

MARIA CECÍLIA MAC DOWELL DOS SANTOS  
Cediso – Centro de Estudos Direito e Sociedade  
(Universidade de São Paulo)

## Quem pode falar, onde e como?

Uma conversa "não inocente"  
com Donna Haraway \*

101

*Trava-se um diálogo crítico com as teses de Donna Haraway, problematizando as posições da feminista norte-americana em dois aspectos principais: a questão da identidade do sujeito cognoscente e a questão da tradução, isto é, do(da) destinatário(a) do conhecimento e, concomitante, da língua e da linguagem. Postula-se a necessidade de uma política de identidade não-essencialista e não-totalizante, capaz de demarcar as*

*diferenças e de fazer justiça à sempre contraditória e ambígua pertença do sujeito a múltiplos lugares de identidade, exemplificando-se com duas antologias que dão voz a «mulheres do Terceiro Mundo nos Estados Unidos». Só essa política de identidade poderá constituir a base para intercâmbios e recíprocas contestações nas construções do saber feminista em cada um dos seus específicos espaços de articulação.*

## A CADEMIC CONVERS(AT)ION

In which language?

Do I have any?

*Minha língua já nasceu tortuosa* My language was born already  
tortuous

*Minha voz já nasceu cínica* My voice was born already cynical  
*desde o primeiro minuto* since the first minute

*não chorei* I didn't cry

*não gritei* I didn't scream

\* Trabalho apresentado no encontro "Enfoques Feministas e as Tradições Disciplinares nas Ciências e na Academia — Desafios e Perspectivas", realizado no IUPERJ, Rio de Janeiro, entre 16 e 19 de agosto de 1994. Sou grata às participantes do GT "Gênero, Sexo e Mulher", sob a coordenação de Suely Kofes, pelos comentários estimulantes. Agradeço especialmente a Sandra Aze-rêdo pela leitura cuidadosa do trabalho e pelas críticas pertinentes. Agradeço também a Maria Angélica Lemos e Maria Luiza Heilborn pelo incentivo no sentido de enviar o texto ao encontro. Esta é uma versão de um ensaio que escrevi durante o curso de doutorado na Universidade da Califórnia em Berkeley, para o qual obtive apoio financeiro do CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

*Faria alguma diferença? Would it make any difference?  
Seria melhor para mim? Would it be better for me?  
This is not my language anyway  
Do I have any?*

Now, you ask me to speak  
Now, you say that I have the chance to speak  
You're so kind, you're so polite, you're so gentle  
But I can't cry, I can't scream, this must be clear, do I understand?  
And I should articulate myself critically by the way...

ARTICULATE YOURSELF, ARTICULATE YOURSELF CRITICALLY, CRITICALLY, CLEARLY, SO THAT WE CAN EVALUATE YOUR CAPACITY TO ARTICULATE YOURSELF. YOU CAN'T SAY WHAT IS OBVIOUS, WHAT WE CAN ALSO SAY. YOU CAN'T SAY WHAT WE CAN'T UNDERSTAND EITHER. YOU KNOW, YOU NEED TO BE SOPHISTICATED, YOU MUST SAY WHAT WAS ALREADY SAID BUT SOUNDS LIKE WAS NEVER SAID. YOU MUST TRANSLATE WHAT WE NEED TO HEAR, BUT NOT ANY KIND OF TRANSLATION, BECAUSE WE WANT SOPHISTICATION, ELEGANCE, IMPROVEMENT. WE NEED SOPHISTICATED TRANS/ARTICULATION. THIS WON'T BE ENOUGH, OF COURSE, BUT FOR SURE IT IS THE FIRST LESSON YOU MUST KEEP IN MIND. BUT DON'T LOSE YOUR HOPE. YOU NEED SOME. AND IF YOU FOLLOW OUR LESSONS, YOU WILL PRODUCE SOPHISTICATED, ARTICULATED, CRITICAL, KNOWLEDGE. DO YOU UNDERSTAND? DO YOU HAVE ANY QUESTION?

Yes, what... what... is this conversation about?  
Do you know that?  
How can I answer?  
In which language by the way?  
Is there any?  
Is it possible to trans/articu/late that in/to your language?  
You don't have to answer  
I can't answer either  
What I feel, well, I'm not sure I can trans/articu/late this  
It's late now, I just feel that  
*Minha língua tá escorregando*      My tongue is sliding  
*sua boca adentro...*      into your mouth...

Escrevi este poema em março de 1993, após assistir à aula de uma indiana que concorria à vaga para professora da disciplina Sociologia do Gênero, no departamento de Sociologia da Universidade de Berkeley, onde curso o doutorado. Na ocasião, uma amiga comparou aquela candidata com outra, americana, dizendo que a americana tinha sido mais sofisti-

cada e mais articulada. O comentário me deixou um pouco irritada e também me intrigou. Perguntei-me sobre o critério utilizado por minha amiga para definir quem é mais sofisticada e articulada. Perguntei-me se, ao formular essa pergunta e ao escrever sobre meus sentimentos (em inglês), não estaria eu articulando-os, então, sob certos termos e numa língua que não somente me daria acesso à posição de ser considerada articulada, como também converteria a minha pessoa e a minha língua (assumindo que eu tivesse alguma) em algo sofisticado. Se eu tivesse permanecido em Recife, se jamais tivesse aprendido inglês e iniciado um treinamento na linguagem acadêmica americana, minha amiga acharia que eu poderia falar e ser articulada?

Essas perguntas não me vieram à mente por acaso. Eu as vivenciara desde minha chegada aos Estados Unidos, em janeiro de 1991, enquanto experimentara contínuos deslocamentos do meu próprio corpo e mente através de jornadas em livros, lugares e encontros com diferentes pessoas. Comecei a relacionar tais indagações com os debates feministas sobre *objetividade* quando li o ensaio de Donna Haraway (1991a) «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», incluído num curso sobre Michel Foucault durante a primavera de 1992. Achei este ensaio inspirador e estimulante.<sup>1</sup> O que Haraway chama de «política de diferença, parcialidade e afinidades» me deu mais entusiasmo pela vida acadêmica. Pois eu levava Foucault tão a sério que me sentira demasiado «aprisionada» e «disciplinada» no departamento de Sociologia.

