



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE TRADUÇÃO

PENÉLOPE SERAFINA CHAVES BRUERA

REFLEXIONES EN TORNO A LA TRADUCCIÓN DE LA LITERATURA TRAVESTI:
Y SI YO FUERA PUTA DE AMARA MOIRA EN TRADUCCIÓN COMENTADA

Florianópolis

2024

PENÉLOPE SERAFINA CHAVES BRUERA

REFLEXIONES EN TORNO A LA TRADUCCIÓN DE LA LITERATURA TRAVESTI
Y SI YO FUERA PUTA DE AMARA MOIRA EN TRADUCCIÓN COMENTADA

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Tradução, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Estudos de Tradução.

Orientadora: Profa. Dra. Mertixell Hernando Marsal.
Coorientadora: Profa. Dra. Rosario Lázaro Igoa

Florianópolis

2024

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.
Dados inseridos pelo próprio autor.

Bruera, Penélope Serafina Chaves
Reflexiones en torno a la traducción de literatura
travesti : Y si yo fuera puta de Amara Moira en traducción
comentada / Penélope Serafina Chaves Bruera ; orientadora,
Meritxell Hernando Marsal, coorientadora, Rosario Lázaro
Igoa, 2024.
147 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós
Graduação em Estudos da Tradução, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Estudos da Tradução. 2. literatura travesti. 3.
tradução comentada. 4. tradução feminista . 5. Amara Moira.
I. Marsal, Meritxell Hernando. II. Igoa, Rosario Lázaro.
III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Estudos da Tradução. IV. Título.

Penélope Serafina Chaves Bruera

**REFLEXIONES EN TORNO A LA TRADUCCIÓN DE LA LITERATURA TRAVESTI
Y SI YO FUERA PUTA DE AMARA MOIRA EN TRADUCCIÓN COMENTADA**

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 29 de abril de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Dra. Cristina Burneo Salazar

Instituição: Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador (UASB)

Prof. Dr. Mario René Rodríguez Torres

Instituição: Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)

Profa. Dra. Feibriss Henrique Meneghelli Cassilhas

Instituição: Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestra em Estudos de Tradução.



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Profa. Dra. Mertixell Hernando Marsal
Orientadora

Florianópolis, 2024.

Às bichas que fizeram a graduação junto comigo: Nicole,
Walléria, Leomar, João.

Nunca fomos próximas, já não nos vemos nem falamos,
mas a presença de vocês nas salas de aula mudou tudo.

AGRADECIMIENTOS

A mi mamá, Angela; a su mamá, Mercedes; a la mamá de su mamá, Juana; y a la abuela de su mamá, María Luján. Gracias por estar conmigo en cada gesto y en cada mirada.

A Matías, por absolutamente todo. Especialmente por nuestra familia, por los abrazos para llorar, los mates de madrugada, las lecturas atentas y tus anécdotas con las travas salteñas.

A la CAPES, por financiar esta investigación con una Bolsa de Excelência Acadêmica.

A Meritxell y Rosario, mis orientadoras. Contra todo intento de autosabotaje, ¡terminé! Gracias por las observaciones incansables, las lecturas atentas, por la pasión que le ponen y por la delicadeza cuando me corrigen.

A Cristina Burneo Salazar, te agradezco profundamente por haber aceptado leerme, por la gentileza y dulzura en tus devoluciones.

A Mario Rodríguez Torres, por ser el puente a través del que llegué a Lucia Tennina y Mandacaru. Por tu generosidad y entusiasmo en la traducción. Por la paciencia y la dedicación al ser, una vez más, parte de la banca evaluadora.

A Lucía Tennina, por la oportunidad de traducir y aprender con vos.

A las trabajadoras sexuales travestis y cisgénero que año tras año lucharon para ser incluidas en la programación de los talleres de los Encuentros de Mujeres.

A Amara Moira, por su incansable trabajo. Espero haber hecho justicia a tu obra.

Resumen

Esta disertación se construye alrededor de la experiencia de traducción en colaboración del libro *E se eu fosse puRa* (2018) de la escritora travesti brasileña Amara Moira. El objetivo de esta investigación es elaborar una traducción comentada de este proceso, partiendo de una perspectiva revisionista de los presupuestos teórico-metodológicos de la traducción feminista. Se ponen en diálogo los aportes de los Estudios Feministas de la Traducción (EFT) junto a la Traducción Feminista Transnacional (TFT), a partir de exponentes como Olga Castro y Maria Laura Spoturno (2020), Claudia Costa Lima (2000) y Sonia Álvarez (2009). El diálogo teórico también está interesado en los aportes de escritoras travestis sudamericanas como Naty Menstrual (2016 [2006]), Marlene Wayar (2021 [2018]) y Claudia Rodríguez (2021) y de trabajadoras sexuales como Monique Prada (2018) y Georgina Orellano (2021). Me dediqué al proceso de traducción durante 2021-2022, en conjunto con Lucía Tennina, Amara Moira, la autora, y también conté con una consultoría putafeminista realizada por Nina León. *Y si yo fuera puta* fue publicado en 2022 por el sello independiente Mandacaru Ediciones. En el texto fuente Moira impugna el uso normativo del portugués brasileño, en consecuencia, se percibe su inclinación por construcciones fraseológicas coloquiales, regionalismos e interjecciones orales; también se advierte la proliferación del léxico propio de las comunidades travesti-trans* brasileñas, el pajubá o bajubá. Los comentarios de traducción se estructuran alrededor de tres ejes axiales a la obra: a) las marcas de oralidad; b) lenguas travestis de resistencia al cis-tema como pajubá y carrilche; c) el léxico ‘puteril’, proveniente de las prácticas profesionales de trabajadoras/es sexuales cis y travesti-trans. A raíz de las reflexiones tejidas a lo largo del trabajo pude constatar la necesidad de nuevas propuestas de traducción feminista que dialoguen con los aportes del transfeminismo y del putafeminismo, fundamentales para trabajar con literatura travesti. De esta manera he trazado otros caminos posibles para pensar las redes de solidaridad propuestas por los TFT que permitan desbinarizar y ampliar a sus sujetas.

Palabras clave: literatura travesti; traducción feminista; traducción comentada; Amara Moira; pajubá.

Resumo

Esta dissertação é construída em torno da experiência de tradução em colaboração do livro *E se eu fosse puRa* (2018), da escritora travesti brasileira Amara Moira. O objetivo desta pesquisa é elaborar uma tradução comentada desse processo, partindo de uma perspectiva revisionista dos pressupostos teórico-metodológicos da tradução feminista. As contribuições dos Estudos Feministas da Tradução (EFT) e da Tradução Feminista Transnacional (TFT) são colocadas em diálogo com expoentes como Olga Castro e Maria Laura Spoturno (2020), Claudia Costa Lima (2000) e Sonia Álvarez (2009). O diálogo teórico também está interessado nas contribuições de escritoras travestis sul-americanas, como Naty Menstrual (2016 [2006]), Marlene Wayar (2021 [2018]) e Claudia Rodríguez (2021) e profissionais do sexo, como Monique Prada (2018) e Georgina Orellano (2021). Me dediquei ao processo de tradução durante o período 2021-2022, em conjunto com as pesquisadoras Lucía Tennina e Amara Moira, autora da obra; além de incluirmos uma consultoria putafeminista com a escritora Nina León. *Y si yo fuera puta* foi publicado em 2022 pela editora independente Mandacaru Ediciones. No texto de partida, Moira desafia o uso normativo do português brasileiro padrão e, como resultado, percebe-se sua inclinação para construções fraseológicas coloquiais, regionalismos e interjeições orais; também se observa a proliferação do léxico das comunidades travesti-trans* brasileiras, o pajubá ou bajubá. Os comentários da tradução se estruturam em torno de três eixos axiais da sua obra: a) as marcas da oralidade; b) as linguas travestis de resistência ao sistema, como o pajubá e o carrilche; c) o léxico das putas, proveniente das práticas de profissionais do sexo cis e travesti-trans. Como resultado das reflexões tecidas ao longo do trabalho, pude perceber a necessidade de novas propostas de tradução feminista que dialoguem com as contribuições do transfeminismo e do putafeminismo, fundamentais para o trabalho com a literatura de travestis. Sendo assim, tracei outras rotas possíveis para pensar as redes de solidariedade propostas pela TFT que possibilitam a desbinarização e a ampliação de suas sujeitas.

Palavras-chave: literatura travesti; tradução comentada; tradução feminista; Amara Moira; pajubá.

Abstract

This dissertation is built around a collective translation experience around the book *E se eu fosse puRa* (2018) by Brazilian transvestite writer Amara Moira. The aim of this research is to elaborate a commented translation of this process, starting from a revisionist perspective of the theoretical-methodological assumptions of feminist translation. The contributions of Feminist Translation Studies (FTS) and Transnational Feminist Translation (TFT) are brought into dialogue with exponents such as Olga Castro and Maria Laura Spoturno (2020), Claudia Costa Lima (2000) and Sonia Álvarez (2009). The theoretical dialogue is also interested in the contributions of South American transvestite writers such as Naty Menstrual (2016 [2006]), Marlene Wayar (2021 [2018]) and Claudia Rodríguez (2021) and sex workers such as Monique Prada (2018) and Georgina Orellano (2021). I was involved in the translation process during 2021-2022, together with Lucía Tennina, Amara Moira, the author, and we also included a slutfeminist consultancy by Nina León. *Y si yo fuera puta* was published in 2022 by the independent imprint Mandacaru Ediciones. In the source text, Moira challenges the normative use of Brazilian Portuguese, and as a result, her inclination towards colloquial phraseological constructions, regionalisms and oral interjections is noticeable, as is the proliferation of the lexicon of the Brazilian transvestite-trans* communities, the pajubá or bajubá. The translation comments are structured around three core axes of the work: a) the oral marks; b) transvestite languages of resistance to the cis-tem such as pajubá and carrilche; c) the 'whorish' lexicon, coming from the professional practices of cisgender and transvestite-trans sex workers. As a result of the reflections woven throughout the work, I was able to see the need for new approaches to feminist translation that establish a dialogue with the contributions of transfeminism and slutfeminism, which are fundamental for working with transvestite literature. I have thus traced other possible ways of thinking about the solidarity networks proposed by the TFT, which make it possible to de-binarise and broaden their subjects to accommodate sex workers and transgender persons.

Key-words: trans literature; annotated translation; feminist translation; Amara Moira; pajuba.

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1 - “Referências Iniciais Para Os Estudos Feministas Da Tradução Nos Contextos Anglo-Americano E Brasileiro	48
Cuadro 2 - Cotejo comparativo del glosario de pajubá/bajubá	118

LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

AMMAR – Asociación de Mujeres Meretrices de Argentina

AMT – Archivo de la Memoria Trans

COYOTE – Call Off Your Old Tired Ethics

CTA – Central de Trabajadores y Trabajadoras de la Argentina

CUTS – Central Única de Trabalhadoras Sexuais

EFT – Estudios Feministas de la Traducción

ET – Estudios de Traducción

LGBTQIA+ – Lesbiana, Gay, Bisexual, Travesti, Transexual, Transgénero, Queer, Intersex, Asexual

LPS – Língua de povo de santo

LS – Língua de santo

RPB – Rede Brasileira de Prostitutas

TFT – Traducción Feminista Transnacional

TS – Trabajo Sexual / Trabajadora Sexual

UNILA – Universidad Federal de Integración Latinoamericana

SUMARIO

1	Introducción a un proyecto de traducción de putas y travas.....	12
1.1	Mandacaru: un proyecto editorial feminista a contracorriente	13
1.2	¿Una Argentina?: dos traductoras.....	17
1.3	Y si yo fuera puta, la obra	18
1.4	Zapatera a tus zapatos: a literatura travesti, ¿traducción feminista?	24
1.5	Enmarcando un léxico de sujetas políticas: putas, travas y trabajo sexual.....	26
1.6	Todo empieza cuando se escucha a las putas	36
1.7	Traducción y escritura puteril.....	40
2	Traducir ‘una cultura de mujeres’: potencias y reverses de una propuesta teórico metodológica binaria	47
2.1	Una escritura de la mujer y una teoría feminista de la traducción	48
2.2	Nuevas miradas: de la identificación con la mujer a los feminismos transnacionales	66
2.3	Hackear una teoría aséptica en clave marika y sudaka.....	78
3	¿Y si Amara fuera puta? ¿y si yo fuera traductora?: notas sobre los desafíos de traducir la literatura de putas y travas al rioplatense.....	91
3.1	Oralidad y <i>travestilidad</i>	92
3.1.1	Marcas de oralidad descartadas	103
3.2	Lenguas travas: pajubá y carrilche	110
3.2.1	Consideraciones iniciales sobre el pajubá	111
3.2.2	Pajubá, religiosidad trans e influencias de algunas lenguas africanas.....	114
3.2.3	Breves apuntes sobre Carrilche y su viabilidad como opción de traducción	120
3.2.4	Construcción de un glosario pajubá-español rioplatense	124
3.3	Una lengua puta: consultoría Nina León	130
4	Consideraciones finales	133
5	Referencias Bibliográficas.....	137

1 INTRODUCCIÓN A UN PROYECTO DE TRADUCCIÓN DE PUTAS Y TRAVAS

Me sacó el pasaporte
me llevó a un cuarto aparte
preguntó que qué hacía
dije que era cantante
me pidió que demuestre (muestre)
quería que cante (yo no canto)
abrí grande la boca
mostrando los dientes
me exigió que respete (respeten)
dijo calabozo (Oh no)
y en una libreta
escribía mi nombre (Sara Hebe)
me dijo usted parece
prototipo de puta
sudamericanas
paradas en la ruta (¡hijo de yuta!)
(Sara Hebe, A.C.A.B.)¹

La investigación que sigue pretende examinar la reciente traducción del libro *E se eu fosse puRa*, de la escritora travesti brasileña Amara Moira, y responder algunos de los cuestionamientos que surgieron del proceso. La propuesta de abordarlo desde la traducción comentada, es decir desde un lugar de enunciación de una de las traductoras en un marco académico, parte de la urgente necesidad de reflexión sobre las implicaciones de nuestro objeto. La experiencia de traducción recogida fue a cuatro manos, en conjunto, realizada por mí junto a la investigadora argentina Lucía Teninna durante casi dos años de pandemia, entre 2021-2022. Nuestro trabajo conjunto, sumado al de otras colaboradoras que más tarde mencionaré, culminó en la publicación del título *Y si yo fuera puta*, por Mandacaru Ediciones, según fuera la propuesta inicial realizada por Teninna a la autora. Mi adición al proyecto, específicamente como traductora, fue posterior a la concepción del proyecto de traducción, que se origina en el seno de Mandacaru Ediciones. Es por ello que la reflexión y los cuestionamientos tejidos a lo largo de esta disertación estarán enfocados sobre el proceso de traducción, sobre las decisiones traductoras y los debates que espero puedan suscitar en los Estudios Feministas de Traducción. Otros elementos que hacen al ejemplar final, como la selección de textos para contratapa y solapas, el arte de la portada y su concepto, o la autoría del prefacio y posfacio forman parte de las decisiones editoriales de las que no fui partícipe, en tanto mi contribución al proyecto se limitaba a la traducción. Mi labor como traductora estuvo

¹ HEBE, Sara. A.C.A.B. **Politicalpari**. Buenos Aires: Propaganda Pel Fet!, 2019. Interpretada por Sara Hebe, Ramiro Jota y Sasha Sathya.

específicamente dedicada al trabajo mano a mano con el texto, del que cada traductora tomó una cantidad similar de capítulos para trabajar y luego realizábamos revisiones del trabajo de la otra. Debido a la riqueza heterolíngüe de la obra, posteriormente le propuse a Lucía Tennina mantener en la edición final el glosario de palabras que nos sirvió de apoyo para la terminología que desconocíamos, en su mayoría términos del pajubá, coloquialismos vinculados al trabajo sexual o expresiones populares.

Para comenzar a discutir el arduo trabajo al que nos dedicamos con Tennina y durante la mayor parte de dos años, propongo comenzar por poner en valor el trabajo de la editorial en la coyuntura actual argentina, así como la importancia de un proyecto de traducción travesti, al que gentilmente pude integrarme, en el seno de un sistema literario cuya producción teórica, crítica y artística es considerada punta de lanza para el movimiento de disidencias desde Sudamérica. Con esta indagación inicial me interesa comenzar a vislumbrar respuestas a las siguientes inquietudes: ¿qué aportes ofrecemos a la literatura de travas y putas argentas? ¿qué innovaciones estéticas, qué demandas políticas restituimos del colectivo travesti-trans brasileño? Para esbozar una respuesta podemos empezar pensando cuál es el lugar que ocupa, o mejor dicho que se labró para sí Mandacaru Ediciones dentro de la maquinaria editorial argentina. Es decir, ¿cuál es su proyecto editorial? Y, en consecuencia, ¿cuál es su norte en lo que respecta a la traducción?

1.1 Mandacaru: un proyecto editorial feminista a contracorriente

Mandacaru Ediciones nace en la Ciudad de Buenos Aires en 2020, autodefiniéndose como “un proyecto editorial colectivo, feminista e independiente, autogestionado por mujeres activistas y académicas de Argentina y Brasil” que “nació del deseo de encontrar, rescatar, traducir y publicar escritoras cis y trans, afrodescendientes, originarias y también blancas de lengua portuguesa de Brasil, África y Portugal” (Mandacaru, 2021). Vemos en la enunciación que realizan sobre su concepción editorial que la traducción en el par portugués-español ocupa un lugar central, de la misma forma que lo hace la militancia feminista de sus integrantes. Sus fundadoras son Lucía Tennina (argentina), Bruna Stamato, Michelly Aragão y Rafaela Vasconcelos (brasileñas).

Si examinamos su catálogo hasta el momento podemos ver cómo se materializa el deseo de “encontrar, rescatar y traducir autoras cis, trans y afrodescendientes brasileñas”: Sus primeros títulos fueron en la colección de poesía, con *Parque de las ruinas* de Marília García (2020) y *El Martillo* de Adelaide Ivánova (2020). En el año

siguiente redoblaron la apuesta con dos autoras negras y una afroindígena: inauguraron la colección ensayo los libros *Doloridad* de Vilma Piedade (2021) y *Notas sobre el hambre* de Helena Silvestre (2021); y la colección narrativa la abrió una adaptación al rioplatense de *Cuarto de desechos y otras obras* de Carolina Maria de Jesus (2021). Su tercer año de funcionamiento, aunque el primero sin las restricciones de la pandemia y por ende cuando comienzan a poder circular en ferias y eventos presenciales, consiguieron tres publicaciones nuevas: *Y si yo fuera puta* de Amara Moira (2022), segundo libro de la colección narrativa, y los ensayos *Un retrato sin pared* de la investigadora brasileña Regina Delcastagnè (2022), y *Escritos de una vida* de la pensadora negra Sueli Carneiro (2022). El último año estuvo marcado por la publicación de autoras más conocidas e incluso canónicas para el feminismo brasileño: en la colección narrativa están *Úrsula* de Maria Firmina dos Reis (2023) - considerada la primera novela nacional escrita por una mujer negra en 1859-, y *Cartas para mi abuela*, de la pensadora negra Djamila Ribeiro; en la colección ensayo también sale una obra de Djamila Ribeiro, *Pequeño manual antirracista*, y *Por un feminismo afrolatinoamericano*, compilación extensiva de los textos de la militante afrobrasileña Lélia Gonzalez (2023); también se retoma la colección poesía con la traducción de *Nadine* de Luiza Romão (2023), un policial en verso que reconstruye el femicidio de su narradora.

Me detengo un momento sobre la publicación de *Cuarto de desechos y otras obras*, porque hizo más que reinstalar la literatura carolineana en el circuito literario rioplatense tras cincuenta años de su lanzamiento (la autora había sido traducida en el país en 1961, cuando incluso visitó Argentina como parte de su tour por Sudamérica). El volumen lanzado por Mandacaru consiste en una nueva traducción del famosísimo *Quarto de despejo* que catapultó a la fama a su autora que tiene la novedad de incluir también el menos conocido *Casa de Alvenaria* (segundo libro de Carolina), el cuento *Onde estaes, ¿Felicidade?* y el relato *Favela*. Estos dos escritos recién fueron transcritos, en portugués, por un grupo de investigadores de la obra de Carolina en 2019, a partir de sus cuadernos manuscritos. Con todo, la edición se trata de una adaptación al rioplatense a partir de la edición colombiana lanzada en 2019 por la Colección Labirinto, de Ediciones Uniandes de la Universidad de los Andes. Con esta adaptación se inauguró un periodo de colaboración entre Mandacaru y el equipo de profesores traductores que trabajó en el volumen durante varios años, en el marco del proyecto de extensión

Laboratorio de Traducción de Unila², de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA). Mi formación como traductora tuvo lugar en el seno del Laboratorio, justamente con la traducción de la obra de Carolina, en la que trabajamos colaborativamente alrededor de diez colegas unilerxs, junto a los profesores que nos coordinaban, Bruna Macedo de Oliveira y Mario René Rodríguez Torres. Tuve la oportunidad de conocer a Lucía Tennina tras la mediación de los profesores, a partir de la cual colaboré con ella en la adaptación al rioplatense de *Cuarto de desechos* durante el mes de octubre de 2020, en pleno período de confinamiento por el COVID-19.

Esta breve recapitulación de cómo nos conocimos resulta clave para comprender la intención editorial de Mandacaru, interesada en trabajos de traducción de calidad, profundamente comprometida con el valor simbólico de “recuperar” las obras e insertarlas en el círculo literario rioplatense. La lectura que realiza Tennina sobre el campo editorial en el que actúa activamente como gestora cultural y traductora es uno de los pilares del proyecto Mandacaru. Entre los nombres que tradujo se encuentran los escritores de la periferia Ferrez, Sergio Vaz y Marcelino Freire, por ejemplo. Traducir y publicar a Carolina Maria de Jesus en Argentina, sin embargo, fue una empresa que quiso concretar durante años, sin éxito y sin respuestas positivas de parte de las editoriales. La dificultad enfrentada por ella no radica en una animosidad con Carolina Maria de Jesus, sino con la escritura negra e indígena en Argentina, con las políticas de traducción que operan en un país que tiene serias dificultades para reconocer, ni digamos reivindicar, una ascendencia que proviene también de los barcos negreros y no solo de los europeos. El feminismo insurgente de los últimos años, que ha logrado conquistar derechos y alcanzar una visibilidad mediática antes inédita, continúa, sin embargo, siendo más bien blanco; las voces de feministas negras, fundamentales en otras latitudes, como las de Djamilia Ribeiro, Lélia Gonzalez o Sueli Carneiro continuaban estando ausentes en las discusiones feministas del país hasta la intervención de Mandacaru. Para ejemplificar, con titulares sin duda tendenciosos, ha sido denominada “la ola negra” no una ola de publicaciones de

² En palabras de su fundadora, el Laboratório de Tradução da UNILA “teve início em 2016 e, entre seus objetivos destacam-se, por um lado, o auxílio à comunidade universitária nas distintas demandas de tradução que dela emanam, o que busca ter como resultado a promoção de um efetivo bilinguismo institucional; e, por outro, a colaboração com órgãos públicos e outras entidades no que diz respeito ao processo de integração regional a partir da difusão de variadas produções no par linguístico português-espanhol. Visa essencialmente a contribuir com a formação discente, no sentido de fazer com que os estudantes possam inserir-se no campo da tradução, desenvolver uma reflexão mais aprofundada sobre o traduzir e o papel das línguas da e na instituição.” (Oliveira, 2019, p. 6)

autoría negra sino a un supuesto boom de novela policial de autoras mujeres (SAIDÓN, 2019).

De cierto modo, se podría decir que Lucía Tennina tuvo que fundar una editorial para conseguir publicar a Carolina Maria de Jesus y a pensadoras fundamentales del feminismo negro en Argentina. A menudo revisita su trayectoria como traductora y gestora cultural con los *saraus* de las periferias de São Paulo, participación que en sus palabras la formó como editora, y que fueron centrales en sus investigaciones de magíster y doctorado, para llamar la atención hacia estas iniciativas periféricas en las que conoció a la escritora minera Carolina Maria de Jesus. Como insiste en algunas entrevistas, esto no ocurrió gracias a los programas de lectura de posgrado en literatura brasileña, ni durante la práctica docente en la UBA, sino en el movimiento reivindicatorio que realizan los movimientos de literatura periférica con los que tuvo contacto en la periferia de São Paulo. Apunta, además, hacia la necesidad de revisar nuestras bibliotecas argentinas para ennegrecerlas, para desblanquearlas. La intención editorial que defiende Mandacaru consiste en lo que ellas llaman ‘invertir el cupo’, es decir, en vez de que haya un ‘cupo de autoras negras e indígenas’ (análogo a la política de cupos para personas negras, *quilombolas* e indígenas de Brasil), la mayor parte de su catálogo pretende ser de autoría negra. Esto las coloca en un movimiento a contracorriente en el país, es decir, además de ocupar un lugar periférico en el mapa editorial, su propuesta es contrahegemónica. Como lo afirman en su manifiesto:

En un campo literario y académico árido, donde ciertas expresiones tienen dificultades para crecer, la editorial surge para romper las barreras lingüísticas, políticas y simbólicas. Los libros de Mandacaru en sus tres colecciones, de narrativa, ensayo y poesía, pretenden intervenir ese terreno político y estético, reconociendo las luchas contra las distintas formas de dominación que atraviesan nuestros cuerpos, lenguajes e historias de vidas. (Mandacaru, 2021)

Podríamos inferir que este posicionamiento político no ocurre sin sus concesiones, devenidas de la tensión constante en la que se encuentra y del riesgo económico que asumen al editar títulos de autoras desconocidas. La propia traducción de *E se eu fosse puRa* que me convocó como traductora implica un riesgo para una editorial incipiente al tratarse no solo de una obra travesti, sino que putafeminista. ¿Qué concesiones tendrán lugar en el proceso traductor, qué negociaciones glotopolíticas? A fin de cuentas, ¿el movimiento contrahegemónico se extiende también a las decisiones microscópicas realizadas sobre la lengua que requiere la traducción o queda circunscripto más bien al plano ideológico que nordea las decisiones de catálogo? Como sabemos, que se traduzca una gran obra feminista por sí mismo puede que no implique un gran impacto si no se ve

aparejada de una política de traducción en consonancia con la obra, como da cuenta Emily Grosholz (2017) cuando analiza contrastivamente dos traducciones al inglés de *The second sex*, de Simone de Beauvoir. La primera, realizada en 1953 por el zoólogo Howard M. Parshley, a quién se le adjudicó la edición y supresión de pasajes completos; la retraducción de 2009, realizada por las investigadoras Constance Borde y Sheila Malovany-Chevallier quienes presentaron al público norteamericano prácticamente otra obra. Este caso es paradigmático por varios motivos, uno de ellos la dinámica traductor-editor, sobre la que la investigadora canadiense Anna Bogic (2010) realizó un extenso trabajo de investigación cotejando las cartas entre Parshley y la editorial Alfred A. Knopf. A partir del cotejo de más de cien cartas, pudo determinar que el recorte de fragmentos completos de la edición de 1953 de *The second sex* había sido inducido por el editor, Blanche Knopf, a quien le interesaba publicitar el libro como un manual moderno de sexo para mujeres.

Volviendo a Mandacaru como proyecto, las influencias que tienen las lenguas originarias habladas en el territorio, hoy ocupado por el estado argentino, sobre la variante rioplatense, ¿tienen también lugar en una editorial cuyo propio nombre proviene del tupí guaraní ‘*mãdaka’ru*’? ¿Y qué jerarquías se establecen, durante la materialidad de la edición, entre las lenguas indígenas que pueda presentar una obra y el rioplatense al que traducen? Según afirman en su manifiesto, el término ‘*mandacaru*’ hace referencia “a la planta del cactus nativa de la región del sertón en el noreste de Brasil [...] En ese territorio, donde la vida es un acto de resistencia, nace el mandacaru con su belleza, fuerza y el rojo intenso de su fruto” (Mandacaru, 2021). El fruto sertanejo es la potente imagen que las inspira, ¿pero se evocan estas resistencias durante sus actos de traducción o se privilegian decisiones traductoras alineadas a las normas de la lengua nacional padrón?

1.2 ¿Una Argentina?: dos traductoras

Una última inquietud que plantearemos antes de entrar en el proceso traductor que llevamos a cabo tiene que ver con las relaciones de poder presentes en esta traducción colaborativa. Como ha sido mencionado, Lucía Tennina es magíster en antropología social y doctora en literatura brasileña, tiene un portafolio considerable de traducciones y una labor como gestora cultural de por lo menos una década, sin contar la red de contactos que ha cultivado en su actividad y el lugar que ocupa en la academia al ser docente de la prestigiosa Universidad de Buenos Aires. Por mi parte, provengo de la provincia de Misiones, soy migrante en Brasil, bilingüe dada la ubicación fronteriza en la que crecí,

integrante de iniciativas de traducción como el Laboratorio de Traducción de Unila que se repliegan sobre producciones periféricas, y claro, investigadora y traductora. Nuestra distancia, queda claro, no solo es de cuño geográfico al estar Tennina en Buenos Aires y yo en Foz do Iguacu (Paraná, Brasil), sino también simbólica al ocupar ella un lugar en el centro cultural/académico argentino y yo en los bordes, literalmente en la frontera.

Nuestro registro del español rioplatense es, en consecuencia, bastante diferente y presenta sus características propias. En la frontera en la que vivo no se puede sino estar atravesada por la lengua guaraní, idioma oficial de Paraguay y de los pueblos originarios que aquí aún resisten, así como de otras lenguas tejidas a esta región por diferentes procesos migratorios “civilizatorios”; a su vez, el rioplatense está inextricablemente influenciado por el lunfardo. La inquietud aquí expuesta no tiene que ver a cuál variedad del español se traduce, porque su catálogo evidencia que Mandacaru es publicada en Buenos Aires para un público porteño o bonaerense, y su presencia en el resto de las provincias está limitada a envíos a pedido. Ahora bien, ¿tendrán lugar las historias de vida y resistencia, como afirman en su manifiesto, también en la traducción? Por el trabajo de adaptación de la obra carolineana previo, tenía conocimiento de que el voseo sería empleado, corriente de traducción instalada hace ya algunas décadas en Buenos Aires, sin embargo, ¿qué variante de ‘español’ rioplatense se instala en este trabajo cuando el texto fuente presenta los relieves del portugués brasileño combinando variedades regionales y coloquialismos? A continuación, presento la obra en cuestión, para poder elucidar los caminos que la llevaron a convertirse en el objeto de estudio de esta investigación.

1.3 Y si yo fuera puta, la obra

E se eu fosse puRa [Y si yo fuera puRa] (2018), previamente titulada *E se eu fosse puta* (2016) [Y si yo fuera puta], se trata de un libro autobiográfico en el que Amara Moira, travesti doctora en literatura, militante transfeminista y escritora, discurre a lo largo de cuarenta y cuatro capítulos temáticos sobre un abanico de experiencias y tópicos a partir de su experiencia como trabajadora sexual callejera. Antes de leer la voz autoral de Amara, sin embargo, le lector se encuentra con otra travesti, la militante negra Indianarae Siqueira. Ella introduce su propia mirada y sus prejuicios sobre el trabajo sexual, pavimentando el camino para luego encontrarnos con la experiencia de Amara. Indianarae inicia de esta manera:

Yo siempre decía: ser travesti, todo bien; puta, jamás. Y cuando me fui de mi casa, justamente con todas mis calificaciones profesionales como chef de cocina, cocinera, maestra pizzera, etc. nunca nadie me daba trabajo. Tenía que sobrevivir de alguna forma, ¿no? Si, y dormí en la calle, todo, cualquier cosa, hasta finalmente ir a la

prostitución. Justamente en las prostitutas fue que encontré una acogida, y en las travestis prostitutas una gran acogida. (Moira, 2021, p. 9)

De esta manera nos es introducida la zona, la esquina, como un espacio enfrentado con recelo por su violencia, pero sorprendentemente también como un espacio de acogida, en que la ternura y el compañerismo también tienen lugar. Indianarae concluye el prefacio con una reflexión sobre la diferencia entre coger gratis y coger por dinero. En su opinión, y como veremos más adelante otras militantes putafeministas comparten este punto de vista, el problema de la sociedad con la prostitución no es la existencia de múltiples compañeros sexuales sino ponerle un precio a eso que ahora no es un derecho marital sino un servicio pago. En sus palabras, la prostitución tiene algunas ventajas sobre los relacionamientos convencionales; “la ventaja es que si yo no llego a acabar, a tener ese placer, al menos voy a tener el placer del dinero que me va a dar otros placeres” (Moira, 2021, p. 10).

Con esta colocación inicial de Indianarae en el prefacio, en la obra se comienza a desarmar el mito de la puta como la mujer (en este caso la travesti) caída en desgracia. A la transición le sigue su experiencia en la prostitución callejera, la militancia por los derechos de las trabajadoras sexuales, las citas -o en portugués ‘los *programas*’- y sus clientes, la relación con otras travestis, el machismo, y la hipocresía explícita de la sociedad que las desprecia. A lo largo de los capítulos, Amara reflexiona sobre su propia transición, el amor, el sexo y sus tabúes, el deseo por cuerpos hegemónicos y por los marginalizados; y sobre las condiciones de vida infrahumanas a las que son relegadas las travestis en una sociedad que ama la prostitución, pero aborrece a la puta, como afirma Monique Prada (2018).

Una de las características más llamativas de su narrativa tiene que ver con el frecuente uso que ella hace del pajubá, también conocido como **bajubá**, una lengua desarrollada en Brasil por las disidencias de género para poder comunicarse entre ellas/es. Algunos autores (Rei, 2014) sugieren un intenso cruce de la comunidad LGBTQIA+ con lenguas afro producido en el seno de las prácticas religiosas de matriz africana. El término pajubá proviene, según Moira (2022, comunicación personal), del yoruba *secreto*. Recordemos que esta y otras lenguas africanas, como el bantú, el quimbundo o el nagó, han tenido un gran impacto en la variedad brasileña del portugués (Mendonça, 2012 [1933]; Castro, 1983), y que inclusive algunas de ellas aún son habladas, o han dejado morfemas y fonemas intactos, en las religiones de matriz africana practicadas en Brasil, como la umbanda y el candomblé. En el uso que le da Moira, el léxico del pajubá está

compuesto por términos que refieren la realidad concreta de la prostitución ejercida por las trans-travestis. Es decir, pasan a bautizar su cotidianidad con términos propios que nombran al cliente, a otras travas, la genitalia, el placer, situaciones de violencia policial, entre tantos otros.

Volviendo a la obra en su conjunto, me parece necesario notar que no cumple una función monolítica de pensamiento sino que se va desarrollando en la medida en que Amara va transitando las esferas que se tocan con la prostitución que mencioné antes, y con este tránsito, ella también se va dejando atravesar por diferentes discusiones en torno a estos tópicos. Su mirada no está estancada en una visión moralista sobre la prostitución (las putas son “mejores” que las mujeres que lo hacen gratis porque cobran) ni tampoco pretende no reproducir discursos que cada día se ven más interpelados como la mirada gordofóbica sobre los clientes o el ensalzamiento de su blancura. Menciono estos dos casos porque son paradigmáticos, el primero de críticas que recibió Moira cuando publicaba los capítulos online y que la llevaron a repensar su mirada sobre los cuerpos gordos y el deseo. El segundo, fue un tópico levantado por la orientadora de este trabajo, Meritxell Hernando Marsal, durante un encuentro de 2024 del Laboratório Feminista de Literatura Atual (LOLA) en el que leímos la obra, y sobre el que no había reparado antes: la blancura como parte del capital erótico de Amara. A continuación, voy a desglosar brevemente los momentos en que esto es expuesto en la obra.

Los cuerpos gordos y obesos son uno de los tantos cuerpos sobre los que se ejercen violencias simbólicas y materiales en justificación de un ideal biológico-genético evolutivo de “cuerpo saludable” y de “cuerpo productivo”, especialmente a partir de la mirada médica. Son los cuerpos que simbólicamente y literalmente no caben. Como mujer gorda tengo esta violencia marcada en el cuerpo y quizá por lo cercano y lo doloroso que resulta, no me detendré mucho sobre este tópico, aunque me parece importante destacarlo. En el capítulo “Cuerpo de deseo, cuerpo abyecto” (2021, p. 92), Amara alude a críticas que recibió online cuando publicaba entradas sobre su trabajo en la zona. Ella toma la acusación de travesti gordofóbica y, como una caja de resonancia, comienza a desdoblar lo que esto quiere decir sobre las putas, sobre las travas y sobre la sociedad en las que viven y ejercen. Las putas se encuentran en sus trabajos con todo tipo de cuerpos y los confrontan a partir de sus padrones de belleza, que ineludiblemente son socialmente contruados. No existe un manual de prostitución ni un protocolo aséptico al que ceñirse cuando el cliente es desagradable o cuando no despierta ningún interés sexual, solo la creatividad y las ganas de terminar el servicio, cobrar y pasar a lo que sigue. Amara

reconoce su gordofobia a partir de este episodio de críticas, y decide mantener la versión del blog igual y editar el libro de acuerdo a una postura más madura y reflexiva, de modo que los lectores puedan contrastar la diferencia. Más allá de cuál fue el episodio criticado, me parece importante destacar su postura, la cual la lleva a pensar también clasismo, por ejemplo. Ella lo pone en estos términos:

Pero esto también me lleva a pensar en cuánto las prostitutas, y prácticamente solo ellas, no se ven obligadas a lidiar, por lo menos lidiar, en la prestación del servicio sexual, con sus propios prejuicios y limitaciones. Me lleva a pensar también en lo que es y en lo que deja de ser el prejuicio, y en cómo deconstruirlo en caso de que la persona se vuelva consciente del mismo. Esperar higiene, la más burguesita, aséptica, inodora, ¿es un elitismo mío? (Moirá, 2021, p. 92)

Esta nota sobre la higiene personal está presente en cada capítulo, no solo es una cuestión de polvo y sudor, es el mal aliento, la ingente transpirada, el olor de un día de trabajo pesado con el que pinta una imagen olfativa muy vívida. ¿Quién se atreve a decir que ser puta es un trabajo fácil después de leer los olores que deben aguantar? Así, Amara se pregunta qué pueden exigirle a ese cliente, no solo en términos de higiene personal, sino también monetariamente, siendo que la mayoría de ellos son trabajadores de fábricas y construcciones que contratan sus servicios en “recompensa” de un largo día de trabajo. Otras preguntas que Amara plantea en este capítulo tienen que ver con el derecho que tiene, o no, la puta. ¿Puede no gustarle el cliente, o características del cliente, a la trabajadora sexual y hacérselo saber? ¿Es un prejuicio que no le guste? Y a todo esto, ¿qué ocurre cuando ese cuerpo vulnerable y abyecto que se presenta allí es rechazado? Citando un encuentro con un cliente gordo y peludo al que ella atendió sin entusiasmo, se asoma una respuesta en el intento, en dejarse atravesar por esa experiencia. Amara confronta a sus lectores con este cuestionamiento:

Quién entre ustedes los que me leen se permitiría vivir esa gama de cogidas, besos, se permitiría sentir, intentar sentir, fingir al menos, placer por todos esos cuerpos que abundan en mis brazos cuerpos (así como el mío, pero de toda otra forma) rechazados por la norma, disidentes, resistentes, pospuestos, cuerpos brutos, gordos, negros, peludos, con deficiencias, fuera del padrón de belleza, de macheza, con la autoestima por el piso, tímidos, oprimidos, travados, cuerpos que solo se sienten cómodos con nosotras, que solo se entregan en nuestras camas, que necesitan de nosotras para no pirar en esta vida de exclusiones... (Moirá, 2021, p. 93)

El segundo aspecto que me interesa destacar en esta propuesta de lectura tiene que ver directamente con el racismo en la sociedad brasileña y con la blancura como capital sexual. En todas las ocasiones en que se menciona la tez blanca de Amara, el comentario se ve enmarcado en elogios que provienen de los clientes. Si bien no son muchos, es innegable que cuánto más blanca, más atractiva resulta la TS, de la misma manera en que cuanta más símbolos vinculados al estado mujer se ostente (implantes de silicona, labios

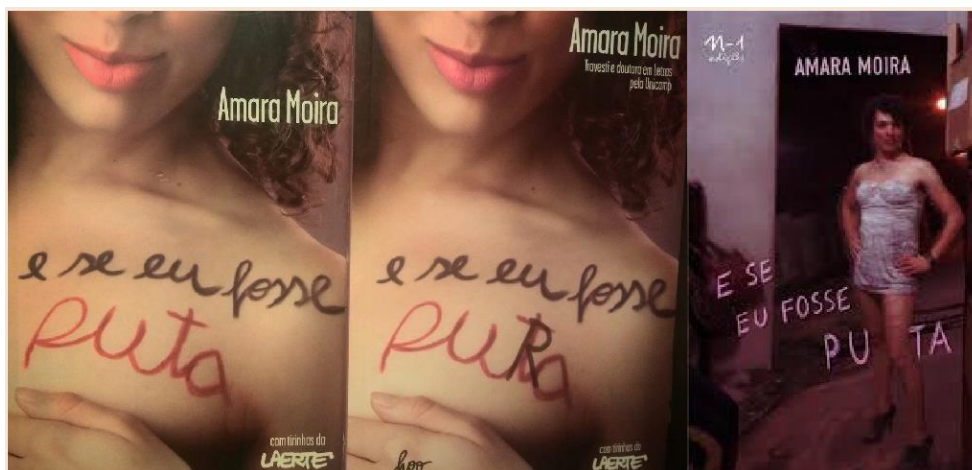
más gruesos, cabello largo y cuidado, manicura, voz fina y melodiosa, etc.), más valiosa, y en consecuencia más aceptada, sea. La femineidad y la blanquitud aparecen entonces como marcadores de capital sexual o erótico³. Mas adelante, especialmente en el capítulo 2.1 voy a volver sobre este tópico de ‘la mujer’ y de una ‘cultura de mujeres’, por lo que es importante ir notando estos elementos. A continuación, cito las veces en que Amara es elogiada por su blancura: “él mirándome con admiración, diciéndome que no me hacía falta nada, que le encantaba, mi parla, que sea blanquita de esa forma” (p. 38); “—Guau, sí que sos linda, me gustó... hasta sería tu novio si fueras mujer. Tan linda, tan blanquita, con la boca rosa, humilde [...]” (p. 89); ““sos muy linda para estar acá, tan blanquita”” (p. 104).

A partir de estas observaciones, se vuelve evidente que en la zona la trabajadora que ostente mayor capital erótico (más blanca, senos mayores, etc.) tiene mayores posibilidades de transformarlo en capital económico (dinero) a través de su fuerza de trabajo (servicio sexual). Un buen ejemplo de esto quizá el comentario sobre la cantidad de tiempo que los clientes dedican a seleccionar a quién contratarán. Según Amara, de tanto pasar y pasar por la calle en que ellas trabajan, ellos ya “conocen todos los pozos de la calle, cada uno, van bailando con el auto para evitarlos a medida que avanzan” (Moirá, 2021, p. 132). Las miradas pueden llegar a ser bastante violentas, ellos pasan y pasan escaneándolas como en vidrieras hasta que se deciden por una.

La obra fue mutando, desde los primeros capítulos escritos en un bus a la vuelta de una noche de trabajo que luego serían publicados en su cuenta de Facebook o en un blog, hasta llegar a la edición publicada como libro en 2016. Posteriormente este texto fue reeditado dos veces, en 2018 cuando Amara reescribe y edita algunos capítulos, incluso teniendo que modificar el título a *E se eu fosse puRa*, hasta la edición más reciente de 2023 que vuelve al título original. A continuación, traigo las tres portadas de la obra en portugués hasta la fecha, contrastivamente.

³ Para ampliar el concepto de capital erótico se sugieren las obras de la socióloga británica Katherine Hakim (2010).

Tres ediciones de *E se eu fosse puta* (2016, 2018, 2023)



Fuente: archivo personal

Pasando a otros aspectos de la obra, la presencia del pajubá representó uno de los elementos más jugosos en este proyecto de traducción conjunta, tal es así que demandó un gran esfuerzo de investigación y de debate entre las traductoras antes de llegar a un conceso. Algunas posibilidades consistían en explorar correlaciones en la comunidad a la que la traducción está direccionada, construir nuevas redes de significación, establecer desplazamientos de sentido y, tengo la esperanza, echar mano a la caja de herramientas de los estudios feministas para construir paratextos que amplíen la obra.

