.

Los años que se sucedieron al Golpe de 1964 en Brasil, por ejemplo, se conocen como “Anos de chumbo” (Años de Plomo), debido a la violencia de la política del gobierno militar,

que involucró prácticas institucionalizadas de tortura, miles de desaparecidos y homicidios no llevados ante la justicia. Evidentemente, la época fue de limitaciones en avances en materia de derechos de las mujeres<sup>22</sup> y, en este contexto, es fundamental destacar que la violencia del Estado militar también estuvo marcada por prácticas sexualizadas de tortura contra las mujeres (Teles, 2011). Incluso, ser una mujer politizada y contraria al régimen en las décadas de 60 y 70 correspondía a ser, al menos, prostituta, como subraya Heleieth Saffioti, una socióloga marxista feminista brasileña: “mujer sola era directamente una puta y la mujer casada no recibía esta denominación; pero era al menos comunista, a menos que fuera una reaccionaria fuerte para no ser considerada comunista” (Gonçalves y Branco, 2011, p. 77)

Los primeros años de la dictadura militar<sup>23</sup> en Brasil coinciden con el periodo en que Saffioti finalizaba *A mulher na sociedade de classes*,<sup>24</sup> publicado por primera vez en 1969.<sup>25</sup> Durante una

22 Solo en 1977 el divorcio pasó a permitirse en Brasil. A partir de 1977, uno podría divorciarse y casarse nuevamente una única vez. Apenas en 1988, con la apertura democrática, el derecho brasileño pasó a no limitar el número de veces que una persona divorciada podría casarse.

23 Se destaca que durante la dictadura de Getúlio Vargas, en Brasil, varias editoriales se formaron y muchas obras políticas y literarias ligadas a la izquierda se tradujeron por primera vez, siguiendo la estela del paro anarquista de 1917 en San Pablo, de los acontecimientos en URSS, de la formación del Partido Comunista en Brasil, etc. Ese movimiento editorial-traductorio tuvo importante rol en la formación de la izquierda de modo general. Después, durante la dictadura militar brasileña, muchas otras obras también se tradujeron por primera vez, como obras inéditas de Marx.

24 Traducido al inglés y publicado con el título *Woman in Class Society* (1978) con prefacio de Eleanor Burke Leacock (1922-1987). Sin traducción al español.

25 Como tesis, fue defendida en 1967.

entrevista concedida en 2011, Saffioti hizo las siguientes declaraciones detalladas sobre las referencias a las que tuvo acceso al redactar la obra de más de quinientas páginas, la cual circuló como traducción en los Estados Unidos y Francia:

¿Qué leía yo? ¿Qué había para leerse en Brasil? Era un desastre. Había Grandes damas del II Império y cosas así de ese estilo. Había un libro de Rose Marie Muraro, [...] adoptado por escuelas de monjas. [...] Entonces, las ideas no combinaban (Gonçalves y Branco, 2011, p. 77).

Saffioti menciona la ausencia de traducciones, específicamente, en el siguiente fragmento:

¿Qué leí yo? En Brasil no había nada de interesante. Leí El segundo sexo, de Simone [de Beauvoir]; leí un libro de Alva Myrdal y Viola Klein.<sup>26</sup> Estos textos existían o en francés o en inglés, en portugués nada. El segundo sexo, sí. Pero el de Alva Myrdal y Viola Klein, no. Y el otro [...] era en francés. Su nombre era Evelyne Sullerot.<sup>27</sup> Y había aquellos textos clásicos de [Alexandra] Kollontai, [...]; de Clara Zetkin (Gonçalves y Branco, 2011, p. 77).