No ensaio, Haraway (1991a: 187) está preocupada com a questão de como as feministas podem *simultaneamente* dar conta das circunstâncias históricas de todos os sujeitos cognoscentes e conhecimentos produzidos, e ter compromisso com um conhecimento fiel ao mundo «real». Em outras palavras, Haraway pretende conciliar a questão da *objetividade* com a *perspectiva* ou *posição* do sujeito cognoscente. Daí a sua proposta de uma «doutrina feminista da objetividade», alternativa ao positivismo e ao relativismo, baseada na busca de «conhecimentos situados». De acordo com sua proposta, o conhecimento científico e feminista será sempre parcial e incompleto. E deve resultar da tradução de uma conversa

<sup>1</sup> Sou responsável pela tradução das citações referentes a este ensaio e aos demais textos em inglês adiante mencionados.

«não inocente» entre pesquisador(a) e pesquisados. «Não inocente» significa que o sujeito cognoscente está sensível às *relações de poder*, explicitando-as e tornando o conhecimento aberto a contestações.

A proposta de Haraway, além de estimulante, parece-me importante não só para os Estados Unidos, como também para o Brasil, porque sugere a explicitação e discussão das relações de poder na produção do conhecimento científico e feminista, com vistas à sua democratização. Entretanto, a partir de leituras de outras feministas e de minha experiência em Berkeley, questionarei dois aspectos dessa proposta. O primeiro diz respeito à *posição* ou *situação* do sujeito cognoscente. Para Haraway, esta posição não se define por sua *identidade*, porque, a seu ver, «identidade não produz ciência». Somente se produz ciência por meio de uma «posição crítica» do sujeito cognoscente. E esta posição será alcançada ao se praticar uma «política de diferença». Há que se indagar, porém, como o sujeito cognoscente pode posicionar-se no mundo sem assumir qualquer identidade? Como falar de diferença sem falar de identidade, e vice-versa? Visto que as teorias feministas produzidas desde os anos 70 basearam-se em uma identidade («mulher», por exemplo) e contribuíram para a construção social desta identidade, por que Haraway afirma que «identidade não produz ciência»? Embora em outros ensaios (Haraway, 1985; 1991b) ela reconheça esse fato histórico, em «Situated knowledges...» Haraway parece rejeitar a noção de identidade, ao invés de redefini-la junto com a noção de diferença.

O segundo aspecto refere-se à questão da *tradução*. Haraway não explicita em que direção, língua e linguagem essa tradução pode ocorrer — ou de fato ocorre. Em «Gender for a Marxist Dictionary» (1991b), Haraway não ignora esta questão, mas em «Situated knowledges...» falta uma discussão crítica sobre a forma como o conhecimento científico e feminista vem sendo distribuído e consumido, não só nos Estados Unidos como em outros países. Ou seja, falta uma discussão sobre *para quem* fazemos ciência e teoria feminista. É preciso deixar isso explícito sobretudo quando pregamos a democratização do conhecimento científico e feminista, seja no âmbito nacional ou internacional. Afinal, como Haraway sugere, a questão da objetividade diz respeito primordialmente ao problema do poder. Discuti-la não implica apenas em saber se somos fiéis à realidade (sob quais critérios representamos ou re-criamos o mundo, etc.), mas sobre-

tudo em saber (ou mesmo definir) *quem* tem poder para falar,  
*onde* e *como*.

Donna Haraway formulou sua «doutrina feminista da objetividade» nos anos 80, quando o feminismo americano passava por profundas transformações políticas e teóricas. Por um lado, as feministas «brancas» eram bombardeadas, dentro e fora da academia, pelas críticas de racismo feitas desde os anos 70 pelas chamadas «mulheres de cor» ou «mulheres do Terceiro Mundo nos Estados Unidos». Essas críticas pressionavam as feministas «brancas» acadêmicas a incorporar em suas teorias o discurso da *diferença* (entre mulheres) e reivindicavam um saber próprio, diferente do saber feminista hegemônico. Por outro lado, as feministas «brancas» também eram desafiadas pelas críticas dos filósofos pós-modernos europeus e americanos no tocante ao universalismo e essencialismo, críticas essas que relativizavam a noção de sujeito e colocavam em xeque a própria idéia de identidade como referencial para a definição do sujeito. Assim, a identidade «mulher» passava a ser questionada e o discurso da *diferença* (entre «homem» e «mulher») tomava conta das elucubrações teóricas.

Nesse contexto de variados discursos da *diferença*, Haraway (que se define como uma eco-feminista socialista, norte-americana, branca, de classe média) publicou em 1985 seu famoso «Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», reconhecendo, ao contrário das feministas cujas teorias se tornaram hegemônicas nos anos 70, uma crise na identidade política e teórica do sujeito feminista até então hegemônico, ou seja, da «mulher americana, branca e de classe média». Mas se Haraway tão bem acolheu as críticas das «mulheres de cor» e dos pós-modernos, incorporando ao seu trabalho os variados discursos da *diferença*, ela não redefiniu explícita e satisfatoriamente a questão da identidade. Examinarei esta questão adiante, após passar uma vista mais detalhada na «doutrina feminista da objetividade» de Haraway.

No ensaio «Situated knowledges...», publicado originalmente em 1988, Haraway está preocupada, a exemplo das feministas que formularam a epistemologia do «standpoint» — *perspectiva, ponto de vista* (Evelyn Fox Keller (1985), Dorothy Smith (1987a e 1987b) e Nancy Hartsock (1987), entre outras), com os critérios sob os quais conhecimentos

**Situando o  
«Conhecimento  
Situado» de  
Haraway**

feministas «objetivos, responsáveis e críticos» devem ser produzidos. Como Keller (1985: 178), Haraway rejeita a posição epistemológica das «construtivistas sociais», para quem a questão da objetividade reduz-se a mera retórica, confundindo-se ciência com ideologia. Haraway considera esta posição irresponsável e cínica, porque perde o contato com a realidade. Ela também rejeita a posição epistemológica das chamadas «feministas empiricistas», porque tal posição não reconhece diferenças (entre mulheres) e mediações na produção do conhecimento. Haraway prefere a epistemologia feminista do «standpoint», com sua tradição marxista humanista, porque privilegia o cotidiano, insiste na materialidade do corpo e assume teorias de mediação. Entretanto, esta posição epistemológica não fornece, segundo Haraway, uma crítica apropriada da hegemonia, falhando no combate ao positivismo e ao relativismo. Haraway (1991a: 187) procura então, na mesma linha da feminista Sandra Harding, um «projeto de ciência alternativo e promissor» que possa combinar (o desejo delas por) «conhecimentos fiéis ao mundo 'real'» e «contingências históricas radicais para todas as reivindicações de saber e sujeitos cognoscentes». Esse desejo lhe parece contraditório mas necessário. Daí por que ela procura formular uma «doutrina útil da objetividade», traduzida na fórmula de «conhecimentos situados».