En el segundo capítulo voy a retomar la idea de estos paratextos según lo proponen los estudios feministas de la traducción (EFT), que básicamente consiste en glosarios, prefacios o prólogos, notas de traducción y posfacios. Los ejes que guiarán el hilo del comentario de traducción a lo largo de este texto tienen como norte presentar las tensiones y juegos del lenguaje que la obra plantea a los lectores en portugués, y las estrategias que tejimos para recrearlos “en rioplatense”, siempre teniendo como marco los apuntes teórico-metodológicos de la traducción feminista.

Las características de la obra demandan una reflexión en torno a la propia presencia de las lenguas originarias y de origen africano sobre la lengua nacional a la que estábamos traduciendo. Para mí, desde un principio, una de las claves consistía en entender la obra como bilingüe, es decir darle al pajubá un estatuto de lengua. ¿Una lengua plurinacional de las travas, quizás? No solo es una afirmación con desdoblamiento político de reconocimiento en el poder de agencia de las disidencias, sino que, como veremos en el tercer capítulo, nos llama a adoptar estrategias que “visibilicen”, enuncien, enarbolan la diferencia en vez de “domesticarla”, si pensáramos en estas categorías clásicas de la traducción. Ahora bien, ¿cómo contener una narrativa

bilingüe (portugués-pajubá) en la traducción al rioplatense, siendo que probablemente sus hablantes no reconocen la marca sobre sí que le han legado las lenguas africanas?

1.4 Zapatera a tus zapatos: a literatura travesti, ¿traducción feminista?

Una inquietud aquí presente desde la concepción de un proyecto de investigación con literatura travesti enmarcado por los presupuestos de los EFT tiene que ver con la falta de disidencia que presentan estos aportes teóricos. La subrepresentación de las sujetas femeninas en la lengua y en las literaturas fue una cuestión de gran preocupación para las llamadas ‘traductoras canadienses’ de las últimas décadas del siglo XX (Godard, 1990a, 1990b; Lotbinière-Harwood, 1991; Von Flotow, 1991, 1995), quienes emprendieron proyectos de investigación y traducción *en* femenino como acto de combate al patriarcado. Sus trabajos se caracterizan por sus intervenciones sobre los textos fuentes, por la visibilidad que exigen las traductoras en sus textos meta, la *close-collaboration* con las autoras (como la famosa colaboración entre la poeta lesbiana Nicole Brossard con su traductora, Barbara Godard), y en gran medida la conjuración de un *ginolecto*, un “lenguaje de mujeres” que correspondiera a una experiencia hipotéticamente particular a “la mujer” y, en consecuencia, a una “cultura de mujeres” que se erigía como alternativa viable a la lengua patriarcal (Ruano, 2008).

A pesar de que Louise von Flotow (1991) ha sistematizado la práctica de aquellos años en lo que se popularizó como “estrategias feministas de traducción”, entre las cuales encontramos la “suplementación” (*supplementing*), el uso de prefacios, notas a pie de página y demás paratextos (*prefacing* y *footnoting*) y la “apropiación” o “secuestro” (*hijacking*), la aplicación de lo enumerado como un modelo resulta, sin embargo, en estructuras bastante rígidas que no siempre se pueden aplicar en realidades culturales diferenciadas. Una de las debilidades que percibí en relación a los objetos a los que pretendía aplicar dichas estrategias (literatura de travestis y prostitutas) radica en una construcción discursiva que evidencia una visión de género pautada por las discusiones dadas en el feminismo de Occidente durante las décadas de los 70s y 80s. Lo que pautaba género, específicamente el femenino en oposición diametral al masculino, y en consecuencia el modelo de traducción planteado, todavía se relacionaba estrechamente al sexo biológico, percibido como “real” en su materialización genital. Inscribir esta investigación en la tradición de los EFT persigue también el objetivo de transformar dichas teorías. Actualmente, la visión bajo la que operan no solo resulta en una violenta exclusión de las identidades de género no binarias (quienes no se auto perciben ni como

femeninas ni como masculinas), de las travestis y los hombres y mujeres trans que transitan “entre” lo femenino y lo masculino, sino también sobre las personas intersex, cuyo género a menudo les es atribuido a partir de una mirada médica que está atravesada por una ideología patriarcal de género, como ha comprobado Sandrine Machado (2005).

El objetivo del segundo capítulo es indagar en las discusiones de la traducción feminista. Para ello se dedican páginas a una revisión panorámica de los aportes de las traductoras canadienses, así como también abordo corrientes más recientes y locales como la Traducción Feminista Transnacional (TFT), en busca de auxilio y sustento que colaboren a la reflexión del objeto que convoca esta investigación. Esta última corriente se ha caracterizado por su firme compromiso en ennegrecer, descentrar, desblanquear y transnacionalizar las propuestas de las traductoras feministas de la generación anterior. Así mismo, el “problema” que plantea Moira a lo largo del libro no se ciñe al cuestionamiento de su título, ¿y qué si yo soy puta?, sino que se desdobra progresivamente en ¿qué pasa si soy travesti y puta?, ¿y qué si soy puta y feminista?, ¿qué lugar nos queda a las travestis en el feminismo?, ¿y qué si llevamos el feminismo a la zona roja? o ¿cuándo aceptan que soy puta “de verdad” las otras putas?

Con cada pregunta que Amara se plantea, se hace más evidente que una traducción basada en una supuesta “experiencia única de la mujer” no cabría y hasta podríamos intuir que acabaría por limitarnos a un modelo de mujer no solo pautado por la genitalia sino por raza y clase. A pesar de que la TFT profundiza estas cuestiones a partir de los diversos feminismos, como veremos en el apartado 2.2, aun no estimulan en sus enunciados la inclusión de putafeministas ni transfeministas dentro de las redes de solidaridad transnacional a las que subscriben.

Sería iluso deslocalizar nuestro trabajo y olvidar que estamos traduciendo desde Sudamérica (triple frontera Brasil-Argentina-Paraguay), las narrativas de una traba sudaca (Amara Moira, brasileña), para publicarla en Sudamérica (ed. Mandacaru, Argentina). ¿Qué experiencia de ‘la traductora mujer canadiense’ podríamos aplicar aquí, literalmente en el extremo sur del hemisferio, en los bordes de la nación y de la vida posible? Más bien me interesa pensar ¿qué experiencia única de la mujer puede emerger en la narrativa de Moira que nos permita secuestrar los EFT? Si nos ceñimos a las violencias a las que estamos expuestas ‘todas las mujeres’, sin definir a qué sujetas nos estamos refiriendo, ocultamos entramados de violencia diferenciados. No son iguales las violencias diarias a las que me enfrento yo, Penélope, mujer cis blanca de clase media, que las que enfrentan las académicas chicanas en Estados Unidos, ni son iguales las

violencias que enfrenta Amara en tanto travesti blanca escritora y doctora en Letras, que las que enfrentan las travestis del interior, negras y marronas. De la misma manera, intentaré visualizar caminos para incluir los saberes construidos desde el transfeminismo y el putafeminismo en los TFT, de modo que se pueda establecer un sustrato para trabajar la traducción de la literatura de trabajadoras sexuales y/o de travestis.

1.5 Enmarcando un léxico de sujetas políticas: putas, travas y trabajo sexual

Las preguntas que enmarcan este trabajo hasta el momento ponen en relieve la necesidad de cuestionar no solo la discusión de género binario hacia el interior de los estudios de traducción feminista, discusión que abordaremos en el segundo capítulo, sino también los debates sobre prostitución/trabajo sexual en el feminismo hegemónico y la infranqueable presencia (y resistencia) de las lenguas africanas en las lenguas nacionales, herencia del colonialismo. Dedicaré este apartado a explicitar la posición que tomaré de aquí en adelante con el lenguaje inclusivo o no sexista. Luego explicaré brevemente el uso que se dará en adelante a los términos 1) travesti y/o trava; 2) puta, prostituta, trabajadora sexual; 3) trabajo sexual. También dedicaré un momento a manifestar el posicionamiento político que tengo al respecto de este último, tema transversal de esta disertación.

Como han podido observar en párrafos anteriores, será posible que se encuentren con construcciones en las que emplee la x, como en unilerxs, estrategia que empleo siempre que se trate de un grupo de personas con diversas identidades de género y tenga absoluta seguridad de ello. La x como marca de género, entonces, es una forma de reconocimiento de las personas del grupo que no se identifican ni como hombres ni como mujeres cisgénero. En otras ocasiones utilizo la e del inclusivo, como en los profesores traductores. Si bien estas son las formas más obedientes que admite el español padrón para señalar que ambos géneros están incluidos, sabemos que el masculino genérico tiene sus problemas y ha sido refutado en su supuesta pluralidad. Hago uso de este método siempre que tenga certeza de la identidad de género de las personas que refiero, como en el caso Bruna y Mario, profesores cisgénero, pero marco mi adhesión a la e inclusiva con el artículo les. En algunas ocasiones adoptaré una tercera vía para explicitar las posibilidades de género como lectoras/es, traductoras/es. Esto se debe a la posición que defienden la generación de travestis sobre cuyas escrituras establezco mis reflexiones, quienes prefieren que se refiera a ellas utilizando pronombres femeninos, no la x ni la e.

Bien, primero lo primero: ¿quién escribe la obra que dio pie a este trabajo? Amara Moira, travesti. Comencemos por ahí, por las otrora *transvestites*, ‘hombres’ que se vestían, maquillaban y performaban de mujer pero que ‘en realidad’ eran hombres, ergo tenían un apéndice masculinizante, el pene, que transformaba a los ojos de la sociedad a su performance en un engaño y su identidad autopercebida en un detalle irrelevante. El término travesti, de travestido, indicaba peyorativamente esa trasgresión imperdonable de las normas de género de la sociedad occidental. En Brasil fueron durante mucho tiempo conocidas como *bichas* (feminización, lit. “bichos”), en el resto del Cono Sur, maricas, travas o el peyorativo travucos. En Argentina, “chilpo, mariola, cuma, marica, peineta, toto, marcha atrás, puto, cangrejo, mino, comipini, comilón, tragasable” (Solís, 2009, p. 14). Tanto en portugués como en español, travestis.

A mediados del siglo XX, con las primeras cirugías exitosas de reasignación de sexo (como la practicada en Dinamarca sobre Lili Elbe/Einar Wegener), las nuevas interpretaciones del psicoanálisis sobre la disforia sexual (ya no como una perversión fetichista sino como una enfermedad mental) el término transexual comenzó a ganar terreno. Así mismo, se podría argumentar que, en el uso cotidiano, fuera y ajeno a los círculos de la medicina académica, se mantuvo una idea de género binaria. Esto evidencia cuán difícil resulta pensar fuera del binomio hombre/mujer, o femenino/masculino, lo que percibo condensado en un uso relativamente extendido de ‘mujer trans’ u ‘hombre trans’. Discusión de género aparte, el uso higiénico que se ha instalado acaba siendo funcional al mismo sistema que los cuerpos performáticos de las disidencias impugnan. Como defiende Judith Butler (2007), las identidades de género no están pautadas por una ‘realidad’ concreta inflexible basada en el sexo biológico de una persona, sino que se trata de una serie de prácticas performativas socialmente construidas. Para ilustrar su punto recuerda que

[s]i pensamos que vemos a un hombre vestido de mujer o a una mujer vestida de hombre, entonces estamos tomando el primer término de cada una de esas percepciones como la «realidad» del género: el género que se introduce mediante el símil no tiene «realidad», y es una figura ilusoria. (Butler, 2007, p. 27)

Se podría argumentar que en la medida en que se continúen utilizando estos compuestos, como mujer trans, se diluye la transgresión de ‘lo trans’, de ‘lo travesti’. A efectos prácticos, de aquí en adelante suscribo al uso de las autoras consultadas, quienes en su mayoría se identifican como travestis de modo reivindicativo y prefieren que se las trate empleando el femenino en vez del inclusivo (amigas/amigues, chicas/chiques, etc.).

Esta autoidentificación es clave, ya que por cuestiones históricas lo ‘travesti’ tiene una carga semántica peyorativa relacionada a la mentira, al engaño, a un estar-entre, o mejor dicho a un no-lugar del disfraz (la perversión fetichista) que imprime su performatividad de una temporalidad a la que no necesariamente deban ceñirse. En consecuencia, las categorías identitarias ‘mujer trans’ y ‘transexual’ se ven favorecidas por un esmalte higiénico y, en la mayoría de las ocasiones, de corrección política. La hipótesis sigue siendo cisgénica: la transexual que ya ha atravesado una cirugía de reasignación es más mujer que la travesti, quien mantiene el pene por supuesta perversión o indecisión. Si mantiene el genital dicho masculino, supuestamente su identificación como mujer es una mentira, un engaño que dura unas pocas horas. Lo travesti, o su análogo lo ‘trava’, roza entonces la farsa o incluso el insulto.

Actualmente existe una fuerte reivindicación y reapropiación de la palabra travesti como reafirmación de identidad. La propia Amara Moira ha discurrido sobre este asunto en diferentes notas de opinión en los últimos años, explicando en 2017 que para ella el quid de la cuestión tiene que ver con la decisión de las travas en mantener el pene, es decir hacer tratamiento hormonal pero no someterse a la cirugía de reasignación. Según nos explica:

A primeira consequência é centrar o debate sobre transgeneridade no genital em si ao invés de na criação que recebemos por conta dele. Ou seja, dar a entender que o xis da questão está no corpo, ter ou não ter pênis/vagina, e não na impossibilidade de vivermos de acordo com o gênero com que nos identificamos. Ninguém nasce querendo fazer cirurgia, tratamento hormonal, depilação a laser e, se boa parte de nós recorre a essas intervenções, é por termos sido condicionadas a acreditar, desde muito cedo, que era necessário transformar nossos corpos para podermos viver nosso gênero, para podermos nos reconhecer e ser reconhecidas nesse nosso gênero. Outra consequência nefasta da distinção é hierarquizar identidades, a mulher trans então se tornando a “transexual de verdade” (já que odeia o próprio genital, já que quer possuir o genital que as mulheres “legítimas” possuem) e a travesti surgindo como apenas uma figura “fetichista, depravada” (já que supostamente não tem problemas com seu pênis). (Moira, 2017, [s/p])

Sin perder de vista las implicaciones históricas de las palabras transexual, acuñada alrededor de 1923 por el alemán Magnus Hirschfeld (Medina, 2017), que retomando el texto de Moira es una “palavra criada pelo saber médico, que responsabiliza o corpo e desculpa o indivíduo (“corpo errado”, “mente feminina”, “sofrimento”, etc.)” (Moira, 2017) cierro la defensa por el uso de ‘travesti’ a lo largo de la disertación con el aporte de otra travesti brasileña, Amanda Palha. Con humor e ironía, Palha expresa la diferenciación histórica entre las disidencias que tuvo lugar en Brasil de la siguiente manera:

[...] tinha os viado que era só viado, os viado que se montava pra fazer show e os viado que se montava 24 horas (majoritariamente na prostituição), que botava peito (silicone industrial), mudava o corpo e tals. Esses últimos frequentemente também se tratavam no feminino e usavam nomes sociais femininos. Esses últimos eram as travesti, que eram viado, mas que eram travesti antes. E aí era só isso: os viado, as sapatão e as travesti.

Aí láááá atrás, conforme começa a nascer uma militância “de homossexuais” e o movimento “gay”, os viados que eram só viado sentiram a necessidade de brigar pra se diferenciar das travesti, pra que não fossem mais confundidos com aquele bando de puta, de vagabunda, de gente suja que manchava a imagem dos viado e impedia que a sociedade visse os viado como iguais (na cabeça deles, pelo menos). Essa briga de fato existiu e se intensificou tanto durante a ditadura quanto conforme o movimento foi ganhando força, de forma que a cisão entre os viado que é só viado e as travesti, que “não eram viado porque viado é limpinho”, foi tomando força e levando pro discurso e pras práticas de luta algo que já era verdade objetivamente há muito tempo (porque é assim mesmo que a história acontece): a travestilidade como um gênero (femenino) em si. [...] travestis, ainda que estejamos no campo da feminilidade e que nossas relações de trabalho e de gênero se dêem pautadas nos elementos mais violentos do “ser mulher”, somos um gênero específico. Olha só: temos lugar específico na organização do trabalho, conjunto específico de signos e estéticas distintivos e mesmo um referencial corpóreo específico (a “mulher de peito e pau”). O próprio senso comum, ainda que nos trate no masculino e ainda nos chame de frango, entende isso: se nos olham na rua, não apontam um homem ou uma mulher, mas “o traveco”; se querem nos ofender, ao contrário dos xingamentos no feminino direcionados aos gays, nos chamam de viado, de traveco, no masculino. Ou faz algum sentido a imagem de uma cara passando no carro e chamando a travesti de “mulherzinha”? Porque compreendem, ainda que não racionalizem, que nós somos “outra coisa” — uma coisa que pra ele não é humana, que não cabe na alteridade, mas ainda assim outra coisa, e uma “outra coisa” feminina. (Palha, 2017, [s/p])

Tomo, entonces, lo travesti como género, como defiende Amanda Palha, que se encuentra en el espectro de ‘lo femino’, o mejor, de las *mulheridades*. De acuerdo al uso que ellas mismas hacen, en ocasiones utilizo como sinónimo la palabra ‘trava’, empleada tanto en portugués como en español.

De la misma manera, trataré de argumentar a favor del uso que se hará del término ‘puta’ como sinónimo de trabajadora sexual y no como apelativo peyorativo. Del propio título de la obra que traduje junto a Lucía Tennina y que aquí nos convoca extraigo la palabra ‘puta’ con la inquietud provocativa de su autora, “¿Y si yo fuera puta?”, y su sencilla respuesta al finalizar el primer capítulo: “Bueno, ahora lo era” (Moira, 2022, p. 25). La simplicidad, en mi lectura, tiene que ver con que, a fin de cuentas, y retomando el *Dicionário crítico* de la investigadora brasileña Ramayana Lira (2017), aquí todes (ustedes lectoras/es también) somos putas del capitalismo, aunque ‘literalmente’ no nos penetren:

Não tenho nenhuma ilusão de que, por ter uma profissão sólida, superior, eu não esteja vendendo meu corpo. Não literalmente, claro, mas me fodem por todos os lados: a CAPES me fode com a sua sucupira rombuda, o MEC me fode no seco com seus currículos, o mercado me fode de pé contra a parede

com as suas expectativas inalcançáveis. Não literalmente, é claro. (Lira, 2017, p. 4)

Lo que me parece tan destacable de la formulación de Ramayana Lira es que desarma en pocas líneas el mito de ascensión social de la clase media, el cual se concretiza con una carrera superior. No solo estamos en una etapa de capitalismo en la que los títulos universitarios ya no nos garantizan empleo formal, mucho menos seguridad social, sino que la superioridad de la persona que se ha formado académicamente no lo exime de ser *fudido*, jodido. La Penélope investigadora, financiada con una beca de excelencia académica que garantiza sus condiciones materiales de vida para dedicación exclusiva a la escritura de este texto, es de una forma también prostituta, figurativamente, de la academia encarnada en la Capes. En mi primer Encuentro Nacional de Mujeres, el consenso del feminismo era que las prostitutas eran tibias muñecas inflables de clientes asquerosos que las obligan a cumplir sus perversiones. ¿Cómo se autodefinen las putas, sin embargo? A continuación, veremos las formulaciones teóricas de algunas de ellas, representativas de los movimientos de la región. Antes, es importante resaltar y recordar la necesidad de también relativizar nuestros sistemas prostituyentes debidamente, ya que nuestras violencias y experiencias no son las mismas, nuestras redes de apoyo no son las mismas, el rechazo social no es el mismo, y la validación institucional (policial, estatal, jurídica) de nuestras violencias, repito, situadas, no serán las mismas.

Georgina Orellano, trabajadora sexual y militante feminista argentina, nos recuerda la imbricación de clase que entra en juego durante una reciente entrevista en el marco del 8M. En ésta, ella plantea que el debate no debería ser pautado por los desdoblamientos del trabajo sexual en relación a otros trabajos (cuáles eligen y porqué, si es un trabajo digno o no, si trabajarían de otra cosa si pudieran) sino por cuáles son los trabajos que les quedan a las mujeres pobres. Para elaborar su punto retoma como referencia la famosa metáfora, para ella infame, del techo de cristal:

Las mujeres pobres no tocamos el techo de cristal nunca. Nosotras, cuando entramos a los debates feministas, todas hablaban de “romper el techo de cristal”. Y recuerdo bien que había una compañera de un barrio popular que dijo “mirá, yo el único cristal que rompí fue el de la vajilla, que tuve que limpiar y lavar por años, de mi patrona que si rompía algo me lo descontaba”. Entonces yo nunca, nunca vamos a tocar nosotras el techo de cristal. Estamos todavía pisando un piso pegajoso, de barro, porque las trabajadoras de la economía popular tenemos trabajos de mierda. Eso hay que reconocerlo: podemos ser niñeras, podemos limpiar casas, podemos trabajar en un taller textil, podemos ser trabajadoras sexuales. Pero en todos esos trabajos se gana muy poco. (Orellano, 2024, s/p)

Revirtiendo el sentido común y simplón de que ser puta es fácil, de que se trata solo de abrir las piernas, dejarse penetrar y cobrar, en la misma entrevista Georgina declara que, de ser así, sería mucho más fácil:

La sociedad piensa que ser puta es que te penetren y te paguen por eso. Y es, ¡no!. Ojalá fuese así, porque sería mucho más fácil nuestro trabajo. En realidad implica mucho más, implica una cuestión de cuidado de la persona. Yo cuando estoy con un cliente tengo una política de cuidado hacia esa persona, de escucha, de contención, de hacerlo divertirse, de hacerlo pasarla bien. De afecto también, porque hay afecto con las personas. Nosotras no somos una máquina. No hay que deshumanizar a la trabajadora sexual, yo quiero a un montón de clientes, como también odio a un montón. (Orellano, 2024, s/p)

Monique Prada⁴, trabajadora sexual y militante feminista brasileña, abre su libro *Putafeminismo*, sobre feminismo, prostitución y activismo, tomando las definiciones de los diccionarios:

Putas, substantivo feminino: profissão. Mulher que vende o próprio corpo para a prática de sexo.
Adjetivo: com muita raiva. Pessoa nervosa, estressada, puta da vida, irritada.
Tomado ao pé da letra: mulher que vive da prostituição. Mulher promíscua, desonesta, de vida fácil.
Putas, prostituta, meretriz, garota de programa, marafona, mulher da vida, messalina, mulher-dama, cortesã, rapariga... Puta. Independentemente do termo escolhido, ele pode tanto se referir a uma profissão quanto indicar a pior das ofensas às mulheres. (Prada, 2018, p. 25)

Georgina Orellano, en la introducción de su libro *Putas feministas, historias de una trabajadora sexual* (2022) reafirma su lugar de puta como sujeto político (otrora objeto de estudio de *papers*), diciendo:

Nosotras somos. Somos las que quisieron ocultar debajo de la alfombra. Somos aquellas en las que se han depositado todas las miserias. Somos ese insulto. Somos esa palabra que da pudor y vergüenza. Somos ese volante que infinidad de veces despegaste y tiraste al suelo. Somos esas esquinas y esos barrios por los que te da miedo transitar, somos las excluidas que solo tenemos permiso para habitar las noches y los lugares en los que no quede tan a la vista nuestra putez. Somos el puterío prendido fuego, somos lo que no te imaginás y mucho más. Somos trabajadoras, laburantes de carne y hueso. Somos putas. Prostitutas. Cabareteras. (Orellano, 2022, p. 17)

Queda en evidencia la historicidad del término en su sesgo peyorativo cuando volvemos a examinar la cita de Monique Prada en la que aparece *messalina* como sinónimo de los términos que reivindica Orellano como ‘prostituta’ o ‘cabaretera’. El uso en portugués se remonta a la fama de Mesalina, quien fuera una de las esposas de Claudio, emperador de Roma, descrita por Juvenal como un “volcán de pasión”, que pasó a la

⁴ Monique Prada es una trabajadora sexual, feminista y activista de Porto Alegre (RS). Fundó CUTS - Central Única de Trabajadoras Sexuales; milita por los derechos de las trabajadoras sexuales y por un espacio para ellas/es dentro del feminismo, corriente a la que junto a otras militantes bautizaron ‘putafeminismo’.

historia siendo conocida como la gran villana del Imperio debido a su gran libido o incluso como ‘la Emperatriz ninfómana’ (Segura, 1999; De La Vega, 2007). De manera análoga a Mesalina, la palabra ‘puta’ ha sido históricamente utilizada con un sesgo peyorativo para designar a la mujer que muestra un comportamiento sexual ‘promiscuo’ o que sería capaz de despertar una incontrolable libido en los hombres. Lo cierto es que como militante feminista veo en el uso peyorativo del término la misoginia encarnada, muchas veces el primer insulto al que acudimos las propias feministas sin advertir nuestra misoginia. Los movimientos de trabajadoras sexuales se han apoderado de él (Depentes, 2007; Ziga, 2009; Prada, 2019; Orellano, 2022; entre otras) muy a pesar del conservadurismo de los sectores progresistas y del movimiento feminista, reivindicándolo con orgullo.

Cuidadosamente diseñado para perpetuar un estereotipo binario de mujer judeocristiano, nos separa a las mujeres: por un lado, las madonas puras, maternales, fecundas (clara imagen de la inmaculada Virgen María del catolicismo), versus las putas, las perras, las malas, cuya sexualidad está determinada por el goce y no por su capacidad de procrear (María Magdalena, la puta redimida). Como mujeres, desde muy temprana edad se nos enseña a abrazar las actividades de cuidado como la alimentación de la familia, la maternidad compulsoria, eficiencia en las tareas de limpieza, entre otras; más tarde, cercana la pubertad, nos enseñan a separarnos de cualquier signo que pueda colaborar a que nos identifiquen o relacionen a una ‘mujer fácil’, es decir, a una puta.

Como investigadora no puedo sino reflexionar en este momento sobre el lugar de la puta, en la sociedad y en la academia, desde la trayectoria de las mujeres que me han precedido, y desde mis propias experiencias. A pesar de haber muerto hace más de una década, todavía recuerdo a mi abuelo materno, un pequeño agricultor hijo de inmigrantes italianos pobres, espantado porque sus nietas se depilaban las cejas (¡en pleno año 2010!). Tener una fina línea de pelo sobre los ojos era equivalente a “rebolear la cartera”, aceptar dinero a cambio de servicios sexuales. También permanece vívida en la memoria familiar una hermana de mi abuela materna considerada ‘puta’ porque no mostraba ninguna afección a los estudios ni al casamiento, pero sí al sexo casual y a los cigarrillos (el remate: la tía Felicia murió internada en un hospital psiquiátrico). Qué decir de su hermana Mercedes, mi abuela materna, que recién a sus ochenta y muchos nos contó que su sueño era ser cantante, pero como era profesión de putas su padre la envió a estudiar ‘corte y confección’, una especie de curso profesionalizante en el oficio de modista. Mejor una

hija con una jornada de doce horas diarias en un taller textil que cantante, pareciera haber sido su lógica.

Tal vez todas las familias mantengan viva una o dos de estas historias aleccionadoras para criar ‘hijas decentes’. La ironía implícita: a los hijos varones no se les desaconseja contratar servicios de prostitutas, sino más bien suelen ser iniciados sexualmente por ellas, alentados por sus pares varones dentro de la familia. Monique Prada (2018), dialogando con la antropóloga Dolores Juliano sobre el estigma que pesa sobre la puta, afirma que “[t]odas as mulheres que de algum modo contrariam a ordem das coisas na sociedade patriarcal se arriscam a sofrer por conta desse estigma: a Ofensa Madre, parecer uma puta, ser confundida com uma puta, ser chamada de puta” (Prada, 2018, p. 65).

Cuando leí a Monique Prada por primera vez entendí cuán aleccionador es el uso peyorativo de ‘puta’ en nuestra sociedad, y también comprendí mejor la dimensión de la batalla cultural que están dando las militantes que reivindican el término, algunas de ellas yuxtaponiéndolo a otros campos imaginarios sobre los que no pesa el mismo estigma. Putas-feministas, putas-poetas, putas-performers, putas-migras, putas-locutoras, putas-escriptoras. Con la intención de contemplarlas y de mantener el diálogo con el movimiento de trabajadoras sexuales, en esta disertación escribo ‘puta’, ‘prostituta’ y ‘trabajadora sexual’ de manera intercambiable, siempre aludiendo a una persona que recibe dinero a cambio de servicios sexuales consensuales. Jamás se utilizan estas palabras bajo su acepción peyorativa, acompañando la reivindicación y resignificación dada por las sujetas en cuestión. Y jamás se escribe con estos términos para aludir a personas en situación de esclavitud sexual, como las víctimas de trata de personas, ya que entendemos que no guarda ninguna relación con el trabajo sexual sino con una situación de explotación esclavista sin consentimiento.

Bien, llegamos al tercer punto: el controversial trabajo sexual. Para entender mejor a qué nos referimos vamos a citar a dos putafeministas, Monique Prada y Carol Leigh (1997) quién acuña el término ‘trabajo sexual’ (*sex work*) por primera vez, y a la antropóloga argentina Deborah Daich (2012). Desde ya advertimos que no corresponde a esta investigación abrir el debate sobre prostitución sí o prostitución no, ni sobre sus desdoblamientos sobre los cuerpos de las mujeres y disidencias que lo ejercen. Sí considero necesario explicar brevemente qué se entiende por ‘trabajo sexual’ y diferenciarlo de ‘explotación sexual’, a la que está ligado en el imaginario colectivo bajo el paraguas ‘prostitución’.

Citando nuevamente a Prada (2018), la militante brasileña nos señala que, en principio, la ecuación es simple si la pensamos a partir de la máxima ‘mi cuerpo, mis reglas’; disponer del propio cuerpo parecería una actividad intrínsecamente feminista “[...] partindo da premissa bastante óbvia de que o corpo da mulher pertence a ela. Assim, a mulher deve dispor dele como bem lhe convier, e é livre até para cobrar por sexo” (2018, p. 73). A diferencia del consenso general que existe actualmente dentro de los feminismos sobre la interrupción voluntaria del embarazo (como un derecho fundamental que nos permite ampliar la, a menudo, escasa autonomía sobre nuestros cuerpos), el trabajo sexual es un parteaguas que encuentra divididos a los feminismos desde hace cincuenta años. Con las revoluciones sociales de 1970 ocurrieron dos hitos aquí relevantes: 1) el 2 de junio de 1975 las prostitutas callejeras de Lyon toman la iglesia católica de Saint-Nizier a modo de protesta contra el asedio policial, reclamo que ilustra cómo comenzaron a organizarse de manera sistemática en diferentes países; 2) en los 80s comienza un acalorado debate conocido como “contra/pro sexo” en los Estados Unidos, encabezado por Andrea Dworkin, Catherine Mackinnon, Susan Brownmiller, Diane Russell y Robin Morgan, que abogaban la abolición de la pornografía y la prostitución, versus Lisa Duggan, Nan Hunter, Gayle Rubin, Carole Vance y Elle Willis, conocidas como feministas pro-sexo (Florez Valdez, 2021). El debate sobre feminismo y prostitución, sin embargo, se encuentra aún en la actualidad estancado en dos posicionamientos ideológicos: abolicionismo/ regulacionismo. En la práctica, la jurisprudencia y los dictámenes judiciales son emitidos siguiendo distintos matices de estas dos miradas. A saber: prohibir completamente la prostitución y criminalizar al cliente que busca estos servicios (como ocurre en el modelo nórdico) o regularla desde el Estado.

La impugnación que realizan algunos feminismos, como los llamados abolicionistas y los radicales (Radfem), tiene que ver con una realidad que Prada reconoce: “na prostituição, a sexualidade da mulher é posta a serviço do contratante, e o contratante é, regra geral, um homem conservador e machista, como a maioria dos homens” (Prada, 2018, p. 74). Las feministas abolicionistas, que por citar algunas académicas podemos nombrar a Catherine MacKinnon (1995 [1989]), Cristine Overall (1992), o Carol Pateman (1995), no consideran legítimo el consentimiento de las personas que ejercen la prostitución (de hecho, se empeñan en utilizar el término ‘prostitución’ y se oponen a la viabilidad de ‘trabajo sexual’); también defienden que debe ser abolida y que la prostitución libre no existe, entre otras discusiones al respecto. En el Encuentro

Internacional sobre Violencia de Género, que tuvo lugar en 2010 en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Debora Daich relata que MacKinnon

[h]abló de una serie de distinciones que suelen hacerse cuando se abordan estas temáticas: prostitución infantil *versus* adulta, a puertas cerradas *versus* en la calle, prostitución legal *versus* ilegal, voluntaria *versus* forzada, prostitución *versus* trata [de personas]; para concluir afirmando que dichas distinciones eran ideológicas. Para MacKinnon, no hay diferencia entre prostitución y trata, no existe la prostitución voluntaria y bajo ningún concepto puede pensarse a la prostitución como trabajo sexual, incluso sostuvo que la prostitución representa una violación serial. (Daich, 2012, p. 72)

La posición regulacionista, por su parte, se caracteriza no necesariamente por regular cómo y con qué derechos ejercerían las putas su trabajo, sino por tolerarlo sin legalizarlo. Este modelo se instaura globalmente a fines del siglo XIX en Europa, como parte de una política higienista más amplia, en la que

a atividade é concebida de forma negativa e é entendida como um mal que é impossível vencer. Por essa razão, a prostituição, em vez de ser proibida, fica sujeita a uma série de regras com as quais se pretendem reduzir os problemas e riscos que essa atividade pode originar. Esse modelo começou a se desenvolver e se espalhar por toda a Europa no século XIX e foi baseado numa dupla função: policiamento e saúde pública. A função policial visava o controle social da atividade, enquanto a função médica se concentrava mais na prevenção e no controle de doenças que poderiam ser transmitidas. (Barroso-Pavía, 2020, p. 7)

Actualmente, tanto en Brasil como en Argentina el estado del debate permanece estancado, ambos países practican el regulacionismo en su ambigüedad característica. En Brasil las trabajadoras sexuales pueden registrar formalmente su actividad ante el Ministerio de Trabajo desde el año 2002, y desde el 2015 están contempladas en la Clasificación Brasileña de Ocupaciones (CBO 5198: *Profissionais do sexo*)⁵. Esto quiere decir que tienen derecho a realizar aportes jubilatorios, y son sujetas trabajadoras en los censos estatales. En Argentina, por otra parte, la prostitución callejera no es punible, aunque elementos de la performance que demanda ejercerlo son pasibles de actas contravencionales⁶ que incluyen estadías esporádicas en calabozos. En ambos países, la

⁵ Cuando el Ministerio de Trabajo le dio estatuto al trabajo sexual otorgándole un lugar en la clasificación de profesiones también lanzó una cartilla con indicaciones (de la que fueron consultoras trabajadoras sexuales como Gabriela Leite), lo que activó el pánico moral bajo acusaciones mediáticas de estar enseñando a ser prostituta: “Site do Ministério do Trabalho traz cartilha que ensina a ser prostituta” (Diário De S. Paulo, 2006). Como consecuencia, en cuestión de horas la cartilla fue retirada del sitio web.

⁶ En Argentina las contravenciones son tipificadas como ‘faltas’ que deben ser registradas en actas por la policía (en cualquiera de sus niveles de acción, federal, provincial, etc.). Qué actos constituyen faltas contravencionales queda a criterio de la subjetividad policial o vecinal. Georgina Orellano (2022), por ejemplo, relata ocasiones en que pintarse los labios en la vereda bastó como motivo. El Código Contravencional de la Ciudad de Buenos Aires se puede consultar en: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/provincial/ley-1472-123456789-0abc-defg-274-1000xvorpyel/actualizacion>. Consultado 27 oct. 2022.

organización entre las putas puede interpretarse como ‘trata de personas’, es decir que una o varias estén sacando provecho del trabajo de una tercera, lo que sí es punible con un mínimo de cinco años de cárcel.

En 1997 la investigadora Jill Nagle organiza un libro con voces de diversas escritoras trabajadoras sexuales (putas ‘de color’, gordas, lesbianas, dominatrices, actrices porno, *strippers*) titulado *Whores and other feminists* en el que Carol Leigh, también conocida como Harlot Scarlot acuña el término ‘trabajo sexual’ por primera vez. En su texto, titulado *Inventing sex work*, Leigh se explica:

I invented sex work. Not the activity, of course. The term. This invention was motivated by my desire to reconcile my feminist goals with the reality of my life and the lives of the women I knew. I wanted to create an atmosphere of tolerance within and outside the women's movement for women working in the sex industry. (Leigh, 1997, p. 453)

La filiación de las putas al concepto de trabajo habilita, en las zonas y en los sindicatos, una capacidad de articulación organizacional no prevista por el abolicionismo. En Argentina, por ejemplo, esto se ve reflejado en la presencia del sindicato AMMAR (Asociación de Mujeres Meretrices Argentinas) que participa activamente de la CTA (Central de Trabajadores de la Argentina), la mayor central obrera del país.

Para no extendernos mucho más en la discusión sobre trabajo sexual, creemos haber presentado algunas voces que sostienen fuertes argumentos a favor o en contra de la prostitución como trabajo. El feminismo abolicionista, que para algunas investigadoras como Adriana Piscitelli (2006; 2018) o Debora Daich (2012) ocupa un lugar de hegemonía en el feminismo actual, no considera válida la reivindicación de la prostitución como trabajo. En consecuencia, como vimos en citas anteriores, que ni siquiera pueda existir el ‘trabajo sexual’ como profesión y que los estados se nieguen a tomar cartas en el asunto, sumado al franco desconocimiento que existe sobre sus prácticas cotidianas, se las relega una y otra vez a la clandestinidad.

1.6 Todo empieza cuando se escucha a las putas

Las putas organizadas tienen opiniones muy diferentes a las ‘abolas’, como llaman a las abolicionistas, y consideran posicionamientos como los de MacKinnon o Pateman infantilizantes, desempoderantes y marginalizantes, ya que las expulsan de espacios de discusión como el feminismo o restringen su participación a una de sujetas pasivas; al ser hegemonía, tienen el poder para promover medidas gubernamentales e institucionales que contribuyen a la clandestinidad de su trabajo y las desnudan de su poder de agencia. Uno de los reclamos de los movimientos de trabajadoras sexuales es

justamente que nunca las tienen en cuenta a la hora de trazar políticas públicas de las que teóricamente serían beneficiarias. Esto ocurre en gran medida porque se la considera víctima a la puta y salvadora a la feminista hegemónica. Si pensamos en la reivindicación del ‘trabajo sexual’, vemos cómo discursivamente las putas que militan por sus derechos laborales deben anteponer la palabra ‘trabajo’ al adjetivo ‘sexual’; de no hacerlo corren el riesgo constante de que se las considere víctimas de lo que las abolicionistas denominan ‘sistema prostituyente’ o, en caso de que se muestren demasiado organizadas, inteligentes o coherentes, son acusadas de ser ellas las proxenetas. Sin ir más lejos, examinemos una historia de la prostitución callejera en Buenos Aires relatada por Georgina Orellano (2022) en la que se ve decantada la criminalización que sufren las putas y las consecuencias de la demanda abolicionista:

En Constitución, una extrabajadora sexual quiso que las trans de nacionalidad peruana le pagaran por pararse en la zona de Pavón y la respuesta no tardó en llegar: se juntaron todas y la terminaron corriendo del barrio. ¿Qué pasa cuando una extrabajadora sexual se arma su propio mercado dentro del comercio que conoce y con un pie por fuera de la demanda de clientes, y la precarización laboral intenta subsistir mediante el cobro de plaza? ¿La corremos de la zona? ¿La molemos a palos por atrevida? ¿La denunciarnos y que marche presa? ¿O le buscamos la vuelta sin apelar al derecho penal para resolver los conflictos? ¿Qué respuesta debe dar el Estado y cuál las organizaciones? Trasladar la resolución del conflicto al Estado agrava el problema. Una vez le contamos esta situación a una funcionaria y con cara de estupor dijo:

- Esto es ni más ni menos que trata de calle.

Cuando hablamos con el titular de la Procuraduría de Trata y Prostitución de Personas (Protex), terminó mandando a la organización a dos policías con videos para que les señaláramos, en las imágenes, quiénes eran las que cobraban y querían que fuéramos con ellos, en camionetas, a recorrer la zona. Lo que se veía en los videos era una trabajadora sexual vendiéndoles productos Avon a las compañeras y anotando en un cuaderno lo que le debía cada una. Un delirio. (Orellano, 2022, p. 33).

En este trabajo académico sí reconozco la agencia de las putas, y creo que no solo son capaces de diferenciar cuándo una relación sexual es consensuada y cuándo no, sino que a raíz de su experiencia profesional son detentoras de una serie de saberes sobre sexualidad, cuerpos, violencias, desigualdades y organización política de las que todas nos podemos beneficiar, si nos detenemos un momento a escucharlas o leerlas.

Escuchándolas y leyéndolas fue que todo comenzó. A modo de justificación personal, política y socialmente comprometida, esta investigación es germen de dos cosechas, y debido a esto a partir de ahora me refiero en primera persona para abordar los senderos que me llevaron a esta investigación y a escribir esta disertación. El primer germen proviene de la cosecha de la militancia feminista, de la marea verde que tuvo un momento de apogeo entre 2015-2019. Fueron breves y esporádicas las veces que escuché en primera persona, cara a cara, a las putas debatiendo, y ocurrió en los Encuentros

Nacionales de Mujeres que ocurren en Argentina desde 1986. Debido a las distancias geográficas entre mi estadía migrante y las movilizaciones feministas de los años previos en Argentina, concentradas sobre todo en Buenos Aires, mi contacto con los debates de los feminismos estaba pautado por esos encuentros, que además se caracterizan por no ser estáticos, sino que cada año ocupan una provincia diferente. La discusión pública de los últimos años estuvo marcada sobre todo por la llamada ‘marea verde’. La carátula, denominada así por el pañuelo verde de la causa, ilustra las movilizaciones por el derecho al aborto legal y gratuito que adquirieron dimensiones nunca antes vistas en las calles de todo el país, durante un período de tres años. Incidentalmente comencé a tener contacto con los movimientos de prostitutas feministas, putafeministas, en Argentina y con sus demandas dentro del propio feminismo.

Probablemente la primera semilla de esta investigación fue sembrada por las putas, a quienes escuché hablar por primera vez durante el XXXI Encuentro Nacional de Mujeres, realizado en 2016 en la ciudad de Rosario, Argentina. El momento fue breve, la sala desbordaba de mujeres, y con mis compañeras habíamos llegado a ese taller, titulado ‘Mujeres y Trabajo sexual’ tarde y por casualidad más que por genuina militancia con la causa (yo hasta desconocía que se trataba de una ‘causa’). Así y todo, las demandas enunciadas por las prostitutas organizadas respecto a derechos laborales básicos como obra social, jubilación, cobertura médica, los proyectos de ley de reconocimiento del trabajo sexual como trabajo, entre otras, se quedaron conmigo durante mucho tiempo latentes.

Pude participar de los Encuentros Nacionales de Mujeres que le siguieron, recorriendo un poco mi país, pero sobre todo escuchando mucho a las putas y las travas. En 2017 se organizó en Chaco, en 2018 en Chubut (al que no pude asistir por las distancias), y en 2019 en La Plata, a pocos kilómetros de la Ciudad de Buenos Aires. En todos se mantuvieron los talleres de ‘Mujeres y trabajo sexual’, aunque el de 2017 fue un parteaguas: éramos tantas las mujeres ávidas por hablar con y escuchar prostitutas que las salas desbordaban. Entre las asistentes entraron mujeres en contra del trabajo sexual, abolicionistas algunas, y a los pocos minutos de comenzada la actividad uno de los talleres se interrumpió entre gritos e insultos. Una de las trabajadoras sexuales, Sofía Tramazaygues, fue agredida violentamente⁷, según entendimos en ese momento, bajo la

⁷ *El día que me pegaron por pu74* se titula el relato en primera persona contado por la propia trabajadora sexual, Sofía Tramazaygues, en su canal de Youtube en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=vftfNkZyvVQ&ab_channel=zzofih. Consultado 21 de oct. 2022.

acusación de 'proxeneta'. Desde ese momento, la comisión organizadora de los Encuentros intenta separar a las putas de las abolicionistas con talleres específicos para cada grupo.

La postura visiblemente transfóbica de la comisión organizadora (en varias ocasiones presencié en primera persona cómo impedían que compañeras travestis y trans participaran de las marchas por el Aborto Legal o que pasaran la noche en las mismas escuelas que otras mujeres), sumada a las demandas de los colectivos de mujeres originarias y migrantes (quienes no se ven contempladas en la carátula 'nacional' del evento) y de disidencias (no binaries, por ejemplo) provocó que en los últimos años hubieran varios encuentros en paralelo, en la misma ubicación pero con programaciones diferentes. En el último año, 2022, sin embargo, se concretó la división final entre los encuentros, que se organizaron manteniendo el lugar elegido previamente (ciudad de San Luis), pero en fechas distintas. Por un lado, sigue en pie el ya clásico 'Encuentro Nacional de Mujeres' previsto para noviembre de 2022; por otro lado, el 'Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Intersexuales, Bisexuales y No Binaries' (MLTTBINB), fue llevado a cabo en octubre de 2022.