Ida Vitale también subraya la ausencia de traducciones en la entrevista para este número, en este aspecto señala el paralelismo entre los contextos brasileño y uruguayo: “Quería leer un libro, por interés, pero al estar en francés, italiano, inglés o portugués, por ejemplo, tenía que traducirlo para saber qué decía” (Smaldone, 2020, p. x). Vitale menciona también que las ediciones y traducciones que se encontraban en Uruguay eran hechas en Argentina y en México, lo que muestra el “aislamiento” de Brasil en materia de circulación de textos traducidos en la región. Sin embargo, hubo un incremento

26 Se trata de *Woman's two roles*. Routledge & Kegan Paul, Ltda. de 1962.

27 Los títulos son: *Demain les femmes*; *La presse féminine* y *La vie des femmes*.

de las traducciones disponibles con la apertura democrática, al terminar el régimen militar. La redemocratización fue un momento único de búsqueda y lucha por los derechos en todos los ámbitos de la sociedad, además de representar cambios de paradigmas de comportamiento (Jaquette, 1989; Alvarez *et al.*, 1998).

En lo que concierne a la traducción y a la circulación de textos traducidos, el periodo de la redemocratización sacó a la luz la influencia estadounidense tanto desde el punto de vista teórico como en los comportamientos y en la cultura. Prevalen las relaciones Norte-Sur y las políticas de integración lingüísticas incluyen el inglés en detrimento mismo de las propias lenguas nacionales de América Latina. Esto significa un tráfico menos privilegiado de conocimiento cultural, social, teórico, empírico y político entre las mujeres latinoamericanas, incluso la negación o poca valoración de la alteridad más cercana a una mujer latinoamericana: otra mujer latinoamericana. De este modo, con la apertura democrática hubo un aumento del material en lengua inglesa traducido y difundido en la región a partir de los años 80, por ejemplo, los libros de Aline Rousselle, Charlotte Wolff y Camille Paglia.

A partir del fortalecimiento de la “consciencia” emanada de las experiencias latinoamericanas mencionadas, nace la percepción de una identidad, la producción de un conocimiento y una historia protagonizada por las mujeres. La unidad de las experiencias de las mujeres latinoamericanas orienta la determinación de una subjetividad con todas las pluralidades posibles y forma, igualmente, la singularidad subjetiva (Putois, 2005).

En términos de traducción, es la consciencia sobre la identidad de las mujeres latinoamericanas que orienta los modos de traducción, el

agenciamiento activista, crítico, protagonista y analítico tanto del acto de traducir como de la reflexión sobre traducción. Posiblemente, podríamos decir que la “proximidad cultural” de los países en América Latina puede traer beneficios para la comprensión y las correspondencias culturales, lingüísticas y discursivas entre traducciones realizadas en las lenguas latinoamericanas (Silva-Reis, 2018), incluyendo las lenguas de los pueblos originarios. Los beneficios de la proximidad cultural son nítidos cuando se comparan a la traducción realizada a partir de culturas y lenguas muy alejadas de la zona geográfica Centro-Sur del continente americano. Sobre la proximidad cultural, la teórica dominicana Ochy Curiel afirma:

Considero que, aunque las mujeres negras debemos hacer mayor (sic) traducciones de otras mujeres negras, no se trata de esencializar este ejercicio. Existen pensamientos, teorías, conceptos tanto de mujeres negras y mujeres blancas que son críticos e interesantes para nuestros proyectos políticos y que son importantes traducir. Lo que creo es que las mujeres blancas tienen mayores accesos y privilegios y muchas veces toman las experiencias de las mujeres negras como meros testimonios o materias primas para sus créditos académicos, por eso es importante que las mujeres afrodescendientes e indígenas hagamos traducción de la producción de nuestras compañeras para evitar la utilización y la instrumentalización de nuestras experiencias y pensamientos (2019, p. 238).

Es decir, traducirse y traducir en América Latina también es un ejercicio ético, en la medida en que las experiencias tomen consciencia e importancia sobre el quehacer de la traducción ubicado y enmarcado por género. Es la toma de consciencia de la experiencia de traducción de la mujer latinoamericana la que produce el conocimiento de esta subjetividad y cuán fundamental es compartirlo. Este “compartir saberes” proveniente de una toma de consciencia

cia produce tanto prescripciones (principios) como proscripciones (destierros).