A exemplo das teóricas do «standpoint», Haraway acredita no projeto científico, mas critica seu modelo hegemônico positivista. Para Haraway (1991a: 191), «a ciência tem sido utópica e visionária desde o início; esta é uma das razões por que 'nós' precisamos dela». Como Dorothy Smith (1987a), que reivindicava uma «sociologia situada» nos anos 70, Haraway (1991a: 188) «gostaria de uma doutrina da objetividade corporal que acomodasse projetos científicos feministas críticos e paradoxais: objetividade feminista significa simplesmente *conhecimentos situados*». Como as teóricas do «standpoint», Haraway retém do projeto científico a promessa de uma «visão objetiva» e de uma «busca da tradução» (ou mediação). Essa é uma estratégia fundamental para transformar o projeto científico e para se obter uma representação fidedigna do mundo. Haraway (1991a: 189-90) deseja «uma escrita feminista do corpo que enfatize metaforicamente a visão novamente, porque precisamos deste sentido para encontrar nosso caminho através de todos os truques de visão e poderes das ciências e tecnologias modernas que têm transformado os debates sobre objetividade».

Haraway advoga, porém, um tipo específico de visão e de tradução. Influenciada pela auto-crítica pós-moderna do universalismo e centralidade do sujeito europeu e anglo-americano, ela não propõe uma busca de representações do mundo que sejam completas, universais e transcendentais — contrastando neste aspecto não só com o positivismo mas também com as teóricas do «standpoint». Ela defende uma «visão objetiva» fundamentada numa «perspectiva parcial» do sujeito cognoscente e numa «relação social de 'conversa' sobre poder». Nas palavras de Haraway (1991a: 190), «a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular, claramente contrária à falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. Somente a perspectiva parcial promete uma visão objetiva. A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento situado, não da transcendência e separação entre sujeito e objeto». Ao contrário dos positivistas, Haraway concebe o objeto do conhecimento não como «recurso» senão como «agente». Por isso mesmo ela não propõe uma prática de «descoberta científica». No seu entender, essa prática tem ocasionado o controle do objeto por parte do sujeito, além de não reconhecer a possibilidade de diferentes e situadas formas de saber.

Todavia, nem todas as formas de saber (e, portanto, nem todos que falam) são por Haraway consideradas críticas, isto é, objetivas. A seu ver, aquele que tem um «sistema visual de auto-identidade» não pode produzir um conhecimento confiável. «Apenas aqueles ocupando as posições de dominadores são auto-idênticos, não marcados, incorpóreos, não mediados, transcendentais, nascidos de novo», e porque «o conhecimento do ponto de vista do não marcado é verdadeiramente fantástico, distorcido e portanto irracional, a única posição a partir da qual a objetividade não pode ser praticada e honrada é a do mestre, do Homem, do Deus único, cujo Olho produz, apropria e ordena todas as diferenças». (Haraway, 1991a: 193).

Na linha das teóricas do «standpoint», Haraway dá preferência a «conhecimentos subjugados», que têm o potencial de serem confiáveis, responsáveis, críticos e objetivos. Mas «não existe visão imediata do ponto de vista do subjugado», já que «identidade, incluindo auto-identidade, não produz ciência; posição crítica produz, isto é, objetividade». (Haraway, 1991a: 193). Embora ela considere que a melhor visão e posição estão em baixo, «ver de baixo não se aprende

facilmente nem está isento de problemas, ainda que 'nós' 'naturalmente' habitemos o grande terreno subterrâneo dos conhecimentos subjugados». (Haraway, 1991a: 190). No seu entender, «os pontos de vista dos subjugados não são posições 'inocentes'», ou seja, os subjugados não podem escapar das relações de poder e estão também sujeitos a «desejar ou mesmo cair naquela posição (a posição do dominador) — e então desaparecerem de vista». (Haraway, 1991a: 193).

Como então pode o subjugado «ver bem»? Segundo Haraway (1991a: 193), «não é possível 'estar' simultaneamente em todas, ou totalmente em alguma, das posições (subjugadas) estruturadas por gênero, raça, nação e classe». Daí por que ela considera que, para ver bem, o subjugado deve comprometer-se com «posições móveis» e um «distanciamento apaixonado», o que não pode ser alcançado mediante «epistemologias e políticas de 'identidade' inocentes». (Haraway, 1991a: 192). A seu ver, um «bom sistema visual» requer «distanciamento apaixonado», «posições críticas e móveis», ocupadas por sujeitos «não-isomórficos e contraditórios». Nas palavras de Haraway (1991a: 193), «o eu dividido e contraditório é quem pode interrogar posições e ser confiável, é quem pode construir e participar de conversas racionais e imagens fantásticas que mudam a história». (Haraway, 1991a: 191). Somente esse ser «dividido e contraditório» pode produzir «conhecimentos críticos, parciais, localizáveis, sustentando a possibilidade de redes de conexões denominadas solidariedade na política e conversas compartilhadas na epistemologia» (Haraway, 1991a: 191).

Por último, Haraway (1991a: 195) argumenta que um «bom sistema visual» requer «tradução»: as posições dos subjugados devem ser traduzidas, isto é, «criticamente decodificadas, desconstruídas, interpretadas». Além disso, a tradução deve ser «sensível ao poder». Na expressão de Haraway (1991a: 195), «a tradução é sempre interpretativa, crítica e parcial. É a base para uma conversa, para racionalidade e objetividade — para uma 'conversa' sensível ao poder, não pluralista». Em suma, «decodificar e transcodificar mais tradução e crítica; tudo isso é necessário. E assim a ciência se torna o modelo paradigmático não de fechamento, mas daquilo que é contestável e contestado». (Haraway, 1991a: 196).

A proposta de Haraway mostra que os debates sobre objetividade referem-se não simplesmente ao que pode ser considerado um «bom» entendimento da realidade ou um



«bom sistema visual». Ao ditar as regras desse sistema, Haraway na verdade indica *quem pode falar, onde e como*. Para ela, o ser «dividido, contraditório, apaixonadamente distanciado, crítico» é o único que pode falar *objetiva, racional, responsável e confiavelmente*. Na hipótese de aceitarmos tais requisitos, precisamos perguntar quando alguém se torna um ser «dividido, contraditório, crítico». Por que para ser crítico é preciso um distanciamento? De quem e de onde? Será que, não tendo eu cruzado a fronteira dos Estados Unidos e estudado em Berkeley, Haraway pensaria que eu poderia falar *objetiva, racional, responsável e confiavelmente*? Será que as acadêmicas brasileiras podem participar, sob igualdade de condições, de uma «conversa racional, crítica e responsável» no circuito internacional, que acaba se reduzindo aos centros europeus e americanos que detêm o poder hegemônico mundial de produção de conhecimento? Se podem falar, em que língua e linguagem assim o farão?