En la última edición del Encuentro Plurinacional podríamos argüir que las feministas abolicionistas acudieron a sus talleres, titulados, a saber: 93 'Trata de personas' y 94 'Abolicionismo'. Las putas, por su parte, se reunieron a debatir sus problemáticas en el 70 'Les trabajadores sexuales' (nótese el uso del inclusivo, marcado por la e). Vale la pena destacar, a los fines de la discusión teórica sobre traducción feminista que discutiré en el segundo capítulo, que el término 'mujer' fue retirado de todos los talleres del Encuentro Plurinacional. A pesar de no haber sido parte de la discusión política y de las asambleas que llevaron a este consenso, me gustaría traer el problema a este trabajo porque tiene fuertes desdoblamientos ideológicos. ¿Cuánto nos tomará dejar de pensar en el paradigma de 'la mujer' en los estudios de traducción feminista? ¿Estamos preparadas, comprometidas, para hacerlo? ¿Seguiremos escribiendo 'mujer' como término paraguas a sabiendas de la exclusión que perpetúa? ¿Tendrán las disidencias otras demandas para la traducción feminista que no visualizamos todavía las mujeres cis?

El segundo germen, estrictamente académico, fue sembrado como un proyecto de investigación en Estudios de Traducción en el que pretendía abordar la novela *Las Malas*, de la escritora, actriz y dramaturga travesti argentina Camila Sosa Villada (2019). El proyecto fue delineado en 2020, antes de que fuera traducida por Joca Terron al portugués como *O parque das irmãs magníficas* (2021), durante el período de confinamiento

provocado por la pandemia de COVID-19. Durante éste llegué a tener conocimiento del libro y de su repercusión en Argentina, país al que debo mi nacionalidad y al cual no pude retornar durante veintidós meses como consecuencia del cierre de fronteras. Durante esos meses de confinamiento, los medios radiales contrahegemónicos argentinos y la literatura que estaba siendo discutida allá pasaron de entretenimiento u objetos de estudio a constituir pilares fundamentales de pertenencia, de identidad, y hasta de orgullo nacional. Uno de estos medios radiales, Futurock FM, lanzó una programación excepcional a lo largo del 2020 entre la que me gustaría destacar el programa de literatura *Las cosas extrañas*, dirigido por Gabriela Borrelli y Tomás Aguerre. A lo largo del programa, que estuvo al aire únicamente durante 2020 para pesar de sus oyentes, me atrevo a afirmar que se recomendó la lectura de *Las Malas* en una veintena de ocasiones. Lo mismo volvió a repetirse en una edición de *La noche inesperada* (un especial de medianoche de Futurock FM que salía al aire de manera inesperada y aleatoria durante el primer año de pandemia) cuando las periodistas Gabriela Borrelli y Julia Mengolini entrevistaron a Florencia Kirchner⁸; en el repaso y discusión de sus últimas lecturas, *Las Malas* volvió a aparecer.

Mi sensación -sin estar en Argentina, sin ser de Buenos Aires, sin haber escuchado hablar antes de la autora y sin tener casi contacto con la literatura travesti- era que la lectura de Camila Sosa Villada era casi obligatoria. A menudo era nombrada a la par de Selva Amada, Mariana Enríquez, Gabriela Cabezón Cámara y otras escritoras argentinas en boga, como parte de una nueva generación de lecturas transformadoras, necesarias. En lo personal, la novela se presentaba como un objeto de interés doble: por un lado, consiste en uno de los pocos ejemplos en los que una travesti escribe y es reconocida en el campo literario por su ficción y no por sus escritos testimoniales o autobiográficos; por otro, los personajes de la ficción eran las travestis y la prostitución relatadas por una travesti que había sido prostituta. La obra se aparecía como una vereda de traducción con potencias interesante en relación a las discusiones sobre prostitución y disidencias que yo acompañaba hacía algunos años desde la teoría y desde la militancia feminista.

1.7 Traducción y escritura puteril

A pesar de no haber continuado ese proyecto con *Las Malas* trazado en pandemia, debido a que su traducción al portugués fue publicada en 2021, el problema de las putas

⁸ La entrevista está disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=kazVYtQUnf4>. Consultado por última vez 4 abr. 2024.

en el feminismo y de las disidencias en los estudios de traducción seguía vigente. Cuando entré en contacto con Lucía Tennina, a principios del 2021, y comenzamos a trabajar juntas en la traducción de *E se eu fosse puRa*, me encontré un objeto que amplificaba las áreas de investigación y profundizaba el problema. La falta de traducción de la literatura escrita por prostitutas, y por personas trans-travestis prostitutas, era evidente en las lecturas que realizaba, al tiempo que notaba un flujo de lecturas putafeministas en los movimientos de prostitutas de Brasil y Argentina que prescindían, u omitían, la traducción portugués><español. A su vez, se establecían vínculos con lo producido en Estados Unidos y Europa en inglés, francés, italiano. La propia lectura de Amara Moira me llegó desde la no traducción: fue una recomendación de travestis argentinas, quienes la habían leído en portugués. Por otro lado, sin embargo, pienso en las traducciones francés>portugués realizadas por Monique Prada, sobre el movimiento de prostitutas francesas, para el medio digital Mundo Invisível⁹; pienso en la no-traducción de la escritura de prostitutas en el par inglés>francés denunciada como un problema por Virginie Depentes en su *Teoría King Kong* (2007).

Reflexionar sobre estas diversas prácticas de traducción, o de no-traducción, me llevó a observar qué se estaba produciendo, en materia literaria, en estos movimientos de prostitutas y disidencias en Brasil y Argentina y a examinar qué se traducía, cómo, y en el marco de cuáles proyectos (editoriales, académicos, militantes, etc.). Algunas autoras las he mencionado en párrafos anteriores, como Monique Prada con su fundacional *Putafeminista* (2018), y Amara Moira con *E se eu fosse puta* (2016). Gracias al prefacio de Moira para *Putafeminista*, en el que releva una importante producción de puta-escritura en Brasil, llegamos a la conclusión de que esta escritura existe, pero no se traduce, como defiende Depentes, salvo cuando se tratan de best-sellers asegurados.

A saber, desde los años 1990 al presente observamos las más diversas narrativas, en las que escriben -en ocasiones en autoría o a través ghostwriters- desde pioneras de la militancia puteril hasta dominatrices: *A princesa – Depoimentos de um travesti brasileiro a um líder das Brigadas Vermelhas* (1995), de Fernanda Farias de Albuquerque; *Eu, mulher da vida* (1992) e *Filha, mãe, avó e puta* (2009), de Gabriela Leite; *O doce veneno do escorpião – O diário de uma garota de programa* (2005), de Bruna Surfistinha; *Diário*

⁹ Mundo Invisível es un proyecto mediático, descrito como “livre que está no ar desde junho de 2012, dedicado à defesa dos direitos e dos interesses de uma das categorias de pessoas mais oprimidas e estigmatizadas do mundo: a das trabalhadoras sexuais cis e transgênero. Defendemos os princípios básicos que orientam o movimento internacional das trabalhadoras sexuais: o de que ‘trabalho sexual é trabalho’ e o de que ‘nada deve ser dito sobre nós sem nós’” (Mundo Invisível, 2022).

de Marise (2006), de Vanessa de Oliveira; *Eu, Dommenique* (2012), de Dommenique Luxor; *O prazer é todo nosso* (2014), de Lola Benvenuti; e *Morri para viver* (2015), de Andressa Urach son algunos ejemplos. De estas diez obras, únicamente la de Bruna Surfistinha ha gozado de un éxito económico, lo que probablemente contribuyó a que sea la única autora en ser traducida al español hasta el momento. Apenas dos años después de su publicación, *O doce veneno do escorpião* ya había vendido más de doscientas mil copias (Folha Online, 2007), para 2011 se estrenaba *Bruna Surfistinha*, adaptación al cine dirigida por Marcus Baldini con la actuación de la famosísima actriz Deborah Secco, y para 2016 se estrenaba la serie *Me chame de Bruna*, que hasta el momento cuenta con cuatro temporadas. También vale la pena mencionar el caso de *A princesa*, escrito en conjunto por Fernanda Farias de Albuquerque y el periodista Maurizio Janelli, en italiano, durante el período de encarcelamiento en Roma en el que se conocieron. La obra es lanzada primero en Italia, en 1994, con gran éxito, posteriormente es traducida al portugués, y en 2001 adaptada al cine bajo el título *Princesa*, con dirección de Henrique Goldman. *Princesa* también fue traducida al español, alemán, griego y, recientemente, al francés. En todas las ediciones se mantuvo intacto el título, ya que era el apodo de la autora, Fernanda Farias. Para Amara Moira (2024), esto hace que Fernanda Farias de Albuquerque sea, posiblemente, la escritora travesti brasileña más traducida hasta el momento.

¿Con qué objetivo, entonces, trabajo esta literatura travesti? Si bien en una primera versión de este monográfico escribí que no lo hago para teorizarla, sino para “tejer puentes” a través de la traducción entre los proyectos estético-políticos escriturales de las travestis de Brasil y Argentina. Estos surgen de comunidades que comparten experiencias análogas de criminalización, represión y desaparecimiento durante las dictaduras militares, luchas por espacios de memoria, los acontecimientos del último año me han hecho madurar ideas. La respuesta a esta pregunta ha llegado con la revisión de las propuestas metodológicas de la traducción feminista, en las que jamás encontré palabras como trabajadora sexual, puta, travesti o mujer trans. Trabajar con la literatura travesti desde una perspectiva traductológica quiere decir, por un lado, seguir abriendo la puerta (porque no nos engañemos, ellas ya la abrieron) a la recepción de estas escrituras periféricas. Pero también son un potente sustrato que pone en evidencia las estructuras patriarcales y coloniales de la sociedad, poniendo en jaque las propias exclusiones del feminismo transodiante y putafóbico.

La literatura travesti es, en su disruptividad, poco difundida, poco traducida, y sus traducciones poco estudiadas. Salvando las diferencias entre las autoras y sus literaturas, trabajar la obra de Moira en esta investigación en estudios de traducción habilita la reflexión sobre los efectos que tiene la toma de palabra -entendida como una toma de la letra, de la literatura- por sujetas sociales históricamente subalternas y subalternizadas. Así mismo, en el proceso de traducirla al español rioplatense los desafíos enfrentados no fueron pocos, al igual que resultaron escasos los ejemplos de movimientos traductores análogos en los que poder inspirarnos. El silencio pareciera rodear las traducciones de esta literatura traba, de la misma manera en que la comunidad travesti-trans es silenciada en múltiples espacios políticos y sociales, incluso en los progresistas. Hacer traducción comentada de una travesti ex-puta implica una reflexión respecto al encuentro con una alteridad disruptiva, con el “extranjero” en los términos más clásicos de la Traducción, pero un extranjero que exige el quiebre de presupuestos de género y de lengua nacional, de las implicaciones éticas de traducir idiomas transmitidos en secreto. En este recorrido salimos de Campinas con Amara Moira, vamos al rioplatense bonaerense para entrar en contacto con una parte de la comunidad, su lenguaje y sus demandas. En ese tránsito, así como a lo largo de este trabajo, entran en contacto los escritos y las experiencias de Moira con la literatura travesti que ya circula en Argentina de la mano de Camila Sosa Villada, Marlene Wayar, Lohana Berkins, Susy Shock, Naty Menstrual.

En las obras de estas travas se encuentra en un primer plano la construcción de saberes y subjetividades travestis. También es importante que sean ellas, en primera persona, quienes escriben y a menudo se colocan en el texto como personajes principales de la narrativa. Leerse y encontrarse en esta literatura es fundamental, como señala el investigador transmasculino Lino Arruda (2020), quien defiende la búsqueda de proyectos de resistencia epistemológica gestados en *lugares otros*, como dan cuenta los happenings, la performance, la poesía y los escritos publicados en circuitos alternativos como blogs o fanzines. Para Arruda estos son los lugares donde proliferan representaciones travestis sudacas que no son lxs alienan, exotizan y/o cosificantes. Es decir, ellxs se reafirman en esta alteridad, la reivindican. Esta “otra humanidad”, como exige Susy Shock (2020), se esfuerza en producir una poética “incubada en el medio de todas las furias, en medio de todos los dolores y resentimientos y en medio de todas las enormes batallas” (Shock, 2021, p. 15).

¿Qué formas adquiere esta otredad, sin embargo? Retomando uno de los primeros cuestionamientos aquí planteados respecto a la política editorial, las experiencias de

publicación de la chilena Claudia Rodríguez son ilustrativas del tratamiento que recibe la literatura travesti y puteril en la industria. Por ejemplo, de las cinco obras que ha publicado Claudia Rodríguez, cuatro han sido de forma independiente, en formato de fanzine; lo poco que encontré en traducción al portugués, como el *Manifesto horrorista e outros escritos*, fue editado y publicado en 2016 por una editorial cartonera del sur de Brasil, Vento Norte Cartonero. Los libros de Susy Shock, como los poemarios *Hojarascas* (2020) y *Realidades* (2020), y *Travesti, una teoría lo suficientemente buena* (2021) de Marlene Wayar fueron publicados por la cooperativa editorial Muchas Nueces, que funciona en Capital Federal como parte de un colectivo autogestivo de creación de obras literarias para niñeces e infancias. Actualmente, la transeditorial brasileña Elle/Ellu, también autogestiva, nos muestra posibles caminos para publicar traducciones de literatura trans-travesti a partir de crowdfunding. Con este método de financiamiento lanzarán este año la traducción al portugués de *Santo Domingo is burning* y *No truque* de la pensadora travesti dominicana Johan Mijail.

Amara Moira, cuya traducción da pie a esta investigación, también publicó su libro con una editorial independiente, Hoo Editora; la misma, tras ser vendida y pasar por un proceso de reestructuración, realizó cambios sobre el título de la obra. En su primera edición de 2016 el título cuestionaba, instigando, *E se eu fosse puta* [Y si yo fuera puta]; en su reedición de 2018 tuvo que ser modificado por *E se eu fosse puRa*, ahora una ‘R’ gigante se superpone ante la ‘t’ de puta. Según relata Moira en la nota de reedición, el provocador título amenazaba la moral de lectores interesados, quienes en el afán de leer lo que tenía para decir una puta travesti llegaron a robarlo de las librerías y a ocultarlo en el transporte público detrás de las solapas de otros libros, más púdicos y sobrios. Para recuperar esta intervención editorial sobre el título se hará referencia a la obra como *E se eu fosse puRa*, a modo de visibilizar que esa R mayúscula está allí para esconder la T de ‘puta’ de la primera edición. Esta decisión editorial, es necesario resaltar, no fue secundada por Mandacaru, que asumió el riesgo, o el desafío, de publicar un libro escandaloso con un título escandaloso. De cierta manera, con la traducción se restituyó el ánimo de la primera edición. Y solo un año más tarde, en 2023, otro sello volvió a reeditar el libro en Brasil, con su título original *E se eu fosse puta*, N-1 Edições. Para completar, cambiaron la portada: ya no vemos un escote seductor con el título escrito en labial rojo, sino la foto de cuerpo completo de una travesti en minifalda. Es Amara con el ‘picumã’ cortito, de cuando se lo estaba dejando crecer, provocando al lector-cliente con la mirada, una travesti de minifalda, una puta estrenando la esquina.

En consonancia con el corpus de traducción construido, caracterizado y entendido como cultural y estéticamente periférico, que nace en *lugares otros* (las calles de la zona en las que Moira ejerció), a partir de *saberes otros*, construyendo *subjetividades otras*, las decisiones de traducción que propongo en este trabajo, y que pude aplicar durante el proceso con Tennina, buscan responder a sus especificidades con algunas estrategias. Entre ellas es posible mencionar como medida transversal evitar la neutralización masculinizante del lenguaje, evitar también la eliminación o mitigación de términos ofensivos o explícitos (sobre todo en relación al contenido sexual explícito), me opongo al uso del masculino genérico, y me inclino hacia la elaboración de paratextos que dan visibilidad a las traductoras y a las particularidades del texto (glosario, notas de traducción, notas al pie, posfacio). Estas tres reglas o lineamientos no pretenden ser dogmáticas de ninguna forma, sino aunar las estrategias de las traductoras feministas canadienses (sistematizadas por Luise von Flotow en 1991 como *supplementing*, *prefacing*, *footnoting* y *hijacking*) a una serie de aportes teórico-metodológicos de otra ola de teóricas feministas de la traducción (Maier, 1998; Ruano, 2008; Castro, 2009; Spoturno, 2020; Costa, 2000; Álvarez, 2009).

Entiendo que toda traducción es ideológica y consiste en un ejercicio de poder, y que esto está presente desde el momento de concepción del proyecto hasta la elaboración final de reflexiones críticas sobre las decisiones de traducción tomadas. De esta manera, me esfuerzo para reflexionar sobre las estrategias que se pueden emplear para enriquecer la traducción y su proceso teniendo en cuenta el lugar -en este caso en su sentido más literal, el espacio geográfico- que ocupa la traductora y su localización, geopolíticamente no menos importante que las grandes ciudades de Buenos Aires y Campinas en las que se gestaron los objetos de estudio. El plurilingüismo intrínseco a las regiones de frontera, como lo es la Triple Frontera Brasil-Paraguay-Argentina desde la que se realiza esta investigación, y las relaciones de poder económicas, políticas, culturales, educativas que esta dinámica conlleva producen una visible marca, tanto en la traductora que propone esta traducción, como en el par lingüístico en el que transita y traduce. No se pretende en momento alguno tener un conocimiento absoluto del portugués como lengua extranjera, descontando que tal conocimiento sea remotamente posible incluso para un hablante brasileño native. Así mismo, tampoco es el objetivo de esta pesquisa que las traducciones propuestas sean absolutas y definitivas, sino que *desbravem* caminos, que tracen puentes que acerquen más que separen (ya veremos a finales del capítulo 2 si esto del puente funciona o no), que faciliten o propicien otras traducciones en otras regiones, a partir de

las cuales se establezcan *sentidos otros* con la literatura travesti. En suma, esta investigación ceta contribuir a la reflexión del importantísimo lugar que tiene la traducción y las traductoras en el contacto, difusión e influencia de las escrituras travestis, de las demandas por derechos humanos, del reconocimiento del trabajo sexual como trabajo, de las conquistas feministas y, más tarde o temprano, la inevitable lucha por no perder los derechos conquistados.

2 TRADUCIR ‘UNA CULTURA DE MUJERES’: POTENCIAS Y REVESES DE UNA PROPUESTA TEÓRICO METODOLÓGICA BINARIA

Y el tema no es negar las viejas luchas,
sino gritarles en la cara eso mismo:
¡que a nosotras nos matan sin ninguna nueva
sutileza!
Mientras ustedes se casan,
mientras inventan una nueva palabra que les
define,
mientras el Banco Mundial sorteas becas y
programas
para que en el mundo todos y todas seamos
afines,
¡pero resulta que a nosotras nos matan por
travas!
Porque insistimos en eso que nos arma,
y que les duele a muchas por insulto,
porque insistimos en ver la rotura,
donde muchas insisten en ver la calma
porque haremos trizas el cuento rococó de
la santa pertenencia
para devorarnos las más mínimas de las
propuestas
de salir en su foto de la bonita diversidad
diversa,
¡porque los neonazis se pasean en la Rosada
invitadas por un puto!
Y entonces abortaremos también las bonitas
siglas,
que van quedando vacías
si en realidad terminan rimando con lo facho.
Entonces, nosotras seremos
las lobas solas de todas sus siestas,
quizá hasta sus más roñosas pesadillas.
...Váyanlo sabiendo.
(Shock, 2020, p. 14)¹⁰

Ella no existe, ella no puede ser; pero es necesario que sea.
(Cixous, 1995, p. 16)¹¹

En este capítulo analizaré críticamente la base teórico metodológica en la que se inscribe esta investigación, los Estudios Feministas de la Traducción (EFT) según fueron propuestos por un grupo de traductoras feministas canadienses a finales de los años 80s. La propuesta del capítulo consiste en retomar el proyecto de traducción feminista en clave travesti, proceso a partir del cual comienza a prefigurarse la necesidad de una *poética* de traducción travesti-trans. Para conseguirlo es necesario no solo retomar el proyecto de

¹⁰ SHOCK, Susy. *Hojarascas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Muchas nueces, 2020.

¹¹ CIXOUS, Hélène. *La risa de la medusa*: ensayos sobre la escritura. Trad. Ana Maria Moix. Barcelona: Anthropos; Madrid: Comunidad de Madrid; San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1995.

intervención política propuesto por la ‘escuela canadiense’, sino revisitar lo que se ha producido al respecto a lo largo de las últimas dos décadas. A saber, tenemos por un lado la producción continuada de literatura académica inscrita en la intersección Traducción y Feminismo (también designada *Translation and Gender Studies*) desde una de las mayores exponentes de la escuela canadiense, Luise von Flotow. A esto sumo lo que han producido otras investigadoras feministas desde y apuntando hacia otras latitudes, donde, por ejemplo, se contemplan otros pares lingüísticos (las canadienses estaban pensando exclusivamente el funcionamiento del par inglés-francés), otras configuraciones de escritura femenina y su intervención política.

Detrás de la propuesta por una poética de traducción travesti, yacen las preguntas gatilladas durante la praxis traductora desdoblada en *Y si yo fuera puta* (2022): ¿qué pasa cuando se intenta reflexionar sobre traducción de narrativa travesti con una matriz teórico metodológica que continúa sosteniendo el binarismo hombre/mujer? ¿Qué potencias permanecen en latencia, es decir, no han estallado, en la alianza entre performance de traducción feminista y escritura travesti? ¿Cómo sería esa traducción feminista hackeada (*hijacked*) por lo travesti en tanto poética del desborde?

En el tercer capítulo, cuando examine y comente la traducción de *Y si yo fuera puta* demostraré que, necesariamente, la escritura travesti edifica una línea de fuga sobre la cual la traducción feminista (y la literatura) todavía deben dar cuenta. Aquí no se trata exclusivamente de la impugnación a la matriz sexo genérica cis, sino de las experiencias particulares de las travas, de sus lenguajes, del conocimiento que producen y de sus cuerpos liminares que demandan pensar otro mundo posible y que demandan otra praxis de traducción. A razón de los versos que inauguran este capítulo con la poeta y militante travesti argentina Susy Shock, retomo también el ‘NO QUEREMOS SER MÁS esta HUMANIDAD’, que enuncia enfáticamente en letras mayúsculas en la sobrecubierta de la librilla *Hojarascas*. Propongo que ese aborto necesario nos compete a nosotras también, pensadoras puteriles, académicas de la traducción y traductoras feministas. A continuación, entonces, vamos a examinar qué se propuso en las décadas pasadas y qué tienen (o no) que ver las putas y las travas con esa propuesta epistémica.

2.1 Una escritura de la mujer y una teoría feminista de la traducción

Para comenzar a trazar una genealogía del entrecruzamiento entre feminismo, estudios de traducción, los años 70s podrían ser un punto de partida conveniente. En esta

década tuvieron lugar dos movimientos aparentemente aislados entre sí que me interesa hacer converger, o mejor, “reconstruir una filiación borrada”, como proponen Cecilia Varela y Santiago Morcillo, investigadores argentinos. Por un lado, la pensadora francófona Hélène Cixous publica el ensayo *Le rire de la méduse* (1975), reivindicando un lugar propio, nuevo, de la mujer en la escritura. La abertura sigue así:

Hablaré de la escritura femenina: de lo que hará. Es preciso que la mujer se escriba: que la mujer escriba de la mujer y haga venir las mujeres a la escritura, de la que han sido alejadas violentamente como también lo han sido de sus cuerpos; por las mismas razones, por la misma ley, con la misma finalidad mortal. La mujer tiene que ponerse al texto – como al mundo y a la historia –, con su propio movimiento. (Cixous, 2004, p. 17)

Mientras Hélène Cixous escribe que la mujer tiene que ponerse, ella misma, en el texto, encarnarse en *su* escritura, así como en el mundo y en la historia, es decir escribir *su* historia, en San Francisco (EUA) la militante feminista Carol Leigh se estaba preguntando qué lugar tienen las putas en toda esta historia, la de la humanidad y la de las reivindicaciones feministas de los años 70s-80s. Antes de trabajar como prostituta en casas de masaje en San Francisco, la misma Carol egresa de la universidad a principios de la década y urde un taller de escritura en Boston, el *Hampshire Street Women’s Poetry and Fiction Cooperative*. Según lo describe,

El grupo estaba dedicado a “mejorar las imágenes de las mujeres” a través de la reinvención del lenguaje y de las propias mujeres. Los principios feministas que desarrollamos apuntaban a que las mujeres encontráramos nuestra propia voz y consecuentemente nuestro poder en el planeta. *La verdad sobre las mujeres estaría basada en la realidad de nuestras vidas, más que en los estereotipos patriarcales*. (Leigh, 2016 [1997], p. 14)

A simple vista es posible vislumbrar similitudes en los proyectos escriturales de Carol Leigh y Hélène Cixous: en ambos el reclamo y el activismo por un lugar propio en el lenguaje ocupa un lugar central. Los años 70s y 80s constituyeron uno de los grandes momentos históricos del feminismo occidental con demandas pautadas en la liberación sexual, el cuestionamiento a la heteronormatividad y los avances en materia de derechos reproductivos (principalmente métodos anticonceptivos y aborto legal), así como una participación creciente de la mujer en los movimientos sindicales y revolucionarios; sobre la coyuntura política de estas escritoras me interesa apuntar la importancia dada a la escritura y lo seminal que fueron para la proliferación de un ideario feminista. Cixous será citada unas cuantas veces a lo largo de este trabajo, así como fue fuente de inspiración proteica para las traductoras canadienses. Carol Leigh ha dejado un legado a las putas, pero aún no tenemos traducciones que retomen su producción artística como poeta, performer y directora.

En los 70s Carol se encontraba en diálogo con otras militantes y pensadoras, como Marcia Womongol a quien denomina su “primera mentora feminista”, o como la stripper-poeta Hinda Paquette. Sobre su papel en el movimiento de Boston escribe así:

¿Cuál sería mi rol en este movimiento? Artística y filosófica, orientada a lo esencial, comenzaba la traición a mi género a través del lenguaje. El masculinismo del lenguaje dejaba a las mujeres en el anonimato. En *Language and Women's Place*, Robin Lakoff explicaba como las revisiones lingüísticas podían ser usadas por las feministas como una herramienta. Como poeta y artesana de la palabra, estaba intrigada por el potencial del activismo lingüístico para sacar a las mujeres del anonimato y escribir orgullosamente nuestra nueva historia. Yo tenía un sentimiento profundo de ser al mismo tiempo testigo y participante del comienzo de la reinención de la femineidad. Sin embargo, desde un inicio me enfrenté a las contradicciones. La “nueva mujer” podría ser marimacho e intelectual. Podría abarcar la realidad de todas las mujeres, excepto que no debería ser tradicionalmente femenina. (Leigh, 2016 [1997], p. 13)

En las movilizaciones y charlas que promovían como colectivo, Carol percibe una tensión poco explorada (y aún menos resuelta): el discurso feminista y la postura acusatoria anti-porno/anti trabajo sexual. En la crítica a la pornografía, sobre todo sustentada sobre la hipersexualización del cuerpo de la mujer, Carol se encuentra del otro lado del mostrador respecto a sus mentoras, logrando empatizar con las mujeres retratadas en las revistas. En la discusión anti-porno ella oye como hacen eco las veces que, por miedo a esa misma crítica desde sus pares feministas, dejó de lado su femineidad, avergonzada de sí misma. Para ella “Ser castigada como una zorra fue parte de la manera en que fui oprimida por el patriarcado que condenaba mis inclinaciones sexuales. La ideología anti-porno evocaba esa condena” (Leigh, 2016, p. 15). En el año 78 se muda de Boston a San Francisco, y en un aprieto económico decide ejercer el trabajo sexual por primera vez en un salón de masajes. Aquí también entra en juego su alias, Harlot Scarlot, un juego de palabras en el que retoma el insulto sumado a un signo de su orgullosa femineidad: su cabellera rojo escarlata. La experiencia la deja maravillada, no tanto por el cliente ni por su primer servicio, sino por las mujeres que conoce en el medio. Había descubierto un nuevo mundo, muy distante del análisis feminista con el que estaba familiarizada en el que la prostitución sería la expresión por excelencia de la opresión de la mujer. En sus palabras:

Mi propia experiencia había resultado lo contrario a lo que me habían dicho que sería. El sexo en mi vida personal se convirtió en algo excitante. El sexo con los clientes a veces me molestaba y a veces me interesaba. Pero yo había aprendido mi lección como feminista, no me avergonzaría de este “trabajo de mujeres”. De hecho yo estaba orgullosa —orgullosa de haber roto este tabú y de no estar avergonzada—. Familiarizada con las dinámicas de la vergüenza sexual, yo sabía cómo resistir su tiranía. Examiné mi ética feminista a la luz de esta nueva ocupación que había encontrado. El feminismo me había enseñado a resistir la sexualización de mi persona, me había cortado el pelo, había dejado de usar lápiz labial y renunciado a la “femme”. La contradicción había sido siempre obvia para mí. Estaba supuestamente abrazando

mi ser mujer a través de la censura de cualquier expresión cultural de la “femineidad”, desde el comportamiento a la ocupación pasando por el vestuario. (Leigh, 2016 [1997], p. 17)

La idea de Hélène Cixous de una historia y una literatura escrita por nosotras mujeres asume otras formas y colores bajo el prisma de Carol Leigh, quien denuncia la ausencia de las putas en el nuevo lenguaje que estaban creando como mujeres. La puta es la sublimación de la mujer deseante, sexuada, a la que a menudo designa como la *femme*, en esta nueva narrativa de la mujer que estaban inventando. ¿Dónde están las historias de las prostitutas en la Historia, contadas por ellas? se preguntaba, ¿las que posaron, las que fueron pintadas al óleo por varones?¹²; y en la actualidad, “¿Por qué había tan poca información en círculos feministas sobre prostitución y pornografía desde el punto de vista de las mujeres que estaban en esas películas y revistas [...]?” (Leigh, 2016, p. 18). La impugnación de Carol en relación a ese feminismo es, entre otras, contra la idea creciente que se imponía en Estados Unidos de una ‘buena feminista’ versus una mala. La buena, por lo menos en los setentas, abrazaba el lesbianismo, se cortaba el pelo y abortaba estéticamente elementos identificables con ‘lo femenino’. Esta crítica es, en suma, a un feminismo que propone de nuevo una mujer monolítica, homogénea, en contraposición a la anterior mujer buena, la madresposa abnegada, femenina, que no habla, que espera ser rescatada por el príncipe y cuida a sus hijos mientras son felices y comen perdices. La madresposa, si lo pensamos en términos de María Lagarde (2005 [1990]), tiene un camino predeterminado muy específico al que Cixous describe como una mera ‘continuación sociocultural’ del beso final de los cuentos de hadas¹³.

¹² Esta inquietud continúa siendo extremadamente relevante hasta el día de hoy y son muchas las trabajadoras sexuales que exploran el tema desde distintas disciplinas plásticas. Recientemente la argentina María Riot logró exponer 300 fotos de TSs en el Museu d'Art Contemporani de Barcelona, como invitada de Lydia Ourahmane en su exposición *108 días*. María señala que “Muchas de esas primeras mujeres que fueron pintadas en cuadros por pintores reconocidos mundialmente, fueron prostitutxs. Los museos están llenos de nosotras. Siempre objeto y no sujeto. No porque no tuviéramos agencia sino porque ésta fue invisibilizada y borrada por la historia. Estamos ahí pero no somos nombradas ni quienes miran esos cuadros saben la mayoría de las veces que están viendo a una prostitutx. Las putxs no solemos ocupar Museos de esta manera. Esta es una oportunidad de ocupar espacios que pareciera que no nos pertenecen, que nos quedan lejos por falta de recursos y porque el arte muchas veces es elitista y para unos pocos. Llenar las paredes de un museo como el MACBA de fotos de trabajadoras sexuales politizadas es una oportunidad para que nuestras historias dejen de ser contadas por otros y sean contadas por nosotras mismas” (Riot, 2023, s/p). Algunos registros de la exposición están disponibles en: https://www.instagram.com/p/C1afJtWshnS/?hl=es&img_index=1. Consultado 17 feb. de 2024.

¹³ Ella duerme, eterna, está intacta, absolutamente impotente. El no duda de que ella lo espera desde siempre. El secreto de su belleza, guardado para él: ella posee la perfección de lo que ha acabado. De lo que no ha empezado. Sin embargo, respira. Justo lo suficiente de vida; y no demasiado. Entonces él la besará. [...] Él se inclina sobre ella... Cortan. El cuento se acabó. Telón. Una vez despierta/o, sería otra historia. Entonces quizá habría dos personas. Con las mujeres nunca se sabe. Y la voluptuosa simplicidad de los preliminares ya no tendría lugar. La armonía, el deseo, la proeza, la búsqueda, todos esos movimientos son previos... a la llegada de la mujer. Y más exactamente *al momento en que se levanta*. Ella

La revisión crítica de este momento del feminismo no invalida las luchas forjadas en su momento, sino que parten de un deber ético para mejorar la manera en que nos expresamos hacia adentro de los espacios que deberían ser seguros para las mujeres, las colectivas y movilizaciones feministas incluidas. Volviendo a la dicotomía planteada por Carol Leigh entre “malas” y “buenas feministas”, cabe destacar que una de las grandes colocaciones de esta ola del feminismo buscaba desnaturalizar el lugar social de la mujer —reproductivo, secundario, de madrepasa, etc.— y que se ha sintetizado a menudo en la frase de Carol Hanisch “lo personal es político”. Por cierto, esta continúa siendo nuestra consigna de lucha al día de hoy. En esta nueva episteme feminista, sin embargo, se tildaba a algunas mujeres del movimiento como ‘las malas’ -de ahí uno de los logros de la novela homónima de Camila Sosa Villada, en que los personajes son las malas, las travas-. Un vivo ejemplo son las actrices y modelos pornográficas, cuando no las propias trabajadoras sexuales. Y aquí propongo volver a Cixous, porque me parece necesario recordar cómo define ella a la mujer que escribe y a la mujer a la que dirige su escritura:

Escribo esto como mujer hacia las mujeres. Cuando digo “la mujer”, hablo de la mujer en su inevitable lucha con el hombre clásico; y de una mujer-sujeto universal, que tiene que hacer llegar a las mujeres a su(s) sentido(s) y su historia. Pero hay que decir, ante todo, que no hay, incluso hoy, y a pesar de la enormidad de su represión que las ha mantenido en ese “negro” que se intenta que se reconozca como su atributo, una mujer general, una mujer tipo. Lo que tienen en común, lo diré. Pero lo que me sorprende es la infinita riqueza de sus constituciones singulares: no se puede hablar de una sexualidad femenina, uniforme, homogénea, con un recorrido codificable, como tampoco de un inconsciente similar. (Cixous, 2004, p. 18)

Sin ser una especialista en la basta producción de Cixous, me parece que como mínimo en sus líneas deja entrever múltiples configuraciones posibles para esa heterogénea mujer-sujeto universal a la que se dirige; incluso las travas y las putas, me permito imaginar. Algunos años más tarde, en *La jeune née* (1992) Hélène retoma y expande lo postulado en años anteriores sobre una política de escritura femenina, y vuelve a cuestionar qué pasa con la mujer en la Historia y en la Literatura que conocemos (blanca, eurocéntrica, heterosexual, patriarcal). Para ella, este modelo fue construido necesariamente sobre la subyugación de la mujer, bajo un inconfesable proyecto logocéntrico de *fundar* el falocentrismo (Cixous, 1995, p. 16).

Mi lectura, particular, localizada, políticamente situada, contemporánea a las travas del siglo XXI, insiste en que los cuestionamientos de Cixous bien podrían hacer

echada, él de pie. Ella se levanta —final del sueño—, la continuación es sociocultural, él le hace muchos hijos, ella se pasa la juventud pariendo; de cama en cama, hasta la edad en que deja de ser una mujer. (Cixous, 1995, p. 17-18)

lugar a las prostitutas y a las travestis, justamente porque mediante la vergüenza sobre el uso de sus sexualidades fueron silenciadas sistemáticamente. Y en este silencio también tiene que ver la traducción, los agentes que publican y editan, decidiendo qué ideas tienen eco y cuáles no; por cuáles obras deberemos esperar décadas antes de poder leerlas. A propósito de las políticas de traducción, no es por acaso que en Brasil se haya publicado la traducción del ensayo de Cixous *O riso da Medusa* recién en 2022, a diferencia de su rápida divulgación en inglés, lanzada en Chicago apenas un año después de su primera publicación en Francia¹⁴.

La no traducción de estos escritos, especialmente los que desestabilizan los roles de género, a las lenguas que nos convocan formalmente en Latinoamérica, especialmente español y portugués, nos hablan por lo menos de dos problemáticas que atraviesan este trabajo: por un lado la producción de conocimiento en nuestras academias, basada en un modelo estadounidense, donde se privilegia la producción de *papers* en inglés; y por otro, la profundización de las diferencias, o los privilegios, de una casta social que tiene acceso a la universidad y a los espacios de producción de conocimiento –especial e históricamente en el caso brasileño– que ha sido letrada en inglés y francés. La no traducción se constituye en una operación política que resguarda la circulación de esta bibliografía dentro de un grupo selecto. Esto ya lo advertía Virginie Depentes en su *Teoría King Kong* (2007), cuando reflexiona sobre el impacto positivo que tuvieron sobre ella los aportes de las feministas pro-sexo como la propia Carol Leigh/Scarlot Harlot:

Creo que no tendría un recuerdo tan positivo de mis años de puta sin la lectura de las feministas americanas pro-sexo, Norma Jane Almodóvar, Carol Queen, Scarlot Harlot, Margo St. James, por ejemplo. No es casual que ninguno de sus textos estén traducidos al francés –o al español–, que el libro *El prisma de la prostitución* de Pheterson haya tenido una pequeña difusión a pesar de ser una obra ineludible, que el libro de Claire Carthonnet *J'ai des choses à vous dire* no se conozca apenas o que sea considerado como un simple testimonio. El desierto teórico al que nos condenamos socialmente es una estrategia. (Depentes, 2007, p. 71)

Ahora bien, retomando las inquietudes de Scarlot Harlot y Héléne Cixous, la potente idea de una escritura por nosotras mismas en tanto mujeres ya había sido prefigurada décadas antes por otras escritoras como Virginia Woolf o Alfonsina Storni; ahora adquiere fuerzas renovadas, se trata de una escritura y de una poética de las putas y de las travas por ellas mismas. Ya no se trata de militar una escritura de la mujer por la mujer, sino que a esto se suma la denuncia de aspectos sociales, históricos, y sobre todo

¹⁴ The laugh of medusa. *Signs*, University of Chicago Press, v. 1, n. 4 summer 1976. Trad. Keith Cohen; Paula Cohen.

políticos, constitutivos del lenguaje patriarcal. Esta discusión probaría ser sustrato especialmente fértil para un sistema literario bastante periférico, el de escritoras feministas canadienses, especialmente francófonas quebequenses como Nicole Brossard y Lise Gauvin, interesadas en una poética más experimental y transgresora. En ese clima de época, y atravesadas por las discusiones de un país desigualmente bilingüe, un grupo de traductoras quebequenses emprende traducciones igual de instigantes.

Dentro de este grupo de traductoras canadienses, las investigadoras Eva Karpinski y Elena Basile (2022) separan por un lado las que se enfocaron más en una praxis feminista y las que además fueron tejiendo contribuciones teóricas que auxiliaron la formación de la traducción canadiense en tanto campo. Entre las que traducían escritos feministas o se autoidentificaban como traductoras feministas, nombran a Barbara Godard, Patricia Claxton, Marlene Wildeman, Linda Gaboriau, Susanne de Lotbinière-Harwood y Louise von Flotow. En el Segundo grupo colocan a Kathy Mezei, Annie Brisset, Sherry Simon, y nuevamente a Barbara Godard, Susanne de Lotbinière-Harwood y Louise von Flotow. Esta última menciona como parte del grupo también a Fiona Strachan y destaca, además, la presencia en el grupo de un único hombre, Howard Scott. Pasado un tiempo de actuación, tras numerosas publicaciones,

As a result of this collaborative push involving an entire generation of experimental women writers and scholars, we can see in the mid-1980s the emergence of what Godard liked to refer to as the Canadian school of translation studies (Karpinski y Basile, 2022, p. 2)

Actualmente también se hace referencia al grupo como “escuela de la traducción feminista canadiense” (Castro, 2009) o simplemente como “las traductoras feministas” (Ruano, 2008). Junto a ellas también se suele agrupar a una investigadora feminista fuera del eje canadiense, Lori Chamberlain. En sus prácticas traductoras hicieron un esfuerzo por poner en tela de juicio la naturaleza patriarcal del lenguaje, y junto a la praxis caminan sus aportes académicos en los que contemplan desde las metáforas sexistas presentes en los ET, pasando por el rol histórico de traductoras al que se relegó a las escritoras durante siglos, hasta llegar a sistematizar una propuesta metodológica feminista para traducir. Como un todo, este grupo de traductoras-investigadoras articuló una práctica de traducción reflexiva, consciente, militante y políticamente comprometida que hizo eco en cientos de investigaciones e inauguraron todo un abordaje en los ET. Así mismo, revisiones posteriores como la de Rosario Ruano (2008) destacan que “aún hoy, el sintagma ‘traducción feminista’ sigue en buena medida asociado, cuando no restringido, a los métodos y estrategias de las canadienses (p. 50).

Debido a su localización, esta generación está especialmente enfocada en un par lingüístico de lenguas hegemónicas del orden global, aunque es interesante pensar en los diálogos que posiblemente hayan suscitado la cercana frontera con el norte de EUA o el propio circuito del feminismo francés en la Canadá francófona. Como advierte la investigadora brasileña Naylane Matos,

a prática e teoria da experiência de tradutoras feministas canadenses devem ser entendidas em seu contexto de produção: dadas entre línguas hegemônicas – francês/inglês –, embasadas em visões universalizantes da categoria mulher, circunscritas ao contexto acadêmico. (Matos, 2022, p. 94)

Siguiendo con Naylane Matos, investigadora que se ha dedicado a trazar la ruta que han delineado los EFT en Brasil, recupero el gráfico en el que sintetiza cronológicamente las primeras producciones académicas de este campo:

Cuadro 1

“Referências Iniciais Para Os Estudos Feministas Da Tradução Nos Contextos Anglo-Americano E Brasileiro”

CHAMBERLAIN, Lori (1988)	• Gender and the metaphors of translation. In: <i>Signs</i> , n. 13, v. 3.
GODARD, Barbara (1989)	• Theorizing feminist discourse/translation. In: <i>Tessera</i> , v. 6.
LOTBINIÈRE-HARWOOD, Suzanne (1991)	• <i>Re-Belle et infidèle / The body bilingual</i> . Montreal: Women's Press.
von FLOTOW, Luise (1991)	• Feminist translation. In: <i>TTR</i> , n. 4, v. 2.
BASSNETT, Susan (1992)	• Writing in no man's land: questions of gender and translation. In: <i>Ilha do Desterro</i> , v. 28.
SPIVAK, Gayatri (1993)	• The politics of translation. In: <i>Outside in the teaching machine</i> . London and New York: Routledge.
ARROJO, Rosemary (1994)	• Fidelity and the gendered translation. In: <i>TRR</i> , n. 7, v. 2.
ARROJO, Rosemary (1995)	• Feminist 'orgasmic' theories of translation and their contradictions. In: <i>TradTerm</i> , v. 2.
SIMON, Sherry (1996)	• <i>Gender in translation: cultural identity and the politics of transmission</i> . London and New York: Routledge.
von FLOTOW, Luise (1997)	• <i>Translation and Gender</i> . Manchester: St Jerome.