En la propuesta de compartir saberes no podemos dejar de relatar la experiencia de la creación de una de las mayores instituciones culturales latinoamericanas: la Casa de las Américas, ubicada en La Habana-Cuba. Fundada en 1959, cuatro meses después de la revolución que cambiaría profundamente la manera de vivir cubana —y las relaciones políticas de la isla con los demás países americanos—, tuvo como primera directora, creadora y orientadora a Haydee Santamaría, participe destacada de la Revolución Cubana y persona de confianza del entonces presidente Fidel Castro. Directora de la Casa de 1950 a 1980, funda y dirige el primer gran espacio continental donde confluían las vanguardias estéticas latinoamericanas y, de acuerdo con Campuzano (2020), identificado y conocido como una de las puertas de comunicación más transitadas de Cuba con las fuerzas políticas progresistas de América Latina y del Caribe. Además de coordinar los trabajos de la Casa de las Américas, ella también fundó y dirigió en 1967 OLAS (Organización Latinoamericana de Solidaridad), confirmando, de esa manera, su rol de instigadora a la ampliación de la lucha contra el imperialismo estadounidense, además de expandir los preceptos de revolución a otros países latinoamericanos.

Para Campuzano (2020), Santamaría fue una mujer capaz tanto de organizar un gran equipo de trabajo como de ser la mejor y más autorizada receptora para aquellas y aquellos que necesitaban no solo asilo; sino compañía y empleo. En la medida en que los contextos históricos y políticos iban cambiando, permitió la innovación y la creación de espacios en la Casa de las Américas que abarcaran las transformaciones que estaban ocurriendo en

América Latina: al recibir diversos artistas y escritores exiliados, como el guatemalteco Manuel Galich, el haitiano René Depestre, el uruguayo Mario Benedetti, entre otros; creó junto a mujeres departamentos como la Dirección de Música, que incluyó el Centro de la Canción Protesta con la documentalista estadounidense Estela Bravo; al recibir a Miria Contreras, secretaria y compañera de Salvador Allende tras el golpe de Pinochet en 1977, presenta —junto a su hermana Mitzi Contreras— la Dirección de Artes Plásticas; en 1994, destinado a recuperar la historia y la cultura de las mujeres latinoamericanas y caribeñas, surge el Programa de Estudios de la Mujer, hoy coordinado por Luiza Campuzano. Además de la creación de departamentos centrados en los estudios latinoamericanos, es importante destacar tanto la participación de la Casa de las Américas en la publicación de traducciones, en especial del francés y del portugués al español, que posibilitó un tránsito literario latinoamericano en el espacio caribeño, como el Premio Casa de las Américas. Este reúne un heterogéneo y multilingüe grupo de jurados y obras analizadas que, en idiomas diferentes, van contando la historia de la literatura y de la cultura en América Latina.

Rita Schmidt, ya en 2006, señala que, fuera del circuito de sus practicantes, la crítica feminista ni siquiera existe y, cuando es mencionada, se considera con descrédito, muchas veces, con prejuicio explícito. La especialista brasileña afirma que la mayor contribución que la crítica feminista puede ofrecer es la producción de un desplazamiento con respecto al modelo de democracia instalado en Brasil, lo que va al encuentro de la propuesta de las pedagogías decoloniales. Esta propone una ruptura con los modelos sociales patriarcales con la intención de pensar una sociedad menos violenta en asuntos sociales, étnicos y de género.

Para nosotras, editoras brasileñas y editor brasileño de este número, es extremadamente desafiante pensar una sociedad menos violenta cuando enfrentamos una nueva ola de autoritarismo. El primer movimiento de esta ola autoritaria más reciente –cuyas proporciones todavía están definiéndose– inició con el procedimiento de destitución de la presidenta Dilma Rousseff, efectivamente impedida en 2016 con base en acusaciones que no se comprobaron judicialmente. Además de las acusaciones políticas y criminales, Rousseff –como mujer latinoamericana– fue el blanco de misoginia explícita, por parte de la población, de los medios y de la clase política brasileñas. Una mujer sin marido, sin religión, sobreviviente de la tortura del régimen militar, fuerte y decidida, fue blanco de ataques a su apariencia física y a su sexualidad.