Semelhantes perguntas me levam a pensar que as diferenças precisam ser demarcadas e que sem uma política de identidade essa demarcação não é possível, assim como sem tal política também não é possível assumir uma posição crítica, responsável, confiável e sensível ao poder. O problema consiste em repensar (e se praticar) uma política de identidade que não seja essencialista e totalizante, que leve em conta as diferenças internas e externas a uma determinada identidade coletiva, como no caso das mulheres.

Embora observando que as chamadas «mulheres de cor» vêm contestando, desde o início dos anos 70, as hegemônicas teorias e práticas feministas americanas, produzindo teorias feministas marginais, baseadas em múltiplas formas de opressão que não se reduzem à questão de gênero, Haraway não percebe que essas teorias marginais surgiram de um *processo interdependente de formação de identidades-diferenças* tanto *entre* como *nos* feminismos, sem caírem necessariamente numa política de identidade essencialista. Na verdade, também as teorias feministas hegemônicas dos anos 70 reivindicavam um saber igualmente calcado num processo interdependente de constituição de identidades-diferenças (entre «a mulher» e «o homem»), estabelecendo, porém, uma concepção essencialista e totalizante de «mulher» e «homem». De qualquer forma, tanto no primeiro como no segundo casos, Haraway ignora que identidade pode, sim, produzir conhecimento científico e feminista.

Em diferentes ensaios, Haraway (1985; 1991b) não ignora

que identidade não tem de referir-se necessariamente a um consistente e imutável padrão de identificação e que «diferenças podem originar-se tanto *entre* como *dentro* de entidades, tais diferenças sendo entendidas como presença múltipla». (Trinh T. Minha-ha, 1989: 93-4). Mas, em nome da parcialidade, da posição crítica e da diferença, a «doutrina feminista da objetividade», tal formulada por Haraway em «Situated knowledges...», não fornece uma redefinição explícita e satisfatória da política de identidade e acaba concebendo esta política como necessariamente um «sistema visual ruim». Ao não redefinir identidade como algo não essencialista e interdependente de uma política de diferença *de* e *nos* gêneros, a proposta de «conhecimentos situados» de Haraway acaba ensinando uma política de diferença incompatível com a própria *identificação* das diferenças entre mulheres. Ela acaba escamoteando uma análise conjugada das múltiplas variáveis sociais que se intersectam com a variável *gênero* — tais como *raça/etnia*, *classe*, *nação*, *orientação sexual*, as quais condicionam diferenciadas formas de opressão e de consciência das mulheres.

No limite, a proposta de Haraway se apresenta como uma versão mais sofisticada das teorias feministas epistemológicas do «standpoint»: por um lado, afirma que uma identidade é sempre heterogênea, múltipla e contraditória, mas, por outro lado, evita a teorização dessa identidade múltipla de modo a tornar possível uma política de identidade contestadora, não-essencialista e não-totalizante, ou seja, não-redutível à opressão em função apenas de gênero. Nesse sentido, pode-se estender a Donna Haraway a crítica consistente que Norma Alarcón (1990: 364) faz a Teresa de Lauretis:

Há uma tendência nas mais sofisticadas e elaboradas epistemologias do «standpoint» de gênero em afirmar, no primeiro momento, «uma identidade formada por representações heterogêneas e heterônomas de gênero, raça, classe e até mesmo de linguagens e culturas», e no próximo em deixar de examinar como aquela identidade pode ser teorizada ou analisada, reafirmando-se uma subjetividade unificada ou «consciência compartilhada» através do gênero. A diferença é segurada com uma mão e jogada fora com a outra.

Em suma, embora defendendo conhecimentos parciais e uma política de diferença *de* e *nos* gêneros, Haraway não oferece uma definição suficientemente contextualizada de *dominador* e *subjugado*, e acaba incluindo todas as mulheres

na mesma posição social de subjugadas. Ao mesmo tempo, nega-lhes a condição igualitária de falarem por si de sua própria posição.

Haraway reconhece que se tornar dominador ou subjugado depende do *contexto* histórico, condicionado por múltiplas posições estruturais específicas que informam relações de poder desiguais. As noções mesmas de *gênero*, *classe*, *raça*, *etnia*, *nação*, *orientação sexual* são histórica e relacionamente situadas, dependendo de relações de poder concretas e hierárquicas. Nas circunstâncias históricas atuais, de globalização da economia e das culturas, não há como separar as questões de gênero das questões de classe, raça, etnia, orientação sexual e nação. Contudo, argumentar que as reivindicações de saber e mobilizações de grupos oprimidos com base na sua identidade sejam resultado de um «sistema visual ruim» significa negar as vozes de sujeitos que estão-se opondo precisamente a certos sistemas de opressão. Significa negar as razões por que tais sujeitos precisam falar com uma identidade própria, diferenciada em relação ao(s) grupo(s) dominante(s). Essa prática de auto-identificação não implica necessariamente uma política de identidade essencialista e totalizante, como mostrarei a seguir com base em textos de «mulheres de cor radicais» ou «mulheres do Terceiro Mundo nos Estados Unidos».

Chela Sandoval (1991) aponta que, desde o início da segunda onda do movimento feminista americano, «mulheres do Terceiro Mundo nos Estados Unidos» ou «mulheres de cor» vinham produzindo teorias feministas e vinham reivindicando suas identidades e diferenças em oposição ao sujeito feminista «branco» e de classe média. Mas «os escritos e desafios teóricos das feministas do Terceiro Mundo nos Estados Unidos eram marginalizados e colocados na categoria daquilo que Alison Jaggar caracterizou em 1983 como mera 'descrição', e os ensaios dessas feministas eram reduzidos ao que Hester Eisenstein chamou em 1985 de 'força especial da poesia'». (Sandoval, 1991: 5). Ao contrário de Jaggar e Eisenstein, Donna Haraway não marginalizou os escritos e desafios teóricos das «feministas do Terceiro Mundo nos Estados Unidos», e a própria Chela Sandoval declara que o trabalho de Haraway tem sido importante para o seu. Mas é importante destacar a reação por parte das feministas acadêmicas «brancas» em relação aos trabalhos das «feministas

**Repensando  
identidades-  
diferenças:  
interdependentes  
e não-  
essencialistas**

de cor», porque essa reação mostra uma situação de embate teórico que vem dando lugar, no âmbito das teorias feministas americanas, à própria redefinição do que podemos chamar de «teoria». Evidentemente, por trás dessa discussão está a questão de *quem pode falar, onde e como*.