Fuente: Matos, 2022, p. 94

A partir del gráfico elaborado por Matos es posible identificar un período de una década de extensión en el que la intersección entre los ET y el Feminismo fue especialmente prolífica. Estos diez escritos iniciales se enmarcan en el debate académico, pero también es necesario notar que las reflexiones expresadas por estas traductoras

tienen, en gran parte, raigambre en sus prácticas y en las maneras que exploraron e inventaron para confrontar la lengua patriarcal. Teniendo en mente estas referencias iniciales, debo aclarar que mi ánimo en los párrafos siguientes no es el de una revisión bibliográfica exhaustiva, por dos motivos: a) a este fin ya se dedican con ahínco diversas colegas investigadoras como Be Guimarães Barboza (2023) y Naylane Matos (2018; 2022) por lo que no está entre mis objetivos específicos; y b) considerar, en este momento de la disertación, también las lecturas de Arrojo (1994, 1995) y Spivak (1993) implicaría que esta investigación tomase otros derroteros.

En este apartado me cierno específicamente sobre las propuestas de las traductoras canadienses y sus iniciativas para ‘poner el cuerpo’ de la mujer, en el lenguaje. Me interesa recuperar algunas lecturas y prácticas de este momento de especial efervescencia, a fin de revisar sus propuestas a la luz de mi objeto, *Y si yo fuera puta*, y de los sujetos que entran en juego con esta tomada de la palabra, las putas y las travestis. De esta manera será posible expresar las continuidades y/o rupturas contemporáneas con los EFT en la elaboración del capítulo 3, dedicado al comentario de traducción.

Comencemos con Lori Chamberlain (1988). En “Gender and the metaphors of translation” llama la atención sobre la relación entre género y las políticas detrás de la valorización del trabajo, criterio que establece una distinción crucial entre los trabajos productivos (masculinos) y los reproductivos (femeninos). La escritura está en el campo masculino, la traducción en el segundo, bajo la concepción de que solo el acto primero de creación es verdaderamente productivo. La traducción -junto a la traductora-, por lo tanto, operaría bajo el techo de la repetición, en el que no habría gran espíritu creativo. Naylane Matos también apunta que esta jerarquización impacta, “por sua vez, [...] nas consequências acerca de publicações, direitos autorais, currículo, posição acadêmica, etc.” (Matos, 2022, p. 93).

Entre las metáforas que Lori Chamberlain identifica se encuentran en lugar de deferencia las ‘bellas infieles’, quizá la figura que cristaliza con mayor precisión el carácter generizado, *gendered*, de las jerarquías implícitas en la traducción. En sus palabras, “*For les belles infidèles, fidelity is defined by an implicit contract between translation (as woman) and original (as husband, father, or author)*” (Chamberlain, 1988, p. 456). En el artículo que analizo ella hace una revisión de los tratados de traducción clásicos del siglo XIX, y algunos del siglo XX. Entre los autores de estos textos toma a Earl de Roscommon, Thomas Francklin, William Cowper y Georges Steiner, demostrando que se expresaban en un lenguaje sexista y paternalista. Al respecto,

me interesa apuntar especialmente que, entre otras, aparece la figura de la seductora-traidora: sus discursos operan bajo una lógica que feminiza al texto, sugiriendo o caracterizándolo como una seductora, una *mistress*, por lo tanto 'la otra'. Si el texto es una bella mujer, su reputación, es decir su fidelidad, es su trazo más valioso. A partir de estos tratados clásicos Chamberlain problematiza no solo la cuestión productiva/reproductiva apuntada antes, sino el problema expresado por esos autores hombres con la traducción que corrige, omite, disfraz, delinea con otra silueta al original. En sus palabras,

This *belle infidèle*, whose blemishes have been softened and whose beauties have therefore been improved, is depicted both as mistress and as a portrait model. In using the popular painting analogy, Francklin also reveals the gender coding of that mimetic convention: the translator/painter must seduce the text in order to "trace" (translate) the features of his subject. (1988, p. 458)

A partir de esta jerarquización masculino/femenino, original/traducción, producción/reproducción, activo/pasivo (aquí sugiero ir recordando cómo se expresan las relaciones sexuales con las travestis) quizá pueda retomar *La jeune néé*, escrito en el que Hélène Cixous (1995 [1992]) contrapone una serie de conceptos significativos a partir del cuestionamiento ¿dónde está ella?:

Actividad/pasividad
Sol/Luna
Cultura/Naturaleza
Día/Noche,
Padre/Madre,
Razón/Sentimiento,
Inteligible/sensible,
Logos/Pathos.
Forma, convexa, paso, avance, semilla, progreso.
Materia, cóncava, suelo -en el que se apoya al andar-, receptáculo. [...]
Siempre la misma metáfora: la seguimos, nos transporta, bajo todas sus formas, por todas partes donde se organiza un discurso. El mismo hilo, o trenza doble, nos conduce, si leemos o hablamos, a través de la literatura, de la filosofía, de la crítica, de siglos de representación, de reflexión. (Cixous, 1995 [1992], p. 13-14)

Es perceptible cómo la denuncia que Chamberlain realiza contra la codificación generizada de las metáforas y analogías de la Traducción tiene que ver con un *ethos* arraigado fuertemente en la filosofía, en el orden mismo de los valores logocéntricos, tal como lo ha expresado Cixous (1995). Con este artículo de 1988 Chamberlain inaugura una revisión del lenguaje que utilizamos para referirnos a las traducciones que guarda una actualidad impresionante, además de dejar la puerta abierta para otras relecturas de los presupuestos que continúan permeando prácticas y las políticas editoriales.

Sigamos, entonces, con otras traductoras de esta generación: Barbara Godard. Una de sus creaciones más comentadas es la traducción del poemario *Lovhers*, de la feminista

quebequense Nicole Brossard (1987), en la que utilizó estrategias de “manipulación” textual consideradas radicales. Uno de sus objetivos consistía en marcar, o recuperar, el género de las amantes en los poemas de Brossard, cuya lírica en francés expresaba cuerpos y amores lesbianos. Durante su labor traductora, no solo de los textos de Brossard, Barbara intuitivamente fue probando distintos métodos para traer a discusión sus reflexiones sobre cuestiones de traducción y género: registrar sus pensamientos en un diario, posterior articulación en el formato más académico de *paper*, y la elaboración de prefacios. La suma de sus experiencias, como veremos detalladamente más adelante, sentó bases metodológicas que son fundamentales a los EFT al día de hoy: trabajar colaborativamente con la autora (*close-collaboration*), elaborar paratextos (notas de traducción, prefacios, posfacios y notas al pie). Además de ser una gran impulsora de traducciones innovadoras del proyecto escritural feminista de Nicole Brossard, Godard incentivó la difusión de feministas radicales canadienses en inglés (Karpinski, Basile, 2022) y es considerada la gran articuladora de dos sistemas literarios superpuestos apenas por la coordenada nacional: la literatura de mujeres canadiense francófona y la inglesa. Eva Karpinski y Elena Basile, investigadoras que se han dedicado a recopilar exhaustivamente sus reflexiones teóricas en un único tomo que incluye áreas como Teorías feministas, Estudios culturales comparados, Semiótica y ética, entre otros, afirman que,

From the early 1980s Godard was instrumental in making available radical feminist thought from Quebec to anglophone readers in Canada and beyond. She pioneered early definitions and concepts of feminist translation in her talks at the Women and Words/Les femmes et les mots conference in Vancouver in 1983 and in the 1984 and 1986 conferences on translation in Montreal. She practiced and encouraged the translation and dissemination of francophone women's writing. (2022, p. 2)

En sus primeros artículos sobre la cuestión de la mujer y el lenguaje, Godard (1983; 1984) incorpora a su escritura académica técnicas como referirse a ‘la traductora’ (“*the translator as she*”), además de proponer una traducción de una experiencia corporal, cultural, política que sería única a la mujer -diferente, según su retomada de Steiner. Para Barbara, “[d]ifference, as a relational concept, is hierarchical. Woman as a sign represents absence or negation. Her different speech is occulted by man's presence” (2022 [1984], p. 12). La mujer como ciudadana de segunda clase habría urdido otra lengua, adicional a la de los hombres, motivo por el que Godard postula que nos hemos vuelto bilingües; más importante, esta segunda lengua no sería accesible por los hombres ni sería de su interés. Es en esta “*secret, uncoded, nature of women's language*” que se

expresarían los proyectos escriturales de las feministas de Quebec que Godard promueve.

Esta área sería un

domain of experience exclusive to women. Feminist writers seek to repossess the word, to express in written form for the first time a language that has previously circulated orally, to write about their bodies as they have been experienced from within (2022 [1984], p. 13).

Una clave: esta lengua de mujeres proviene de un legado oral que solo en esa generación ochentista se está expresando en las letras, punto a retomar cuando pensemos en los proyectos escriturales de trabajadoras sexuales y travestis. Ya no se trata de cartas formales y argumentos prolijos que demuestren que la mujer tiene la capacidad cerebral de escribir o producir conocimiento, sino de hacer entrar a las letras modositas lo que estaba relegado a susurros. Con menos énfasis, Godard también cuestiona la universalidad del masculino genérico editorial. Este último punto es una preocupación presente de toda esta generación, ya que se enfrentan al desafío de hacer presente a la mujer o al ginolecto en inglés, lengua que no marca género en los artículos ni dispara procesos de concordancia. Barbara Godard explora de diferentes maneras la ‘e’ muda que marca el género femenino en francés, por ejemplo. Para hacer presente a la traductora Sherry Simon retoma el término *translatress* del inglés medieval y *translatrix*, diccionario a fines del siglo XVIII. Al salir de escena el traductor, “*enters the translatress*” (1996, p. 54), recordando que las grandes escritoras mujeres del Renacimiento fueron, por mandato, traductoras.

La presencia del hombre que apaga u ofusca el discurso diferenciado de la mujer se presenta nítidamente cuando se contrastan las traducciones de escritos feministas realizadas por hombres versus mujeres. Así surge uno de los ejemplos emblemáticos sobre la traducción feminista que más tarde retomaría también Luise von Flotow: la línea de Nicole Brosard “*ce soir j’entre dans l’histoire sans relever ma jupe*”. Fue traducida por “esta noche entro a la historia sin levantarme la pollera” por David Ellis, y “sin abrir las piernas” por Linda Gaboriau. Este desplazamiento, argumenta Godard,

makes explicit a major feminist topos, namely, the repossession of the word; the naming and writing of the life of the body, the exploration of its images, as experienced by women. The male translator frequently fails to comprehend the full range of this experience (2022 [1984], p. 14)

El fragmento revela una traducción corporizada que va mucho más allá de una discusión sobre la pobreza de una traducción literal. ¿Qué es entrar en la historia abriéndose de piernas para una mujer? ¿Por qué es tan diferente a levantarse la pollera? ¿Puede un traductor varón captar la ‘sutileza’ sin tildarnos de histéricas exageradas? Y pensando en

las escrituras no solo de mujeres, sino de trabajadoras sexuales travestis, ¿es posible que la traductora feminista reestablezca, recupere, restituya, la palabra travesti o lo que Godard articula como “*the naming and writing of the life of the body*”? (2022 [1984], p. 14). Voy a intentar responder a estas inquietudes y juntar estas puntas sueltas cuando lleguemos a las teorías transfeministas y putafeministas.

También me parece necesario notar que las perspectivas evidenciadas en las diferentes traducciones, levantarse la pollera/abrirse de piernas, tienen mucho que ver con las colocaciones de Lori Chamberlain sobre producción/reproducción, pero también con la imagen de la traducción como infiel seductora o la *mistress* que se expone tentadora cual Bugs Bunny drageado¹⁵, listas para el engaño. Me parece mucho más provocativo y violento abrirse de piernas que, cautivadoramente, levantarse la pollera. Es casi como la diferencia entre la puta que tiene relaciones sexuales con penetración por ganas (y lo hace gratis) y la que lo hace por profesión y después se va al supermercado con lo ganado. En las dos podrá haber, o no, placer y violencia, ¿pero con cuál somos capaces de identificarnos, desde el cuerpo, como traductoras? ¿con cuál nos cuesta más? ¿cuál nos obliga a cuestionarnos?

Por último, respecto al levantamiento de Godard me gustaría agregar una problemática más: el adjetivo *male* modifica al traductor exclusivamente como hombre cisgénero en estos escritos feministas. El mismo movimiento es notable en los argumentos que moviliza Carol Leigh sobre ‘*male artists*’, los pintores hombres que retrataron prostitutas durante siglos; sin embargo, una lectura contemporánea podría tensionar esta univocidad en pos de “nuevas masculinidades”, de la voz de hombres trans que traducen o simplemente de personas no binarias que asumen los pronombres “masculinos” he/his/el. Este “nuevo” ‘*male translator*’, este nuevo traductor/e masculino, muy posiblemente sí sea consciente de las experiencias de las mujeres a partir de sus propios tránsitos y transiciones, motivo que torna aún más urgente una revisión auténtica de la manera en que adoptamos la metodología de traducción feminista.

Retomando la trayectoria de Barbara Godard, en el 89 publica por primera vez lo que se considera (Simon, 1996; Matos, 2022) una teoría central para los presupuestos de

¹⁵ Me refiero a la costumbre del famoso personaje de los Looney Tunes, Bugs Bunny, que suele representar roles convencionalmente femeninos o incluso draguearse. Si bien el acto en algunos capítulos pareciera apenas perseguir un efecto cómico, acompañando el planteo del título, caricaturas locas, en muchos otros el conejito se arma de un vestuario sugerente para distraer la atención de enemigos como cazadores y perros de caza. El Bugs Bunny “drag” aparece por lo menos desde 1942, en el capítulo *The wabbit who came to supper*.

la traducción feminista con “Theorizing feminist discourse/translation”. La publicación del artículo es a menudo tomado como un marco referencial en que se inaugura la traducción feminista, ya no solo como praxis periférica sino como una propuesta teórico-metodológica institucionalizada. Dos ideas elaboradas en esta instancia tienen que ver con la necesidad de que las traductoras feministas rompan el pacto de equivalencia/transparencia, y con el concepto de “*transformance*”, que es retomado de elaboraciones previas de Nicole Brossard y Daphne Marlatt. El primer aspecto se concentra en una idea bastante asentada, la de *womanhandling* el texto. Imagino una posible traducción como ‘mujeripular’ (mujer+manipular), es decir la manipulación del texto que la mujer realiza de manera obvia, desfachatada, para interferir en la reproducción del patriarcalismo en la lengua. En línea con una política del feminismo de la segunda ola abiertamente intervencionista, se han tomado conceptos y campos del saber históricamente falogocéntricos y disputado el lugar de la mujer en ellos. Es el caso de *history>herstory*, por ejemplo. Godard opera un movimiento análogo con los verbos *manhandle>womanhandle*, llamando también la atención sobre el género, para nada inocente, que demarca términos dichos neutros. Mujeripular un texto, si me aceptan la intervención sobre *womanhandling*, quiere decir manosearlo de manera tal que la/le traductora/e feminista tome pose como relectora, pero sobre todo como reescriitora y autora del texto trabajado. De esta manera también nuestro rol pasa por una transformación, de una actividad derivativa a una productiva:

The feminist translator, affirming her critical difference, her delight in interminable re-reading and rewriting, flaunts the signs of her manipulation of the text. Womanhandling the text in translation would involve the replacement of the modest, self-effacing translator. Taking her place would be an active participant in the creation of meaning. (Godard, 2022 [1989], p. 26)

Respecto a la idea de *transformance*, se plantea como una poética de traducción por identificación, en sus palabras “*is a poetics of identity that engages with the ‘other woman’*”, afirma Godard, “*to emphasize the work of translation, the focus on the process of constructing meaning in the activity of transformation, a mode of performance*” (p. 22). La *transformance* aparece también como oportunidad para identificarnos con la ‘otra mujer’ afianzando el compromiso con su escritura al hacerlo propio, como lo haría una actriz con su papel en una obra, pero sobre todo pone el foco en el proceso de construcción de sentidos. Este mismo, colocado como una actividad de transformación, ¿transición?, constituiría una forma de actuación. Este movimiento implica para mí un grado de

empatía importante con el texto y con sus sujetas, así como una actitud inicial porosa, abierta a infiltraciones.

¿Qué pasa si intentamos traducir a Amara Moira o a Naty Menstrual o a Monique Prada a partir de la transformance? Hay en sus escrituras una serie de códigos callejeros que dicen de sus vivencias, de sus cuerpos, de sus profesiones, que yo simplemente no tengo. Amara también retoma un lenguaje muy específico empleado para captar la atención del potencial cliente que está de pasaje en la calle, que es totalmente ajena a quien simplemente nunca se paró en una esquina, de madrugada, para ganarse la plata del alquiler. La transformance demanda un compromiso ético de la traductora, ponerse en los tacos de Amara. En el capítulo 3 vamos a ver como intentamos suplir con mi co-traductora, Lucía Tennina, esa falta de léxico que tiene que ver con las experiencias situadas de las travestis y las putas. Si bien ni Barbara Godard ni Nicole Brossard piensan en este momento una identificación con otra sujeta que no sea exclusivamente mujer, esta puede ser una reapropiación para una poética de traducción travesti abiertamente transformativa, en la que se retome no tanto la acepción de actuación sino la performance a partir de Butler. Podemos pensar en esta traducción como una más transgresiva, trastocada, translúcida, trans-lo-que-se-nos-ocurra, menos en términos de equivalencia porque se demanda a la traductora feminista una performance de transmutación.

Por otro lado, si bien me parece que se podría establecer un vínculo con la performance de género, que en ese momento no estaba presente, tal vez también nos conviene buscar nuestros propios términos, es decir, hacer traducción feminista en nuestros términos sudacas y tercermundistas. Lo que quiero decir con esto es que la importación de un concepto como el de transformance de Godard, para designar la verdadera transformación-transfusión que realizan nuestras travas escritoras con el lenguaje, simplemente no sea lo más conveniente. Como defienden nuestras maricas, hay una necesidad urgente de que nos desprendamos de los términos planteados por las academias del norte que se instalan con mucho éxito debido al baño de pulcridad que nos dan los extranjerismos. Dejarse transformar por la palabra trava, durante el proceso traductor, no tiene por qué ser palatable, ni cómodo, ni fácil. Así solo lograremos empañar su potencial transgresor. Pero antes de pasar a discutir esto todavía faltan algunas páginas. Terminemos la revisión de las canadienses primero.

La última académica de esta generación que traigo a la discusión es Luise von Flotow, investigadora canadiense que continúa siendo central en la traducción feminista al día de hoy. Cuando aún era estudiante de grado publica el citadísimo artículo “Feminist

Translation: Contexts, Practices and Theories”, sistematizando las teorías y prácticas que tuvieron lugar durante los años 1980s en el círculo de Godard: Susanne de Lotbinière-Harwood, Fiona Strachan, Marlene Wildeman y Howard Scott, el único hombre que se denominaba ‘traductor feminista’. Von Flotow identifica este momento de ebullición como un “spin off” de la escritura feminista quebequense del momento, a la que define como “*highly experimental, and constituted efforts to attack, deconstruct, or simply bypass the conventional language they perceived as inherently misogynist*” (1991, p. 72). Además, Luise traza tres estrategias feministas a partir de las prácticas de Susanne y Barbara: a) suplementación, b) prefacio y notas al pie, c) secuestro, también conocido como ‘*hijacking*’. Estas tres iniciativas, que revolucionaron la posición de las traductoras como actrices principales, son parte fundamental de lo que hoy conocemos en el área como la ‘caja de herramientas’ de los EFT y por ello las retomo brevemente.

En primer lugar, ella coloca la suplementación, a la que define, en diálogo con Walter Benjamin, como el aspecto más positivo de la traducción. Por esta acción el texto sería ampliado, renovado, insuflado de vida y maduraría; la traductora feminista, a diferencia de lo que propone Benjamin, “*is conscious of her political role as a mediator*” (von Flotow, 1991, p. 75), por lo cual sus soluciones suplementarían lo que se pierde en el pasaje de una lengua/cultura a otra.

En segundo lugar, coloca los prefacios y notas al pie, paratextos bastante autoexplicativos. En la práctica canadiense reseñada por von Flotow, estos adquieren un matiz pedagógico a menudo criticado por su excesiva sobreexplicación del texto o por explicitar una intertextualidad apenas sugerida por las autoras. La aplicación de esta estrategia de ampliación se ve sobre todo modulada por el público al que se dirige la traducción; un público lector más académico, me gustaría añadir personalmente. Si bien la práctica de acompañar traducciones con paratextos que introduzcan el/la/le autor/a/e, que contextualicen la obra, que planteen una lectura diferente a las anteriores en caso de retraducción, no es un ejercicio exclusivamente feminista es interesante notar la resistencia de los agentes del mercado editorial frente a propuestas de paratextos que discutan la traducción.

La tercera modalidad es el secuestro o *hijacking*, término que Luise von Fotow toma en irónica contestación a un periodista y traductor canadiense que critica una traducción que Susanne de Lotbinière-Harwood realizó de Lise Gauvin. El periodista no hesita en denunciar la corrección ideológica operada sobre el texto -feminización apunta von Flotow-, su intromisión al hacerse notar en todo momento y un excesivo apelo a las

notas al pie. Sobre la crítica a la corrección ideológica es interesante apuntar que Susanne deliberadamente discute el uso del masculino genérico de Gauvin. En una enfática respuesta, Susanne defiende su postura de la siguiente manera:

my signature on a translation means: this translation has used every possible translation strategy to make the feminine visible in language. Because making the feminine visible in language means making women seen and heard in the real world. Which is what feminism is all about (de Lobitnière-Harwood *apud* Von Flotow, 1991, p. 79).

Un ejemplo contemporáneo de esta modalidad en todo su esplendor podría ser la traducción de *Lluvia dorada sobre mí* de Naty Menstrual (2008) en la que Amara Moira decide emplear el pajubá, la lengua secreta de las travestis brasileñas, a sabiendas de que este movimiento de intervención o de raptó travesti restringe significativamente el público que podrá comprender los códigos, mucho más ‘transparentes’ en español. Esta especie de hackeo me lleva a preguntarme qué estrategias contemporáneas debemos desarrollar para hacer aparecer no a la mujer como sujeta del feminismo sino a una creciente multiplicidad de experiencias y violencias a las que el feminismo, o mejor el transfeminismo, busca dar respuesta.

También es importante resaltar que von Flotow circunscribe, ya en este momento a principios de los 90s, al “fenómeno” de la traducción feminista como uno localizado en una coyuntura ideológica, social y cultural específica. Es decir, la sitúa: es académica, blanca, discute un par lingüístico específico, y es cisgenérica (le importa colocar a ‘la mujer’, cisgénero, como escritora y traductora). Quizá estas coordenadas nos ayuden a pensar por qué cuestiones de racismo y colonialidad nunca son enunciadas como inherentes al lenguaje junto al sexismo, a pesar de que los estudios decoloniales, por ejemplo, fueron posteriormente marco de estudio de Godard (1997; 2005). Por último, me interesa apuntar un comentario de von Flotow (1991) que siguió resonando en su producción académica posterior: “*we can conceive of feminist translators today having an impact on the development of gender-free, or at least gender-conscious language several centuries from now!*” (p. 82). Esta observación, de un optimismo mesurado, hecha al paso en una nota al pie, me parece relevante porque en posteriores antologías organizadas por ella, Luise decide migrar del signo mujer al de ‘género’. Los campos semánticos movilizadas pasan a ser traducción y género (1997; 2009), sin una definición, sin embargo, de qué delimitaciones conserva o transgrediría ‘género’ en su formulación para la traducción feminista. Notoriamente, en las últimas antologías que editó ha vuelto sobre el signo mujer, a saber: *Translating women* (2017) y *The Routledge Handbook of Translation, feminism and gender* (2019). Al ser interrogada sobre este cambio por las

investigadoras brasileñas Luciana Rassier y Rosvitha Blume, Luise von Flotow recuerda que

[by 1997] the term feminism had become a little tiresome, overused perhaps, and that we were moving on toward 'gender'. Or we felt we were moving on to something more complex, that would broaden research angles and approaches. In the years since then, however, this expectation has not really been fulfilled, in my view – changing the terms also changed the politics, and the raison d'être of the kind of work we were doing. Gender became such a mainstream term on the one hand (in its popular usage, such as 'doing gender') and so contested in its academic usage on the other hand, that it has not been very useful for broader questions in Translation Studies. In fact, this just switched the identity focus to the 'other' genders (the GLBTs – gay, bi-sexual, lesbian, transsexual). Women (were) moved out of the picture, or the focus on them was obscured and dispersed by the foregrounding – in sociology, literary studies and many other disciplines – of the GLBT genders. My purpose in preparing the book Translating Women was to re-focus research work and interests on women writers, translators, characters, and their fates in translation. (Rassier; Blume, 2011, p. 252)

Si bien es posible argumentar que el sujeto del feminismo en las décadas de 1970, 1980 era por excelencia la mujer -en EUA ya se estaban elaborando reflexiones sobre las mujeres negras, migrantes y racializadas- como ciudadana de segunda categoría históricamente relegada a actividades de reproducción y no de producción, se podría contrargumentar significativos momentos históricos en que las travestis negras, migrantes y racializadas fueron protagonistas perseguidas y posteriormente ocultadas por la historia. Por citar dos, en dos latitudes americanas: la revuelta de Stonewall de 1969 liderada por Marsha P. Johnson y Stormé DeLarverie, o Cinthia Aguilar y Cintia A. Pili, travestis perseguidas por la dictadura militar argentina durante los 70s en Rosario. Es a través de una consciente hiperfocalización sobre el sujeto 'mujer' que se las ha relegado hacia fuera del feminismo, y de las prácticas de los EFT, a lo que von Flotow entiende como "otros géneros". Aunque todavía se solapaban género y sexualidad como categorías indistintas, esta postura de volver sobre el problema de la mujer no contribuye en ninguna manera a ampliar las respuestas de los ET sobre género, sino todo lo contrario, las simplifica y oculta sus relieves.

Me autocuestiono, como propone Carol Maier (1998), si es quizá este proceso de reflexión escritural tan demorado, tan complejo de desentrañar para mí porque el objeto (*Y si yo fuera puta*) pone en jaque y juega con la ambivalencia pura/puta, la misma que durante siglos ha permeado la concepción de la traducción en tanto actividad derivada, *gendered*, de 'naturaleza' infiel. Me parece imposible leer a Lori Chamberlain, en su ensayo fundador "Gender and the metaphors of translation", y no pensar en Amara y su escrita puteril descarnada, angustiada, *debochada* y atrevida. Las putas, meretrices y orilleras, como se define Camila Sosa Villada, han estado siempre presentes en el

imaginario discursivo de la traducción. Las travestis como tercer género o como disidencia de un sistema, no, no por lo menos hasta muy recientemente, entonces en el apartado que sigue voy a revisar otros abordajes posibilitados entre género y traducción.

2.2 Nuevas miradas: de la identificación con la mujer a los feminismos transnacionales

El primer cuestionamiento sobre la poderosa ficción de género, utilizando términos de María Lugones (2008), aparece en el libro *Gender in Translation* de Sherry Simon (1996) y luego en un artículo de Carol Maier (1998). El libro de Sherry Simon, que de cierta forma comienza a escribirse diez años antes, durante los primeros eventos sobre traducción feminista canadiense, comprende un gran trabajo de investigación en el que explora diversos campos de actuación y abordajes. El hilo conductor está pautado por su entendimiento de la traducción como intervención cultural, como una política de transmisión, en la que el traductor perpetúa o contesta los valores dominantes. Para este trabajo me interesa retomar la definición de ‘mujer’ con la que inicia el libro debido a la coyuntura en la que ella está articulando su investigación. Fuera de esto, hay que reconocer que su trabajo amplió el debate mucho más allá del círculo de Quebec, explorando distintas áreas, por ejemplo, aborda las limitaciones metodológicas del par lingüístico discutido hasta el momento, recupera abordajes feministas en las traducciones de la Biblia, y también realiza una revisión del giro cultural respecto a los ET.

Para abrir la discusión en torno a género y traducción, o el género en traducción (*engendered theory*), Sherry Simon toma la problematización de los términos mujer y género de Judith Butler, quién sugiere prestar atención a estas categorías en términos de *efecto*, en vez de *causa*. Esto quiere decir partiendo de un entendimiento de dichas categorías identitarias a partir de los efectos operados sobre ellas por instituciones, prácticas y discursos que, por su vez, guardan múltiples orígenes. En sus palabras,

Gender, therefore, is never a primary identity emerging out of the depths of the self, but a discursive construction enunciated at multiple sites. In the context of this particular study, the historical variability of discourses of gender must be emphasized [...] Gender is not always a relevant factor in translation. There are no a priori characteristics which would make women either more or less competent at their task. Where identity enters into play is the point at which the translator transforms the fact of gender into a social or literary project. (Simon, 1996, p. 6-7)

Simon es la única canadiense de esta generación que toma el concepto ‘mujer’ como una categoría inestable y relacional, histórica y discursivamente construida, y no como un significante inamovible. Si bien ella nunca separa identidad de género de

orientación sexual, es muy significativo su esfuerzo, especialmente atento a la producción de sus colegas, pero también un poco a contrapelo, ya que desarma el argumento a favor de un ginolecto, un lenguaje de mujeres que parte de una cultura secreta de mujeres.

Carol Maier, por otro lado, es una traductora e investigadora estadounidense que presenta una trayectoria un poco diferente a las anteriores ya discute la aplicación de la traducción feminista en su experiencia con autores hispanoamericanos desde Estados Unidos. Si bien relativamente cercana por geografía, Maier se confronta con otras dudas en el par español-inglés, con otro circuito de circulación, y no se remite a proyectos necesariamente feministas. Ella trabajó traduciendo autores como Severo Sarduy, Ramón María del Valle Inclán, Ana Castillo y María Zambrano, entre otros. A partir, o durante, estos procesos Carol Maier revisa algunas propuestas de las canadienses. Contesta la decisión de solo traducir mujeres, posicionamiento que sostenía firmemente Susanne de Lobitnière-Harwood, por ejemplo, apuntando que,

Recently translation theorists and practitioners have begun to explain their use or refusal of 'woman' with respect to related words such as 'feminine' or 'feminist', but they have not explicitly questioned the actual practice of using a single word to define an individual work or life—even in discussions about what it means to be a woman in one place as compared to another. (Maier, 1998, p. 97-98)

De esta manera se pone en jaque la identificación, propuesta pocos años antes, que debería establecerse entre la traductora feminista y una “escritura de la mujer” que debe partir de una “cultura de mujeres” compartida. Debido a la complejidad del problema, ella prefiere abstenerse de una definición, prefiriendo la discusión del término a partir de tres enfoques de traducción que funcionan en un continuum. La primera instancia sería no definir nada, o “*no deliberate approach*”, es decir inclinarse por una praxis más anclada en la espontaneidad y la creatividad que en principios metodológicos fijos. En este abordaje, “*‘What is woman?’ would not be a question, and there would be no definition of ‘woman’. The translator would not feel a need for one*” (Maier, 1998, p. 98). Su segunda estrategia es tomar mujer como lo han hecho las feministas canadienses, que de cierta manera, advierte, es muy similar a un abordaje no tener un enfoque deliberado:

[...] like the absence of an approach, feminist translation is usually not concerned with a definition of 'woman'. Rather, feminist translators generally employ 'woman' without question, although like other feminist theorists, they have begun to use both 'feminism' and 'woman' in a less global sense and with an increasing recognition that those terms cannot and should not be 'transferred' without 'translation'. (Maier, 1998, p. 99)

Se vuelve cada vez más evidente en el cuestionamiento de Maier que el encuentro con el otro, o mejor dicho con *las otras*, que nos demanda la traducción como proyecto

político, identitario y cultural no se puede llevar a buen puerto sin desarmar la utopía de un ‘mujeres’ que funcione para todas. Aun así, una tercera estrategia que ella coteja para dar cuenta de esta pluralidad mujeril consiste en trabajar a partir de la identificación de la autora o de la traductora como mujer, una traducción ‘*woman-identified*’. Si bien Maier no lo expresa en ningún momento, la definición da espacio para interpretar que dentro de las personas que se identifican como mujeres se puede trabajar tranquilamente con escritura de travestis y mujeres trans. Para la autora, uno de los puntos positivos de esta estrategia consiste en evitar caer en esencialismos que disminuyan las diferencias entre mujeres, además de que “[it] allows for a straightforward definition of one’s work based on the identification of the translator’s or the author’s gender” (p. 100). De una u otra manera, Maier se remite a la construcción de un vínculo muy cercano, íntimo, mujer a mujer, traductora-autora, que emanaría de una experiencia en común en tanto mujeres.

Ahora bien, el método probó su ficcionalidad cuando tradujo hombres (Sarduy y Valle Inclán) cuyas voces narrativas no respondían a un lenguaje de hombres convencional, ni los autores se comportaban ni eran tratados como varones hegemónicos. La escritura de ambos propone juegos que atravesaban las brechas, aparentemente aisladas en polos opuestos, de lo femenino y lo masculino. La problemática de los pronombres binarios también comienza a surgir en este momento en Maier, porque ¿cómo se refiere una traductora a un autor “*whose introductory self-description portrays a ‘palandrija... vestida de rojo’ but whose simulation of the feminine aims to surpass the duality of a copy or image*”? La pregunta de trasfondo comienza a perfilarse cuando la identificación de género del/a/e autor/a/e se revela inestable ya desde la escritura: “*when an author’s work clearly indicates an unstable gender identification, or dis-identification, can a translator fairly consider work by that writer as either man- or woman-identified?*” (Maier, 1998, p. 101). Actualmente, vale decir, no me parece que haya habido un cuestionamiento de la identidad de género con la que se identificaban Sarduy, más bien entiendo que sus desidentificaciones con el masculino parten de una operación de desprendimiento de la voz narrativa en masculino como marca unívoca del varón heterosexual hegemónico.

Ahora bien, cuando se tensiona la cisgeneridad del lenguaje “simulando feminidad”, como Maier arguye que hace Severo Sarduy en *Escrito sobre un cuerpo*, o Valle-Inclán en *La lámpara maravillosa*, ¿con quién debería identificarse la traductora? “*As long as one identifies one’s practice with a single, fixed gender identity, that practice may bridge gender definitions but will probably not prompt their interrogation*” (Maier,

1998, p. 100). Dicho en otras palabras, no basta identificarnos con la mujer que escribe y que traducimos, es necesario interrogar nuestra *mulheridade*, y me remito al término en portugués porque pareciera ser un sustrato mucho más sólido que *mujeridad* en español. Tomo *mulheridade* como un espacio flexible y potente de mujeres trans, de mujeres viriles, de travestis hiperfemeninas y de travestis sin prótesis y sin afeitar, la *mulheridade* que habitan las madres solas, las mujeres negras, las que migramos, las lésbicas, las que no puedo imaginar porque no las conozco porque nunca las oí hablar y se quedaron fuera de un imaginario de mujer.

La contrapropuesta de Maier, una cuarta estrategia, consiste en poner en suspenso el presupuesto de naturalidad de género, tanto de la/e autora/e como también de la/e traductora/e, a fin de reescribir un texto de manera más informada y reflexiva. Para Maier se puede pensar en este abordaje como ‘*woman-interrogated*’,

because it involves an endeavour to work less from confidently held definitions than from a will to participate in re-definitions, to counter the restrictions of a gender-based identity by questioning gender as the most effective or the most appropriate point of departure for a translator’s practice. (Maier, 1998, p. 102)

Sin retomar el concepto de *transformance*, Maier habilita la posibilidad de ‘performar junto a’, una suerte de colaboración cercana al autore de matices efímeros, menos asociada a una fijación definitiva de una identidad determinada, y más a la elaboración de Butler sobre género como performance. La misma implica que el/a profesional “*in this case a translator—offers an interpretation or performance that is inevitably contingent on many factors, not the least of which is the translator’s own notion of ‘identity’*” (1998, p. 103).

A través de su práctica profesional, Maier también percibe que no se trata simplemente de una cuestión de género cuando traduce mujeres del español al inglés, sino de colonialidad: cuando se interesó en traducir la poesía de Ana Castillo descubrió que, si bien ella se veía identificada con Castillo como mujer, esa conexión no era mutua. Cuando se trataba de su obra traducida al inglés, la autora chicana se identificaba y escribía primero y principalmente como chicana; era mujer después. ¿Qué implican estas intersecciones al vínculo escritora-traductora?

This meant that gender, while inseparable from class or ethnicity, could also be distinguished from them, and for her it was not the most salient factor. Or it was not the salient factor in her relationship with a translator who was not a Chicana but an Anglo academic whose experiences of gender-related oppression, painful as they may have been, could not provide the basis for a mutual identification between the two women. (Maier, 1998, p. 104)

Es importante recordar que para María Lugones (2008) es imposible simplemente separar una categoría de otra, como capas de una cebolla, sino que se debe prestar atención a los fenómenos que se dan en la intersección, inextricable, de género, raza y clase. No es porque Ana Castillo es chicana que habría una diferencia insalvable con su traductora angloamericana, sino porque Carol Maier está pensando en ella primero desde la categoría de género, mujer, como una aislable, a partir de la cual fundar una ‘mutua identificación’.

Tomando como inspiración el modelo canadiense, traductoras de distintas latitudes y contextos emprendieron iniciativas de traducción feminista en prácticas localizadas, en otros pares lingüísticos que reflatban, a su vez, otras encrucijadas de la lógica patriarcal. Sherry Simon (1996) explora algunos derroteros como las traducciones de feministas francesas (Cixous, Luce Irigaray y Julia Kristeva) en EUA, la necesaria revisión feminista de las traducciones de la Biblia, y las implicaciones en contextos poscoloniales, por ejemplo. A continuación, sin embargo, muevo el eje hacia nodos más cercanos marcados por el hilo común de dos lenguas coloniales en Sudamérica, español y portugués. El movimiento, espero, me auxiliará a encaminar el capítulo hacia la discusión de los EFT en estas latitudes, así estableciendo la coyuntura que impregnó mis reflexiones sobre la traducción de *Y si yo fuera puta* publicada en Argentina. Para ello tomo los aportes de la investigadora brasileña Claudia Costa Lima, la gallega Olga Castro y la argentina María Laura Spoturno.

En los últimos años ha ido tomando cuerpo una propuesta local para los EFT desde el giro transnacional, movimiento internacionalista con tránsito de ideas Norte-Sur, Sur-Norte y sobre todo Sur-Sur. Esta perspectiva transnacional es desarrollada por algunas académicas de la región, por lo que retomo esta propuesta teórico metodológica partiendo de algunas exponentes como María Laura Spoturno (Argentina), Claudia de Lima Costa y Sonia Álvarez (Brasil).

Sonia Álvarez, investigadora brasileña radicada en EUA, reflexiona sobre los tránsitos de teorías feministas en las Américas, sobre todo pensando en las mujeres latinas y caribeñas que viven en ese país. Para ella, así como también lo defiende Claudia de Lima Costa (2000), la traducción es parte intrínseca a la práctica de nuestros feminismos latinoamericanos, no necesariamente a partir de mecanismos intralingüísticos, sino como una operación necesaria de traducción cultural a partir de nuestras vivencias, intereses y realidades situadas. Es por ello que Sonia Álvarez defiende la necesidad de constituir una política de traducción a partir del tráfico de

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

Es importante no dejar de lado la desromantización de estos tráficos, que viabilizan sin duda “zonas de contacto”, pero que no proliferan sin desencuentros y desapropiaciones marcados por las configuraciones heterogéneas de nuestras sujetas. Claudia advierte que en este flujo las teorías se encuentran con coerciones “epistemológicas, institucionais e políticas, fazendo com que passem por terrenos imperfeitos, peguem desvios súbitos e encontrem armadilhas ocasionais” (Costa, 2000, p. 3).

Para Sonia Álvarez la traducción es “política e teoricamente indispensável para forjar epistemologias e alianças políticas feministas, antirracistas e pós-coloniais/pós-ocidentais” (2009, p. 744) en lo que llama ‘las Américas Latinas’. De esta manera se atiende a una formación cultural transfronteriza sin delimitarla territorialmente, de ahí la necesidad de proponer una política feminista a partir del concepto de ‘translocalidad/translocalidade’. El concepto, a su vez, tiene por lo menos dos desdoblamientos que le interesan a la autora e intentaré recuperar a continuación. El primero entiende la translocalidad a partir de las políticas de localización del feminismo tercermundista estadounidense, esto quiere decir no su localización/ubicación geopolítica inmediata sino una ‘temporalidad de luchas’ a las que se debe estar atentas porque allí se producen conocimientos locales y situados. El segundo desdoblamiento de translocal da un paso al frente, vinculando “geografías de poder em várias escalas (local, nacional, regional, global) a posições de sujeitos (gênero/sexual, étnico-racial, classe etc.) que constituem o *self*” (Láo-Montes, 2007 *apud* Álvarez, 2009, p. 744). Bajo esta configuración, la investigadora-traductora feminista estaría en una posición privilegiada para reflexionar sobre la heterogeneidad de las ‘Latinidades’ a lo largo y a lo ancho del continente y a partir de este lugar, informar sus decisiones de traducción. Esto quiere decir que las múltiples latinoamericanidades, por citar algunas las afro, las disidentes y las indígenas, se construyen a través de procesos translocales.

Prácticas de traducción feminista translocales como las que proponen Lima Costa y Álvarez se materializan, por ejemplo, en el grupo de investigación que fundaron, Translocas, en el que participan feministas latinas y latinoamericanas. El nombre del grupo surge de un estado de tránsito que “através de múltiplas bordas perturba o senso comum em muitas das localidades nas quais nos movimentamos, de forma que às vezes

nos faz parecer que perdemos o juízo”, y fue propuesto como “projeto político e uma episteme para apreender e negociar as Américas globalizadas” (Álvarez, 2009, p. 745).

En los últimos años el Colectivo Sycorax¹⁶, con base en Brasil, se ha dedicado a la traducción colectiva de las obras de Silvia Federici en lo que denominan una estrategia feminista transnacional (Rosas et al., 2020). Este desplazamiento de translocal a transnacional es justamente el que se enuncia en los últimos trabajos de impacto, que discurren sobre traducción feminista transnacional (TFT). Aquí encontramos a la investigadora gallega Olga Castro y la argentina María Laura Spoturno (2020), cimentándose como marco metodológico de partida en el número homónimo del mismo año, “Hacia una traductología feminista transnacional”, de la prestigiosa revista de traducción *Mutatis Mutandis*.

El componente transnacional ofrecería a la traductología feminista un desafío para “explorar y comprometernos con el papel político que la traducción puede desempeñar para posibilitar (o impedir) encuentros, diálogos, resistencias y solidaridades feministas transnacionales” (Castro et al., 2020, p. 3). La propuesta parte del entendimiento de la importancia de la traducción, entre otras la feminista, para trascender los límites y fronteras del planeta y *transnacionalizar* prácticas de solidaridad, justicia y liberación. A simple vista, teniendo como marco de referencia para estos feminismos transnacionales solamente los aportes de Castro et al., no pude evitar la desconfianza de una propuesta tan esperanzadora. Me pareció que guardan una visión globalizante, más bien conciliadora cuando se expresa el horizonte de transnacionalizar prácticas de solidaridad a través de todos los límites y fronteras; a pesar de reconocer y enumerar diversos feminismos y sus enfoques, nunca se enuncian las calurosas batallas que se gestan en su interior. En la presentación del número de *Mutatis Mutandis* sus autoras Olga Castro, Luise von Flotow, Emek Ergun y Maria Laura Spoturno, frisan que lo transnacional no debe entenderse como una empresa de simple superación de lo nacional, sino como un marco conceptual a través del cual se busca “eliminar las limitaciones políticas e intelectuales y las restricciones impuestas por feminismos globales e internacionales” (Grewal; Kaplan, 2001 *apud* Castro et al., 2020). Esto quiere decir, traducir el movimiento transnacional, ya conceptualizado y aplicado en diversas áreas académicas, a la traductología feminista para “articular una visión más amplia y completa” basada en

¹⁶ Las traductoras del colectivo se definen como “un aquelarre de mujeres que conjuran traducciones”. Sitio web disponible en: <https://coletivosycorax.org>.

el potencial político de la misma en compensación de sus “puntos ciegos” (Castro et al, 2020). Pocos años antes Castro afirmaba junto a Ergun que “*The future of feminisms is in the transnational and the transnational is made through translation*” (Castro; Ergun, 2017, p. 1).

En la práctica el cruce propuesto busca poner en diálogo a diferentes proyectos de traducción feminista que publican en el número, y, sobre todo, incentivar trabajos en este campo a partir de encuentros transfronterizos y reconfiguraciones epistemológicas, además de enfatizar la importancia de contar con aportes en/desde otras lenguas que no sean el inglés -lengua casi obligatoria para la producción académica, y prácticamente de hegemonía en la traductología feminista. El número organizado da continuidad a dos libros anteriores en los que estas investigadoras venían reuniendo trabajos de traducción y feminismos producidos en diversas latitudes, aunque todos ellos estaban en inglés. Uno de ellos es el que Olga Castro y Emek Ergun (2017) organizaron, el libro *Feminist Translation Studies, Local and Transnational Perspectives* en el que, y no es poco, cuentan con un prefacio de Patricia Hill Collins y 16 capítulos de académicas/os/es alrededor del mundo; el otro consiste en el libro organizado por Luise von Flotow y Farzaneh Farahzad (2017), *Translating Women*.