Hoy día, en Brasil ocurre un recrudecimiento del autoritarismo por parte del gobierno de Bolsonaro, con políticas discriminatorias explícitas de género, raza y clase. Un golpe más está en curso en el país, cuyo poder ejecutivo se encuentra marcado por la presencia masiva de militares. Hay noticias diarias de violencia policial, genocidio de la población negra, genocidio de los pueblos indígenas y palenqueros, violencia contra las mujeres, además de las violencias contra el medio ambiente. Habiendo adoptado una política negacionista respecto de la pandemia de Covid-19, el actual gobierno se exime de tomar medidas para proteger la población, combatir desigualdades, garantizar acceso a la salud, combatir el aumento de los índices de violencia (étnica, doméstica, policial...). De esta manera, promueve una verdadera política de muerte en que diversos cuerpos y sujetos se encuentran amenazados: mujeres, negros, pobres, indígenas, palenqueros, ancianos, niños. Todos estarían relegados a ser meras estadísticas. Pero ni a las estadísticas se están destinando esos cuerpos,

ya que recientemente el gobierno brasileño decidió no divulgar más los números de muertos en la pandemia y registrar otras. Se trata de un régimen autoritario en franca expansión, haciendo lo que lo define como tal: matar y ocultar cuerpos en favor de una relación de dominación y explotación capitalista.

### Palabras finales

Como ya se afirmó a lo largo de este texto, donde hay poder, hay resistencia (Federici, 2019). Y como traducir corresponde también a resistir, la práctica de la traducción feminista está viviendo un momento de fortalecimiento como acción política individual y/o colectiva/colaborativa/comunizante. En el caso individual, llaman la atención las autotraducciones y traducciones publicadas por editoriales independientes con agencia política<sup>28</sup> conocida. El trabajo de diversos colectivos<sup>29</sup> de traductoras ha buscado llamar la atención de lectoras, influenciar y transformar contextos políticos. El espacio colectivo creado por la traducción feminista va poco a poco transformando la lógica capitalista, según la cual la traducción corresponde a un mero “servicio prestado” o “producto para comprarse”, para establecer nuevas formas de producción y circulación en que ediciones impresas a la venta conviven con versiones electrónicas gratuitas. En una perspectiva colaborativa de la traducción, las mujeres integran y conviven en movimientos políticos (militantes y/o activistas) de luchas por la justicia social, al mismo tiempo en que despejan el camino para alian-

28 Entre las cuales, Tinta Limón, en Argentina, y Bazar do Tempo, Boitempo, Elefante, Ema Livros, Nosotros Editorial, Polén, Relicário, Timo, Zouk, en Brasil.

29 Entre los colectivos están las traducciones realizadas por el *Grupo Latinoamericano de Formación y Acción Feminista* (GLEFAS) y el *Colectivo Sycorax*. Este último viene traduciendo diversas obras de la feminista Silvia Federici, con traducciones disponibles gratuitamente en línea.

zas entre sí para los flujos de epistemologías feministas y celebran —en una época de tinieblas para el país— el proceso creativo de la traducción colaborativa, con el fin de forjar una comunidad de experiencias y afectos políticos transformadores.

En el campo teórico, principios como la subjetividad latinoamericana o destierros como la inviabilidad de la mujer latina son temáticas que empiezan a surgir en los estudios de traducción, puesto que la subalterna habla y habla a iguales, a las diferentes y a sí misma.<sup>30</sup> A pesar de intensa, la traducción feminista latinoamericana todavía es comparativamente poco visibilizada, especialmente en términos teóricos. Sin embargo, la escritura de esa traductología feminista está tomando cuerpo, creciendo a su tiempo, a cada nuevo avance reflexivo sobre el tema y en conjunto con investigadoras motivadas e interesadas en pensar el género, en especial la categoría no monolítica de la mujer latinoamericana y su relación con el patriarcado y el capitalismo.