Nos anos 70, mulheres de descendência africana, caribenha, asiática e latino-americana, assim como mulheres indígenas e novas imigrantes formaram alianças e conexões que deram lugar ao sujeito coletivo, historicamente situado e auto-identificado sob a denominação de «mulheres de cor» ou «mulheres do Terceiro Mundo nos Estados Unidos». Essa identidade politicamente construída não era essencialista, homogênea ou totalizante. E a política de identidade praticada e teorizada por essas mulheres era — e continua sendo — inseparável de sua política de diferença não somente em relação ao sujeito feminista acadêmico e ativista «branco» e de classe média, como também em relação às próprias «mulheres de cor» e às comunidades de que fazem parte.

A antologia *This Bridge Called My Back* (Moraga & Anzaldúa, 1983), publicada pela primeira vez em 1981, é exemplar de uma política não essencialista de identidade(s) e diferença(s) interdependente(s).<sup>2</sup> As vinte e nove colaboradoras desta antologia ecoam — com seus diferentes estilos e linguagens, partindo de suas respectivas tradições e posições culturais — uma experiência compartilhada de terem suas vozes excluídas de um ou de todos os seguintes discursos: o discurso feminista americano «branco» e de classe média, calcado tão somente na divisão de gênero «mulher versus homem»; o discurso não feminista e sexista no seio das comunidades marginalizadas das próprias «mulheres de cor»; e o discurso hetero-sexista e homofóbico dentro e fora dessas comunidades. Ao mesmo tempo em que as colaboradoras afirmavam suas afinidades em termos de uma identidade coletiva, auto-denominando-se invariavelmente de «mulheres de cor», «mulheres coloridas» ou «mulheres do Terceiro Mundo nos Estados Unidos», elas também contrapunham essa identidade a sistemas discursivos que as excluíam como sujeitos que falam por si de sua própria situa-

<sup>2</sup> Doravante, essa antologia será citada apenas como *Bridge* e meus comentários basear-se-ão na segunda edição de 1983. *Bridge* foi também traduzido para o espanhol, com alguns acréscimos e supressões, visando à sua distribuição na América Latina e no Caribe. Cf. Cherrie Moraga e Ana Castillo (org.), *Esta Puente Mi Espalda: Voces de Mujeres Tercermundistas en los Estados Unidos*, tradução de Ana Castillo e Norma Alarcón, San Francisco, Ism Press, 1988.

ção. A estratégia de auto-definirem-se sob uma identidade comum era uma maneira de coletivamente quebrar o silêncio que lhes tinha sido imposto, de capacitar-se, de falar com suas próprias palavras e linguagens, e de conectar suas próprias diferenças.

Desse modo, *Bridge* foi organizado, não apenas, mas especialmente em benefício das colaboradoras. A antologia contém cartas, ensaios, poemas, entrevistas, trechos de diários, depoimentos e desenhos que apresentam as autoras por meio de múltiplas vozes, às vezes conflituosas entre si, contraditórias, mas também conectadas. Essas múltiplas vozes se uniram para resistir à assimilação à cultura hegemônica anglo-americana. A despeito da união, convém notar que cada colaboradora fala *por si*. No poema que abre a antologia, «The Bridge Poem», Donna Kate Rushin (1983: XXI-II) expressa enfaticamente um rompimento com teorias da representação, mediação e tradução. «Cansada de ser a maldita ponte para todo mundo», ela dá ao poema o seguinte desfecho:

The bridge I must be	<i>A ponte que eu devo ser</i>
Is the bridge to my own power	<i>É a ponte para meu próprio poder</i>
I must translate	<i>Devo traduzir</i>
My own fears	<i>Meus próprios temores</i>
Mediate	<i>Mediar</i>
My own weaknesses	<i>Minhas próprias fraquezas</i>
I must be the bridge to nowhere	<i>Devo ser a ponte para lugar nenhum</i>
But my true self	<i>Senão para meu verdadeiro ser</i>
And then	<i>E então</i>
I will be useful	<i>Serei útil</i>

Contudo, o «verdadeiro ser» não deve ser entendido como natural e essencialista. Trata-se de um ser deconstruído e reconstruído a partir de uma necessidade pessoal e política. A ponte para o próprio ser fundamenta-se na busca de uma identidade individual e coletiva historicamente situada, diferenciada e contestadora. «Ser» uma «mulher de cor» não é uma questão de agregar duas categorias essencialistas e a-históricas, como inclusive expressa Haraway (1985). Resulta de uma experiência de opressão cultural, econômica, política e historicamente situada.

A maior parte dos textos em *Bridge* narram histórias pessoais imbricadas com histórias coletivas. Nas narrativas autobiográficas de Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa, por exemplo, torna-se impossível separar «stories» e «history», indivi-

dualidade e coletividade, subjetividade e objetividade, identidade e diferença, descrição e análise teórico-política, realidade e sonho, espanhol e inglês, tradução da própria linguagem e tradução de linguagens de terceiros, o pessoal e o político. As colaboradoras resistem ao distanciamento e fragmentação de suas «stories» e de suas raízes históricas — complexas, contraditórias e coletivas. Em «La Güera», Moraga (1983: 33-4) declara:

114

Tenho muitas vezes questionado meu direito de organizar uma antologia que deveria ser escrita «exclusivamente por mulheres do Terceiro Mundo (nos Estados Unidos)». (...) Devo lidar com o fato de que, durante a maior parte de minha vida, em virtude de minha aparência branca, identifiquei-me com e aspirei a valores brancos, assim como usufruí o privilégio de uma californiana do sudoeste até onde minha consciência permitiu. (...) Fico com raiva disso. (...) Reflito: qual é a minha responsabilidade para com minhas raízes — tanto branca como parda, de línguas espanhola e inglesa? Sou uma mulher com um pé em cada mundo; e recuso a divisão. Sinto a necessidade de diálogo.