A modo de repaso, Castro y colegas movilizan una serie de levantamientos surgidos de diferentes corrientes feministas como los feminismos proletarios o feminismos de clase, postcoloniales, coloniales, indígenas, lésbicos y queer en Estados Unidos, los feminismos disidentes, los indígenas y afrodescendientes, y los comunitarios, negros y postcoloniales que se desarrollan en áreas rurales. Frente a la diversidad de problemáticas abordadas por distintos feminismos, me pregunto, como me enseñó Georgina Orellano, una militante putafeminista argentina, dónde están las putas y las travas en todo este cuento, o en sus palabras “[las] que no pasamos por universidades y no llevamos nuestra realidad escrita en un papers” (Orellano, 2024). Debido a que se trata de la presentación del número de la revista *Mutatis Mutandis* y como tal opera bajo restricciones de espacio e hipercondensación de conceptos, se podría pensar que el lugar teórico, científico y militante de las travas y las putas puede haber sido englobado en alguno de los movimientos mencionados. Se puede tranquilamente argumentar que las trabajadoras sexuales están bajo el paraguas de los feminismos comunitarios y de los proletarios, o que las travestis y mujeres trans están bajo el paraguas del feminismo negro o la mención siempre extraña, esquiva, de ‘lo queer’ como paraguas a las disidencias.

Aun así, existen dos términos perfectamente delimitados: transfeminismo y putafeminismo, ¿por qué no usarlos? Esta ausencia es llamativa.

Bajo peligro de sobredimensionar a las putas y travas como sujetas, que además no enuncian los mismos reclamos, apenas suelen compartir profesión, insistiré en esa tecla cada vez que se enumeran los feminismos que entran al debate de la traducción feminista transnacional porque nunca parecen estar debidamente representadas. Castro, Spoturno, Emek y von Flotow hacen grandes esfuerzos de recopilación bibliográfica para expresar las diversas aristas que un feminismo transnacional puede adquirir, así como sus desdoblamientos para mujeres indígenas, mujeres negras, chicanas, migrantes, y un largo etcétera. Es importante recordar que putas y travestis a menudo también son traductoras, que tienen tanta habilidad para moverse entre lenguas como cualquiera, inclusive mayor argumenta Amara Moira, y que en los espacios que han tejido a lo largo de la historia las prácticas de traducción han jugado el mismo papel de internacionalización de ideas que para el resto del feminismo.

Pasemos al artículo de Castro y Spoturno, que abren el número con sus apuntes conceptuales para concretar los TFT tomándose un momento necesario para explicitar la posición de los feminismos transnacionales. En sus palabras,

comprenden un conjunto de teorías y prácticas situadas y localizadas que rechazan la existencia de un punto de vista único para analizar la opresión de género. En su lugar, afirman que la opresión de género, al igual que otros sistemas de opresión, está inevitablemente atravesada por diversas variables identitarias y contextos geopolíticos. (Castro; Spoturno, 2020, p. 15)

Puntualizan, a su vez, los riesgos que conlleva en la práctica lo transnacional, como por ejemplo puede hacer de velo para ocultar las jerarquías disfuncionales bajo las que interactúan los mecanismos de transnacionalización, creando nuevas desigualdades. De estas maneras, estas dinámicas de perpetuación de las desigualdades se ven explicitadas en los encuentros que reivindican ese transnacionalismo, pero son mediados por/en lenguas hegemónicas. Con todo, las autoras lo reivindican como categoría que busca desestabilizar las propuestas del feminismo hegemónico y su visión monolítica que tiene por sujetas a las mujeres heterocis blancas de clase media. Su interpelación llama a decolonizar esa ficción, nutriéndose de “los legados intelectuales y políticos de propuestas de los feminismos racializados, de clase, marxistas, poscoloniales, decoloniales, indígenas, del autodenominado tercer mundo, disidentes, lesbianos y *queer*, por citar algunos” (Castro; Spoturno, 2020, p. 16).

Pero, ¿qué quiere decir adoptar el feminismo transnacional en nuestras prácticas de traducción feminista? Bueno, las autoras ofrecen algunas salidas pragmáticas que me parece justo y necesario recuperar. Partiendo de un entendimiento de los flujos epistemológicos que corren casi unívocamente en sentido Norte-Sur, y de una idea de las configuraciones diferenciadas entre el llamado Norte-global y Sur-global, adoptar un activismo feminista transnacional implica viabilizar momentos de encuentro que favorezcan una corriente Sur-Sur. Para ello es necesaria la traducción y lo que es más importante, en mi opinión, la formación de traductoras e intérpretes con conciencia política y compromiso ético, ya que estos espacios de encuentro, señalan las autoras, deben ser polifónicos para que “todas las voces” puedan expresarse y ser escuchadas. Esto llama la atención también a una política de audibilidad, es decir generar las condiciones de escucha para que, por ejemplo, las mujeres y disidencias originarias puedan expresarse en su lengua materna.

En otros términos, es necesario un corrimiento de las lenguas nacionales-coloniales (portugués, español y francés si pensamos en Latinoamérica y el Caribe), no solo del inglés académico en cuya hegemonía lingüística Castro y Spoturno advierten uno de los puntos ciegos del feminismo transnacional. Respecto a en qué lenguas pueden expresarse estos feminismos también es importante no caer en esencialismos que enquisten algunas lenguas sobre otras en sus relaciones de poder. Debido a mis propias experiencias, inglés y francés siempre operan como las lenguas del colonizador o del saber académico apropiado, pero hay regiones de Centroamérica en que el español ocupa ese lugar de hegemonía y los movimientos populares prefieren adoptar el inglés, por citar un ejemplo; para mí también fue una sorpresa que, en la propia Canadá, tan progresista y primermundista, las feministas quebequenses de los setentas escribían en francés como movimiento de resistencia. Cito dos casos más, ya que son paradigmáticos para poder entender qué implicaciones tiene una política de dimensiones transnacionales cuando está en zona de contacto con la traducción travesti: 1) Liliana Ancalao, poeta y sabia mapuche, ha denunciado la preeminencia del español en los encuentros feministas latinoamericanos (Ancalao, 2010); 2) Juliana Bittencourt, traductora del colectivo Sycorax, relata situaciones en que la no traducción -por tanto, la escucha del otre/o/a en su materialidad sonora totalmente ajena- también es una decisión viable a la que tendremos que ajustarnos:

na experiência no México, na Escolinha Zapatista, eu entrei em contato com comunidades que o idioma que falavam era o tzotzil, tojolabal e o tzetzal. E um dos processos que foi importante para o zapatismo foi o de valorização das línguas

indígenas, inclusive um dicionário de tsetzal para o espanhol. E o quanto as pessoas se orgulhavam de falar as línguas, o quanto isso era diferente em outros contextos, que não em comunidades zapatistas, esse orgulho de falar sua língua. Eu participei de atividades em que não foi traduzido pra mim. Eu lembro de ter perguntado “O que que foi dito?” e aí me falarem “Bom, eu não vou traduzir. Às vezes a gente não traduz também” (Locoselli; Bruera, 2021, p. 33).

En suma, esta alianza entre feminismos transnacionales y traductología feminista se presenta “justa y necesaria” en la medida en la que ambas tienen un gran potencial de retroalimentarse para ennegrecerse, decolonizarse y de/generizarse. Tengo la esperanza de que, de un modo u otro, en menor o mayor medida, mis traducciones siempre estén marcadas por este horizonte. Castro y Spoturno proponen, a modo de cierre, que tanto la práctica como la reflexión en traducción sean guiadas “a vehiculizar feminismos que no reproduzcan patrones propios de la dominación imperialista (incluida la lingüística), sino que sean capaces de cuestionarlos y de responder a las injusticias (interseccionales) de género a escala global/izada” (2020, p. 26). Las/es traductores que emprendan la traducción bajo este activismo buscarían, desde su posición situada, develar “en qué medida las acciones adoptadas [...] refuerzan o cuestionan los valores dominantes, fomentan o entorpecen alianzas” (2020, p. 26).

En términos de género y traducción, discusión ya anticipada, las autoras no ofrecen respuestas contundentes y continúan, a pesar de señalar en varias ocasiones nuevas metodologías y abordajes que vinculan traductología y estudios *queer*, operacionalizando una idea de traducción para todas las mujeres. Esta vez, a cambio de la mujer monolítica de previas configuraciones teóricas, se ocupan de señalar que con *mujeres* (nótese el plural) quieren decir las “idiosincrasias y heterogeneidades que constituyen a todas y cada una de las mujeres, categoría que, desde este marco conceptual, debe entenderse como inclusiva y dinámica” (2020, p. 26).

Si bien a un nivel académico este argumento me convenció rápidamente cuando iniciaba esta investigación, a mediados de 2020, a las sujetas que motivan e informan mi práctica traductora les han sido negados los espacios de las mujeres, ¿por qué ellas se verían representadas aquí, llamadas a idiosincrasias y heterogeneidades tácitas? Para ponerlo en términos más cercanos, Camila Sosa Villada ha escrito una vez un epígrafe en la red social Instagram que se ha vuelto una suerte de tamiz por el que me obligo a pasar los conceptos o las propuestas teórico-metodológicas que parecen demasiado buenas, demasiado conciliadoras y recatadas: “Un flyer aséptico para una novela chancha. Vengan. Me bañaré para la ocasión” (Villada, 2023). Es decir, hay un desborde en nuestras cotidianidades sudacas precarias que caracteriza la escritura de las travas y las

putas en estas latitudes tercermundistas que quizás no tengan nada que decirle a los feminismos más académicos, por más que estos sean progresistas y autocríticos, si no los toman desde auténticos lugares de enunciación.

No me corresponde a mí una iluminación revolucionaria al respecto, y esto lo digo creo que solo parcialmente consciente de lo corrosivos que han sido los últimos gobiernos de derecha en la región. Tanto en lo personal (anímica, física y mentalmente), como en lo colectivo, los términos de retroceso de derechos conquistados e instauración de la violencia a los que nos enfrentamos son todo, menos asépticos. Es casi absurdo que en tanto migrante atravesada por las realidades de estos dos países sudamericanos, contra todo pronóstico Brasil y Argentina han garantizado cada día de mi educación de manera pública, gratuita y de calidad. Regionalmente, hace rato que estamos en tiempos de Mesías y de fuerzas del cielo, cuando no, de abiertos golpes de estado como los de Ecuador y Bolivia. Y aunque me gustaría suscribir con fervor al deseo futbolero de los periodistas deportivos que dicen Mesías remitiendo a Messi, me estoy refiriendo a los funestos Jair Messias Bolsonaro y a las supuestas fuerzas del cielo que impulsan a Javier Milei y su séquito libertario. ¿Qué tiene que ver esto con la mujer, las travas, las putas y su lugar en los EFT? Cada día que pasa sus condiciones materiales de existencia se ven más y más amenazadas; el debate académico tiene un regusto un poco “frívolo frente a la realidad de la calle”, como lo coloca el politólogo argentino Nicolás Tereschuk (2024, s/p) en una reciente entrevista radial.

La rigidez conceptual la advirtieron varias teóricas citadas, entre ellas Rosario Martín Ruano (2008) cuando pone a trasluz la complicada noción monolítica de mujer en los EFT, un aporte que desde los inicios de esta investigación me marcó las limitaciones de la propuesta canadiense. Tanto si pensamos en los pueblos para los que el género fue una imposición colonial (incluso Amara Moira desarrolla investigaciones al respecto con la descripción de transmasculinidades en las crónicas de indias) como para las personas no binarias o incluso las transmasculinidades, es necesario continuar repensando el/los/las y les sujetos de las nuevas configuraciones que los EFT adopten, así sea bajo la perspectiva transnacional/traslocal, o cualquier otra que se proponga cuestionar los valores dominantes. Parecería que hemos logrado, al menos en el plano teórico, superar el supuesto de neutralidad ideológica como posibilidad. La traducción siempre será un proyecto político. ¿Ahora qué? Las últimas investigaciones relevadas, como las de Simon, Maier, Alvarez, Costa, Spoturno y Castro indican que vamos caminando hacia alianzas

feministas que cuestionan cada vez más la ficción nacional, pero la del género parece ser la más arraigada, la más impenetrable.

2.3 Hackear una teoría aséptica en clave marika y sudaka

A modo de cierre, propongo traer las reflexiones de pensadoras latinoamericanas con respecto a transfeminismo como Sayak Valencia, Letícia Nascimento y Claudia Rodríguez, a fin de entender por qué deberíamos dejar, en tanto traductoras feministas, de articular el término mujer/es como paraguas funcional a todas las mujeres y todas sus experiencias a nivel global. También retomo lo que tienen para decirnos algunas travestis y putas en tanto sujetas traductoras, teóricas de realidades que hacen estallar conceptos largamente enquistados en el feminismo y el los ET. Por último, abordo brevemente la propuesta de Cristina Burneo Salazar (2019) de una poética de la migración, a modo de inspiración personal para delinear en un futuro una poética de traducción travesti. Con estos aportes me interesa poner en manifiesto *otras maneras de usar la boca*, modo en que se tradujo el poemario *milk and honey* de la poeta sikh Rupri Kaur (2014) al español, por no decirlo en los términos que emplea Monique Prada en el posfacio de *E se eu fosse pura*: “dedo no cu no teu pseudotransgredir” (Moira, 2018, p. 188).

Antes que nada, me parece esencial entender el lugar de enunciación del que parten las travestis y las putas para posicionarse dentro del feminismo. Ya he manifestado varias veces la poquísima pertenencia a este espacio de disputa discursiva que les ha sido habilitado, como vimos al principio del capítulo con The Scarlot Harlot/Carol Leigh en su Boston natal, en que algunas intervenciones feministas consistían en pasar por los kioscos arrancando páginas de revistas porno que mostraban mujeres desnudas, hasta su llamada de atención a la prostituta como actriz pasiva de la historia contada por otros. A diferencia de las travestis (afirmación relativa y contestable, pero no es el espacio para esa discusión), las putas estuvieron siempre presentes en la literatura y en la historia. No por nada una de las frases populares dice que es la profesión más antigua del mundo. Ese ha sido un lugar del que solo recientemente han podido reposicionarse como escritoras de sus propias narrativas en primera persona. Para hacerlas presentes en tanto teóricas del feminismo voy a tomar a la trabajadora sexual brasileña Monique Prada (2018) y la travesti negra brasileña Letícia Nascimento (2021).

Letícia Nascimento -una de las primeras travestis en ocupar un cargo como docente universitaria en Brasil, cabe mencionar- toma la famosa pregunta de la afro-

americana Sojourner Truth ¿acaso no soy una mujer? para instigar la magra construcción de las sujetas del feminismo: ¿quién puede ser mujer?, “e não posso ser eu uma mulher?” (2021, p. 20). Interpreto su pregunta también como un reclamo epistémico, como un tensionamiento urgente del entendimiento de género a partir de la biología, ¿por qué no están las travestis en esos feminismos que pretenden tender redes transnacionales de solidaridad? ¿no las/les alcanzará la solidaridad, la empatía, la densidad teórica porque no tienen vulva, porque ‘pretenden’ ser mujeres con pene? ¿Si no pueden ser parte de esos espacios, de cuáles sí, dónde están? ¿desde dónde se tienen que parar discursivamente para establecer espacios de disputa en que las oigan? ¿quién puede determinar quién es y quien no es una mujer? Me pregunto, a partir de esta pregunta de Letícia Nascimento, qué nos dice al respecto la realidad que la mayoría de las travestis recuerdan a diario: son los mismos varones que de día se escandalizan si las ven en el barrio en que llevan a sus hijes al colegio, los que por las noches corren a sus brazos con los ojos enfebrecidos, rogando ser montados por una mujer. ¿A esta mulheridad apelarán los habitués de la zona cuando llegan con la fantasía de que una ‘mujer’ (trans, travesti) lo haga su ‘mujer’? Quizás es un misterio que solo quien los atienda pueda responder, pero son muchas las indagaciones habilitadas por ese discurso ambivalente; ¿y a qué reconfiguraciones de mujer nos habilitan los medios, por ejemplo, cuando declaran que “la mujer más hermosa de Brasil es hombre”?¹⁷

Letícia delimita la disputa de género de la siguiente manera: “[...] para se constituir sujeita do feminismo, é necessário vivenciar experiências de mulheridades e feminilidades – dito de outro modo, pertencer ao gênero feminino” (2021, p. 24-25). En su afirmación es clave el desprendimiento del término *mujer*, que como hemos visto en los feminismos transnacionales todavía no ha ocurrido, para designar las sujetas probables del movimiento. El término *mulheridades*, en portugués, así como el concepto de *feminilidades*, habilita una ampliación de las sujetas políticas que *pueden* “producir estas experiências sociais, pessoais e coletivas” (2021, p. 25). Para Nascimento ‘mulheridades’ también apunta los procesos de producción de la categoría; en otras palabras, que no se nace mujer, sino que somos un producto de diversas operaciones culturales y discursivas

¹⁷ Traducción libre del titular “Mulher mais bonita do Brasil é homem”, del diario *Notícias Populares* (Brasil). En un tono similar, el *Weekly World News* (Estados Unidos) rezaba “*Sizzling model is a MAN who wants to be a WOMAN*” [Despampanante modelo es un HOMBRE que quiere hacerse MUJER]. Ambos lo hacen para referirse a la cautivadora belleza de la modelo brasileña Roberta Close a fines de los 80s. Es importante aclarar que, a pesar de que en su momento de estrellato -entre los años 80s y 90s- era tratada como travesti, en su biografía Roberta explica que es intersex.

que nos lleva a hacernos mujeres. Con este corrimiento ya es posible establecer una discusión que parta de un término más abierto y reflexivo, en vez de la estática o esencialista ‘mujer’, en el que queda ampliado el rango de experiencias y saberes de la “cultura de mujeres” que preocupaba a las traductoras canadienses.

La construcción de una sujeta tan monolítica se puede rastrear, según apuntan Adriana Piscitelli y Letícia Nascimento, a los aportes de algunas feministas radicales de la segunda ola que más tarde tendrían influencia sobre los conceptos de género desarrollados a mediados del siglo XX. Letícia explica que en el intento de dar cuenta de “as condições de opressão da mulher, as feministas radicais procuraram estabelecer uma essência universal que unificasse as lutas feministas” (2021, p. 29). Esta esencia universal continúa estando, en el sentido común, firmemente anclada en determinaciones genitales; aunque en ocasiones los saberes médicos deban determinar esta esencia remitiéndose a factores genéticos u hormonales, como en el caso de la designación de género de niños intersex (Machado, 2005). Piscitelli (2002) también llama la atención sobre este momento de denuncia de la diferencia biológica como base de la opresión que las mujeres sufren en la cultura masculina, un juego de poderes desigual que pudimos ver condensado por Hélène Cixous a partir de opuestos supuestamente naturales como luna/sol, abajo/arriba, tierra/semilla, convexo/cóncavo, etc.

En el debate teórico académico, género recién fue configurado como una construcción cultural en los 90s por investigadoras como Gayle Rubin y Joan Scott, quienes infieren sobre los procesos sociales diferenciados que determinan roles a mujeres y hombres. Para Scott, “gênero é uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado” (1995, p. 75). Como señala Nascimento (2021), en estas definiciones aún prima el determinismo biológico: un determinado cuerpo es capaz de producir, a partir de diferentes operaciones culturales, sociales y discursivas, un género. Para ella es fundamental entender que “qualquer verdade universal sobre os nossos corpos é um entrave para o feminismo”, ya que el género no está pautado por la anatomía biológica sino por el “processo pelo qual os corpos se tornam matéria” (2021, p. 40).

Ahora bien, ¿qué forma toman las expresiones de estos cuerpos? ¿Cómo se materializa esa existencia que disiente, o refuta, una ‘verdad’ anatómica? Con estas inquietudes no me interesa realmente discutir qué configuraciones, naturales o artificiales, pueden adquirir los cuerpos de las travestis sino leerlas a ellas: cómo lo expresan ellas, en qué términos se definen, cómo viven y dejan de vivir en sus propias palabras, valorizando sus subjetividades, no desde teorías asépticas.

La travesti chilena Claudia Rodríguez, explora los diagnósticos médicos en la infancia en el fanzine *Enferma del alma*, por ejemplo, expresando su desidentificación con el sexo anatómico masculino como un hecho atómico más que orgánico:

Mi problema de salud no es orgánico. la psiquiatra presume de un trastorno en las palabras y en la forma de mirar porque tiendo a repetir pensamientos y frases inconexas por causa de una necesidad interna. mi problema de salud es atómico, como una especie de dislexia, una desconexión de la comprensión del estar y del ver una desazón del sentir. Se dice que conservo una pequeñez íntima de mi frente al mundo, un desajuste más allá de lo cerebral que impide que una especie de molécula me haga feliz como a todo el mundo, así que dicen que soy mala y que miento. (Rodríguez, 2021 [2015], p. 6)

Claudia tensiona la pertenencia de las travestis movilizand o términos que no las colocan dentro de lo convencionalmente femenino ni tampoco de lo masculino, ni lunas ni soles, ni quien está abajo ni quién va arriba. En su escritura va trabajando las experiencias de las que ella llama “maricas pobres” a partir de ideas como lo monstruoso, las maltrechas, o haciendo una síntesis de lo trágico y lo bello a partir de la figura de la actriz hollywoodense Marilyn Monroe. La escritura es para ella un modo de toma de la palabra, de intervención sobre una sociedad que de otro modo sigue habilitada a fingir que no existen: “Hay cosas que se viven y no se ha permitido que sean escritas para asegurar que el mundo sea por sobre todo su mundo” (2021, p. 73). Frente a la alienación constante, ella escribe por sus amigas travestis que murieron sin escribir ninguna carta de amor. Si retomo un segundo a Maier, ¿qué interrogaciones se hace una traductora frente a ese “cuerpo para odiar”, como lo define Claudia Rodríguez? Escribirse es un método de supervivencia, de no dejar que las muertas se hayan ido en vano:

Se cree que lo diferente es grotesco y monstruoso. He sido tan odiada que tengo razones para escribir. Nunca fui una esperanza para nadie. Junto las letras y escribo mediocrement e sobre este vacío. Escribo porque no he sido la única. Con mis amigas travestis hemos sido rechazadas porque el cuerpo es sagrado y con él no se juega. Por eso escribo, por todas las travestis que no alcanzaron a saber que estaban vivas, por la culpa y la vergüenza de ser cuerpos para ser amados y murieron jóvenes antes de ser felices. Murieron sin haber escrito ni una carta de amor. (Rodríguez, 2021 [2015], p. 2)

Amara Moira, en otras coordenadas geográficas, pero con el mismo espíritu, creo, reivindica la *zona*, la esquina donde ejercía el trabajo sexual con otras travas, como un territorio político en el que su transición adquirió sentido. En *A prostituição como trincheira trans*, Amara reivindica la zona y la prostitución como un espacio que las acoge:

Prostituição: espaço que se abre quando todos os demais (família, escola, mercado formal de trabalho) se fecham para nós, mulheres trans e travestis, mas também espaço onde nunca foi necessária a aprovação de legislação para garantir que as não poucas pessoas que frequentam se sintam no dever de respeitar o nosso nome e gênero. [...] E mais: a zona de prostituição não só respeita nossos nomes e gêneros, como também permite e mesmo cobra que, de maneira radical, assumamos a nossa identidade

feminina, essa que faz com que, em casa e na escola, fôssemos violentadas e até expulsas, essa que, onde quer que estejamos, nos torna motivo de olhares e chacotas, essa que insistem em nos dizer que é inaceitável, impossível. Eis então o lugar onde encontramos liberdade para forjarnos quem somos e onde nossa presença não é sujeira estatística [...], lugar onde podemos construir outro tipo de relação com nossos corpos e existências. (Moira, 2019, p. 11)

Es allí, entre bocinazos de madrugada, miradas esquivas de pasajeros dudosos y preservativos de las salitas donde sus vivencias pudieron incluso verse codificadas en una lengua propia, el pajubá, como podemos leer en el capítulo titulado “Conversación que solo se oye entre travestis”, que discutiremos en profundidad en el apartado 3.2. Cuando Amara Moira decide traducir poemarios en pajubá, como en *Lluvia dorada sobre mí* (2008) / *Chuva dourada sobre mim* (en imprenta) de la traba argentina Naty Menstrual, está reivindicando el derecho a leerse y verse representadas en los términos que ellas mismas han creado, tal como lo hace Claudia cuando enfatiza que “las travestis debemos tener derecho a leer sobre lo que escriban otras travestis [...] mi tema es escribir de la forma y de las cosas que según el mundo nacieron maltrechas” (Rodríguez, 2021 [2015], p. 73-74).

Es imprescindible la valoración de estos proyectos de escritura travesti-trans*, así se los entienda como declaración de ciudadanía, como registros de memorias que darán aliento a las generaciones venideras, como experimentos estético-políticos, y, por qué no, como científicas, filósofas, politólogas, escritoras y psicólogas también. El investigador brasileño Alfrancio Ferreira Dias (2020) sugiere que pensemos en estas escrituras como *escrevivências trans*, llevando el concepto de *escrevivência* desarrollado por la poeta negra Conceição Evaristo hacia los actos de escritura trans en tanto escrituras de supervivencia. En las palabras de Dias, las *escrevivências trans* “correspondem a reflexões e histórias de vidas trans* que não só se constroem em resistência aos discursos cisgêneros, heteronormativos e racializados, mas evocam transformações políticas” (Dias, 2020, p. 331). Para este investigador, el movimiento de *escrevivências trans** es productor de nuevas epistemologías, de conocimientos que el saber académico no reconoce como compatibles debido a las asimetrías que al mismo le interesa reproducir y sostener. Dias sostiene que estas epistemologías potencian “noções expansivas de gênero e novas práticas pedagógicas a partir do ensino com trans*, sobre trans* e conhecimento trans*” (p. 332).

Volviendo a la escritura de Amara, y esta vez no abro las páginas de su producción como poeta o cronista de la zona, sino como doctora en Letras, podemos visualizar muy concretamente ejemplos de estas ‘naciones expansivas a partir de lo trans*’ de las que

habla Alfrancio Dias. Amara interpela continuamente a los clásicos de la Literatura bajo esa lente travesti, dedicando trabajos académicos a relecturas de *Los lusíadas*, a reivindicar el travestismo expresado en Diadorim, el personaje de Guimarães Rosa en *Gran sertón: veredas*, incluso en sus investigaciones de posgrado trabaja con clásicos a partir de la traducción. Por ejemplo, en su tesis doctoral discurre sobre cómo se materializa la indeterminación de sentidos que explora Joyce en su *Ulises* a partir de las traducciones al portugués, y en la disertación del magíster propuso una retraducción de los cuentos de *Dubliners* a partir de Walter Benjamin, con un pie firmemente en la experimentación.

Hace poquísimos días ha salido el nuevo libro de Claudia Rodríguez, esta vez con un sello editorial independiente, no en formato fanzine como había publicado anteriormente, y con prefacio de Mariana Enríquez. ¿El título de la obra? *Ciencia ficción travesti* (2024), descrito por la autora como “un relato, una afirmación, una vindicación, de los indiscutibles poderes que tiene cada persona de la comunidad travesti” (Rodríguez, 2024, s/p). ¿Qué quiero decir con todo esto? Que las travestis están conquistando, con mucha garra, un lugar en las letras y en las academias. Que no solo pueden escribir de sus vivencias personales y situadas, sino a partir de ellas pensar y articular un nuevo canon de la ciencia ficción, lecturas y traducciones que hagan lo que nunca nadie se había animado con los clásicos impolutos de nuestras bibliotecas tan blancas y heteronormadas, construir teorías y epistemes necesarios, urgentes, como el transfeminismo y el putafeminismo. Que nuestras travas sudacas y nuestras putas de barrio están creando conocimientos que tienen el potencial de subvertir la importación teórica; así como las travestis exportaron *viado** a Italia a tal punto de encontrarse diccionarizado¹⁸, en un horizonte cercano los papers en inglés dirán *slutfeminism*, o quién sabe, putafeminismo.

Pasemos entonces al lugar de enunciación de las putas. ¿Qué puede decirnos al respecto Monique Prada, traductora, militante, mujer de vida alegre, escritora y fundadora de la Central Única de Trabajadoras Sexuales (CUTS)? En su libro *Putafeminista* (2018)

¹⁸ Amara Moira explora el fenómeno en la nota “Travestis exportaram a palavra ‘viado’ pro italiano”, escrito para el medio digital Fatalblog. A modo de síntesis, el término pasó a formar parte del léxico italiano gracias a las travestis que migraron para ejercer el trabajo sexual. Uno de los puntos de interés es que pasa en una grafía que remite fielmente la pronunciación, ‘viado’, y no al lenguaje padrón ‘veado’. El otro punto, aún más interesante, es que los diccionarios italianos definen *viado* específicamente como “travesti o transexual de origen sudamericana, en particular brasileña, que ejerce la prostitución” (traducción libre, Diccionario Treccani online, 2024), siendo que la misma palabra, en los diccionarios del portugués, es definida en términos más bien cisgénero, remitiendo a personas homosexuales. Nota completa disponible en: <https://fatalmodel.com/blog/columnistas/travestis-exportaram-a-palavra-viado-pro-italiano/>. Consultada el 14 mar. 2024.

dedica un capítulo entero para reflexionar sobre el lugar de la puta como sujeto, no objeto, del feminismo. Con su análisis quirúrgico de la sociedad afirma, no sin cierta sorna, la dificultad que existe en ver a las putas como personas, como ciudadanas de a pie, como mujeres normales que van al súper en las mañanas, que llevan a sus hijos a la guardería o que tienen cuentas por pagar. Monique apunta que están habilitadas dos miradas sobre la prostituta en la sociedad: o es la mujer sufriendo víctima de sus circunstancias, o es un personaje festivo y fantástico lleno de glamur. Sobre estos arquetipos la cultura brasileña no decepciona: en la literatura clásica ya podemos encontrar a la primera en Lúcia, la heroína caída en desgracia de José de Alencar en la novela *Lucíola* (1862); por otro lado, las telenovelas de la tarde nos presentan, sin falta, vivaces gurisas en tacones y sombra tornasolada. Como buena ciudadana de una frontera, buena parte de mi infancia transcurrió mirando esas telenovelas brasileñas a escondidas; a la literatura llegué mucho más tarde.

Monique Prada señala enfáticamente que las putas existen codo a codo con cualquier ciudadano, por más que “existirmos também fora do gueto seja inconveniente em uma sociedade profundamente hipócrita e conservadora” (2018, p. 68). Esa invisibilización sistemática, operada a través del estigma social, hace que sea urgente abrir espacios “para tratar dos temas relativos ao trabalho sexual a partir de uma ótica feminista, não moralista, não punitiva e não vitimista” (2018, p. 68). Sin embargo, el feminismo y los puteros no se llevan exactamente bien. Prada recuerda que por un lado sus colegas de trabajo tienen cada vez más dificultad para entenderse como feministas debido a la hostilidad con que son tratadas por el movimiento. Cabe recordar un sentimiento muy cercano expresado por la militante argentina Georgina Orellano (2021). A modo de ejemplo, Prada recuerda episodios históricos de hostilidad como la visita de las Mães de Bragança¹⁹ (Portugal):

O fato é que o feminismo convencional não chega ao prostíbulo e, quando chega, é ou na forma de salvacionismo, ou na de discurso de ódio. Chega, muitas vezes, na

¹⁹ Las *Mães de Bragança* fue un movimiento de mujeres conservadoras de la ciudad de Bragança, Portugal, que se articularon a principios de los 80s para protestar contra las “*casas de alterne*”. Estos eran burdeles disfrazados que habían surgido en la ciudad tras la Revolución de Abril de 1974 que destituyó el régimen dictatorial del Estado Novo. La gran mayoría de las “*meninas de alterne*” eran migrantes brasileñas acusadas de seducir a pobres maridos con drogas, hechizos, macumbas y “*mezinhas*”, remedios caseros. La ciudad rápidamente pasó a ser parte de las rutas de turismo sexual, aunque, eventualmente, la persecución policial desatada por las *Mães* logró que muchas trabajadoras dejaran la ciudad, migrando a ciudades vecinas en España, donde continuaban atendiendo clientes portugueses (Pais, 2013). La guerra contra la prostitución que desataron las *Mães* alcanzó divulgación global cuando la revista *Times* les dedicó la portada de una edición de 2003, junto a una nota de varias páginas.

La nota está disponible en: <https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,517712,00.html>. Consultado por última vez 13 mar. 2024.

forma de passeatas contra a prostituição – e, sim, contra as prostitutas. Nem sempre de forma tão direta quanto o movimento das Mães de Bragança, grupo de mulheres portuguesas que, no começo do século XXI, chegou a ser capa da revista *Time* por lutar contra as prostitutas brasileiras que trabalhavam na cidade. (Prada, 2018, p. 68)

Cuando el feminismo llega, porque eventualmente lo hace, aunque lamentablemente sea con insultos humillantes o declarando que los cuerpos de las mujeres no son mercancía, llega ostentando un saber académico lejano y amenazando la fuente de sustento de las trabajadoras del sexo; “Chega como um discurso moralista e moralizante, nunca empoderador”, declara Prada (2018, p. 69). Una de las mayores violencias ejercidas por el discurso del feminismo hegemónico, sobre todo el que emerge del feminismo radical, tiene que ver con la infantilización, con el presupuesto de que las prostitutas no tienen poder de decisión ni capacidad de pensamiento autónomo. Monique relata, al respecto, que cuando se sintió seducida por la retórica feminista se volcó a la lectura de estos textos en el marco de la Marcha Mundial de Mujeres de Brasil. Cuanto más leía, más contrariada, ofendida incluso, se sentía porque jamás tomaban en cuenta la perspectiva de la prostituta ni sus conocimientos ni su poder de agencia:

Precisei de muitas leituras até perceber, por exemplo, que todo sexo pago era apresentado como estupro. Uma ideia terrivelmente ofensiva: enquanto mulher, eu sabia muito bem diferenciar sexo consensual e estupro. A ideia de que podíamos estabelecer limites nas relações pagas era ignorada; a possibilidade de sabermos o que estávamos fazendo era tratada como inexistente. Segundo o que esses textos me diziam, uma prostituta que diz que consentiu em fazer sexo estaria sempre enganada, iludida pelo dinheiro, forçada por sua situação financeira a aceitá-lo. Seu consentimento, portanto, não deveria ser levado em conta. (Prada, 2018, p. 69)

Para Prada, la lógica de inferioridad e infantilización expresada por ese feminismo no distaba mucho de las expresiones de los clientes más machistas y misóginos, ella incluso los percibe ideológicamente alineados ya que en ambos casos se trata a las prostitutas como seres intelectualmente inferiores.

Sumida en un “limbo entre a opressão machista e o discurso antiprostituição” (Prada, 2018, p. 70), confrontada por la falta de aceptación y pertenencia dentro de un movimiento supuestamente dicho ‘para todas las mujeres’, pero aún seducida por la idea de que juntas se podía llegar más lejos que separadas, Monique comienza a tejer redes con prostitutas de diversas regiones, dentro y fuera de Brasil. Movimientos análogos de trabajadoras sexuales que luchaban por mejores condiciones de trabajo, por el derecho a existir, a criar a sus hijos de manera segura, por ocupar espacios donde se disputan los sentidos más allá de sus esquinas, entre tantos otros, estaban teniendo lugar en todas partes. A través de internet toma conocimiento de asociaciones en Argentina, España, Italia, Estados Unidos, Nueva Zelanda. En su propio país ya existían organizaciones en

distintas regiones, especialmente en el nordeste brasileño, con figuras que hoy son de gran renombre como Lourdes Barreto y Gabriela Leite, quien acuñó el término *putafeminismo*. Aquí sí que veo yo una praxis feminista transnacional en la que se articulan experiencias locales y globales para empoderar a las personas que ejercen el trabajo sexual. Sin duda la articulación estuvo mediada en su momento por la traducción, tanto durante los encuentros internacionales de prostitutas como en la accesibilidad de los textos de autoría puteril. Respecto a estos, Monique cita la importancia de estas otras lecturas, las que sí la hicieron sentir parte de un movimiento común -de manera muy similar a cómo describe Virginie Depentes su vínculo intelectual con las feministas prosexo norteamericanas- que le otorgaban una posibilidad real de considerarse feminista sin verse obligada a higienizar su actividad laboral. Me gustaría cerrar este segmento sobre putafeminismo con sus palabras:

Meu horizonte se ampliava [...] Primeiro em minha cidade, depois em todo o país, comecei a participar de encontros não apenas do movimento de prostitutas, mas de outros, o que me permitiu conhecer a realidade de outros trabalhadores e colocar minha perspectiva como trabalhadora sexual. E conheci outras prostitutas, líderes em suas comunidades, mulheres fortes e influentes. Assim, vi o nosso putafeminismo se construir, aos trancos, entre mulheres que, sem conhecer teoria alguma – muitas mesmo sem jamais ter ouvido falar de feminismo –, faziam já um feminismo bruto, essencial, para se manterem vivas nos lugares agrestes de onde vinham. Um feminismo verdadeiramente radical, radicalmente libertário, autônomo, estava se forjando e acontecendo ali, entre mulheres pobres e de pouco estudo formal. (Prada, 2018, p. 71)

Si retomamos la provocación de Letícia Nascimento, ¿quién puede ser una mujer?, las vivencias de las putas contadas por ellas mismas nos muestran que realmente no son consideradas ni mujeres ni seres humanos, sino objeto prostético: sea de una actitud feminista salvacionista diseñada para tranquilizar culpas de una clase media burguesa o de un feminismo moralista que las ve como una maléfica invención del patriarcado cuyo único fin es el placer masculino. ¿Por qué cuesta tanto incorporar a las putas y las travas en el pensamiento de la traducción feminista? Ellas son una especie de ser ortopédica al sistema, que lo hace funcionar desde los lugares marginalizados que ocupan, pero nunca han sido mujeres. Cuando el feminismo de la segunda ola crea a la mujer de su mito fundacional (Nascimento, 2021) a partir de algunas luchas específicas de los movimientos de mujeres a fines del siglo XIX, lo hace a partir de una política de la diferencia binaria, polarizante, necesaria para la enunciación de un nosotras quizás, pero extremadamente carente en su visión panorámica. En los setentas y ochentas, a la par de una segunda ola, ya encontramos a las prostitutas de distintos territorios en abierta lucha organizada

(Coyote²⁰ en California, las tomas de Iglesias en Lyon, el RPB²¹ en Brasil). Las travestis también estaban, en la oscuridad de la noche, tejiendo sus lenguas secretas, organizándose en manada para sobrevivir, articulando sus conocimientos del cuerpo para aplicar silicona de avión, migrando hacia ciudades grandes, desfilando en los carnavales. De estar, estaban, sembrando preguntas e incomodidades en una sociedad que de día las negaba pero de noche las buscaba rebosantes de deseo. Pero no eran mujeres.

La mexicana Sayak Valencia (2018; 2022) ha desarrollado una bibliografía muy importante sobre el lugar del transfeminismo en el feminismo que me gustaría retomar antes de terminar este capítulo. Sayak Valencia postula el transfeminismo no como una simple adición de las travestis, mujeres y hombres trans a las pautas y debates del feminismo, sino como una red que considera distintos *estados de tránsitos de género*. En sus palabras,

los estados de tránsito de género, de migración, de mestizaje, de vulnerabilidad, de raza y de clase, para articularlos como herederos de la memoria histórica de los movimientos sociales de insurrección. Esto, con el fin de abrir espacios y campos discursivos a todas aquellas prácticas y sujetos de la contemporaneidad y de los devenires minoritarios que no son considerados de manera directa por el feminismo hetero-blanco-biologiscista e institucional, es decir, aquellos sujetos que quedan fuera o se deslindan enérgicamente de la reconversión neoliberal de los aparatos críticos de los feminismos, eso que hoy conocemos como políticas de género o “políticas de mujeres” (2018, p. 31).

En gran medida la colocación de Sayak Valencia viene a repolitizar, como ella misma afirma, los movimientos feministas globales y locales, o *glolocales*, ante las apropiaciones por parte de instituciones, ONGs, publicidades y medios masivos que le lavan la cara a demandas antiguas, profundamente arraigadas en una cultura de la muerte. Este mismo movimiento de repolitización es extremadamente necesario y urgente en los EFT, para resituar la desobediencia sinvergüenza a la que llamaban algunas canadienses. Es imperante volver a mujeripulear los textos como las travas sus cuerpos, hasta volvernos re-escriptoras, y luego, sin miedo conseguir la ostentación de esa práctica.

En el sentido de repolitización que trae Valencia, hay que decir que el putafeminismo históricamente ha sido transfeminista y por esta alianza se han visto a

²⁰ Sigla de *Call Of Your Old Tired Ethics*, algo así como “abajo con tu ética arcaica y agotadora”, es una de las organizaciones de trabajadoras sexuales de más impacto a nivel global. Fue fundada en 1973 por Margo St. James en San Francisco, para luchar a favor de los derechos de las prostitutas en el marco de ascenso del feminismo radical que promulgaba en Estados Unidos la erradicación de la pornografía y la prostitución. Entre 1974 y 1979 llegaron a publicar su propio diario, el Coyote Howls, “*the loose women publication*”.

²¹ Sigla de *Rede Brasileira de Prostitutas* [Red Brasileña de Prostitutas], fundada por Lourdes Barreto y Gabriela Leite en 1987. Es considerado el primer movimiento organizado de trabajadoras sexuales de América Latina.

menudo extirpadas las compañeras travestis y trabajadoras sexuales del feminismo hegemónico que pauta políticas públicas en lo que Valencia señala como una sublimación de consignas en una suerte de crítica ortopédica apropiada por los circuitos del mercado y el Estado. “Necesitamos retomar el proyecto de un bien común”, apunta la autora, que “se basa en una actitud de autocrítica y de redefinición donde se pongan sobre la mesa los diversos temas que han preocupado a los [...] feminismos” (2018, p. 33).

Así, los transfeminismos llaman a revisar profundamente el sujeto del feminismo para no dejar fuera a les que están fuera de la definición de mujer aceptable: no solo personas travesti trans, también les racializadas, migrantes, refugiadas, indocumentadas, lesbianas, pobres, originarias “que justamente por sus intersecciones subjetivantes y desubjetivantes, participan de las consecuencias físicas, psicológicas y mediales traídas por la creciente globalización de la violencia explícita” (2018, p. 33). Es importante señalar que se trata de articular un espacio en tanto frente común, no de una asimilación homogeneizante de las diversas subjetividades que entran en juego.

Durante la pandemia de COVID-19 emergieron diversas articulaciones políticas que dieron cuenta, con remarcable eficiencia, de los vacíos que dejaron los feminismos institucionalizados tomados por el mercado, los medios y el Estado. Un gran ejemplo para construir este frente común del que habla Valencia lo dieron las chicas de la Casita Roja en 2020. La casita es la unidad básica de la Asociación de Mujeres Meretrices de Argentina (AMMAR), quienes tejieron redes de apoyo para garantizar vivienda, alimentos, asistencia médica y hasta identificación a trabajadoras sexuales, travestis y trans, migrantes indocumentadas y dependientes químicas que se vieron, durante el asilamiento obligatorio, en un momento de extrema vulnerabilidad. La periodista argentina Paz Frontera (2020) relata en un formato de crónica los frentes de actuación de Ammar durante los primeros meses de aislamiento en 2020. La Casita Roja se transformó por algunos meses en un verdadero, y muy simbólico, Ministerio de las Putas con sede en la Ciudad de Buenos Aires.

Para cerrar el capítulo y dar el paso hacia el comentario de traducción de *Y si yo fuera puta*, traigo algunas consideraciones de la investigadora ecuatoriana Cristina Burneo Salazar. Ella propone una poética de traducción muy interesante para atender las coordenadas antes ya mencionadas: traducir literaturas travestis aludiendo sus proyectos estéticos, sus desobediencias y la impugnación a lo nacional-colonial. En la propuesta de Cristina, se toma la traducción como concepto lindante, no exclusivo a operaciones interlingüísticas, y como práctica que anuda discontinuidades, “los mundos que relaciona

a menudo serán geográficamente inconexos, pero empiezan a guardar bordes entre sí al verse convertidos en entidades conectadas” (2019, p. 111).