Considerando que todo género textual tiene lugar en un tiempo-espacio social e histórico y se inserta en una determinada práctica, los textos que componen este número, así como las traducciones realizadas por mujeres latinoamericanas (individual o colectivamente) hacen parte del movimiento feminista latinoamericano que alimenta y dialoga con los estudios de traducción feminista. Estos textos y traducciones, aunque no se declaren explícitamente políticos, contribuyen para que los es-

30 Dos de los ejemplos son la reflexión de Matos, Barboza, Santos (2018) sobre las tesis y disertaciones producidas en el Programa de Posgrado en Estudios de la Traducción (PGET) y la publicación, en 2019, del número dedicado a la “Traducción y Feminismos Negros” de la revista *Ártemis*, organizado por Cibele Araújo, Luciana de M. Silva y Dennis Silva-Reis (Araújo, Silva y Silva-Reis, 2019).

tudios de traducción feminista tomen cuerpo propio, latinoamericano y decolonizado.

La reunión y el compartir los trabajos dispuestos en este número de la revista *Mutatis Mutandis* representan cruzamientos de estudios y reflexiones sobre mujeres y traducción, que ocurren en la dirección Sur-Norte, Norte-Sur y Sur-Sur, además de subrayar las experiencias únicas de mujeres traductoras en la región, la recepción de traducciones de obras de mujeres en este espacio geográfico y la circulación de textos de mujeres latinoamericanas en otras geografías.

Les agradecemos el espacio discursivo y de pensamiento cedido a las editoras y editor invitados por la profesora Paula Montoya, a todas y todos los evaluadores y, principalmente, a las colaboradoras y colaboradores que nos brindaron sus saberes. Deseamos a las lectoras y lectores inspiración, respiración, existencia y resistencia.

## Referencias

- Aguiar, J. (2013). *El sexto sol de Malinalli*. [Tesis de doctorado]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/107281>
- Alarcón, N. (1983). Chicana Literature: A Re-vision Through Malintzin or Malintzin: Putting Flesh Back on the Object. En Cherríe Moraga & Gloria Anzaldúa. (Orgs.), *This bridge called my back: Writings by radical women of color* (pp. 182-190). Kitchen Table-Women of Color Press.
- Alvarez, S., Dagnino, E. & Escobar, A. (Orgs.). (1998). *Cultures of politics/politics of cultures: Re-Visioning Latin American social movements*. Westview Press.
- Alvira, N. (2010). *Las teorías feministas de la traducción a examen. Destilaciones para el siglo xx*. Comares.

- Araújo, C. e Silva-Reis, D. (2019a). Traduzir o feminismo: um subsídio decolonizador. En Paula Melo, Jaqueline Coêlho, Larissa Ferreira e Diene Silva (Orgs.). *Descolonizar o feminismo* (pp. 204-219). Instituto Federal de Educação e Ciência.
- Araújo, C., Silva, L. e Silva-Reis, D. (Orgs.) (2019b). Dossiê: Tradução e feminismos negros, *Ártemis*, 27(1).
- Bíblia Sagrada. (2000). *Bíblia Sagrada*. Editora Ave Maria.
- Blume, R. (2010). Teoria e prática tradutória numa perspectiva de gênero. *Fragmentos*, 21(2), 121-130.
- Buonfiglio, M. (1995). *Orixás!: um estudo completo sobre os deuses yorubanos e seu oráculo, visto sob uma interpretação esotérica*. Oficina Cultural Esotérica.
- Campuzano, L. (2020). Casa de las Américas: asilo, trabajo y libreta de abastecimientos. *La Ventana. Portal informativo de Casa de las Américas* (s/d). <http://laventana.casa.cult.cu/index.php/2020/04/28/casa-de-las-americas-asilo-trabajo-y-libreta-de-abastecimientos/>
- Castro-Vázquez, O. (2009). (Re)examinando horizontes en los estudios feministas de traducción: ¿hacia una tercera ola? *Monti*, 1, 59-86.
- Castro, O. e Spoturno, M. (2020). Feminismos y traducción: apuntes conceptuales y metodológicos para una traductología feminista transnacional. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 13(1), 11-44. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/mutatismutandis/article/view/340988/20795805>
- Castro, O., Ergun, E., Flotow, L., e Spoturno, M. (2020). Towards transnational feminist translation studies. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 13(1), 2-10. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/mutatismutandis/article/view/341249/20795796>
- Castro, O. e Ergun, E. (Orgs.). (2017). *Feminist translation studies. Local and transnational perspectives*. Routledge.
- Castro, O. e Ergun, E. (2018). Feminism and translation. En Jon Evans & Fruela Fernández. (Orgs.). *The Routledge handbook of translation and politics* (pp. 125-143). Routledge.
- Collins, P. (1997). Comment on Hackman's "Truth and method: Feminist standpoint theory revisited": Where's the power? *Signs*, 22(2), 375-381.
- Costa, C. e Alvarez, S. (2013). A circulação das teorias feministas e os desafios da tradução. *Revista Estudos Feministas*, 21(2), 579-586.
- Costa, C. 3 Alvarez, S. (2014). Dislocating the sign: Toward a translocal feminist politics of translation. *Signs*, 39 (3), 557-563.
- Costa, C. (2006). Lost (and found?) in translation. Feminisms in hemispheric dialogue. *Latino Studies*, 4, 62-78.
- Costa, C. (2014). Feminist theories, transnational translations, and cultural mediations. En Sonia E. Alvarez, Claudia de Lima Costa, Verónica Feliu, Rebecca Hester, Norma Klahn & Millie Thayer (Orgs.), *Translocalities/translocalidades: Feminist politics of translation in the Latin/a Americas* (pp. 133-148). Duke.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1. <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1052&context=uclf>
- Curiel, O. e Silva-Reis, D. (2019). Pensar la traducción y el feminismo negro: entrevista con Ochy Curiel. *Ártemis*, 27(1), 236-240.