A reflexão de Moraga sobre a internalização de «valores brancos» e sobre sua complexa identidade — que ela pretende afirmar como algo não dividido — não traduz uma busca do essencialismo ou de se colocar no papel de pobre vítima da opressão. Ela pretende reivindicar uma identidade (política) complexa, múltipla e contraditória, na medida em que, dependendo do contexto e do referencial, essa identidade corresponderá a uma situação quer de opressão quer de privilégio. A exemplo de Audre Lorde (1984a) e bell hooks (1989), Moraga procura uma nova linguagem que possa expressar experiências historicamente situadas tanto de opressão como de privilégio, sem contudo renunciar à (re)afirmação de identidades e diferenças. Nas palavras de Moraga (1983: 30):

No seio do movimento de mulheres, as conexões entre mulheres de diferentes origens e orientações sexuais têm sido no mínimo frágeis. Creio que este fenômeno é indicativo de nossa falha de seriamente enfrentar questões que nos amedrontam: como eu tenho internalizado minha própria opressão? Como tenho oprimido? Ao invés de enfrentar essas questões, temos deixado a retórica fazer o trabalho da poesia. Até mesmo a palavra «opressão» tem perdido sua força. Precisamos de uma nova linguagem, palavras que possam descrever mais adequadamente o medo e a resistência entre as mulheres; palavras que não acabem soando como dogma.

A narrativa autobiográfica de Gloria Anzaldúa (1983), intitulada «La prieta», adota uma estratégia semelhante de refletir sobre as partes opressora e oprimida que ela carrega consigo, analisando as raízes históricas da opressão através de suas histórias pessoais no contexto de uma história coletiva. Embora Anzaldúa (1983: 205-6) enfatize que «existe uma enorme contradição em ser uma ponte», ela se recusa, tal qual Moraga, a se dividir em pedaços, escrevendo com uma sutil e poética ironia:

Sou uma ponte balançada por vento, uma estrada habitada por estranhos ventos. Gloria, a facilitadora, Gloria, a mediadora, ligando paredes entre abismos. «Sua aliança é com La Raza, o movimento chicano», dizem os membros de minha raça. «Sua aliança é com gênero, com as mulheres», dizem as feministas. Então existe minha aliança com o movimento gay, com a revolução socialista, com a Nova Era, com o mágico e o oculto. E existe minha afinidade com literatura, com o mundo do artista. Quem sou eu? Uma lésbica feminista terceiro-mundista com tendências marxistas e místicas. Eles me cortariam em pequenos fragmentos e rotulariam cada pedaço. Você diz que meu nome é ambivalência? (...) Quem, eu, confusa? Ambivalente? Nem tanto. Somente os seus rótulos me dividem.

115

*Making Face, Making Soul = Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, editada por Gloria Anzaldúa (1990), exemplifica outra antologia mais recente que também expressa as experiências complexas e contraditórias das «mulheres de cor», com a afirmação simultânea e não essencialista de suas identidades e diferenças.<sup>3</sup> Essa antologia objetivava «dar continuidade a *This Bridge Called My Back*. Um livro que pudesse confrontar o racismo no seio do movimento de mulheres brancas de uma maneira mais exaustiva, pessoal, direta, empírica e teórica». (Anzaldúa, 1990: XVI). Também pretendia incluir, na mesma trilha de *Bridge*, mulheres pouco ou nunca publicadas, ou que não se consideravam escritoras. Finalmente, tencionava prover «espaço para algumas mulheres de etnia mestiça que têm sido silenciadas antes de falar ou, quando falam, não têm sido ouvidas. Alguns textos dão voz fresca e imediata a questões enfrentadas por mulheres que, no ambiente acadêmico, são geralmente levadas à confusão sobre sua identidade racial e/ou étnica». (Anzaldúa, 1990: XVII).

<sup>3</sup> A antologia será citada daqui por diante simplesmente como *Making Face*. Anzaldúa organizou os textos juntamente com Chela Sandoval, na primavera de 1988.

A exemplo de *Bridge* e outras antologias de «mulheres de cor» (Bambara, 1970; Hull *et al.*, 1981), *Making Face* refere-se à construção de uma identidade diferenciada e contestadora. Como explica Anzaldúa (1990: XVI), «'Making faces' é minha metáfora para construir uma identidade». «Making faces» significa tornar-se sujeito, falar com a própria voz. Mas isso não é tão fácil, especialmente quando se é forçado a usar a «linguagem do senhor». Anzaldúa (1990: XXII) argumenta que «falar em inglês implica pensar naquela língua, adotar a ideologia das pessoas daquela língua e ser 'habitada' por seus discursos». Ela está preocupada com o perigo de «ver através do olhar do senhor, falar através da sua língua, usar sua metodologia — nas palavras de Audre Lorde, usar as 'armas do senhor'» (Anzaldúa, 1990: XXIII). Todavia, Anzaldúa não sugere que as «feministas de cor» não deveriam usar a linguagem acadêmica. Nesse sentido, afirma:

Sinto que há lugar para o uso de uma linguagem especializada, endereçada a um grupo selecionado, acadêmico, profissional ou vocacional — médicos, carpinteiros e costureiros usam uma linguagem que somente os que trabalham na mesma profissão podem entender. Não deveríamos abandonar linguagens especializadas apenas porque não são acessíveis ao público em geral. (Anzaldúa, 1990: XXIII)

Sem dúvida, não seria o caso de abolir as linguagens especializadas, afinal, o sonho de uma língua e linguagem universais e homogêneas já se mostrou totalitário e demolidor de toda e qualquer diferença. Contudo, deveríamos sim precaver-nos contra a «conversão» acadêmica, no sentido de isolamento e distanciamento do lugar com o qual nos identificamos politicamente. As teorias e práticas das «feministas de cor» americanas são importantes para alertar-nos sobre o perigo de, no âmbito internacional, abandonarmos nossa própria língua e linguagem, ou de não aprendermos outras línguas e linguagens que não são consideradas «articuladas» e «sofisticadas» sob o ponto de vista dos cânones acadêmicos.

Vale notar, porém, que uma política não essencialista e interdependente de identidade e diferença por si só não garante a democratização do discurso científico e feminista. Ela pode capacitar membros de grupos oprimidos, mas não é suficiente para impedir, por um lado, a assimilação destes ao sistema dominante, e, por outro lado, para ampliar aos demais o acesso ao conhecimento científico e feminista. Como bem expressa Alarcón (1990: 366), em sua análise sobre os «sujeitos teóricos» de *Bridge*:



Privilegiar o sujeito, ainda quando este se expressa por múltiplas vozes, não é suficiente. (...) Cada «mulher de cor» em *Bridge*, mesmo se posicionando a partir de uma «pluralidade de seres», já é suficientemente privilegiada para alcançar o momento de cognição de sua própria situação.

Ora, se não desejamos cair numa estratégia individualista de auto-capacitação, se pretendemos conferir uma função social e política ao discurso científico e feminista, então precisamos de uma política de tradução que realmente proporcione a democratização desse discurso. Nesse sentido, considero importante a proposta de Haraway, ainda que — ou precisamente porque — a questione; e em conclusão retorno à mesma, tecendo breves comentários sobre a questão da tradução.