A modo personal, cuando pensaba la traducción de *Las Malas* durante el distópico Brasil de 2020, u hoy mismo cuando pienso en posibles traducciones que afiancen alianzas o tiendan puentes entre los movimientos putafeministas de Argentina y Brasil, lo pienso bajo ese paradigma: tender puentes. Cristina Burneo pone en jaque la metáfora a partir de sus propias inquietudes: “En un mundo devastado, ¿de dónde a dónde nos conducen los puentes que levantamos, si tenderlos fuera posible, para empezar?” (p. 112). De esta manera, la traducción entra como concepto para pensar las fronteras hacia el norte y hacia el sur de México marcadas por corredores migratorios, en sus palabras “camino migrantes a cielo abierto hechos para la muerte por deshidratación” (p. 113), a partir de una poética de traducción. Sus configuraciones son expresadas de esta manera:

Una poética de la migración estaría dada, por ejemplo, por lenguas descentradas o hibridadas, por condiciones fronterizas para la escritura que entrañaran más de una lengua y por sujetos descentrados, siendo todos elementos de interpelación de lo nacional. Así, una poética de la migración no se reduciría a lo temático, sino que propondría ciertas condiciones para la escritura que relacionaran estéticas y políticas dadas por subjetividades contra-nacionales: migrantes, en desplazamiento, interlingüísticas, desobedientes, y por eso problemáticas (Burneo Salazar, 2019, p. 113).

A su cuestionamiento sobre la “traducción sin fronteras”, la autora nos responde que, quizás, consista en

afirmar desde el tránsito que provocamos entre lenguas y textos un sentido de la posibilidad que sea capaz de proyectarse sobre desplazamientos de otra naturaleza. Traducir lo literario, lo histórico, para darle forma visible a una diferencia cultural que interpele lo político (Burneo Salazar, 2019, p. 118)

En este marco, la traducción comentada provee un sustrato metodológico capaz de dar cuenta de las operaciones traductorales que realizamos desde una mirada reflexiva y crítica en la que se habilita prescindir de una traducción definitiva y abrazar, por el contrario, el tránsito inestable que provocamos.

Por el momento, a modo de síntesis, me gustaría arrojar una conclusión sobre el lugar de la traductora putafeminista respecto a los feminismos transnacionales. En primer lugar, no podemos dejar de insistir en la inclusión de las putas y las travas, esta lucha tiene que ser para todas y todes. Desde el lugar de privilegio en el que estamos, financiadas o no, las traductorales investigadoras en contextos académicos, blancas, que tenemos acceso a una serie de dispositivos que otras cuerpos no tienen, podemos continuar la articulación de las desobediencias. Entiéndase por esta la repercusión de las voces que no son deseadas en los lugares que ocupamos o en los que circulamos, los

espacios pulcros de reproducción del aparato estatal-institucional (la universidad, la academia), la traducción colaborativa practicada desde la escucha. La escucha atenta es, hasta ahora, la mejor herramienta que he encontrado, la más productiva de mi pequeña cajita de herramientas, para la proliferación de traducciones corporizadas, comprometidas, más éticas y situadas. Mi inspiración personal son las putas y en las travas, como las chicas de Coyote que dijeron “abajo con tu ética vieja y vetusta”.

También es de suma importancia recordarnos tejer la discusión teórica junto a la escritura de sí producida por las mujeres y travestis sobre las que estamos discutiendo; solo con esta operación simple ya se vuelve bastante evidente que no están contempladas en los EFT como sujetas. Cuanto mucho son autoras extrañas, anfibias, de barrocas escrituras que no se encajan en ningún concepto de literatura ni tienen un espacio propio en la historia del feminismo. Aún son tímidas las reflexiones que nos provean de un marco de partida que tome una mirada feminista sobre la traductología, para establecer cómo y bajo qué términos restituir a las “escrituras arrebatadas, feas y monstruosas” (Rodríguez, 2021, p. 74). Es urgente que sigamos escuchándolas, leyéndolas, dándoles la palabra en vez de tomar el micrófono por ellas, ellos, ellxs, elus. Uno de los proyectos más inspiradores para continuar reflexionando sobre la construcción de una poética travesti de traducción lo encontré cuando conocí el trabajo de la trans editorial Elle/Elu²² (Brasil) en el que dos traductories no binaries, Flecha y Ravel, traducen y editan poesía trans* latinoamericana combinando portugués y español -inclusive combinando los varios españoles del continente.

²² Elle/Elu es una editorial independiente brasileña bilingüe fundada por dos personas trans, Flecha y Ravel. Se enfocan en publicar escritos LGBTQIA+ del territorio conocido como América Latina, Abya Yala y América Ladina. Sitio web disponible en: <https://www.elle-elu.com/>

3 ¿Y SI AMARA FUERA PUTA? ¿Y SI YO FUERA TRADUCTORA?: NOTAS SOBRE LOS DESAFÍOS DE TRADUCIR LA LITERATURA DE PUTAS Y TRAVAS AL RIOPLATENSE

En este capítulo se pretende observar y analizar algunas decisiones de traducción tomadas durante el proceso colectivo en el que tradujimos *E se eu fosse puRa* al español rioplatense, en el marco del proyecto editorial feminista de Mandacaru Ediciones. Busqué organizar el comentario en torno a tres ejes que probaron ser tan desafiantes como característicos de la obra: el *pajubá*, las marcas de oralidad y el léxico del trabajo sexual. Entiendo que comentar las posibilidades abiertas por estos tópicos cumple el doble propósito de justificar las decisiones de traducción en el marco de un trabajo colectivo y colaborativo, y, por otra parte, abrir camino a otras/os/es traductores que se deparen con el desafío encarnado de la literatura travesti, con la esperanza de incentivar e inspirar traducciones cuidadas, respetuosas, cuestionadoras, políticamente comprometidas y feministas. Como mencioné antes, todo el proceso de traducción de *E se eu fosse puRa* ha sido colaborativo, y lo ha sido más allá de la noción tradicional de traducción colaborativa según la cual dos o más personas traducen en conjunto un determinado texto²³. A lo largo del capítulo examiné las distintas instancias de colaboración y sus facetas, a saber: la traducción en conjunto por dos traductoras-investigadoras argentinas; la *close-collaboration* con la autora, Amara Moira, durante la fase de revisión final del texto; y, por último, los aportes de la poeta, performer y prostituta Nina León en lo que concierne al léxico del trabajo sexual en Argentina.

De aquí en adelante comentaré la traducción adoptando el indicativo en plural, respetando el trabajo en conjunto que realizamos durante casi dos años. Cuando utilizo la primera persona del plural apelo a la construcción colectiva que tuvo lugar entre Lucía Tennina y yo, Penélope. Cuando mantengo el uso en primera persona del singular, evoco reflexiones propias, que responden a las hipótesis previas a la traducción o a mis conclusiones posteriores, de las que Lucía no participó. Para llamar la atención de quien lee sobre términos discutidos en las citas de traducción comparada, entre el texto fuente y la traducción, adopto de aquí en adelante el uso de negritas.

Anteriormente traje al debate el imaginario que nuestra sociedad tiene sobre la puta y defendí el uso peyorativo del término junto al de ‘trabajo sexual’, a partir de los cuales adquieren y desarrollan una serie de saberes y habilidades sobre sexualidad,

²³ Para profundizar la discusión sobre traducción colaborativa/colectiva véanse O’Brien (2011) y Célis-Mendoza (2019).

cuerpos, violencias, desigualdades y organización política. Considero que todes nos podemos beneficiar de sus conocimientos si nos detenemos un momento a escucharlas, especialmente las feministas. En este trabajo voy a examinar de cerca todo un proceso de traducción de la escritura travesti de Amara Moira, en el que ella escribe justamente sobre sus inquietudes con el feminismo, sobre sus experiencias cotidianas cuando ejerció el trabajo sexual callejero. En su texto autobiográfico describe detalladamente situaciones advenidas del trabajo sexual, le da vueltas a las frases de forma ingeniosa y con humor, se expresa en pajubá, con expresiones populares y *gírias*, combina otras lenguas como las mismas travestis lo hacen cotidianamente como el portugués, el francés y el italiano. De manera análoga, la bronca, el humor y el deseo de Amara se van colando párrafo a párrafo, desvelando así tabúes, sociales y sexuales, ofreciendo el lente con que observa las relaciones socialmente demonizadas entre clientes y putas. En la lecto-traducción atenta que propongo entra la mirada propia también, necesariamente, la de la traductora feminista, que también es interpelada respecto a su sexualidad, sus prejuicios y relacionamientos amorosos.

La escucha atenta -y su posterior traducción y reflexión- hizo posible no solo entender mejor el mundo del trabajo sexual callejero, sino abrir nuevos paradigmas para la traducción feminista. Como defendí al final del capítulo anterior, esta episteme de traducción ha dejado fuera de su escopo las demandas transfeministas y putafeministas. De esta manera, hago eco del cuestionamiento de la investigadora Regiane Ramos respecto a la traducción-investigación de la escritura de las hijras de India cuando se pregunta si nuestro campo está preparado para tomar estas escrituras como objetos investigables:

Os estudos de tradução estariam prontos para tratar a narrativa trans ou a narrativa *hijra* como um objeto de análise? E os estudos literários? Estariam prontos para se unirem aos estudos de transgêneros a fim de tornar a narrativa trans ou a narrativa *hijra* pesquisável?" (Ramos, 2020, p. 298)

No sé si estoy prontas ni listas; si los estudios de traducción estuviesen preparados probablemente esta investigación no existiese. Así que aquí voy, sin la pretensión de una teoría de traducción travesti, sino dispuesta a examinar los desafíos de traducción levantados por esta escritura disidente.

3.1 Oralidad y *travestilidade*

Las travestis somos iguales que las mapuches, igual que las mujeres antiguas que aprenden de las abuelas, como se amasa el pan. Nosotras aprendemos hablando con las viejas a pensar lo que tiene que ver con el cuerpo, sobre el deseo, que es lo mismo que aprender a ver. Ver por ejemplo que en el campo,

las lechugas también tienen deseo, deseo del sol y lo persiguen hasta que logran que las bese. Las travestis somos igual que las mapuches que no necesitábamos ni leer ni saber escribir para entender el mundo. Nos bastó con nuestra imaginación hasta que comenzaron las matanzas.

(Rodríguez, p. 3)²⁴

Para abrir la reflexión sobre la traducción de las marcas de oralidad en *Y si yo fuera puta*, uno de nuestros tres ejes de análisis, me pareció adecuado comenzar con estos versos de la travesti chilena Claudia Rodríguez antes que acudir a los académicos que se han dedicado al tema de la oralidad y la traducción. En las líneas “las travestis somos igual que las mapuches que no necesitábamos ni leer ni saber escribir para entender el mundo” pareciera escucharla entonar sus versos, corporizar la ancestralidad incomprendida en lo travesti y en las mapuches originarias. Una ancestralidad que está en riesgo de extinción y que necesita verse plasmada en letras antes de que ya no quede nadie que pueda hacerlo, nadie que sepa leer los cuerpos, pensar el deseo. Esta inscripción de las narrativas de travestis con los pueblos originarios de la región de las que son oriundas no es exclusiva de Claudia, también está presente en Camila Sosa Villada cuando afirma categóricamente “soy una geisha comechingona” (2019, p. 73)²⁵, refiriendo sus comienzos en el trabajo sexual. Marlene Wayar, militante y psicóloga, hace una operación análoga cuando su invitación a una Vigilia Trans en la Plaza de Mayo convoca a “romper el paradigma hetero-*winka*²⁶-patriarcal” (Wayar, 2021 [2018], p. 111).

Probablemente con una intención menos ominosa que la de Claudia Rodríguez, pero igual de intencional y deliberada, Amara Moira plasma en su narrativa una serie de elementos que *grosso modo* he pensado como ‘marcas de oralidad’. A menudo estas marcas se detectan en la sintaxis del portugués en el que ella escribe, presentando una serie de ‘desvíos’ de la norma culta, académica, de la lengua, que refleja la manera “realutilizándolos como dispositivos literarios, estéticos, poéticos.

Si bien la cuestión de la oralidad y sus marcas en cuanto artificio literario no es una novedad en las letras latinoamericanas, en un acercamiento a este debate no solo nos encontramos con que sus exponentes son todos varones cis. Varios de ellos también

²⁴ RODRÍGUEZ, Claudia. **Poesía travesti**. Córdoba: Té de boldo, 2021, p. 3.

²⁵ *Comechingón* es la nomenclatura colonial que los españoles impusieron sobre distintos pueblos originarios que habitaban las Sierras Centrales (ubicadas actualmente en las provincias de Córdoba y San Luis), donde nació y creció Camila Sosa Villada. A pesar de que la historiografía y el Estado considera extinta la etnia, el antropólogo cordobés José María Bompadre (2015) afirma que ‘lo comechingón’ se encuentra en proceso de comunalización hace algunas décadas.

²⁶ *Winka* es un término para designar la otredad que comparten por lo menos dos pueblos originarios sudamericanos: el pueblo mapuche (en su lengua, el mapudungun) y el pueblo ranquel. Con esta palabra los mapuches nombran a ‘los no mapuches’, y los ranqueles a ‘los blancos’ (Matías Rendón, 2020).

fueron blancos burgueses como Guimarães Rosa y Rulfo. Otros autores interesados en esta corriente, considerados grandes exponentes de la literatura latinoamericana y de sus problemas, como Arguedas y Roa Bastos, entre otros, establecen una filiación fuerte con el indigenismo, como se observa en las discusiones de Cornejo Polar (1994) y Martin Lienhard (1990). Entre otras caracterizaciones, la oralidad aparece en estas reflexiones como un artificio, como un logrado ‘efecto de oralidad’ alcanzado “a través de un exigente proceso de elaboración estética” (Pacheco, 1992, p. 21) que buscaría revelar o poner en cuestión la ‘oralidad popular’, de acuerdo con la tesis de Pacheco.

Ahora bien, me interesa cuestionar esta tesis desde las particularidades de la literatura travesti-trans. A los objetivos de esta investigación, ¿cómo comentar la traducción de estas marcas en *Y si yo fuera puta* manteniendo en primer plano lo travesti en tanto conocimiento construido oralmente, por fuera del canon de las literaturas, por fuera de la escritura?

Una vía consiste en inscribir el texto de Moira en la tradición crítica antes mencionada. Una segunda opción, desde los Estudios de Traducción, consiste en pensar las marcas de oralidad en los términos de Paulo Henriques Britto (2012), que, entre otras cosas, propone recrear la oralidad como un efecto, como un acto ilusionista. Si la oralidad en la literatura siempre es una elaboración estética, traducirla termina de cimentar su artificio. Britto, sin embargo, da un paso polémico en su propuesta al defender que en traducción se debería hacer hablar a los personajes o como paulistanos o como cariocas, por ser estos los polos culturales más aprehensibles y rentables del país. El movimiento que propone tiene implicaciones glotopolíticas graves, ya que excluye las oralidades de todas las otras regiones brasileñas. La tercera vía que aquí propongo es pensar otra epistemología para abordar oralidades en traducción, a partir de la escritura de las travesti-trans y otras/as/os sujetas/os marginalizadas que se ven a menudo aglutinadas/as/os en las llamadas ‘literaturas periféricas’.

Como propuse en la Introducción, en el movimiento de traducción e investigación viajamos al otre, a las otras, a las escritoras travestis argentinas, en cuyos textos (autobiográficos algunos, otros ensayísticos y otros más en poesía) es palpable una oralidad diferente que relaciono, a continuación, con poéticas periféricas. Veamos este poema de Naty Menstrual titulado *Bomba Bombón*, por ejemplo, que recuerda intervenciones de *slam* o de rap en su rápida, interrumpida, concatenación de ideas:

Les voy a tirar una bomba afónica incolora inodora sin humo para que no se den cuenta y mueran y nadie va saber quién es al que le toca porque no voy a avisarles así de hija de puta por hijos de puta que se lo merecen y también voy

a poner un aviso para que me escriban los que quieran mandarme una lista y por cabeza les cobro cien mangos y me hago rica después por que quien no quiere matar a alguien y no se anima y me van a pasar los listados a un mail que se va a llamar bomba@hotmail.com no no mejor yahoo.com.ar o gmail por que tiene más capacidad así que así nomás bomba y pum fuera los hijos de puta el papa y Ricardo Arjona también que lo odio tanto y si me quedo sola qué hago pero sola no porque en algún listado voy a aparecer [...] (Menstrual, 2016 [2006], p. 17).

En el mismo tono, sin marcas textuales que separen oraciones, en denuncia emergente, también podemos leer otras literaturas orales. Un caso ilustrativo se encuentra en los *falatórios* de Stella do Patrocínio²⁷, una mujer negra y pobre que fue encarcelada a los veintiún años sin otra justificación que caminar por las calles del barrio de Botafogo, en Rio de Janeiro. Stella fue internada contra su voluntad en dos centros psiquiátricos, en los que recibió terapia de shock por sus supuestos desajustes. Sus actos de habla, caracterizados por ser cortos y de gran impacto, tal vez guarden poca relación aparente con lo que escriben las putas y las travas. Pero las denuncias y la indignación de estas sujetas ante el sistema, me gustaría argumentar, tienen todo que ver:

É dito: pelo chão você não pode ficar
Porque lugar de cabeça é na cabeça
Lugar de corpo é no corpo
Pelas paredes você também não pode
Pelas camas você também não pode ficar
Pelo espaço vazio também não vai poder ficar
Porque lugar de cabeça é na cabeça
Lugar de corpo é no corpo
[...]
Eles arrancaram o que está pensando
E o que está sem pensar
E foram examinar esse aparelho de pensar e não pensar
Ligados um ao outro na minha cabeça, no meu
cérebro
Estudar fora da cabeça
Funcionar em cima da mesa
Eles estudando fora da minha cabeça
Eu já estou nesse ponto de estudo, de categoria
(Patrocínio, 2009 apud Almeida, Bomfin, 2018, p. 280; 283).

La propia Stella describe perfectamente en ese último “verso” impropio el tratamiento que recibe su tomada de la palabra: ella ha llegado al punto de ser objeto de estudio. A su cabeza, y a su *falatório*, lo organizaron sin consultarle, la volvieron categoría, poesía. Sobre Stella es necesario hacer una salvedad importante: ella escribió durante su confinamiento, pero los registros desaparecieron, o los mismos todavía no han sido

²⁷ Stella do Patrocínio (1941-1992). El término *falatório* designa sus actos de habla transcritos en verso por Viviane Mosé (2001), la psicoanalista los “organizó y transcribió” tras grabarla en cinta. “Nas palavras de Mosé, o falatório de Stela se concebe como olhar, como espacialidade, como configuração. Esse foi o fio tecido na concepção do texto escrito como exegese, como obra artística que pretendeu revelar o universo particular de Stela do Patrocínio” (Almeida, Bomfin, 2018, p. 279).

encontrados, catalogados y estudiados. Lo que se conoce en portugués como su poesía viene a partir de la publicación póstuma del poemario *Reino dos bichos e dos animais é o meu nome* (2001), [Reino de los bichos y de los animales es mi nombre], organizado por la poeta y psicóloga Viviane Mosé. Como señala la investigadora brasileña Sara Ramos (2022), la distribución del texto en el poemario no fue una cirugía tan aséptica como podría parecer ya que parte de una operación de edición ejecutada a partir de grabaciones de audio, único registro que sobrevive de los falatórios de Stella²⁸. Estos casi cien minutos son toda la materialidad consultable, y en ellos se puede escuchar mucho más que versos: las palmadas contra el cuerpo marcan un ritmo, hay movimiento, susurros y risas de fondo de otros reclusos-pacientes, palabras más claras con repeticiones de las mediadoras del taller. Las grabaciones fueron realizadas mientras Stella se encontraba confinada en la Colonia Juliano Moreira, durante talleres que la artista plástica Carla Guagliardi realizó allí a fines de los 80s. Cuando Sara presenta a Stella y su falatório, que fue parte de la 35° Bienal de São Paulo, lo define como una “prática corpo-vocálica da palavra” (Ramos, 2023, s/p). Sara también apunta que el falatório no es solo poesía, como tampoco es solo testimonio, ocurre en otro tiempo, espiralado.

Algunos movimientos, aquí pienso especialmente en la pensadora negra Lélia Gonzalez, activan con dispositivos orales sus argumentos políticos aun cuando se expresan a través de la escritura. Para ejemplificar esto cito a continuación un texto en el que ella denuncia la ignorancia de la sociedad brasileña blanca y hegemónica levantando la bandera de la lengua, del portugués hablado que fue pasado a los niños por la *mãe preta*²⁹. Ella define esta lengua, o variedad del portugués, como “*pretuguês*”:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa “você” em “cê”, o “está” em “tá” e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês. E por falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimundo,

²⁸ Los audios están disponibles online desde 2022 gracias a la investigación de maestría de Sara Ramos, Es posible oírlos en: <https://dspace.unila.edu.br/items/84d91349-d213-425f-975d-3d2da6e12b7c>. Consultado 17 mar. 2024.

²⁹ Las ‘mamá prietas’, también llamadas *mucamas*, eran las esclavas negras dedicadas al cuidado de los niños de sus amos, a quienes incluso amamantaban. Históricamente, los niños blancos aprendieron lo que Lélia González define como *pretuguês* con sus mamá prietas. Éstas eran a menudo también objeto de deseo y lujuria de sus amos blancos, que a menudo las violaban. Para la antropóloga Rita Segato, la síntesis del mito de la mamá prieta y de la democracia racial brasileña está en el retrato *Mucama com criança ao colo* (autore desconocido). Durante décadas se creyó que el niño blanco de la pintura se trataba del Emperador Don Pedro II, aunque fue desacreditado en 1972.

que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém de um tronco linguístico banto que “casualmente” se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido e é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado etc. e tal. (González, 2020 [1983], p. 90-91)

En las denuncias por el *pretuguês* levantadas por Lélia Gonzalez, en el fragmento citado y en otros de sus textos, asoman la cabeza otras maneras de entender estas marcas de oralidad, en este caso, y así como en la narrativa de Moira (2018), profundamente raciales y coloniales. De esta manera, me inclino más hacia una epistemología de la traducción transfeminista que valore la presencia de la oralidad más allá de una réplica automatizada de marcadores textuales artificiosos; por una epistemología que lo haga como encarnación de diversos conocimientos que históricamente se han transmitido oralmente en la lengua de origen y cuyas ‘marcas’ deben aparecer en el texto traducido, ya que responden a toda una historia de resistencia, de lucha, de militancia, de violencias.

En la escritura travesti se puede percibir una impugnación de la norma culta que rige la escritura, de la misma manera que sus cuerpos disputan e impugnan el sistema moderno colonial binario de género (Lugones, 2001; 2008; 2014). En un eco del movimiento en que los cuerpos disidentes de las travesti-trans han sido desconsiderados y/o expulsados del feminismo, sus literaturas han sido, en gran medida, rechazadas por el mercado editorial de forma sistemática. En parte, se podría argumentar, sus vidas son tan precarias y el acceso a estudios superiores tan limitado que durante mucho tiempo simplemente no existió una escritura travesti sino personajes travesti-trans travestidos en la literatura, como sugiere Amara Moira en su literatura académica (Moira, 2018c; 2020), como el que creó Guimarães Rosa en *Grande Sertão* con el personaje de Diadorim, o Cassandra Rios en sus novelas de formación, publicadas en 1956 y 1965.

“No sabía que no me sabía defender porque no sabía leer ni escribir” (2021, p. 38), nos dice Claudia Rodríguez categóricamente en otro de sus poemas. Y allí radica la importancia del relato oral para la comunidad travesti, en la transmisión de sus conocimientos, de sus narrativas. Cuando Marlene Wayar (2021) escribe su teoría, no por acaso la titula *Travesti una teoría lo suficientemente buena*. Ella afirma, además, que lo hace “con un cementerio en la cabeza”, “a todas las muertas”, evocando a todas las travestis que la precedieron y que han fallecido, pero cuyos conocimientos y subjetividades ella sistematiza en su escritura. La teoría, tejida urdiendo entrevistas transcritas, no solo mantiene la forma de diálogo, sino que responde a esa historia de los

bordes, en la que la escritura no tiene lugar o la reflexión llega de manera tardía. De ahí que Susy Shock se pregunte en el prólogo del libro “¿De qué paciencia de araña tejedora está hecha la Wayar? Esa que va hilvanando teoría en un mundo de absolutos fracasos, ¡todos los fracasos!” (Shock, 2021 [2018], p. 13). Para Susy Shock, las travestis se están quedando sin tiempo, muy a pesar de las políticas bienintencionadas, como clama en su libro-poema-manifiesto *Hojarascas*: “Y el tema no es negar las viejas luchas, / sino gritarles en la cara eso mismo: / ¡que a nosotras nos matan sin ninguna nueva sutileza!” (Shock, 2020 [2017], p. 12).

En el segundo capítulo de *Travesti una teoría lo suficientemente buena*, titulado ‘El arte de re-sentir: Puentes transfronterizos entre lo oral y lo escrito’, Wayar dialoga con Claudia Rodríguez, poeta travesti citada antes en esta disertación, quien expresa su frustración al no sentirse capaz de elaborar una reflexión, escrita, de esta manera:

Hay unos discursos que una los lee, los encuentra legítimos. Entonces lo tienen todo a su favor, hasta el lenguaje, hasta los discursos, hasta las ideas, ¿cachai? Eso me emputece, ahí está mi rabia, porque finalmente nosotras somos analfabetas y estamos aprendiendo, aprendiendo a levantar nuestras razones, nuestros fundamentos y en ese sentido entonces Lohana Berkins es una gran maestra, porque ella fue capaz de contactarse con las ideas y profundizarlas para llevarlas y presentarlas y que sea inteligible. Yo tengo tanta rabia que a veces me sale puro garabato. Ahora estoy haciendo un esfuerzo por ser inteligible, pero tanta rabia y me pongo a tiritar porque la precariedad o el haber nacido donde nací me supera, todavía me supera. (Rodríguez apud Wayar, 2021, p. 41)

Aun cuando se tienen las herramientas de la ciudad letrada según la entendiera Ángel Rama (1984), con sus implicaciones civilizatorias, y las travas escribieran prolíficamente, la fase de publicación editorial es difícil y costosa. Sin ir más lejos, en una entrevista reciente Claudia Rodríguez explica las dificultades que enfrenta para ver sus escritos publicados fuera de Chile:

[Alejandra Gajardo] Tu obra, aunque es muy comentada, no se encuentra en el circuito tradicional. ¿Has tenido conversaciones con alguna editorial? ¿Alguna se ha manifestado interesada en publicarte?

[Claudia Rodríguez] Aún se encuentra en los bordes y yo lo prefiero así y vender mis kits de textos por Instagram y facebook. [...] Lo de las editoriales no ha resultado.

[Alejandra Gajardo] ¿Por qué?

[Claudia Rodríguez] He tenido conversaciones, por ejemplo, con una editorial española pero recibí el clásico comentario de que la poesía no se está vendiendo. Además, me dijeron que la poesía que hago es precaria, con faltas de ortografía y redacción. Bueno, es que las travestis no escribimos y estos son los primeros textos travestis. También suelo hacer textos cruzados o diagramados en distintas posiciones en las páginas, lo que dificulta la publicación. Nunca me había cuestionado lo de las faltas de ortografía y redacción, ya que en el taller que hice con el poeta Diego Ramírez, eran consideradas en sí mismas poéticas. (Gajardo, 2022, s/p.)

En este apartado vamos a explorar algunas soluciones a las que llegamos las traductoras tras tomar la decisión de recrear las marcas de oralidad en *Y si yo fuera puta*, tras percibir que no solo se observaban en un léxico particular, sino también el ritmo que adquiere la narrativa. Con ese objetivo en mente, en todo momento, cabe aclarar, nos esforzamos por alcanzar un resultado final que no pareciera artificial o caricaturesco. Y esto me lleva a una de las inquietudes abordadas en la Introducción respecto a las variedades de rioplatense y los diferentes registros que pugnaban entre las traductoras.

Amara Moira, por su parte, sabe escribir en la lengua de los académicos; sin ir más lejos, cuando escribía el objeto de esta disertación se encontraba en medio del doctorado en Teoría literaria. Ella participa en la disputa por el portugués hablado y lo hace desde el escenario por excelencia de *Y si yo fuera puta*, las calles de la zona roja de Campinas, cuando no los propios moteles, los *drive-ins*³⁰, los estacionamientos y baldíos en los que ella ejerció el trabajo sexual. Los diálogos de regateo con clientes que la piropean (pero reclaman su tarifa) están presentes en todos los capítulos, tanto en el monólogo interior de la Amara-narradora como en su interacción con sus amigas travestis.

Esta Amara-escritora se caracteriza por ir narrando lo vivido en el bus de vuelta a casa, retrata lo que vive la puta, pero lejos de una pretensión etnográfica de la zona, elige deliberadamente cómo relatarlo, con qué luz pintar las citas:

el texto va saliendo de ese encuentro, pero también desde antes, desde que yo andaba en la calle tramando amores, recibiendo miradas: una travesti que se descubre escritora al intentar ser puta, y puta al bancar a la escritora (Moira, 2022, p. 19).

La propia existencia diferenciada entre una Amara-personaje y una Amara-escritora es una reflexión recurrente a lo largo de los capítulos. Les invito a leerla enunciada nítidamente en el último capítulo, “Si supiera antes”:

¿Qué es este libro? Una venganza, podrán pensar, pero no lo es. Me dan un vuelto por el sexo que sé practicar y ni se dan cuenta de que el pago es mucho más la historia que las monedas en sí. El relato me protege de la interacción con ese otro tan desnudo, me protege de lo que ese tan desnudo pueda ser capaz: **yo el personaje imaginando las palabras a medida que la escena va avanzando, pensando cuál es el recorte, el enfoque, dónde poner las comas, dónde el punto final.** Si supieran eso los clientes, si supieran qué me están entregando, que me están vendiendo el alma, tal vez eligiesen pagarme mejor... menos riesgo de aparecer en estas páginas. (Moira, 2022, p. 135-136, negritas mías)

³⁰ El *drive-in* es un tipo de estacionamiento temporal que existe en Brasil, cuyo uso está dedicado específicamente al ejercicio del trabajo sexual. Incluyen estacionamiento y un pequeño cuarto, generalmente con sanitario. Se destacan sobre otros alojamientos temporales por ser una de las opciones más baratas y sencillas. Si bien en Argentina no existen estacionamientos con esa función específica, o no fue posible corroborarlo para abordar este matiz del trabajo sexual, Georgina Orellano (2022) explica que al servicio sexual oral realizado dentro del auto del cliente lo llaman ‘francesa’.

Abordar la oralidad a partir de estas dos citas -una proveniente del comienzo del libro y la segunda de su párrafo final- nos permite argumentar que la presencia del lenguaje coloquial, con sus marcas orales y regionales, a lo largo de la obra no tiene que ver con una intención de presentar la realidad de una prostituta en su versión más honesta, original o verdadera. Por el contrario, podríamos defender -con base en lo enunciado por la misma autora- que cada capítulo empieza a escribirse en el momento en que Moira va “pra batalha”³¹, cuando sale montada en tacones a la oficina, cuando va a ‘bater ponto’. Todas estas, a propósito, son analogías que utilizan las trabajadoras sexuales brasileñas.

En suma, la presencia de estas marcas no conforma un recurso etnográfico ni es sociológica; es estética y es deliberada. No parte de un desconocimiento de la norma culta del portugués, ni de la manera ‘correcta’ de hablar y escribir, sino de un entendimiento del lenguaje en cuanto tecnología de la que las travestis trans han sabido apropiarse para la construcción de sus teorías. La fundacional *Travesti/una teoría lo suficientemente buena* (2021 [2018]) se escribe a partir del diálogo con travas sudamericanas, y es en esas conversaciones, entrevistas y convocatorias a vigiliadas políticas³² que emerge una teoría “lo suficientemente buena”, una teoría que propone decolonizar también a las disidencias, “romper el paradigma hetero-winka-patriarcal”. En *E se eu fosse puRa* también se está construyendo conocimiento travesti y también está presente la sonoridad del lenguaje del regateo callejero que Moira percibe y amplifica, que le interesa que forme parte de su escritura, de la literatura de putas y travas en la que su escritura se inscribe.

Como traductora feminista entendía que era vital buscar maneras de recrear los juegos que teje Moira, en tanto el pajubá conforma un espacio de construcción de saberes y subjetividades que son de resistencia en la cultura afrobrasileña. En el caso de las travestis prostitutas, no solo queda en tela de juicio la norma culta de la lengua en la que se inscriben sus narrativas, también sus cuerpos no hegemónicos, sus prácticas profesionales no reconocidas por la ley como trabajos y hasta la lengua clandestina en la que se comunican.

Retomando el tópico de este apartado sobre oralidad, a continuación, cito un fragmento del octavo capítulo, “El día en que vislumbré la riqueza”, en que se ilustran las

³¹ ‘Batalha’ en el léxico del trabajo sexual ejercido en Brasil viene a nombrar la zona de trabajo, también llamada ‘zona’. Usualmente la zona se sobrepone en el espacio urbano a un barrio de moteles, pensiones y estacionamientos dedicados al sexo pago. Un equivalente en español se puede pensar a partir de la explicitación, ‘zona roja’. Es importante no confundir *batalha* con su significado más literal, batalla.

³² El texto “Gritazos: Romper el paradigma hetero-winka-patriarcal” es una convocatoria escrita por Marlene Wayar para la Vigilia Trans de Plaza de Mayo, realizada en agosto de 2017 junto a las Madres de Plaza de Mayo.

marcas que refiero. Luego analizo las estrategias que encontramos para lograr trasladar al rio-platense los matices que el texto fuente presenta en portugués.

<p>Noite difícil, pernalongos não deixando em paz, calor, calor, calor, quando me surge um quarentão já meio castigadinho pelo tempo, montado na mototoquinha, de cara o “quer namorar comigo?” Eu toda jeitosa não é bem assim, mas quem sabe um programinha gostoso e ele me vem com história de vida, “dois filhos, mulher que me corneou quando eu dava duro no batente, quase matei a fiduma, agora moro só eu e mermão: pago tuas contas e ainda deixo você continuar trabalhando”, ó que luxo.</p> <p>(Moira, 2018, p. 59, negritas propias)</p>	<p>Noche difícil, mosquitos que no te dejaban en paz, calor, calor, calor, cuando me surge un cuarentón medio castigadito por el tiempo, montado en su motito, de una el “¿quierés salir conmigo?”. Yo toda diva no es tan así, pero quién sabe un polvito rico y él me sale con su historia de vida, “dos hijos, una jermu que me puso los cuernos cuando laburaba como un burro, casi la maté a la hijadepe, ahora vivo solo yo y mi hermano: te pago las cuentas y encima te dejo que sigas trabajando”, mirá que lujo.</p> <p>(Moira, 2022, p. 47, negritas propias)</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

En el recorte podemos apreciar cómo se abre el abanico de desafíos que discutiremos a lo largo de este capítulo. En la expresión ‘de cara’ y en la descripción del cliente que surge cual hongo tras la lluvia, un ‘*quarentão já meio castigadinho pelo tempo, montado na motoquinha*’ tenemos una primera probada del tono del capítulo 8, titulado ‘El día en que vislumbré la riqueza’, entre jocoso e irónico. Nuestra traducción de la expresión, ‘de una’, rápidamente, sin preámbulos, directo al grano, marca también el ritmo de todo el capítulo. Con tiempo de madurar la traducción y volver a la reflexión ahora, también se me ocurre como posibilidad la expresión ‘de entrada’, que es intercambiable y le da mayor fluidez al fragmento. Con la misma rapidez que aparece un hombre en moto, aparece la propuesta “*quer namorar comigo?*” y enseguida su excusa culpógena. El intercambio se da de corrido, en la zona no hay preámbulos, lo que coloquialmente en rioplatense se expresa como algo ‘al toque’ o ‘de una’, sin miramientos. Y también la autora lo expresa de esa manera corrida, sin marcas textuales que separen el diálogo interno del discurso oral de su Amara-personaje. A continuación, aparece una expresión peculiar, con la que batallamos bastante, ese ‘*toda jeitosa*’ que puede designar alguien que sabe cómo manejar la cosa, que tiene experiencia, que tiene ‘*jeito*’, que tiene cancha.

Durante el proceso de traducción, análogas al cliente quizás, también nos vimos como traductoras-investigadoras a las corridas sobre una motito, es decir, constantemente en apuros, balanceando deberes académicos con, en el caso de Lucía, la maternidad y las responsabilidades de sostener una editorial; en el caso de las dos, el trabajo de cuidados hacia dentro de la familia, y los cientos de trabajos que devienen de la actividad académica que raramente son remunerados económicamente. Es en esta reflexión

posterior, que aparecen otras posibilidades. Escribo estas líneas para recordarme, y recordarle al traductore del otro lado, que siempre estamos trabajando de esa manera y que está bien si no tuvo/tuvimos una solución creativa porque ninguna traducción es definitiva, no tiene por qué serlo.

En este caso específico, para restituir ese *jeitosa* podría haber cabido ‘canchera’ (alguien que tiene cancha, que maneja bien un asunto) quien tiene ‘*jeito*’, que sabe cómo llevar una determinada situación. Nuestra solución, sin embargo, osciló entre ‘toda divina’ y ‘diva’, que fue como finalmente quedó. Con esto quisimos recuperar el carisma del personaje al manejar la situación, inspiradas en el imaginario de las divas populares, haciendo eco de la prostituta que no se deja contratar por ‘dos pesos’ porque sabe cuánto vale su fuerza de trabajo. ‘Hacerse la diva’ es comparable a la expresión ‘hacerse la cotizada’, por lo que no nos pareció un desplazamiento de sentido exagerado ni forzado. Quizás podríamos haber captado mejor esta intención si en vez de ‘toda diva’ usáramos “yo haciéndome la diva...”, como si la Amara-narradora estuviese interpelando a los lectores con el comentario.

Los últimos tres casos que comentaremos, marcados en la cita con negritas, buscan mostrar cómo nos esforzamos en recrear el efecto de oralidad que tiene todo el pasaje. A saber, en la elección de ‘laburar’ -proveniente del lunfardo- en vez de ‘trabajar’, respondiendo a un uso extendido en Argentina que efectivamente sea reconocible en la lectura. Por su vez, ‘jermu’ (vesre de mujer) en vez de ‘esposa’ o ‘mujer’, que tiene un uso extendido en el país e incluso la denota peyorativamente: la esposa como un bártulo, como una molestia, que creíamos responde al tono del personaje en portugués. Por último ‘hijadepé’ (juntura de ‘hija de perra’), en la que se dota al pasaje con una sonoridad que buscaba responder a ese *fiduma** (juntura de *filha duma égua*). Tal vez quien lea se pregunte cómo es que una traducción feminista se empeña en despremiar una figura femenina con la elección de ‘jermu’ para un pasaje que en portugués simplemente dice “*dois filhos, mulher que me corneou*”. No era nuestra intención juzgar a la mujer del cliente de Amara, ni mucho menos. La estrategia de usar el vesre, popular en Argentina de una manera que invita a la creatividad y el ingenio en las interacciones cotidianas (como *zapi/pizza*, *choma/macho*, *atrodén/adentro*, *nepe/pene*, *tapu/puta*, *toga/gato*, *logi/gil*, *ñoaba/baño*, etc.) buscábamos recolocar un tratamiento coloquial a modo de compensar la juntura fonética que aparece más tarde en la expresión *mermão** (*meu irmão*).

Posibilidades que en otros españoles hubieran funcionado para esta juntura, con la que Amara decide jugar, como ‘bro’ (*brother*), o ‘parce’ (parcero) carecerían naturalidad para los lectores y nos inclinamos por traducir simplemente ‘mi hermano’. Esta afirmación sobre la naturalidad igualmente es relativa, especialmente si pensamos en el paisaje sonoro de Buenos Aires, que es la zona de argentina en que más circulan los libros editados por Mandacaru y por ende donde se encuentran sus lectores probables. En las últimas décadas la ciudad ha recibido una fuerte migración colombiana, venezolana, boliviana y peruana que, sumada a la globalización de nuestras maneras de interpelarnos en español a través de comunidades online, produce que ya nadie se espante ni desentienda si le saludan como bro o parce.

La última observación que hago del segmento tiene que ver con un error inicial, o más bien una solución que terminó por apagar la interjección fonética [o], traducida en un principio con un sencillo ‘uh’: ese ‘*ó que lujo*’ podría verse recuperado, sobre todo por su ironía implícita, de una manera más adecuada con un ‘pero mirá que lujo’. El segmento fue sopesado colectivamente, y nos inclinamos por esta última opción, ya que reforzaba el énfasis sarcástico de la autora de una manera más adecuada que un ‘uh’.

3.1.1 Marcas de oralidad descartadas

Para explorar el próximo caso, me parece pertinente dedicar un momento a contextualizar de qué lugar parte esta traducción, de dónde parten sus traductoras. Retomando algunas inquietudes sobre las variantes del rioplatense que se disputan en traducción, examinemos un momento el telón de fondo de las traductoras.

Mi co-traductora, Lucía Tennina, es lo que en Argentina llamamos ‘porteña’, es decir, oriunda de la Ciudad de Buenos Aires (CABA). Su registro del rioplatense responde, en consecuencia, al polo cultural que más representatividad tiene en el país, marcado en gran medida por el lunfardo. Ella es una profesora de nivel superior establecida en el ámbito académico argentino, siendo docente en la UBA e investigadora del CONICET, y también es traductora y productora cultural hace años. Lucía cuenta entre sus producciones más destacadas la muestra “Del otro lado del puente: arte de la periferia de São Paulo” (2010), presentada en la Fundación de Estudios Brasileños de Buenos Aires; traducciones de Marcelino Freire, Ferrez y Sergio Vaz; y la organización de antologías como *Saraus* (2014), sobre literatura marginal brasileña, y *Quilombo* (2020), que reúne poesía de autoría negra brasileña.

En mi caso, el registro del ‘español argentino’ está atravesado por otras lenguas, lo que requiere algunas consideraciones geográficas. Específicamente el portugués y el guaraní, debido a que provengo de Misiones³³, provincia del NEA -Noreste Argentino-. Mi provincia, curiosamente, comparte más fronteras internacionales (con Brasil al norte y al este; con Paraguay al oeste) que nacionales (menos de 200 kilómetros al sur). Recuperando las consideraciones de la semióloga Ana María Camblong, Misiones es una

toponimia recordatoria de la empresa jesuítica, abrazada en un 80% de su perímetro por Paraguay y Brasil. Un apéndice territorial trazado por dos grandes ríos internacionales: Paraná y Uruguay. Estamos instalados en este lugarcito al que los medios de comunicación llaman el “corazón del Mersosur” tanto por su ubicación cuanto porque nuestra semiosis local-internacional late al ritmo de los cruces, las tensiones, los agravios y los enamoramientos que la política centralizada del Estado-nación implementa con intempestivos y erráticos propósitos. Nosotros, los de aquí nomás, no sabemos por qué ni cuándo el gobierno nacional decidirá denostar a nuestros vecinos, ignorarlos agresivamente, o tal vez se acordará de que estamos también en Latinoamérica y ordenará compulsivas e improvisadas integraciones, ejercitando una ostentosa retórica que no hace más que poner de relieve su incoherencia histórica. (Camblong, 2009, p. 125)

El dato que concierne a las fronteras con Brasil y Paraguay adquiere mayor relevancia cuando traemos a la ecuación la Triple Frontera en la que crecí y en la que vivo, desde donde traduje a Amara y desde donde me encuentro escribiendo esta investigación. Esta triple frontera consiste en un corredor cultural, étnico y lingüístico en el que habitan cerca de un millón de personas, lo que conforma una región metropolitana compuesta por las ciudades de Puerto Iguazú (Misiones, Argentina), Foz do Iguazú (Paraná, Brasil), Presidente Franco, Ciudad del Este y Hernandarias (Alto Paraná, Paraguay). A su vez, la región también está marcada por otras migraciones, externas a los tres países mencionados, como la sirio-libanesa, la coreana, japonesa, taiwanesa y china; adicionalmente, en las últimas dos décadas la migración latinoamericana y caribeña también se ha hecho notar, especialmente tras la creación de la Universidad Federal de Integración Latino-Americana (UNILA) ubicada en ‘el lado brasilero de la frontera’, Foz do Iguazú, que ha convocado a estudiantes y a sus familias a la región. El resultado es una vertiginosa mixtura en cuyo paisaje destacan porcentualmente paraguayos, colombianos, haitianos, siriolibaneses y brasileños.