- Cypriano, B. (2013). Construções do pensamento latino-americano feminista. *Estudos Feministas*, 21(1), 11-39.
- Dépêche, M. (2000). A tradução feminista: teorias e práticas subversivas: Nísia Floresta e a Escola de Tradução Canadense. *Textos de História*, 8(1), 157-188.
- Dépêche, M. (2002). As traduções subversivas feministas ontem e hoje. *Labrys - Estudos Feministas*, 1-2. [https://www.labrys.net.br/labrys1\\_2/mfd1.html](https://www.labrys.net.br/labrys1_2/mfd1.html)
- Federici, S. (2019). *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Elefante. [http://coletivoscorax.org/wp-content/uploads/2019/09/Opontozerodarevolucao\\_WEB.pdf](http://coletivoscorax.org/wp-content/uploads/2019/09/Opontozerodarevolucao_WEB.pdf)
- Godayol, P. (2011). "I like Women": Regarding feminine affinities in translation. En Louise von Flotow (Org.), *Translating women* (pp. 119-134). University of Ottawa Press.
- Gonçalves, R. e Branco, C. (2011). Entrevista: Heleieth Saffioti por ela mesma: antecedentes de "A mulher na sociedade de classes". *Lutas Sociais*, 27, 70-81.
- González, L. (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. En: Carlos Benedito da Silva, Peter Fry, Carlos Vogt, Maurizio Gnerre, Bernardo Sorj, Anthony Seeger (Orgs.). *Ciências Sociais Hoje 2: Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos* (pp. 223-244). Anpocs.
- Haraway, D. (2009). *Des signes, des cyborgs et des femmes: la réinvention de la nature* (Oristelle Bonis, Trad.). Éditions Jacqueline Charbons/Actes Sud.
- Harding, S. (1986). The instability of the analytical categories of feminist theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11(4), 645-664.
- Jaquette, J. (Org.) (1989). *The women's movement in Latin America: Feminism and the transition to democracy*. Unwin Hyman.
- Ladmiral, J. (2014). *Sourcier ou cibliste*. Belles Lettres.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista de Estudos Feministas*, 22(3), 935-952.
- Maldonado-Torres, N. (2006). La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad. En Walter Mignolo, Freya Schivy & Nelson Maldonado-Torres (Orgs.). *(Des)Colonialidad del ser e del saber en Bolivia: vídeos indígenas y los límites coloniales de la izquierda* (pp. 63-130). Del Signo.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Orgs.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana.
- Malinchismo. (2020) En *Diccionario de la Real Academia Española*. <https://dle.rae.es/malinchismo>.
- Matos, N., Barboza, B. e Santos, S. (2018). Estudos feministas de tradução: um recorte de pesquisas do Programa de Pós graduação em Estudos da Tradução. *Belas Infiéis*, 7(2), 43-61.
- McClintock, A. (2010). *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. (Plínio Dentzien, Trad.). Unicamp.
- Metcalf, A. (2005). *Go-Betweens and the colonization of Brazil*. University of Texas Press.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad*. Del Signo.
- Mignolo, W. (2013). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Mouffe, C. (1993). *The return of the political*. Verso.