117

Audre Lorde (1984b: 37) certa vez escreveu: «para as mulheres, poesia não é um luxo. É uma necessidade vital da nossa existência. Forma a qualidade da luz com a qual afirmamos nossas esperanças e sonhos rumo à sobrevivência e à mudança, primeiro transformadas em linguagem, depois em idéia, e então em ação mais tangível». Parafraseando Audre Lorde, eu diria que, para as mulheres, educação, como poesia, não é um luxo. Mas se quisermos que a nossa educação cumpra alguma função social e política, precisamos democratizá-la e ao mesmo tempo respeitar formas de saber diferentes da nossa. Por isso considero que o argumento de Haraway em defesa de conhecimentos parciais e localizáveis, assim como de uma tradução sensível ao poder, é muito importante como ponto de partida para se construir conversas, não propriamente «racionais», mas «não inocentes» e «responsáveis». Uma conversa «não inocente» não significa que seja caracterizada pela culpa, afinal, «o fim da inocência é também o fim da culpa» (Baldwin, 1988 [1956]: 148). «Não inocente» significa que seja sensível às relações de poder que toda conversa encerra.

**A questão da  
tradução: em  
que língua,  
linguagem e  
direção?**

Donna Haraway considera que, para participarmos de conversas responsáveis e objetivas, precisamos situar-nos e fazer uma tradução sensível ao poder. Tal tradução requer, entre outras coisas, um «distanciamento apaixonado». Sem isso, não podemos, de acordo com Haraway, participar de «conversas racionais» e não podemos produzir «conhecimentos críticos, parciais, localizáveis, sustentando a possibili-

dade de redes de conexões denominadas solidariedade na política e conversas compartilhadas na epistemologia» (Haraway, 1991a: 191). Chamo atenção, contudo, para alguns aspectos problemáticos nessas considerações de Haraway.

Em primeiro lugar, penso que também podemos situar-nos objetivamente quando estamos próximas de nossas raízes históricas e posições sociais. A distância não nos dá necessariamente uma perspectiva de visão mais objetiva. Dá-nos uma perspectiva e um foco apenas diferentes dos que teríamos numa situação de proximidade. Segundo, ainda que aceitemos uma prática de «distanciamento apaixonado», é necessário que fique claro *do quê e de quem* pregamos tal distância. Terceiro, não deveríamos pressupor que conversas «racionais» são condição necessária para que nos tornemos sensíveis ao poder, a não ser que os critérios de racionalidade estejam definidos pelos interlocutores em termos equivalentes. Por último, «solidariedade» não deveria ser concebida como uma condição ou como um objetivo compartilhado para se praticar uma conversa sensível ao poder e uma política de tradução responsável. Na verdade, a solidariedade pode ser vista como uma consequência dessa conversa, e não o inverso. Ao longo e ao cabo da conversa, a solidariedade poderá ou não ser construída. Nesse sentido, observa a crítica literária Gayatri Chakravorty Spivak (1992: 190):

Ao invés de imaginar que as mulheres têm automaticamente alguma coisa identificável em comum, por que não dizer, singela e praticamente, minha primeira obrigação para entender solidariedade é aprender a língua-mãe dela. Você verá imediatamente quais são as diferenças. Você também sentirá a solidariedade todo dia à medida que você tenta aprender a língua na qual a outra mulher aprendeu a reconhecer a realidade sobre os joelhos da mãe dela. (...) Se estamos discutindo solidariedade como uma posição teórica, devemos também lembrar que nem todas as mulheres do mundo são alfabetizadas. Há tradições e situações que permanecem obscuras para nós, porque não podemos compartilhar de sua constituição linguística. É por este ângulo que tenho sentido que aprender línguas deve aguçar nossas próprias pressuposições sobre o que significa usar o signo «mulher».

As palavras de Spivak são por de mais lúcidas e convincentes. Donna Haraway não discordaria disso, embora pareça pressupor «solidariedade» como um objetivo compartilhado e universal. Precisamos indagar, no entanto, com base em quê todas as mulheres deveriam ser solidárias entre si, por que motivos se tornariam feministas. Será que pode-

mos esperar solidariedade ou desejo de conversa por parte de mulheres e meninas que vivem nas ruas, por exemplo, e que não têm acesso à linguagem «racional» da ciência e das teorias feministas?

Obviamente, não deveríamos esperar que essas mulheres e meninas desejassem conversar conosco ou estivessem em solidariedade com o movimento feminista senão com o seu próprio movimento em prol da sobrevivência delas. Considerando que elas pudessem participar de uma «conversa racional» conosco e com Donna Haraway, por que deveriam fazer isso? Nós, feministas bem alimentadas, é quem deveríamos tentar, não elas, se desejarmos ampliar a solidariedade entre mulheres e o acesso ao conhecimento científico e feminista. Mas seria possível fazer isso apenas com base na doutrina de Haraway ou simplesmente aprendendo outras línguas, como sugere Spivak? Sem dúvida, aprender outras línguas (e linguagens) é o primeiro passo para uma conversa com pessoas que não compartilham do nosso universo linguístico e discursivo. Traduzi-las também é necessário. Todavia, precisamos perguntar para quem estamos traduzindo as outras línguas e linguagens. Será que também não deveríamos traduzir a nossa língua e linguagem para outras pessoas que não ocupam posições na academia, mas não raro fornecem — com sua língua, linguagem e experiência — material empírico à construção de teorias feministas?

A meu ver, a tradução, tão necessária à comunicação, não deveria ocorrer unidirecionalmente. A tradução unilateral, apenas da rua para a academia, implica *apropriação* da linguagem dos «outros». O objetivo de acadêmicos, feministas ou não, não deveria limitar-se a reproduzir teorias servindo apenas aos interesses da academia. Se pretendemos produzir e distribuir o saber científico e feminista o mais democraticamente possível, precisamos aprender a traduzir tanto «outras» linguagens (não consideradas articuladas e sofisticadas), como a nossa própria linguagem, quer em direção à comunidade acadêmica, quer em direção à não-acadêmica. Precisamos considerar como parte do trabalho acadêmico a tradução tanto *para dentro* quanto *para fora* da academia, ou seja, tanto para uma audiência acadêmica, quanto para uma audiência não acadêmica, ainda que essa tradução *para fora* envolva um risco de imposição do conhecimento científico e feminista. O risco não pode servir de desculpa para não tentar. Uma tradução sensível ao poder e uma conversa responsável sempre envolvem riscos.