Ahora bien, ¿por qué mencionar estos flujos migratorios y sus impactos culturales en una disertación sobre traducción? ¿Qué relación podrían tener con la traducción de una

³³ La semióloga argentina Ana María Camblong define a Misiones como “un territorio incrustado como una cuña entre Paraguay y Brasil” (2014, p. 11). Nuestra inscripción nacional dentro de los límites territoriales argentinos más bien parece un aleatorio devenir bélico. Personalmente, la denomino ‘una esquinita de Argentina entre Brasil y Paraguay’.

travesti brasileña? Tengo, por lo menos, dos motivos que tienen que ver con políticas de traducción. Uno de ellos tiene que ver con el plurilingüismo característico de las trans-travestis, por su heterolengua, dada, en parte, como consecuencia del mapa migratorio que trazan alrededor del mundo. Dentro de Brasil este flujo generalmente ocurre desde los estados del nordeste hacia las grandes capitales del sudeste; en un plano regional, cuya corriente discurre hacia las grandes ciudades del Cono Sur como Buenos Aires; en otros casos, hacia Europa, especialmente España, Italia, Francia y Reino Unido, como evidencia el estudio de caso de Sayanara Nogueira para la organización europea Transrespect (Nogueira, 2017, p. 15)³⁴. Con todo, este flujo migratorio no es exclusivo a Brasil, está establecido regionalmente y responde a una serie de factores, sobre todo económicos:

Sex workers' mobility and migration follow similar patterns to those in other economies. From the late 1970s, within the sex industry in Europe, migration from outside the continent has involved mostly women from South Asian, Latin American and African countries. (Transrespect, 2017, p. 13)

Algunas de las referencias directas de este trabajo son, o fueron, migrantes sudamericanas en Europa como la activista y actriz porno Maria Riot, la modelo intersex Roberta Close, la militante Claudia Pía Baudracco o Indianarae Alves Siqueira. En otro apartado abordaremos algunos casos en los que este plurilingüismo emerge nítidamente en la narrativa de Moira, razón por la cual en esos casos mantuvimos una política de traducción un poco más “exotizante”, o más fiel a su espíritu de creatividad y experimentación.

La diversidad étnica y lingüística mencionada previamente son elementos claves del español rioplatense con el que tengo contacto desde una temprana edad y, sobre todo, son la llave del tipo de traducción que me interesa llevar a cabo y defender: por un español rioplatense que no se agote en el lunfardo y el ingenio del vesre, sino que aluda a nuestras variantes marcadas por las lenguas originarias de los pueblos que habitan estos territorios antes de la imposición colonial del castellano y más tarde del portugués. En el apartado 3.2 veremos mejor cómo diferentes lenguas subalternizadas en Brasil y Argentina terminan conformando parte de la masa madre de la que emergen las lenguas travas, en el caso de estos países el carrilche y el pajubá, y entendemos que estas heterogeneidades y texturas habilitan la defensa de una traducción que mantenga estas marcas en tanto texto heterolíngüe (Suchet, 2013). No se trata de querer escribir en todos los españoles haciendo

³⁴ En el estudio de caso Nogueira explica que “[f]or many Brazilian trans people, being a sex worker in Europe gives them prestige, for the material and symbolic capital that it gives them, signaling distance from the discrimination, stigmatisation, and marginalisation which they are subjected to in Brazil” (Nogueira, 2017, p. 15)

de la traducción un Frankenstein costumbrista, sino más bien, como argumenta Cristina Burneo Salazar en defensa del Manifiesto Transhispánico de 2016,

No se trata de escribir en todos los españoles a la vez, sino de poner en valor la diferencia por medio de su visibilización simultánea y de acoger dicha diferencia en su materialidad lingüística, acústica, cultural, que es una forma de concebir la traducción en su potencia política (Burneo Salazar, 2018, [s/p])

Con inspiración en las declaraciones del Manifiesto por una traducción Transhispánica, la intención de evidenciar los relieves del español rioplatense hacia fuera del registro porteño o bonaerense pretendía dar continuidad al rechazo del abstracto, esquivo y artificial “español neutro”:

En resistencia contra el «español neutro» y la traducción abstracta, apostamos por una traducción al español encarnada, marcada y que refleje la enorme diversidad de contextos lingüísticos que tiene el español. Dichos contextos no se reducen a las variantes entendidas como nacionales, sino que se aglomeran en torno a regiones, latitudes, geodésicas, sierras, costas, centros urbanos, archipiélagos, cordilleras. (Manifiesto, 2016, [s/p])

Asimismo, como ya fue mencionado, estas lenguas, las afro y las originarias, son reivindicadas por la escritura travesti, como la de la antropóloga Marlene Wayar, y la chilena Claudia Rodríguez, además de que aparecen como inscripción identitaria en escritoras travestis que actualmente gozan de gran éxito, como Camila Sosa Villada.

Con estas informaciones en mente, podemos tener una comprensión mayor del desafío entre las traductoras por encontrar un tono de traducción en común, y aun cuando el obstáculo fue salvado, más tarde nos encontramos discrepando sobre la revisión final del libro. Una serie de tensiones y desencuentros se hicieron notar, sobre todo respecto al registro de español rioplatense de cada una y mi deseo de no normalizar un ‘español porteño’ en la traducción cuando la narrativa de Moira si no es que tensiona por lo menos pone en juego diferentes portugueses brasileiros. Existía, adicionalmente, una asimetría de poder sobre las decisiones respecto al resultado definitivo de la traducción, ya que Tennina es cofundadora de la editorial en la que el libro fue publicado, además de una investigadora y traductora con mucha más experiencia. En todo trabajo de traducción colaborativa se deben tomar decisiones a partir de la mediación, las tensiones, los conflictos internos e incluso los diferentes registros del español de las integrantes del equipo de trabajo.

Con el próximo ejemplo me gustaría explorar brevemente sobre elementos descartados en el proceso de traducción, y las tensiones que inevitablemente están presentes cuando un trabajo es colectivo. Para ello recuperamos la pregunta de Cristina Burneo Salazar, “¿qué hacemos con «nuestra propia otredad» frente a nuestro proyecto

de traducción cuando ésta debe ser disimulada?” (Burneo Salazar, 2018). A continuación, traemos otra cita del capítulo 8 de *Y si yo fuera puta* en la que examinaremos dos casos en los que existían soluciones posibles para presentar las marcas de oralidad del texto de Moira, pero que sin embargo fueron descartadas de la traducción definitiva porque causarían un supuesto ‘extrañamiento insuperable’ para quien nos leyera.

<p>Duas horas de pernilongo e calor, só veio o véio da mototoquinha. Confesso que, passada a euforia, bateu um medo de sair com o senhorzinho lá, dormir sei lá onde. E sem clientes nenhuns horas e horas, eu já cogitava tirar trintão do bolso e voltar pra casa toda jururu zerada [...]</p> <p>(Moira, 2018, p. 60)</p>	<p>Dos horas de mosquito y calor, y solo apareció el viejo de la motito. Confieso que, pasada la euforia, me dio un miedo de ir allá con el señorcito, de dormir vaya saber dónde. Y sin cliente alguno por horas y horas, yo ya contemplaba sacar treinta de la cartera y volverme a casa haciendo pucheros y seca [...]</p> <p>(Moira, 2022, p. 47)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

La expresión popular ‘*jururu*’ quiere decir desanimada, triste, o decepcionada incluso. Según el diccionario Priberam online tiene “origem duvidosa. Brasil: Melancólico, tristonho” (Priberam, 2022). Es un vocablo bastante extendido en Brasil, empleado sobre todo en la región sudeste, aunque consultas personales me confirmaron su uso también en el estado de Amazonas, por ejemplo. Mi propuesta inicial consistía en traducirlo por ‘pichada’, empleado para implicar abatimiento, decepción, tristeza o frustración en mi registro. Este uso en Argentina, sin embargo, estaría limitado a las provincias del noreste que limitan con Paraguay, como Misiones, Corrientes y Formosa. En estas provincias la presencia e influencia del guaraní -lengua de la que podría provenir pichado- es más fuerte que en el resto del país, por cuestiones histórico-políticas que exceden los objetivos de este apartado. Debido a la extrañeza causada en mi co-traductora, que desconocía el término ‘pichada/o’, así como sus usos (‘ando pichada’, ‘tengo una pichadura’, ‘ahí viene el pichado’, etc.), se acabó optando por la expresión más neutra ‘hacer pucheros’, que también es más extendida. El gesto de pucherear, fruncir los labios con tristeza, a menudo antes del llanto, imprime algo de infantil en un pasaje. Aun me cuesta conciliar mi imaginario de una travesti montada³⁵ para la *batalha* volviendo a su casa sin dinero “haciendo pucheros” como una niña pequeña con un berrinche. Convencer a los co-traductores para que se inclinen por opciones que no conocen suele ser casi

³⁵ La expresión *montada* no refiere a la acción de montar un animal o vehículo, sino que la utilizan las travestis, trans y otras disidencias, como las *drag queens*, para nombrar la serie de aparatos prostéticos performáticos conformado por maquillajes, pelucas, tacones y vestuario específico que utilizan para un fin, en este caso el trabajo sexual, pero también puede ser un show, una presentación artística, etc.

imposible, sea porque son términos justamente desconocidos o porque puede ser interpretado como un regionalismo, pero para mí la opción tiene una validez política importante, por eso la traigo a discusión. ¿En qué medida les lectores del resto del país nos hemos ya acostumbrado a leer y escuchar términos del lunfardo que solo se emplean en la capital? ¿No es en estas decisiones, junto a la presencia del pajubá, que se concreta una manera de intervenir el terreno editorial reconociendo las luchas contra las formas de dominación que nos atraviesan?

Aun así, hay que destacar que, a pesar de haber neutralizado ‘*jururu*’, sí se pudo recrear el efecto de oralidad de la expresión ‘*bateu um medo*’ con ‘me dio un miedo’, y lo mismo ocurre con ‘*zerada*’ (en cero, sin dinero) con la expresión ‘estar seca/o’. La aliteración, “veio um véio” fue mucho más difícil, y no lo conseguimos. Aún hoy, sostengo que ‘pichada y seca’ era una opción que además del regionalismo conseguía recuperar la sonoridad de ‘*jururu zerada*’.

El otro caso en que un regionalismo propuesto fue rechazado buscaba adaptar el uso coloquial del portugués que Moira hace a lo largo del texto con ‘*neca*’. *Neca* tiene un doble significado en la obra, tanto para designar ‘nada’ (coloquial) como ‘pene’ (pajubá). A sabiendas, Moira a menudo juega con esta polisemia, como en los versos del poema *Ode ao quéti* [Oda al pete]:

<p>moira amarga amara sina xeca quando faz a xuca neca quando a quer a cona qual a graça quando ela fina quando ela pena, menina: quéti não se faz igual queijo ofofi não faz mal neca inquieta a goela língua garra o picu força o bilau grita a cláudia a neca míngua. (Moira, 2018, p. 110)</p>	<p>moira amarga amara sina <i>xeca</i> cuando hace la <i>xuca</i> neca cuando quiere la <i>cona</i> cuál es la gracia cuando ella fina cuando ella pena, mi <i>nena</i>: pete suyo es surreal roquefort <i>ofofi</i> da igual neca inquieta la garganta lengua tira del <i>picú</i> fuerza el falo grita la <i>cláudia</i> la neca mengua. (Moira, 2022, p. 81)</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

No me explayaré en el uso de las cursivas en la traducción, ya que explico esa decisión, colectiva, en el apartado 3.2. Las negritas marcan en la cita las tres apariciones de *neca*, todas interpretables como ‘pene’, aunque solo en uno de los versos también cabe interpretarla bajo la acepción ‘nada’. Podríamos adaptar, a fin de que lo comprendan personas que no entiendan el pajubá, de la siguiente manera: en el tercer verso ‘**pene** cuando lo quiere el cliente’ (la *cona*) o bien ‘**nada** cuando lo quiere el cliente’; en el antepenúltimo verso pareciera no haber polisemia con ‘pene inquieta la garganta lengua’ y simplemente jugar con pene en femenino; en el último verso, tras ‘gritar el orgasmo (*a*

cláudia) el pene mengua’, pierde su erección. En suma, a lo largo del libro el término *neca* aparece un total de setenta veces, siendo solo tres de estas en su acepción coloquial ‘nada’. Una de ellas es la citada en el párrafo anterior, donde su traducción por cualquier regionalismo o coloquialismo rioplatense rompería el juego propuesto en *Oda al pete*, motivo que nos llevó a mantener el término tal cual. En los otros sesenta y tantos casos, *neca* refiere al pene en pajubá, la lengua de las travestis al que dedico el apartado 3.2.

Uno de los pocos momentos en que Moira emplea *neca* como coloquialismo ocurre en un pasaje en el que Amara-personaje divulga relatos picantes de sus encuentros con clientes en internet y comienza a recibir pedidos. Ella lo escribe así:

<p>Dia desses fui pro chat uol divulgar o blog. "Travesti Escritora" de nick, a mesma ladainha pra todo mundo que me importunava perguntando escritora de quê: “adoro um programinha sapeca e depois escrevo relato no blog contando tudinho” (e lá vai trecho escolhido a dedo, mais link, o povo doído com a novidade). Era pra ser só divulgação, mas alguns acho que começaram a se empolgar e vieram os primeiros “tem telefone?, e foto?, quantos cm?, faz o quê?”, a porcariada toda que as profissionais travestis conhecem bem. Alguns queriam que eu começasse ali mesmo o relato, talvez pra se acabarem sozinhos e eu ficar na mão (subestimam a minha inteligência, coitados): pra esses eu dizia que era boa só com memórias mas incapaz de imaginação – só pagando pra saber, tá a fim? Neca.</p> <p>(Moira, 2018, p. 69)</p>	<p>Por estos días entré al chat Uol para divulgar el blog. Con el nick “Travesti Escritora”, usé el mismo sermón para todo el mundo que me importunaba con la pregunta escritora de qué: “Me encantan las citas pícaras y después escribo el relato en el blog contando todito” (y mandaba un trecho elegido a dedo, con el enlace, la gente estaba como loca con la novedad). Fue solo para hacer divulgación, pero creo que algunos empezaron a entusiasmarse y empezaron a llegar los primeros “¿tenés un teléfono?, ¿y una foto?, ¿cuántos cm? ¿qué hacés?” todo ese chancherío que las profesionales travestis conocen muy bien. Algunos querían que empezara ahí mismo el relato, tal vez para acabar solitos y yo quedarme en la lona (subestiman mi inteligencia, pobrecitos): a esos les decía que era buena solo con los recuerdos pero incapaz con la imaginación -solo pagando lo podrían comprobar, ¿te dan ganas? Cero.</p> <p>(Moira, 2022, p. 54)</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Mi propuesta para recuperar el coloquialismo, e incluso su tono humorístico, era optar por el vocablo ‘*niaca*’ o ‘*ñaca*’, proveniente del quechua ‘*aka*’ (mierda, heces), es decir ‘ni mierda’; tal vez pueda sonar altisonante y requiera un estudio desde el psicoanálisis, pero a los argentinos nos encanta hacer humor con nuestras deposiciones (y a Amara Moira también). Volviendo a la voz del quechua, su castellanización *aca* goza de un uso extendidísimo en el noroeste argentino (además de en países andinos vecinos como Bolivia y Chile), siendo empleado para expresar las más diversas situaciones, como comenta Spinelli: “[e]l salteño [...] le encontró los mil y un usos a la palabra ‘aca’. El salteño no dice estoy mal, dice estoy hecho aca; no dice **no tengo nada**, dice **no tengo ni aca**; no dice no, directamente dice ‘**niaca**’” (Spinelli, 2016).

Si bien el resultado al que llegamos funciona, es plausible, no causa un extrañamiento en quien lo lea, el argumento de la negativa a la hora de negociar la

decisión de traducción tenía que ver con un desconocimiento del término y sus usos en lo que se entiende como ‘el interior del país’. Es decir, adoptar *niaca* o *pichado* rompería la ficción de una traducción en rioplatense porque cuestiona su lugar de hegemonía en la producción de traducciones nacionales. Como ha expresado Ana Maria Camblong sobre los que habitamos la frontera,

[n]uestra estancia movediza, esquiva y excéntrica instalada en el deslinde, habitando el borde, resulta “irrelevante” o, lo que es lo mismo: insignificante. Por lo tanto, presentar su ausencia, nominarla, conferirle pertinencia, interpretar sus implicaciones éticas y políticas impone un efecto rotundo en nuestras lucubraciones sobre las fronteras. (CAMBLONG, 2009, p. 127)

Es importante nombrar esos límites, las ausencias que toda traducción carga, y que en este caso particular responden a un proyecto de traducción desde Buenos Aires, indudablemente bienintencionado pero que piensa a quien le leerá como si equivaliera a un ciudadano porteño. A pesar de que personalmente consideraba más adecuadas algunas soluciones, para lograr hacer presentes, recuperar o recrear expresiones regionales que aparecían en la obra, durante mi formación como traductora dentro del Laboratorio de Traducción de Unila aprendí el valor de negociar y ceder en pos de un proyecto colectivo. Todas las prácticas de traducción en el Laboratorio habían sido colaborativas, con lusohablantes de distintas regiones de Brasil y con hispanohablantes de distintas latitudes de Latinoamérica, por lo que siempre aparecía una opinión que terminaba siendo irrelevante para el resultado colectivo al que debíamos llegar. En su insignificancia -a fin de cuentas, se podría contraargumentar que *jururu* es un detalle menor en el conjunto de la narrativa de Moira- y *pichada*, igual que Amara, se negociaron esas cesiones y más tarde intenté recuperarlas aquí en la esperanza de articular una reflexión sobre la traducción en Argentina con los cuestionamientos que surgen de la praxis colectiva.

3.2 Lenguas travas: pajubá y carrilche

El gran desafío de nuestra traducción se veía encarnado en el uso del pajubá, también conocido como *bajubá*, en toda la obra fuente. En esta reflexión posterior al proceso de traducción, entiendo que el desafío no tenía tanto que ver con una cuestión de intraducibilidad, sino con llegar a un consenso entre las traductoras y en articular un argumento sobre su permanencia en el texto final, en toda su ajenidad, en toda su otredad. Durante mucho tiempo tradujimos los capítulos dejando la decisión sobre el pajubá como un problema para el futuro, por lo que nuestro manuscrito estuvo hasta último momento

salpicado de términos resaltados en amarillo o rojo, según correspondieran al pajubá de las travestis brasileñas o a un léxico propio del trabajo sexual. Ahora bien, para entender por qué sí o por qué no deberíamos mantener el pajubá en una publicación argentina vamos a esbozar primero su importancia para la comunidad LGBTQIA+ brasileña, en la tentativa de entender el gradiente de significantes del que está impregnado.

En este momento es prudente retomar una de las hipótesis de investigación que ya estaba presente en el proyecto de maestría. Una inquietud que me guiaba desde un momento muy temprano para trabajar con traducción y literatura travesti tenía que ver con la expectativa de encontrar en esta escritura una serie de características estéticas y elecciones lexicales propias a la comunidad de la que emana. Aun cuando mi proyecto inicial visaba una traducción al portugués de *Las Malas* (2019) de Camila Sosa Villada, y yo tenía un completo desconocimiento sobre la existencia del pajubá, preveía la posible existencia de todo un campo semántico propio de las disidencias. En consonancia con mi proyecto inicial, pero ahora trabajando con Tennina en la traducción de Moira (2018), fui identificando términos que resultaban o significativos dentro de la propia narrativa o al contexto sociocultural, y preseleccionando los mismos para discutirlos en conjunto y evaluar nuestras posibilidades. De este levantamiento inicial fue surgiendo un primer glosario, robusto y precario pero efectivo para el trabajo colectivo, que adicionalmente nos auxilió a familiarizarnos con todo un léxico que desconocíamos. La investigación de lo que inicialmente creía una “simple jerga” del mundo del trabajo sexual resultó en el descubrimiento de todo un lenguaje, el pajubá, dicionariarizado en el Aurélia³⁶ “la dictionaria de la lengua afilada”, y una historia de resistencias.

3.2.1 Consideraciones iniciales sobre el pajubá

Para comenzar un trazo que delimite al pajubá, o bajubá como también es llamado en Brasil, comenzaré con su origen según nos ha sido heredado por Amara Moira en una reunión personal. Cabe aclarar que el relato sobre el origen del pajubá es mítico en sí mismo, como advierte el investigador brasileño Régis Mikail Abud Filho, y fue de esa manera que llegó a quienes estábamos traduciendo. Según mis anotaciones de los primeros encuentros con Amara Moira (comunicación personal), el vocablo *pajubá* proviene de la lengua yoruba hablada en la religión Candomblé, y significaría “secreto”.

³⁶ Título del diccionario disidente que flexiona en femenino el nombre del clásico nacional, *Dicionário Aurélio*, de Brasil. En portugués, *Aurélia, dicionária da língua afiada* (2006).

En un comienzo las travestis habrían hablado ‘en secreto’ (*falar em segredo*), y más tarde habrían comenzado a simplemente ‘hablar de/en pajubá’ (*falar em pajubá*). A continuación, citamos el mito fundacional según Mikail, que dota al surgimiento de esta lengua trava con un poco de mística afrobrasileña:

O desaninhador de Monas

As monas-de-equê, xoxadas e perseguidas, sofriam todo tipo de gongo dos alibãs, de quem tomavam coiós. Era o início dos tempos que conhecemos, quando ainda não tinha direito que protegesse as travestis. Pra desaquendar os alibãs, Tupã e Oxossi decidiram ajudá-las. Mandaram pras monas-de-equê o pajubá que elas escutavam no único lugar, no único templo, na única liturgia que as recebia de braços abertos: os cultos afro-brasileiros, trazidos pelos escravos, com suas palavras sonoras, bem adaptadas ao português arcaico, palavras de línguas remotas e de origem indetectável. E assim nasceu o pajubá: elas podiam falar de taba, padê e de aquê, desaquendar as equezeiras e até gongar o axó novo da fulana; dizer que cicrana deu a elza no ilê da amapô... (Mikail Abud Filho, 2017, p. 45).

En el origen mítico del pajubá como lengua trava, observamos que aparece la intervención divina en forma de dos deidades no católicas, ni occidentales: Tupã (deidad superior de las etnias tupí-guaraní) y Oshosi³⁷ (deidad de las etnias yorubas). Tupã y Oshosi deciden intervenir ante la necesidad de las travestis (*as monas-de-equê*) de comunicarse entre ellas en situaciones de potencial peligro, para despistar o confundir (*desaquendar*) a los otros, una otredad encarnada en una sociedad violenta, en la que no tenían derechos. Más que una ‘jerga’ o ‘*gíria*’, frente al asedio de los *alibãs* (policías) que no dudan en hacer uso de la violencia cuando se encuentran travestis en la vía pública (*coió* guarda una equivalencia con *golpiza*; *gongo/gongar* con insultar o ridiculizar), preferimos pensarlo como un criptolecto, una lengua de una instancia clandestina. Es necesario reconocer que existen diversas opiniones, academicistas y militantes -las primeras especialmente enmarcadas en la Lingüística- respecto a si lenguas como el pajubá o el carrilche (que abordaremos al final de este apartado) constituyen antilenguajes (Loinaz, 2019), o sociolectos (Netto Junior, 2018), o argots (Solís, 2009). Si bien este debate resulta enriquecedor en su potencia política, entiendo que abordarlo requeriría un rigor que también escapa los límites delineados por esta investigación.

Volviendo la mirada sobre la noción del pajubá como criptolecto de una comunidad disidente, periférica y clandestina, vamos a dedicarle un momento a esbozar algunas de sus características. Esta caracterización, específicamente su surgimiento en el seno de religiones afrobrasileñas, es oportuna más allá de sus connotaciones mitológicas.

³⁷ Oshosi, u Oxossi, es cazador-protector, a menudo representado iconográficamente con el arco y flecha, está presente en religiones de matriz africana como la santería cubana, la umbanda y el candomblé.

Cabe aclarar que fue a partir de un mejor entendimiento del pajubá que las traductoras de *Y si yo fuera puta* pudimos tomar decisiones acordes a la importancia que le otorga su comunidad de habla en la medida en que constituye a) un espacio de pertenencia y resistencia y b) un soporte que viabiliza la transmisión de conocimientos y saberes. También hay interesantes opiniones sobre la potencia de estas lenguas disidentes en tanto que es en la toma y la práctica del pajubá que se consolida una identidad queer. Al respecto, Carlos Henrique Lima defiende una identidad ‘*pajubesca*’ en su libro *Linguagens pajubeyras*: “[a]ssim, não há um sujeito que fala o pajubá e se antecipa a ele, é o pajubá que cria um sujeito pajubeyro performativamente [...] o pajubá não só constitui outros sujeitos, mas a si mesmo como parte de uma escrita pajubesca” (Lima *apud* Oliveira, 2019, p. 1).

Como sugiere la literatura al respecto, el acceso a prácticas religiosas para las disidencias es bastante complicado y acaba siendo un espacio adicional de socialización/práctica espiritual del que son despedidas. Recordemos la expulsión sistemática³⁸ de las trans-travestis con parámetros como las estadísticas de abandono escolar o la temprana edad en la que son expulsadas de sus casas (Cantarino, 2016; Benevides, Nogueira, 2020; Colque et al., 2020), entre otras. Adicionalmente, pensemos en las religiones que predominan en Brasil: según el Censo Demográfico de 2010, el catolicismo³⁹ sumaba 153 millones de practicantes, y el evangelismo⁴⁰ alrededor de 33 millones.

Estos datos, en su masividad demográfica, nos auxilian a recordar que ambas corrientes del cristianismo se muestran abiertamente en contra de la existencia de disidencias sexuales y de género. Toda manifestación que trace una línea de fuga para la heteronorma es leída como una amenaza a la idea nuclear de familia tradicional -en este caso, brasileña-. De esta manera, se rechaza la legitimidad de orientaciones sexuales que no sean la heterosexual, conformadas en el binomio masculino/femenino o marido/mujer,

³⁸ En consonancia con investigadores transfeministas brasileños (Letícia Nascimento, 2021; Lino Arruda, 2020, entre otros), adoptamos el desplazamiento semántico de ‘sistema’ a ‘cis-tema’, aludiendo al sistema **cis**género binario y heterosexual que se entrelaza con lo que María Lugones (2007) ha denominado *sistema moderno colonial de género*.

³⁹ Utilizo ‘catolicismo’ como un término paraguas que nos permite cubrir a los Católicos Apostólicos Romanos (123.280.172 personas), a los Católicos Apostólicos Brasileiros (560.781 personas) y a los Católicos Ortodoxos (131.571 personas), según discriminados en el Censo de 2010, cuando la población total brasileña sumaba 190.732.694 personas (IBGE, 2010).

⁴⁰ Adopto ‘evangelismo’ del mismo modo que catolicismo, abarcando las siguientes categorías del Censo de 2010: ‘Evangélicos misionarios’ -adventistas, bautistas, luteranos, metodistas, presbiterianos, entre otros- (7.686.827 practicantes) y ‘evangélicos pentecostales’ (25.370.484 practicantes).

así como a las identidades de género que resistan ser encajadas en el binomio hombre/mujer como las no-binarias, género fluido, y por supuesto las que transitan lo trans (travestis, transgénero, transexuales). La Iglesia Católica, por ejemplo, es famosa por no aceptar ni reconocer instancias como el matrimonio entre personas del mismo sexo o la identidad de género autopercibida, aun en los casos en que cuenta con un marco de derechos y garantías constitucionales otorgadas por algunos Estados nacionales. Los evangélicos, por su parte, a menudo han sido noticia por problemáticas prácticas de ‘conversión’ de personas LGBTQIA+.

3.2.2 Pajubá, religiosidad trans e influencias de algunas lenguas africanas

De acuerdo con los investigadores que se han dedicado al cruzamiento entre pajubá y religiones (Rei, 2014; Mikail Abud Filho, 2017; Netto Junior, 2018, entre otros), existe una estrecha relación que conjuga *terreiros* del candomblé y umbanda con la comunidad trans-travesti, que allí han encontrado un espacio de expresión y religiosidad. Existen casos en los que disidencias incluso han llegado a puestos de poder dentro de las estructuras jerárquicas de dichas religiones, como la famosa *mãe de santo*⁴¹ travesti Sofía Ronald, cuya trayectoria en la religión umbanda es recogida por Silva et al. (2022). Volviendo a las estadísticas, según el Censo citado antes, la suma de los practicantes de ‘tradiciones afrobrasileñas’, ‘candomblé’ y ‘umbanda’ se encontraba cerca del millón de personas (IBGE, 2010).

Históricamente, en los *terreiros* se mantuvieron vivas las lenguas de matriz africana en el territorio del Brasil colonial y del Brasil independizado, especialmente de las culturas jeje-nagó, pero también de las congo-angola. Al respecto han sido iluminadoras las investigaciones de Oliveira (2019) y Castro (1983), que exploran la presencia de diversas lenguas afro en tradiciones religiosas que han conservado este acervo lingüístico en sus rituales, cánticos, rezos e incorporaciones. Océlio Lima de Oliveira (2019) reflexiona sobre la influencia de un léxico yoruba, especialmente situado en el marco religioso detallado antes, que se combina en los *terreiros* con la estructura morfosintáctica del portugués; en consecuencia, los *terreiros* conforman una sólida ‘comunidad de fala’. Para la investigadora bahiana Yeda Pessoa de Castro (1983), esta

⁴¹ La autoridad máxima de los *terreiros* puede ser tanto femenina como masculina. En el primer caso es llamada ‘madre de santo’ (en portugués ‘*mãe-de-santo*’ o en yoruba ‘*ialorixá*’); en el segundo, si es masculina, ‘padre de santo’ (en portugués ‘*pai-de-santo*’ o ‘*babalorixá*’ en yoruba).

serie de actos de habla constituyen una ‘lengua de santo’⁴² (LS) y una ‘lengua del pueblo de santo’ (LPS) de carácter mágico-semántico:

Esse repertório linguístico, genericamente chamado de *língua-de-santo* na Bahia, compreende uma terminologia religiosa operacional, de caráter mágico-semântico e de aparente forma portuguesa, mas que repousa sobre sistemas lexicais de diferentes línguas africanas que provavelmente foram faladas no Brasil durante a escravidão, vindo a constituir uma língua ritual, mítica, que se acredita pertencer a nação do *vodum*, do *orixá* ou do *inquice* e não a determinada nação africana política atual. Dessa maneira, durante as cerimônias litúrgicas dos cultos em geral, canta-se para os *voduns* em *jejemina*, para os *orixás* em *nagô-queto-ijexá*, para os *inquires* em *congo-angola*. Tal repertório, do domínio religioso comum, torna-se lenta e inconscientemente diferenciado pelos membros e adeptos dos cultos entre várias "nações" pelo fato de ser habitualmente usado por essa ou por aquela "nação" de candomblé.

São palavras que descrevem a organização sócio-religiosa do grupo, objetos ritualísticos e sagrados, cozinha ritualística, cânticos, saudações e expressões referentes a crenças, costumes específicos, cerimônias e ritos mágicos, todas apoiadas em um tipo consuetudinário de comportamento bem conhecido dos participantes desses cultos por experiência pessoal. Nesse vocabulário, de estrutura ligada a certas formulações simbólicas, não há metáforas, sinonímia precisa, pois cada "palavra-de-santo" é mantida dentro da fidelidade ritual do apelo, da denominação dos referentes. (Castro, 1983, p. 84-85. Cursivas de la autora)

Es importante mencionar una salvedad en la que Castro hace hincapié: de igual manera que ocurre en el catolicismo con el léxico del latín presente en rezos, cânticos y celebraciones sagradas, en los *terreiros* tiene prioridad la repetición del léxico nagó-jejé, por nombrar uno de los tantos, y sus significados muchas veces solo son accesibles a los más antiguos, que guardan con recelo este conocimiento. Yeda resalta que a menudo este léxico, como pudimos leer en la cita anterior, pasa a describir una serie de prácticas y objetos religiosos y que la mayoría de los hablantes no es capaz de elaborar una traducción directa de los mismos, a pesar de repetir las ‘palabras de santo’ como fidelidad ritual.

El investigador brasileño Claudio Arthur Rei (2014) especula respecto a las divergencias entre las prácticas umbanda y candomblé, aduciendo que, en la primera, de carácter sincrético con el catolicismo y el espiritismo, todavía existe una noción de pecado que no tiene lugar en la segunda, más afincada y conservadora de sus raíces afro. Según Rei, este es uno de los motivos que atrae a las disidencias a los *terreiros* de candomblé a diferencia de la umbanda.

Aludo brevemente a esta hipótesis para evitar caer, sobre todo como inmigrante ajena a la idiosincrasia religiosa afrobrasileña, en reduccionismos homogeneizantes, y sobre todo como una persona blanca de familia católica. Cuando hablo de religiones

⁴² En portugués ‘*língua-de-santo*’ y ‘*língua-do-povo-de-santo*’, respectivamente. Las personas iniciadas en el Candomblé conforman el ‘*povo de santo*’, el pueblo de santo.

afrobrasileñas lo hago entendiendo que se trata de múltiples prácticas religiosas, con distintos niveles sincréticos y reivindicaciones. Yeda Castro (1983) apunta hacia la pluralidad de manifestaciones religiosas que pueden caber específicamente dentro del candomblé, dependiendo de la nación de santo, a la que pertenece el *orixá* o a la nación en la que se inscribe su autoridad máxima:

Cada *terreiro* não só congrega uma comunidade sócio-religiosa negra que é dirigida por uma classe sacerdotal submetida apenas à autoridade suprema dos *santos*, como pertence a uma "nação" determinada, isto é, obedece a uma norma de comportamento religioso formal criado para si mesmo, mas idealizado a partir de arquétipos africanos comuns, segundo o padrão ideológico e ritual tradicionalmente atribuído à nação mítica das divindades africanas. Esse padrão pode ser o da "nação" da divindade protetora do *terreiro* ou de seus sacerdotes supremos ou de ambos. Em consequência disso, há candomblés que se dizem de "nação" *jeje-nagô*, *queto-angola*, etc., onde diferentes denominações se combinam, mas cada qual querendo denunciar práticas ritualísticas de origem diversa, culturalmente postuladas e assinaladas pelo uso de uma terminologia específica de base africana como fator de integração sócio-religiosa e identidade do grupo. (Castro, 1983, p. 89. Cursivas de la autora).

Siendo así, Castro señala que es posible incluso detectar variaciones lexicales de acuerdo a la nación de santo a la que pertenece cada *terreiro*, y que sus comunidades de habla aludan no entender de qué habla un pueblo de santo que no sea el propio. Esta diversidad es tremendamente importante para reconocer sus diferencias y evitar aglutinamientos neutralizantes. Es probable que, en el seno de diferentes *povos de santo*, regidos por diferentes orixás y en contacto con diferentes comunidades travesti-trans, hayan surgido distintas expresiones e ítems lexicales de lo que hoy se conoce como pajubá. El fenómeno que hace intercambiables **pajubá** y **bajubá** también puede deberse a esto, ya que los fonemas /b/ y /p/ conforman un par sospechoso en el portugués brasileño.

De esta manera, la ecuación disidencias + religiones afrobrasileñas (y/u originarias) resulta coherente, con los desplazamientos y las reapropiaciones propias de estos cruzamientos. Si se piensa en la distribución espacial en las ciudades coloniales, como el caso de Bahía en la pesquisa de Yeda de Castro, no es difícil imaginar un punto de encuentro entre los *terreiros*, “ainda hoje localizados, na maioria, em sítios afastados do centro urbano ou de difícil acesso, sobrevivências prováveis de antigos mocambos ou quilombos” (Castro, 1983 p. 89), y los barrios en los que se mueven las travestis, por lo general coincidentes con las *zonas*, los barrios prostibularios.

A ejemplo de este último puede citarse la zona roja de Constitución en la Ciudad de Buenos Aires (CABA), en la que actualmente se encuentra la Casita Roja de AMMAR (Asociación de Mujeres Meretrices Argentinas), núcleo principal de la militancia de las

trabajadoras sexuales en la capital argentina. El barrio de Constitución, ubicado en las cercanías del río de la Plata, de los puertos principales y de las estaciones de tren que conectan la capital con el conurbano⁴³, tiene una historia ligada fuertemente a los arrabales en los que se levantaron los hoteles de inmigrantes durante el siglo XIX y principios del XX. Linderos son los barrios de Barracas y San Telmo, todos ellos conformaron primero un asentamiento para personas esclavizadas, más tarde fueron sitio de fincas y quintas de la oligarquía durante el período colonial, hasta la epidemia de fiebre amarilla de fines del siglo XIX. Por razones “climáticas y sanitarias” (Buenos Aires Ciudad, 2022), las familias más pudientes se trasladaron al norte de la ciudad, transformando al sur en territorio de casonas alquiladas, hotelitos y conventillos en los que se asentaron migrantes de la clase trabajadora. En estos se alojaban, temporal o permanentemente, los/as recién llegados/as de los barcos. Actualmente, estas edificaciones se han transformado en otro tipo de hospedajes temporarios, como moteles y posadas, en los que viven y ejercen trabajadoras sexuales, se alojan migrantes internacionales de bajos recursos o habitantes del conurbano que trabajan en la CABA.

Volviendo al pajubá, no hace falta ir más lejos para ver materializado el cruzamiento hipotético con los *terreiros*: en el mismo artículo de Yeda Castro (1983) ya se descubren términos que actualmente conforman el léxico trans-travesti. Cuando la investigadora ejemplifica las particularidades de la Lengua del Pueblo de Santo (LPS), con ítems lexicales incluso ya diccionarizados en Brasil como *axé*, nos deparamos con sus notas sobre ‘*kunena*’: “o verbo *defecar* em banto assinalado pelo prefixo nominal cl. 15 (ku -) do infinitivo” (Castro, 1983, p. 88). Respondiendo a los procesos de asimilación mencionados previamente, sobre todo de *aportuguesamento* sintáctico, ha permanecido intacta la raíz bantú ‘*nena*’, sin el prefijo nominal ‘*ku*’. Es así que ‘*fazer a nena*’ es una expresión equivalente a ‘hacer caca’ para el pueblo de santo. ¿Qué relación podría guardar con el pajubá o con su comunidad de habla? Examinemos qué lemas guarda la Aurélio (2006), el diccionario de la lengua afilada, sobre ‘*nena*’:

nena - (do bajubá) fezes
nena camargo - (CE) o nome completo da nena; a Dona Merda
nenar - defecar; cagar.
(Aurélio, 2006, s/p)

⁴³ Según el Instituto Nacional de Estadística y Censos argentino (INDEC), el conurbano bonaerense, algunas veces también referido cotidianamente como Gran Buenos Aires, tiene múltiples interpretaciones en su uso corriente como “yo vivo en el Gran Buenos Aires...”, “yo trabajo en la Capital”. Puede designar tanto a los partidos que rodean la ciudad o bien al aglomerado que incluye a la ciudad y todo el conjunto urbano unido a ella. (INDEC, 2003)

Por último, examinemos de cerca el uso de ‘nenar’ por uma travesti escritora, Amara Moira, en el capítulo nueve de *E se eu fosse puRa*, titulado “Diálogo que só se ouve entre travestis” [Diálogo que solo se escucha entre travestis]:

Diálogo que só se ouve entre travestis	Diálogos que solo se escucha entre travestis
<p>– Passada! O ocó, vocês acreditam que ele pediu pra eu nenar na neca dele? Ainda bem que na neca e não na boca, porque vocês sabem que tem. Três horas fazendo a xuca e me aparece o lixo... a hora que passo xeque, eles enfiando fundo no edi da gente horas e horas, ai que nojinho, fazem escândalo (“como você é porca, desse jeito não tem mais como!”). Mas xeque deles, normal, e ainda querem beijo grego, oral sem guanto em neca e saco peludo, leitinho na boca e “confia em mim, sou casado, doador de sangue”. Sei. E eu achando que ele era ocó e ia me tchakatchá gostoso, já caindo de bocona no meu edi logo que entrou no quarto, mas foi piscar e a cona atacou minha neca. Passada!</p> <p>(Moira, 2018, p. 67. Negritas mías)</p>	<p>—¡En shock! El <i>ocó</i>, pueden creer que me pidió nenar en su neca? Por lo menos era en la <i>neca</i> y no en la boca, porque ya saben que hay de esos. Tres horas haciéndome la <i>xuca</i> y se me aparece el basura... el día que le paso <i>xeque</i>, ellos metiéndola hasta el fondo en nuestro <i>edí</i> horas y horas, ay que asquito, hacen un escándalo (“¡qué chanchita sos, así no se puede!”). Pero el <i>xeque</i> de ellos, normal, y encima quieren beso negro, oral sin <i>guanto</i> en la <i>neca</i> y las bolas peludas, lechita en la boca y “confía, estoy casado, soy donante de sangre”. Ya sé. Y yo creyendo que era <i>ocó</i> y me iba a hacer un lindo dungadunga, yéndose de boca al <i>edí</i> ni bien entró al cuarto, pero en un pestaño la <i>con</i>a atacó mi <i>neca</i>. ¡En shock!</p> <p>(Moira, 2021, p. 53. Negritas mías)</p>

El fragmento citado proviene de un capítulo que, tal como explicita su título, reproduce una conversación que solo se escucharía entre travestis. Consecuentemente, el diálogo es en pajubá: *ocó*, *nenar*, *neca*, *xuca*, *xeque*, *edi*, son solo una parte de un léxico travesti hipotéticamente indescifrable. Aún sin dominar el criptolecto, aún sin identificarse como LGBTQIA, el capítulo da pie a que quién lo lea se interrogue: ¿qué pedido sorprende tanto a una travesti? ¿Qué sorpresa sería preferible que ocurra en la ‘neca’ en vez de en la boca? ¿A quién le provoca “asquito” que las travestis pasen ‘xeque’, y por qué esto sería motivo de escándalo? La primera vez que leí el pasaje casi no entendí nada del noveno capítulo, pero me hice algunas de las preguntas citadas antes. Una de mis hipótesis, antes de realizar cualquier indagación, consistía en que *nenar* o pasar *xeque* podrían guardar alguna relación con una eyaculación, especialmente una que no respondía a lo pactado previamente, en la negociación del servicio sexual. Según usuarios del *Dicionário Informal*, ‘nena’ puede significar:

1. Nada mais é que bebê em espanhol, ou seja querida, pequena querida. [Exemplo] Você é minha nena.
2. Na gíria gay, é o mesmo que fezes. [Exemplo] Mona, o bofe tirou o guanto todo nenado.
3. Produto derivado da chuca. Literalmente água de chuca. Mistura viscosa de água e cocô!!! (Dicionário Informal, 2022)

Durante la traducción del libro que convoca esta investigación, y como consecuencia fisiológica a la que estamos sujetos los seres vivos, nena/fazer a nena aparecía en la escritura de Moira (2018), junto a otros cuarenta ítems lexicales que corresponden al pajubá o al trabajo sexual, y que nos eran completamente extraños a las traductoras. En la ‘conversación que solo se oye entre travestis’ transcrita antes tal vez haya llamado la atención el uso de ‘lixo’ o ‘passada’ que, si bien no pertenecen estrictamente al léxico del pajubá, responden a un uso coloquial de las travestis que ejercen el trabajo sexual. *Lixo*, literalmente basura, es empleado metonímicamente para referir a los malos clientes, o a los clientes en general, quienes generalmente se comportan como auténticas(os) basuras. *Passada*, por su vez, es una interjección de sorpresa, algo así como estar en shock, que una situación te sobrepase.

Paradójicamente a su surgimiento mítico, clandestino y oculto, el cripticismo que caracteriza al pajubá no se hizo notar como tal durante el proceso de traducción. En este momento considero necesario aclarar que ninguna de las ediciones de la obra publicadas en portugués (MOIRA, 2016; 2018) incorporó algún tipo de diccionario o glosario explicativo. Como pudimos observar con el fragmento citado antes, tampoco se emplearon marcas en el texto, como cursivas o notas de pie de página. De hecho, son pocas las ocasiones en las que en *E se eu fosse puRa* se explicitan los significados de algún que otro término del pajubá dentro de la narrativa. Quien lea debe enfrentarse proactivamente al extrañamiento inducido, y realizar una operación de consulta (o simplemente atenerse a no comprender de qué habla la autora, o bien a especular a partir del contexto). Como traductoras le dedicamos considerables horas a la investigación de estos términos, ya que a diferencia de la intuición en la que pueda recostarse quién lea a Moira, nosotras debíamos 1) comprenderlos, para después poder 2) pensar cómo podríamos recuperarlos en rioplatense considerando cuidadosamente sus consecuencias. En tiempos pandémicos (2021-2022) esta investigación fue en su mayor parte viabilizada por los motores de búsqueda online, que demostraron ser muy fructíferos. Los aportes de Abud Filho resultan especialmente iluminadores respecto a la franca disponibilidad online del pajubá:

Antes transmitido no falar, o pajubá espalhou-se como por capilaridade pela internet e transformou o diálogo entre os LGBTQIA e outros segmentos sociais, da mesma maneira que, no período colonial, a mãe-preta e o ladino transportavam influências dos africanismos no português brasileiro, numa corrente mútua de influências e aportes. (Mikail Abud Filho, 2017, p. 46)

El paso que siguió a la comprensión de la palabra travesti, como fue enumerado antes, consistía en pensar qué hacer, qué tratamiento darle para guardar el debido respeto con la comunidad, para captar sus implicaciones, tal vez logrando mantener la extrañeza, viabilizar un encuentro con el otro. Muchas preguntas, pocos caminos. Adicionalmente, en una traducción colectiva esta etapa conlleva distintos grados de debate, negociación, disentimiento, idas y venidas, consultas e investigación. Una de las vías cotejadas contemplaba una artificial “equivalencia” en la existencia de un fenómeno análogo en Argentina, el *carrilche* del Buenos Aires de mediados de siglo XX, realizando lo que se podría considerar una traducción domesticadora. La otra vía consistía en la elaboración de un glosario, ya no con la finalidad de consulta para las traductoras en pleno proceso, sino que sirva como hoja de consulta a la que pudiera acudir quién leyera según lo requiriese la lectura. En el próximo apartado describo el recorrido de investigación caminado con destino al *carrilche*.