- Pierson, R. (1991). Expérience, difference and dominance and voice in the writing of Canadian women's history. En Karen Offen, Ruth Roach Pierson & Jane Rendall (Orgs.), *Writing women's history: International perspectives* (pp. 79-106). MacMillan.
- Putois, O. (2005). *La conscience*. GF Flammarion.
- Rona, A. (2014). *Formación de intérpretes y políticas lingüísticas en la provincia jesuítica del Paraguay (s. XVII-XVIII)*. [Disertación doctoral]. c 261. [https://scholarworks.umass.edu/dissertations\\_2/261](https://scholarworks.umass.edu/dissertations_2/261)
- Saffioti, H. (1978). *Woman in class society*. Monthly Review Press.
- Saffioti, H. (2013). *A mulher na sociedade de classes*. Expressão Popular.
- Saffioti, H. (2015). *Gênero, patriarcado e violência*. Fundação Perseu Abramo/Expressão Popular.
- Sánchez, L. (2018). Difracciones de género y traducción: hacia otra cartografía de saberes situados. *Iberic@l - Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, 13, 37-50.
- Santos, T. (2014) Letramento e tradução no espelho de Oxum: teoria lésbica negra em auto/re/conhecimento. *Repositório Institucional*. Universidade Federal de Santa Catarina. 85. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/128822/331961.pdf?sequence=1>
- Schmidt, R. (2006). Refutações ao feminismo: (des)compassos da cultura letrada brasileira. *Revista Estudos Feministas*, 14(3), 765-799.
- Scott, J. (1999). Experiência (Ana Cecília Adoli Lima, Trad.). En Alcione L. Silva, Mara Coelho de Souza Lago e Tânia Regina Oliveira Ramos. (Orgs.). *Falas de gênero* (pp. 21-55). Editora Mulheres.
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- Silva-Reis, D. & Fonseca, L. (2018). Nineteenth century women translators in Brazil: from the novel to historiographical narrative. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, 20(34), 23-46.
- Silva-Reis, D. (2018). A Literatura no rádio e na televisão: traduções Intersemióticas na América Latina? *Trabalhos em linguística aplicada*, 57(1), 49-70.
- Smaldone, M. (2020) Diálogo con Ida Vitale: Trayectorias, memorias y el trabajo de traducción de una obra de Simone de Beauvoir en los años setenta. L. Fonseca, L. Ramos, & D. Silva-Reis, (Eds.), *Mulheres e tradução na América Latina e no Caribe (edição especial)*. *Mutatis Mutandis*, 13(2), <https://doi.org/10.27533/udea.mut.v13n2a03>
- Souza, A. (2017). O papel de Juana Manso na literatura latino-americana. *Lume Repositório Digital*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 50. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/184264>
- Stevens, E. (1973). Marianismo: the other face of machismo. En Ann E. Pescatello (Org.), *Female and male in Latin America* (pp. 90-101). University of Pittsburgh Press.
- Teles, M. (2011). Depoimento. *Amor e Revolução*. SBT. <https://www.youtube.com/watch?v=kFqm0OcJDDk>
- Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. En Catherine Walsh (Org.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (pp. 23-68). Ediciones Abya-Yala.
- Yu, Z. (2015) *Translating feminism in China: Gender, sexuality and censorship*. Routledge.

**Cómo citar este artículo:** Fonseca, L. C.; Silva, L. R. da, e Silva-Reis, D. (2020). Apontamentos basilares para os estudos da tradução feminista na América Latina. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 13(2), 210-227. <https://doi.org/10.17533/udea.mut.v13n2a01>