Haraway prega um «modelo paradigmático de ciência, não de fechamento, mas daquilo que seja contestável e contestado». Mas ela não especifica *por quem, como e onde* esse modelo será contestável e contestado. Somente por acadêmicos ou por qualquer outra pessoa? Admitindo-se que ela pretende referir-se apenas aos acadêmicos, será que aqueles não treinados nos Estados Unidos e na Europa terão condições de participar da construção — e, portanto, da possibilidade de contestação — do «modelo paradigmático de ciência» idealizado por Haraway? Em que língua e linguagem poderão participar? Admitindo-se que ela pretende referir-se também a não-acadêmicos, fica difícil imaginar como o conhecimento científico — cuja produção se concentra nos centros acadêmicos hegemônicos americanos e europeus — pode ser contestado pela maior parte da população do mundo, afinal, como bem expressou Audre Lorde, em poema citado por Chandra T. Mohanty (1991: 1):

Most people in the world	<i>A maior parte da população mundial</i>
are Yellow, Black, Brown, Poor,	<i>é amarela, negra, parda, pobre,</i>
Female	<i>do sexo feminino</i>
Non-Christian	<i>não-cristã</i>
and do not speak English	<i>e não fala inglês</i>
By the year 2000	<i>No ano 2000</i>
the largest cities in the world	<i>as maiores cidades do mundo</i>
will have one thing in common	<i>terão uma coisa em comum</i>
none of them will be in Europe	<i>nenhuma estará localizada na Europa</i>
none in the United States.	<i>nenhuma nos Estados Unidos.</i>

Assim, embora uma tradução sensível ao poder, por um lado, e reivindicações de saber parcial, limitado e localizável, por outro, sejam condições necessárias para se estabelecer uma relação social de conversa que leve em conta as diferenças e o poder dos interlocutores, essas condições não são suficientes para se efetuarem mudanças dentro e fora da academia, com vistas à democratização do conhecimento científico e feminista. É preciso que esse conhecimento seja traduzido não só *para dentro* da academia e entre as diversas disciplinas acadêmicas, mas também *para fora* da academia, em diferentes línguas e linguagens.

Em qualquer caso, deveremos reconhecer as limitações dessas possíveis traduções, seja por razões econômicas, decorrentes da crise por que passam as nossas universida-

des, seja por razões teóricas, já que não podemos pretender falar com o mundo inteiro. No âmbito local, se o conhecimento feminista produzido nas universidades for traduzido, por exemplo, para o universo linguístico das organizações feministas não acadêmicas, governamentais ou não, e o conhecimento destas for traduzido para o universo linguístico das universidades, então já haverá uma possibilidade para intercâmbios e recíprocas contestações nas construções do saber feminista em cada um desses diferentes espaços. E isso já será um grande passo para que o conhecimento feminista produzido nas universidades não só possa ser repassado por e em outros espaços de produção de saber, como também possa ser contestado a partir de outras experiências e perspectivas feministas.

## Referências Bibliográficas

122

- |  |       |  |
|--|-------|--|
| Alarcón, Norma                           | 1990  | «The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism», in Anzaldúa (1990).  |
| Anzaldúa, Gloria                         | 1983  | «La prieta», in Moraga e Anzaldúa (1983).  |
| Anzaldúa, Gloria                         | 1990  | <i>Making face, making soul = haciendo caras: creative and critical perspectives by women of color</i> . San Francisco: An Aunt Foundation Book.   |
| Baldwin, James                           | 1988  | <i>Giovanni's room</i> . New York: Laurel [1956].  |
| Bambara, Toni Cade (org.)                | 1970  | <i>The Black Woman: An Anthology</i> . New York: New York American Library.  |
| Haraway, Donna J.                        | 1991a | «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», in Donna J. Haraway, <i>Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature</i> . New York: Routledge.                                |
| Haraway, Donna J.                        | 1991b | «Gender for a Marxist Dictionary», in Donna J. Haraway, <i>Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature</i> . New York: Routledge.   |
| Haraway, Donna J.                        | 1985  | «Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», <i>Socialist Review</i> , nº 80, p. 65-108.   |
| Hartsock, Nancy C. M.                    | 1987  | «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism», in Sandra Harding (org.), <i>Feminism and Methodology</i> . Bloomington: Indiana University Press.                                    |
| hooks, bell                              | 1989  | «Feminism: a transformational politic», in bell hooks, <i>Talking back: thinking feminist, thinking black</i> . Boston: South End Press.   |
| Hull, Gloria T. et al. (org.)            | 1981  | <i>All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies</i> . New York: The Feminist Press.  |
| Keller, Evelyn Fox                       | 1985  | <i>Reflections on Gender and Science</i> . New Haven: Yale University Press.   |
| Lorde, Audre                             | 1984a | «Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference», in Audre Lorde, <i>Sister Outsider</i> . Freedom: The Crossing Press.  |
| Lorde, Audre                             | 1984b | «Poetry Is Not a Luxury», in Audre Lorde, <i>Sister Outsider</i> . Freedom: The Crossing Press.  |
| Mohanty, Chandra Talpade                 | 1991  | «Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism», in Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo & Lourdes Torres (org.), <i>Third World Women and the Politics of Feminism</i> . Bloomington: Indiana University Press. |
| Moraga, Cherrie                          | 1983  | «La güera», in Moraga e Anzaldúa (1983).   |
| Moraga, Cherrie; Castillo, Ana (org.)    | 1988  | <i>Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos</i> . Tradução de Ana Castillo & Norma Alarcón. San Francisco: Ism Press.   |
| Moraga, Cherrie; Anzaldúa, Gloria (org.) | 1983  | <i>This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color</i> . New York: Kitchen Table.   |

- |                             |       |  |
|-----------------------------|-------|--|
| Rushin, Kate Donna          | 1983  | «The Poem Bridge», in Moraga e Anzaldúa (1983).  |
| Sandoval, Chela             | 1991  | «U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World», <i>Genders</i> , nº 10, p. 2-23.                                 |
| Smith, Dorothy E.           | 1987a | <i>The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology</i> . Boston: Northeastern University Press.  |
| Smith, Dorothy E.           | 1987b | «Women's Perspective as A Radical Critique of Sociology», in Sandra Harding (org.), <i>Feminism and methodology</i> . Bloomington: Indiana University Press.               |
| Spivak, Gayatri Chakravorty | 1992  | «The Politics of Translation», in Michèle Barret & Anne Phillips (org.), <i>Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates</i> . Stanford: Stanford University Press. |
| Trinh, Minh-ha T.           | 1989  | <i>Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism</i> . Bloomington: Indiana University Press.   |
| Trinh, Minh-ha T.           | 1990  | «Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference», in Anzaldúa (1990).   |