3.2.3. Breves apuntes sobre Carrilche y su viabilidad como opción de traducción

Al relevar literatura científica sobre el carrilche (Bernárdez, 2020; Loinaz, 2019) pareciera que hay mucho de qué escribir, pero poca es la evidencia material que nos permita investigar sobre este fenómeno e igualmente opaco es el acceso a su comunidad de habla. Tras leer atentamente la escritura de Sosa Villada, por ejemplo, en los primordios de este proyecto de traducción-investigación, la búsqueda del carrilche en su literatura no rindió los resultados esperados. Pareciera que se está persiguiendo una sombra esquiva, fluctuante, del pasado, pero también del presente de las travestis. Lo que sabemos “a ciencia cierta” sobre el carrilche proviene de entrevistas a militantes del Archivo de la Memoria Trans⁴⁴ o escritoras travesti-trans argentinas, sumado el *corpus* de cuarenta y siete términos recogidos por Malva Solís (2009) en una nota que redactó para la revista travesti *El Teje*, también de Argentina. Este relevamiento no pretende arrojar resultados totalizantes sobre la accesibilidad del carrilche, ni mucho menos

⁴⁴ El Archivo de la Memoria Trans según lo definen sus idealizadoras “es un espacio para la protección, la construcción y la reivindicación de la memoria trans. María Belén Correa y Claudia Pía Baudracco, ambas mujeres trans activistas, habían imaginado tener un espacio donde reunir a las compañeras sobrevivientes, sus recuerdos y sus imágenes. Pía fallece en el 2012 -meses antes de lograr la sanción de la Ley de Identidad de Género- y María Belén desde el exilio funda el AMT donde se reúne con sus compañeras sobrevivientes que vivían en diferentes partes del mundo [...] El Archivo contiene un acervo de más 15.000 documentos. Se registra un material que comienza desde principios del siglo XX hasta fin de la década de los años 90. Su acervo conserva una colección que incluye memorias fotográficas, fílmicas, sonoras, periodísticas y diversas piezas como dnis, pasaportes, cartas, notas, legajos policiales, artículos de revistas, y diarios personales.” (Archivo De La Memoria Trans, 2022)

sistematizarlo, sino poner en relieve la franca discrepancia que se evidencia en contraste al posicionamiento del movimiento travesti trans brasileño con su pajubá.

Para Magalí Muñiz, travesti encargada de la parte de comunicación del Archivo de la Memoria Trans (AMT), el carrilche debe permanecer ‘*top secret*’. En entrevista a la *Revista Bache*, con motivo de la publicación del primer libro del AMT, se le preguntó qué es el carrilche y qué lugar toma en el libro. Muñiz defiende de la siguiente manera su permanencia en la clandestinidad como una política del Archivo:

Es un dialecto que se inventó en la cárcel de Devoto en los años 50 para que ni la policía ni otros presos supieran de qué estábamos hablando. Y en la calle tampoco, porque a lo mejor, como decía antes, ellas iban disfrazados de chico y hablaban ese dialecto para que no se entendiera lo que estaban hablando, por si pasaba algún policía o algo. En el libro aparece como un relato, pero es decir, el carrilche es un dialecto (o un idioma, como lo quieras llamar) que es muy íntimo y se conoce poco, y no lo queremos dar tanto a conocer. Es *top secret*. (Muñiz, 2020)

Malva Solís había publicado su reseña del ‘argot carrilche’, como ella lo denomina, poco más de diez años antes en la revista *El Teje*, época en la que ella formaba parte del equipo de redacción, junto a personalidades entre las que destacan a la poeta y performer ya citada Naty Menstrual y la militante Diana Sacayán, bajo dirección de Marlene Wayar. En la nota, Solís (2009) ubica temporalmente el surgimiento del criptolecto a mediados del siglo XX, período que coincide con el segundo año de gobierno del General Juan Domingo Perón. A partir de las reformas peronistas sobre la CABA, la cárcel de Devoto⁴⁵, único centro carcelario ubicado dentro de la capital, pasó a “hospedar” sistemáticamente a las travestis. En sus palabras,

Con el correr del tiempo, y como dato importante a resaltar, este novedoso argot carrilche amplió su base de palabras mediante la incorporación de vocablos originados preferentemente en el mundo carcelario, movilizado lingüísticamente desde mucho tiempo antes por su propia jerga, cuya creación debería ser del conocimiento y uso de todo integrante del hampa. [...] de alguna manera señalaban situaciones comprometedoras para nuestras personas. [...] Es indudable que el lenguaje carrilche se nutrió de gran manera de la jerga carcelaria, motivado por el hecho de que a partir del año 1947 las maricas se convirtieron en huéspedes asiduas de la cárcel de Villa Devoto, en calidad de contraventoras de índole sexual. Este hecho contribuyó a que el arresto se cumpliera demasiado cerca del ladronaje [...] (Solís, 2009, p. 14)

Malva Solís también advierte que con el paso del tiempo este ‘argot’ sufrió cambios y que muchos términos por ella reseñados ya se encuentran en desuso, o bien

⁴⁵ Esta cárcel fue construida en 1927, en terrenos donados por la familia Villisac. En sus inicios estaba destinada a detener contraventores (como las mismas travestis que menciona Solís, que ofrecían servicios sexuales). Durante la última dictadura militar argentina (1976 - 1983) fue utilizada por los militares como centro clandestino de detención y tortura. En Devoto también tuvo lugar el motín más trágico del país, conocido como “la masacre en el pabellón séptimo” o “el Motín de los colchones”.

han pasado a conformar parte del registro coloquial del rioplatense. Es importante llamar la atención sobre el momento, la coyuntura, en la que Solís puede articular su memoria en una nota del “primer periódico travesti latinoamericano”. El mismo fue bautizado en carrilche, explica Wayar en entrevista a Mariane Pécora, “*Teje* es una palabra comodín que usamos delante de los heterosexuales para que no se enteren de lo que hablamos. Es una palabra que alude a lo que no se dice, lo oculto, lo que se trama, lo ilegal, lo sobrentendido” (Wayar, 2022 [2014]). La memoria de Malva Solís es personal y colectiva, pero de un colectivo probablemente extinto del que Malva era una de las últimas sobrevivientes. Tuvieron que pasar más de cincuenta años para que se articulara una revista travesti, y es aquí donde nuevamente hacemos hincapié sobre la importancia del eje que abordamos en el primer apartado de este capítulo, la oralidad. Como afirma Malva al finalizar la nota, su intención es dejar constancia de “este compilado de vocablos carrilches [que] responden a las palabras que aún están en mi recuerdo y que fueron parte de un argot que tuvo vigencia en una etapa bastante difícil para el diferente sexual” (Solís, 2009, p. 14).

Mientras que Solís rememoró y registró el carrilche para dejar por escrito un legado a “la mariquita del naciente tercer milenio”, la aclamada Camila Sosa Villada lo rememora en una entrevista en la FIL de Guadalajara de 2021, inscribiendo al carrilche en una época en que las travestis no se moderaban ni bajaban la voz, en que sí eran “inteligibles de tanta bronca”, si retomamos a Claudia Rodríguez. Villada afirma categóricamente en esta entrevista “yo creo que debemos volver a ser salvajes”, y sigue:

No admitir de ninguna manera que nos degraden, que nos hagan sentir que somos inferiores, menos inteligentes, menos fuertes. [...] Yo creo que el verdadero poder es el lenguaje, que no hay nada más poderoso en este planeta que el lenguaje. Ni la bomba atómica, ni Trump, ni el G20, ni China, ni nada. El verdadero poder está en el lenguaje, por eso a las travestis nos han mantenido apartadas de la manufactura del lenguaje. Y nosotras en secreto, de noche, apartadas, hemos ido haciendo nuestro propio lenguaje. Yo hablaba recién en una entrevista del carrilche, que es una especie de dialecto que tenemos las travestis en Argentina, que surgió en las cárceles para poder comunicarnos entre nosotras sin que la policía y los demás presos no supieran de que estábamos hablando. Una especie de deformación del lenguaje en el que nosotras cambiábamos las sílabas, ¿sabes? [...] (Sosa Villada, 2021).

La reivindicación de Villada es, en la ocasión de esta entrevista, por la construcción de saberes por y para las travestis, en el ejercicio, en ‘la manufactura’, del lenguaje como un ejercicio de poder de cambio sobre la sociedad. Un aspecto que me interesa resaltar respecto a estas lenguas travas es que no solo funcionan como una vía de comunicación encriptada o para dar voz de alarma frente a situaciones de violencia

inminente, como menciono antes, sino que también se prestan a un uso “no utilitario del lenguaje”. Villada se explaya al respecto defendiendo que el conocimiento y la transmisión del carrilche es

también para jugar, para sanar, para divertirnos, para bautizarnos, para nombrarnos a nosotras mismas. Yo creo que ese poder de hacer lenguaje es el único, además, que nos puede ayudar a salvar un poco de todo este apocalipsis que estamos viviendo. (Sosa Villada, 2021).

Es de extrema importancia resaltar este aspecto lúdico, además de creativo, que se evidencia tanto en el carrilche como en el pajubá, porque colaboran a desplazar del lugar de víctimas a las travestis. Es decir, sí que habitan los bordes de la sociedad, “en secreto, de noche, apartadas”, pero el margen ya no puede seguir equivaliendo a un lugar de falta, de no cultura, exento de un sentido de la estética.

Una de las posibilidades que examinamos las traductoras respecto a los términos en pajubá que incorpora Moira, y como gesto de reconocimiento al carrilche, consistía en incorporar este último en nuestro trabajo. Si contásemos con el auxilio de la comunidad en Argentina, teníamos la mitad de la “crisis” traductora solucionada. Para ello Lucía entró en contacto con organizaciones travesti trans de Buenos Aires, a quienes facilitamos el glosario que habíamos elaborado. Hipotéticamente, la incorporación del carrilche en el libro nos auxiliaría a salvar la extrañeza que el pajubá supondría a los lectores si lo mantuviéramos intacto en la traducción. La respuesta de varias integrantes de estas organizaciones, cuyos nombres nos revelamos a pedido de ellas, fue que sí hablaban carrilche entre ellas, uno diferente al de Malva Solís, y también algunas, las más viejas, conocían el de Malva, pero que no podían ayudarnos ya que no querían que se difundiera en el libro. Argumentaron, en síntesis, que el carrilche es y debe continuar siendo un secreto de las travestis, para su uso exclusivo.

El posicionamiento nos sorprendió, y nos hizo volver sobre nuestros pasos en dirección a la primera posibilidad, a contracorriente de la intención de mi co-traductora, quien defendía ‘solucionar’ los términos del pajubá dentro de la narrativa, sin paratextos que pudieran desorientar al lector. Desde mi punto de vista, sobre todo influenciada por la lectura de las traductoras feministas canadienses, un glosario sumado a otros paratextos como una nota/prólogo de traducción o las notas explicativas, nos ayudarían a tejer un trabajo más complejo y rico. Además, estas estrategias acercarían a quien leyera *Y si yo fuera puta* al encuentro de la otra/e.

En cualquier caso, es necesario explayar un momento más sobre el posicionamiento del colectivo porteño antes de pasar a la construcción del glosario

pajubá-español rioplatense. Debemos frisar que tanto el surgimiento del carrilche -en la cárcel porteña de Devoto-, como la comunidad que rehusó difundirlo a través de nuestra traducción, responden a una comunidad travesti-trans situada en el centro cultural argentino, la Ciudad de Buenos Aires. A este respecto, la falta de interés de la comunidad científica argentina en crear fuentes primarias para estudiar este fenómeno lingüístico también es relevante. Los registros a los que tuvimos acceso fueron escasos, como hemos citado en este apartado, y torna evidente la falta de una investigación más profunda, de archivo, lo que implicaría un proyecto de pesquisa dedicado exclusivamente a esa empresa.

Lo que me gustaría poner en relieve es que desconocemos, y personalmente creo que es poco probable que así sea, si el posicionamiento de las organizaciones que contactamos es igual o tiene respuestas análogas en todo el territorio argentino. Cabría preguntarse qué opinan al respecto las travestis del interior, las misioneras, las salteñas, las neuquinas; las que comparten el registro rioplatense pero no el estado nación, como las paraguayas o las uruguayas. Es necesario frisar que se desconoce si ellas han creado otros carrilches, si desean que se difunda o si creen que hacerlo implica poner en peligro a sus organizaciones o sus modos de vida. Si bien es cierto que existen flujos migratorios travestis que van de las ciudades y pueblos de las provincias hacia la Ciudad de Buenos Aires, no sabemos en qué medida este flujo impacta, o no, en sus actos de habla, en la manufactura de sus lenguas.

3.2.4 Construcción de un glosario pajubá-español rioplatense

Como cabe esperar de un glosario montado casi en su totalidad con base material en la investigación online, el primer bosquejo presentaba una serie de errores e incongruencias. Aun así, en su carencia funcionó muy bien como plataforma colectiva para la toma de decisiones y como suerte de diccionario interno, propio a las traductoras, que consultamos durante el proceso.

Sobre el tratamiento de las fuentes, hay que recordar que la traducción fue compuesta enteramente durante el período de confinamiento, medida preventiva para evitar el contagio de covid. A pesar de la considerable la cantidad de sitios web que declaraban reseñar una “*gíria gay*” con un sesgo exotizante (Globo, 2007; Gshow, 2012; Uol, 2017), de hecho, son pocas las referencias más o menos académicas y difícil el acceso a fuentes primarias como la *Aurélia* impresa, diccionario actualmente agotado. Si bien en el marco de una pesquisa académica hubiese sido ideal realizar entrevistas o

formularios online, es decir crear fuentes primarias frente a la verdadera ‘laguna de investigación’ enfrentada (tal vez con base en la lingüística de corpus), el apremio editorial y la trayectoria personal de cada una de las traductoras no nos habilitó el recurso de tiempo, indispensable para emprender una investigación de estas dimensiones. En este sentido, la apertura hacia una traducción colaborativa y participativa con la autora, fue un gran auxilio. Por una parte, a las traductoras nos ayudó a afilar el glosario y disipar numerosas dudas; por otra, Amara tenía un grado de poder e influencia sobre las decisiones finales.

El período señalado, entendido como uno de *close-collaboration*, consistió en una serie de encuentros semanales que tuvieron lugar en modalidad remota, ya que Moira se encontraba en São Paulo; Tennina en Buenos Aires; y yo en Foz do Iguaçu. Las reuniones ocurrieron a principios de 2022, entre los meses de marzo y mayo, cuando ya se encontraba lista la traducción de los cuarenta y cuatro capítulos del libro. El objetivo principal de estos encuentros consistía en dar respuesta a una larga lista de interrogantes que guardábamos, por ejemplo, en relación a ítems lexicales que desconocíamos y permanecían abiertos; los resultados, sin embargo, fueron más allá de nuestras expectativas, ya que Moira se mostró francamente abierta a que hiciéramos intervenciones creativas en su texto. A continuación, presentamos un cuadro ilustrativo, a la derecha el primer glosario de uso interno, a la izquierda el definitivo que fue incorporado a la versión final de la edición de 2022.

CUADRO 2

COTEJO COMPARATIVO DEL GLOSARIO DE PAJUBÁ/BAJUBÁ

Glosario pajubá-español	Glosario del bajubá
Aqüé (dinero):	Aqüé: dinero
Banheirão (aumentativo de banheiro -baño-, indica prácticas sexuales de la comunidad LGBT, sobre todo de masculinidades, en las que tienen sexo de forma anónima en baños públicos):	Cláudia: la acabada, el orgasmo. Es común la expresión “que la Cláudia grite”, equivalente a “acabar”.
Beijo grego (besar en el culo): beso negro? Si conocen otra palabra, coméntennos.	Cona: diminutivo de maricona, son hombres hetero pasivos, generalmente más viejos, que tienen un fetiche con las travestis y contratan sus servicios.
Bicha (literalmente bicho/a, insecto, era un término despectivo para referirse a travestis y gays durante el siglo 20. Con el tiempo fue reapropiado por la comunidad y hoy lo llevan con orgullo):	Doce: ‘ser doce’ es ser una persona no confiable y ‘llevarse un doce de un cliente’ es caer en una trampa, que te estafe.
Capucha (capus no texto): el forro	Edí: ano.
Cláudia (“la Cláudia” significa “la acabada/orgasmo”; “que la Cláudia grite” = “acabar”):	Gongar/gongação: proviene de gong - bocina/bocinazo- hablar mal, ridiculizar, burlarse. Guanto: preservativo.

<p>Cona (de marica o maricon, son hombres hetero que tienen citas con travestis):</p> <p>Dark rooms/cuarto oscuro (es un cuarto oscuro que se encuentra en boliches LGBT+ y en casas de swing, a los que acuden muchas personas para hacer orgias anónimas. Es común que no se use preservativo en los encuentros, y se los relaciona a la proliferación de ETS):</p> <p>Dimdim (plata, dinero):</p> <p>Drive-in (trabajar adentro del auto):</p> <p>Edi (ano):</p> <p>Fazer a linha (literalmente ‘hacer la línea de’, se usa para expresar como se relaciona una travesti con el cliente. Ej. Hace la línea amiga; Hace la línea novia; etc.):</p> <p>Gongar/gongação (de gong -bocina/bocinazo- hablar mal, insultar a los gritos):</p> <p>Guanto (preservativo):</p> <p>Hacer ronda: Camila Sosa Villada usa la misma expresión en Las Malas, creo que no hace falta traducir: “Cada madrugada de invierno, cuando me desplomaba en la cama después de una noche de ronda, sentía un agotamiento muy parecido a la muerte”.</p> <p>Hacer una xuca (lavado anal previo al sexo anal)</p> <p>Leitinho: el semen</p> <p>Machochô (hombre de sexualidad ‘dudosa’, se usa de forma irónica):</p> <p>Matel (telo improvisado):</p> <p>Mona (sinónimo de bicha, gay; Se empezó a usar a mediados de los 80’s por la canción Mona Lisa de la banda Modern Talking):</p> <p>Nanica/nanico: pija corta, chiquita</p> <p>Neca (pija):</p> <p>Necona/nacão (pija grande):</p> <p>Nena (cagar/hacer la nena = hacer caca):</p> <p>No pêlo: coger sin forro (en Arg. “a pelo”)</p> <p>Ocó (hombre, cliente):</p> <p>Ofofi (mal olor, generalmente del ano o genitales del cliente):</p>	<p>Matel: es un telo improvisado en cualquier matorral o baldío.</p> <p>Mona: sinónimo de bicha, travesti. Se dice que se empezó a usar a mediados de los 80’s por la canción Mona Lisa de la banda Modern Talking.</p> <p>Neca: pija. Su aumentativo es necona, una pija grande. En ocasiones la autora juega con el género del término, utilizando necón.</p> <p>Nena: cagar. Hacer la nena equivale a hacer caca.</p> <p>Ocó: hombre, cliente.</p> <p>Ofofi: mal olor, generalmente del ano o genitales del cliente.</p> <p>Picumã: pelo de la travesti o peluca.</p> <p>Tia: VIH. Literalmente “la tía” o “estar con la tía” quiere decir que alguien tiene un diagnóstico VIH +. Únicamente se usa para referir el VIH, no otras ETS.</p> <p>Vicio: “hacerlo por vicio” o ser viciosa significa coger gratis.</p> <p>Uó: algo muy malo, pésimo. Una noche uó, por ejemplo, es una noche mala, fea. Lo mismo se puede decir de un cliente o de un servicio.</p> <p>Xeque (la x se lee “sh”): pasar xeque ensuciar el forro, embarrarlo.</p> <p>Xuca (la x se lee “sh”): es el enema casero previo al sexo anal para evitar embarrar el forro.</p> <p>Xuxu (la x se lee “sh”): barba incipiente que crece durante la noche, mientras la travesti está montada.</p> <p>(Moir, 2022, p. 13)</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>Passar xeque (literal pasar cheque, ensuciar el forro): embarrar?</p> <p>Pegê (relación sexual, el servicio):</p> <p>Peitinhos de hormônios (las ‘tetitas’ incipientes que desarrollan mujeres trans o travestis que hacen terapia hormonal):</p> <p>Picumã/picu (peluca o pelo de la travesti):</p> <p>Piroco (hombre que tiene el pene corto o flácido):</p> <p>Ponto (parada o esquina en la que una TS ofrece sus servicios):</p> <p>Programa (servicio sexual; es usual decirle garotas de programa a las TS, no es despectivo):</p> <p>Queti: de boquete, pete.</p> <p>Tia (literalmente “la tía” o “estar con la tía” quiere decir que alguien tiene VIH o una ETS):</p> <p>Uó (algo muy malo, pésimo. Ej. una noche uó = una noche mala. Lo mismo se puede decir de un cliente):</p> <p>Xuca (enema casero, previo al sexo anal para evitar ‘embarrar’ el forro):</p> <p>Xuxu/chuchu (barba mal hecha/incipiente que crece durante la noche mientras la travesti está montada):</p> <p>Zona (región de un barrio o ciudad, en la que las TS ofrecen sus servicios):</p>	
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

(Elaboración propia)

La primera variación que llama la atención en el cambio de título en el glosario, **pajubá** por **bajubá**. En el uso de la comunidad brasileña puede funcionar de manera intercambiable o denotar pertenencia a una región, aunque no hay estudios concluyentes al respecto. Este cambio, así como la explicación de la pronunciación de la x a principio de sílaba en portugués /ʃ/ en las palabras *xeque*, *xuca* y *xuxu*: “la x se lee ‘sh’”, forman parte de las últimas modificaciones realizadas por Lucía, en un momento de mucha prisa, inmediatamente antes de enviar el manuscrito a impresión. Existen, por lo tanto, una serie de cambios que no fueron necesariamente debatidos, por los que no me encuentro en condiciones de responder ni argumentar, ni en contra ni a su favor.

Enseguida podemos ver que *aqüé*, a veces escrito *acué*, se mantuvo en el glosario tal cual. A partir de ese momento, vemos que otras palabras fueron removidas. Ejemplo

de ello son *banheirão*, *beijo grego*, *bicha*, *capuz* -que habíamos traducido como capucha en el borrador-, *dark room*, *piroco*, entre otros. Esta decisión fue tomada a partir de la serie de encuentros con Amara, y tiene que ver con que son términos coloquiales que cualquier brasileño tiene la capacidad de comprender sin necesidad de pertenecer a la comunidad LGBTQIA+. Lo que hicimos fue realizar una especie de traducción cultural teniendo en cuenta el público meta: un *banheirão* es una tetera, un *beijo grego* es un beso negro y un *dark room* es un cuarto oscuro. *Piroco*, de ‘piroca’ [col. pene], era un término que Amara empleaba solo dos veces, una en el capítulo 16 “Hoje eu não passei xeque”, y otra en el 21 “Na hora de pôr, eu ponho”. En este caso también hicimos una suerte de traducción cultural, orientándonos por el contexto de uso: en ambos capítulos los pirocos son varones de comportamiento más bien tosco que abordan a Amara solicitando un servicio de manera rudimentaria (uno a las mordidas, otro pidiendo un completo por nueve reales). En una de las reuniones con Amara, a Lucía se le ocurrió ‘porongas’, hombres que se hacen los porongas, los porongudos, que ‘poronguean’, remitiendo literalmente a las pirocas brasileñas y a las lamentables actitudes de sus portadores.

La explicación de *dark room* en la primera versión del glosario era bastante desacertada, inclusive, motivo por el cual me parece importante comentarlo de manera breve. Toda mi experiencia en cuartos oscuros se limitaba -se sigue limitando- al comentario que Amara hace al paso en uno de los capítulos y a una columna de la antropóloga trans Lou Gottfried (2007) para la revista *Lado A*. En este texto Lou explora críticamente las motivaciones que llevan a una persona a tener sexo de manera anónima, prácticamente a ciegas, en el cuarto oscuro de un boliche. Ella comenta, además, que conocía muchas personas que frecuentaban lugares así y tenían sexo con penetración sin protección. Esto me llevó a escribir, erróneamente, que es común no utilizar preservativos en los *dark rooms* y que por ello se los relaciona a la proliferación de enfermedades de transmisión sexual. Con gentileza, Amara me señaló que esa interpretación no solo era errónea, sino que perpetuaba un discurso moralista que supone la ecuación actividad sexual + personas LGBT = ETS.

En el primer bosquejo del glosario, que como mencioné anteriormente fungía como un anotador de términos entre las traductoras, se pueden observar una serie de intervenciones que pretendían dar contexto a una hipotética correspondencia en español o remitirnos a usos encontrados en otras escrituras putas y travas. Una referencia directa de este último caso era ronda como traducción de ‘fazer ronda’, empleado por Camila Sosa Villada en *Las Malas*. Otros casos, como *leitinho*, *peitinhos de hormônios*, o *no*

pêlo, podían ser trasladados de manera literal, como ‘lechita’, ‘tetitas/pechitos de hormonas’ y ‘a pelo’ respectivamente. Sin embargo, forman parte de un corpus situado, cuya correspondencia debía ser investigada para evaluar qué tan acertadas eran, o no, nuestras opciones traductoras. Desconocíamos si las tetitas de hormonas que desarrollan las travestis bajo tratamiento hormonal reciben una nomenclatura específica, o si la expresión coloquial ‘[coger] a pelo’ estaba desfasada y había sido desplazada por otra. Son esas jergas que dependen, a menudo, de la generación de la comunidad de habla. Tras confirmar estas inquietudes con preguntas impertinentes a amistades y conocidas, este tipo de ítems lexicales fueron removidos del glosario.

El caso de *banheirão* también arroja luces sobre la relación que mantiene el carrilche de antaño con las jergas contemporáneas en Argentina. El aumentativo designa en portugués una modalidad de uso de baños públicos, especialmente por la comunidad gay, para prácticas sexuales anónimas. Es uno de los ítems que abandonaron el glosario en principio porque no provienen del pajubá, pero que está vinculado a una lengua trava, el carrilche, en su correspondencia en español rioplatense. En inglés británico es conocido como *cottaging*, y en España como *cancaneo*. Este último nos produjo un extrañamiento a ambas traductoras, y en consulta a conocidas de la comunidad LGB porteña (nótese la ausencia deliberada de la T) descubrimos el término ‘tetera’. Curiosamente, tetera está presente en la reseña de Malva Solís sobre carrilche: “Tetera: Baño, biorse, ñoba, confesionario, expresiones de uso masivo” (Solís, 2009, p. 14), lo que podría indicar que forma parte del flujo de términos que con el paso del tiempo han migrado del escopo exclusivo de las lenguas travas hacia el lenguaje coloquial de la región. Recordemos que, según Solís, estos términos se habrían acuñado a mitad del siglo pasado, en un contexto de marginalización muy específico, y sin embargo la consulta personal que realizamos fue comprendida rápidamente, sin una mediación necesaria de una persona trans, travesti, transexual o siquiera familiarizada con el mundo del trabajo sexual.

En la entrevista a Camila Sosa Villada citada anteriormente, en el marco de la FIL Guadalajara de 2021, la escritora no menciona específicamente ‘tetera’, pero sí alude otras palabras del léxico carrilche que para ella son palabras travestis de uso extendido en la sociedad. Las palabras que menciona son ‘paqui/paki’ y ‘chongo’. La primera también está en lista del carrilche de Malva Solís: “Paqui: Indicaba a todo aquel que no agarraba uno. Sinónimo de torpeza” (2009, p. 15). Curiosamente, existe un mito fundacional muy porteño en el que paqui está vinculado a Plaza Paquistán, una plaza de la Ciudad de Buenos Aires considerada zona de *cruising*. El paqui es, entonces, un varón heterosexual

que visita la plaza en busca de otros varones heterosexuales para tener relaciones homoafectivas. En 2019 el periodista y activista argentino Lucas Fauno hace una revisión de términos LGBT+ locales en su columna semanal “Armas de destrucción pasiva”, que forma parte del programa radial Seguro y Habana, de *Futurock FM*. En esta revisión retoma el origen de gay, lesbiana, marica, chapero, entre otros. Revirtiendo el mito de paqui, al que él mismo subscribía, entrevista a una periodista considerada precursora del movimiento lésbico argentino, Adriana Carrasco. Con un audio de pocos segundos, Adriana Carrasco explica el origen de paqui en estas palabras:

El término paqui es apócope de paquidermo y significa “heterosexual”, tiene que ver con la manera torpe de actuar en la cama. Expresiones de la década de 1960: tienen piel de paquidermo, no hay piel con ellos. Según me refirió Safina Newbery, una de nuestras precursoras feministas que vivió entre 1921-2003, el término lo acuñaron ellas, las veter, lesbianas de clase alta, de clase media alta de Buenos Aires, en las décadas de 1950, 1960. (Carrasco, 2019)

El término chongo, por su parte, actualmente lo conoce hasta mi madre, pero también fue reseñado por Malva: “Chongo: Hombre, vocablo popularizado por las maricas // Quía, chabón, coso, choma” (2009, p. 15). Si bien hoy en día nombra un vínculo sexoafectivo casual, para las TS y travestis consiste en un cliente, lo que en pajubá puede ser una ‘cona’ o un ‘ocó’, dependiendo del sujeto en cuestión.

Cona, apócope de maricona, fue una palabra que también alteramos en la versión final del glosario a partir del intercambio con la autora. Amara nos explicó un matiz que a nosotras se nos escapaba: no se trata simplemente de un hombre cualquiera, son el arquetipo del ‘onvre’ hetero clasemediero, están entrados en años, panzuditos, y tienen un fetiche con las travestis. Intentamos expresar este matiz en el glosario, ya que la palabra nombra de manera muy efectiva un arquetipo bien delimitado de varón y de cliente. Es necesario apuntar que en todas las obras travesti que he citado antes (Sosa Villada, Rodríguez, Naty Menstrual), aparecen las conas, sin ese nombre, pero los personajes son los mismos.

3.3 Una lengua puta: consultoría Nina León

Una de nuestras preocupaciones, en tanto traductoras, consistía en el tono que transmitía el texto finalizado y la adecuación de términos que son significativos al trabajo sexual. Especialmente la cuestión de la adecuación tenía una gran importancia porque entendíamos que el libro de Moira, una vez publicado y en circulación, debía tener la capacidad de ser aprehendido por la comunidad de militantes LGBTQIA+ y de trabajadoras/es sexuales como una suerte de puente, de aproximación entre colectivos de

luchas sociales análogas. Esto no quiere decir que nuestra traducción construiría ese puente, de hecho, algunas referentas putafeministas ya se conocen entre ellas a raíz de los encuentros transnacionales que han tejido en su trayectoria, como Monique Prada y Georgina Orellano. Dado que gran parte del tono del texto fuente que nos esforzamos en mantener y recrear se cimienta sobre marcas de oralidad y coloquialismos, también percibimos una zona, tenuemente delimitada, en la que prosperaban vocablos específicos del trabajo sexual que no tenían un vínculo ni con el carrilche ni con el pajubá. Por el momento, para efectos prácticos, adoptamos el título de ‘léxico puteril’, en gesto de reconocimiento a la lucha puteril que llevan adelante las militantes trabajadoras sexuales.

Parte de este corpus, que nos habla del conocimiento acumulado de *cuerpos* puteriles, en un primer momento estuvo contenido dentro del glosario pajubá-español, dadas nuestras dudas y confusiones. Con la retirada de los términos del glosario, a partir de la serie de reuniones con Amara, este léxico puteril pasó a formar una segunda lista de dudas. Esta se componía de términos que no son secretos, sino que ya fueron adoptados en el cotidiano de los hablantes del portugués brasileño, a saber, *programa*, *garota de programa*, la famosa *zona*, los *pontos* en los que las trabajadoras callejeras ofrecen sus servicios, el *matel*, el *drive-in* y expresiones como “*fazer ronda*” o “*fazer a linha*”. Todas prácticas que ciertamente realizan tanto las trabajadoras sexuales callejeras brasileñas como las argentinas, pero cuyas correspondencias no conocíamos, o creíamos no conocer, o dudábamos de su pertinencia. Así como escribí en la Introducción, todo empieza cuando hacemos ese movimiento necesario de salir de la computadora y pisar el territorio, todo empieza (y adquiere sentido) cuando se escucha a las putas.

Parte de la red de colaboraciones que se tejió en el transcurso de la traducción fue contar con la lectura atenta de una trabajadora sexual de AMMAR, la poeta y performer Nina León. En su lectura final, Nina trató el texto con gran sensibilidad, y pudo orientar a Lucía, con quién se reunió personalmente, sobre qué tan adecuada “sonaba” nuestra traducción a sus oídos, familiarizados al ajetreo de la militancia territorial, con ese paisaje sonoro. A partir de este encuentro, aprendimos que los *programas* son citas, que la *zona* es la esquina, que la modalidad de *drive-in* no existe en Buenos Aires, que *fazer a linha* puede ser ‘jugar a...’, y que *fazer ronda* es hacer ronda. Una expresión que surgió en este momento y nos pareció muy interesante es “colgar la tanga”, empleada por las TS durante un período de descanso de la actividad, sea temporal o definitivo.

En relación a los ejes que estructuran el comentario de traducción, espero haber tenido un grado de éxito argumentado que:

1) La oralidad en la escritura travesti sudamericana no guarda tanta relación con el debate de una ‘comarca oral’ -que existe en las letras latinoamericanas y es propiamente teorizado-, sino con un ejercicio de toma de la palabra y la letra, de manufactura del lenguaje desde los márgenes, así como lo hacen los movimientos de literatura periférica actualmente.

2) La manufactura del lenguaje que realizan las travestis se ve condensada en su articulación en lenguas travas, “la lengua de las locas” en palabras de los traductores Silvina Palmeiro y Martín Seoane (2021), en la existencia del pajubá y el carrilche. Salvando sus especificidades, se presentan como un acto de resistencia e impugnación a las lenguas nacionales (portugués en Brasil, español en Argentina), y también están fuertemente atravesadas por las lenguas de las poblaciones africanas esclavizadas y los pueblos originarios. La historia de estas lenguas, pero sobre todo su presencia en una literatura travesti, da cuenta de una historia de represión, violencia, desapariciones forzadas y autoafirmación.

3) Existe un léxico puteril, urdido a partir de la exclusión, de la precarización del trabajo y de la organización comunal, al que como traductora putafeminista le he podido dedicar poco tiempo, pero que se presenta como un largo camino a seguir en investigaciones futuras. Al respecto, fue imprescindible la apertura y dedicación de Nina León, quien recibió en su propia casa a Lucía Tennina para revisar la ‘naturalidad’ de nuestra traducción. Ella también colaboró con el libro, encarando con gran entusiasmo y compromiso el pedido para redactar el posfacio, al que tituló *Remate*. Este ensayo cierra el libro de manera análoga a la edición brasileña, para la que Monique Prada escribió un ensayo titulado *dedo no cu no teu pseudotransgredir* [un dedo en el culo a tu pseudotransgredir].

4 CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de esta investigación he realizado el esfuerzo de reflexionar sobre las posibilidades y desafíos propiciados por la traducción de un libro de autoría travesti. Abordo el proceso de traducción a partir de la metodología de Traducción Comentada, la cual me permite discutir críticamente las elecciones tomadas durante un complejo proceso realizado en conjunto con la autora, Amara Moira, y la investigadora argentina Lucía Tennina. Cuando propuse una investigación de literatura travesti a partir de la traductología feminista para ingresar al programa de Posgraduación en Estudios de Traducción (PGET/UFSC), esperaba encontrar alternativas que puedan ser incorporadas a la caja de herramientas de lxs traductoxs feministas. Las características de mi objeto de estudio -como la escritura polifónica en pajubá y portugués, el empleo coloquialismos y diversas marcas de oralidad y un léxico localizado en el trabajo sexual callejero-, demandaron estrategias durante el proceso de traducción que superaron mis expectativas iniciales respecto a los desafíos que se presentarían.

De esta manera, en el primer capítulo pude presentar argumentos a favor de la autoafirmación de las trabajadoras sexuales y las travestis echando mano de sus propias articulaciones teóricas, filosóficas y políticas. Es necesario que este movimiento de reconocimiento de sus contribuciones en tanto escritoras, filósofas, politólogas, artistas y educadoras continúe siendo amplificado, tanto dentro de trabajos académicos como el presente, como en las intervenciones políticas que realizamos día a día en nuestras comunidades. También destacué en este capítulo inicial los relieves de las demandas putafeministas, entre las cuales se encuentra la posibilidad de autoafirmarse putas y feministas, de ejercer el trabajo sexual de manera segura y legal y de poder gozar de derechos laborales análogos a la clase trabajadora. Entre los más importantes se encuentran el pago de los impuestos correspondientes a la categoría laboral ‘trabajo sexual’, la posibilidad de jubilación y contar con seguro médico u obra social.

Las putas son trabajadoras y a menudo también escriben sobre sus experiencias y formas de organización, de manera que se puede componer una biblioteca de autoría puteril en primera persona capaz de disputar el sentido común patriarcal. Un breve relevamiento de estas obras demostró que no solo el movimiento feminista hegemónico las expulsa, sino también el mercado editorial cuando las obras tratan encuentros explícitos. Las narrativas travestis encuentran una dificultad similar en ser publicadas, como dan cuenta los casos citados en que son editadas por sellos independientes,

artesanales como los libros cartoneros o contrahegemónicas como en el formato fanzine. Esto también pone en evidencia un circuito de literatura marginal y periférica, que propicia los medios para publicar pero que resulta poco rentable si se quiere perseguir la escritura como profesión. A las dificultades materiales enfrentadas para escribir y publicar, se suma la transfobia de instituciones de financiamiento que se sirven de argumentos como la discrepancia entre nombre social y nombre civil para negar fondos que colaboren a la distribución y traducción de estas obras.

En el segundo capítulo me dediqué a la problematización de los Estudios Feministas de Traducción según fueron propuestos en Canadá entre los años 80s y 90s. Para ello tomé los principales aportes realizados por Lori Chamberlain, Barbara Godard y Luise von Flotow. En estos textos pude constatar la proliferación de un abordaje innovador respecto a la traducción, feminista y militante que proponía recolocar a la mujer en el texto y a la traductora desde un lugar de producción intelectual. Debido a la relevancia histórica de sus contribuciones, citaré una vez más a las traductoras que rompieron los esquemas de la disciplina: Barbara Godard, Patricia Claxton, Marlene Wildeman, Linda Gaboriau, Susanne de Lotbinière-Harwood, Louise von Flotow, Kathy Mezei, Annie Brisset, Sherry Simon y Fiona Strachan. La revisión de estos aportes a la luz de una obra travesti como *E se eu fosse puRa* demostró cierto enquistamiento conceptual en relación a nociones como *género* y *mujer*, además de instigar el cuestionamiento ¿quiénes pueden ser mujeres? a partir de la teórica negra y travesti Letícia Nascimento.

La revisión de formulaciones posteriores, también más cercanas geográficamente, como la Traducción Feminista Transnacional, demuestra que, si bien se están pensando propuestas decoloniales y contracoloniales en diversos pares lingüísticos, el apego a la categoría ‘mujer’ continúa vigente. Esto articula un funcionamiento del término como paraguas conceptual que pretende ser funcional a la multiplicidad de *mulheridades* abordables durante traducciones situadas. En su potencia, esta corriente transnacional produce en su mayoría conocimiento en inglés, aun cuando sus exponentes presentan una postura crítica al respecto. Al definir las sujetas a las que pretenden atender con el feminismo transnacional es visible la falta de enunciación de disidencias de género y de los movimientos de trabajadoras sexuales. Por añadidura, travestis, mujeres trans, hombres trans, personas no binarias, siguen sin ser consideradas en estas epistemes de traducción.

De esta manera pude relevar que teórica y metodológicamente, traducir literatura travesti desde una perspectiva feminista no es una operación simple, ni fácil ni cómoda. Como dice el adagio popular, “el que quiere comer durazno que se aguante la pelusa”, motivo por el cual esta investigación se asienta sobre los valores ideológicos del putafeminismo y el transfeminismo, corrientes que, espero haber demostrado, son desmerecidas, menospreciadas y expulsadas del movimiento feminista.

En el tercer capítulo comenté el proceso de traducción conjunta a partir de tres ejes, en los cuales buscaba reflexionar sobre travestilidad y oralidad; pajubá y carrilche como lenguas travestis; y el léxico del trabajo sexual. Para abordar este recorte comenté el glosario pajubá-español que acompaña la edición argentina de *Y si yo fuera puta*. También utilizo algunos fragmentos de la obra que ilustran comparativamente el texto fuente y nuestras opciones de traducción.

Como resultado del trabajo conjunto realizado con Lucía Tennina, Amara Moira y Nina León, *Y si yo fuera puta* está disponible para comprar en Argentina desde mediados de 2021. En resumidas cuentas, compusimos una edición que restituyó la palabra *puta* en el título, censurado en la edición brasileña de 2018, política e ideológicamente situada, en diálogo con la autora y con los aportes teóricos de las travestis y trabajadoras sexuales de la región. El texto de Amara nos presentó grandes desafíos que, como he demostrado en el capítulo 3, fueron afrontados de manera constructiva al asumirlos con compromiso ético y escuchando a las organizaciones de travestis argentinas con quienes nos interesaba establecer un diálogo a partir de la traducción. Una poética de traducción travesti, y una traducción transfeminista, nos muestra lo cerradas que continúan algunas puertas de la traductología. Para trabajar éticamente con literaturas travestis no se puede trabajar a partir de un feminismo de cartón, ni repitan fórmulas teóricamente inclusivas que no tengan en consideración la opinión de las sujetas que crean las obras con las que trabajamos. Como en muchos otros espacios, es necesaria una continua reflexión crítica y la continuada demanda por un lugar propio para las putas y las travas.

Felizmente, a lo largo de los años que me ha tomado concluir este trabajo se han ido tejiendo auténticas redes de solidaridad feminista. Cuando Amara Moira fue a Buenos Aires en agosto del 2021 para el lanzamiento del libro pudo, por ejemplo, visitar a las chicas del Archivo de la Memoria Trans (con quienes pudo intercambiar palabras en pajubá); visitar la Casita Roja de AMMAR, quienes organizaron una cena popular; y

presentarse en el Malba junto a Javiera Luna Fantín y Nina León, en una performance que combinaba la lectura del libro con el bandoneón de Javiera, entre otras actividades.

Por último, me gustaría hacer mención a algunos aportes conceptuales con los que me gustaría abordar las literaturas travestis en un futuro. Una posibilidad está en las nociones de heterolengua/heterolingüismo de Myriam Suchet (2014). Asimismo, he podido constatar mi propia dificultad en desprenderme de algunas nociones clásicas de los ET (equivalencia, correspondencia, el encuentro con el extranjero, entre otros), para la cual podría ser útil trabajar a partir de nociones como restitución y “*translaturir*”, este último es un aporte de la investigadora argentina Patricia Willson (2019).

Para finalizar, les propongo seguir experimentando con la idea de *transformance* (Godard, 1989), pero también con otras ideas que nos habiliten descascarnos la piel de las traductoras feministas más conservadoras. Para ello me pregunto qué palabras guardarán las lenguas indígenas de nuestro territorio, ¿qué tejidos hay ahí?. Por ahora, servirán *translatrix* y *translatress*. ¿Si la *mistress*, la traductora maldita y traicionera cabe en la *translatress*, puede la *dominatrix* estar en la *translatrix*? ¿Qué tal si la imagen de la *translatrix* guarda una *dominatrix* revestida de latex negro, montada en botas taco aguja? Esa es la potente imagen de una traductora putafeminista me inspira, y con la que les quiero dejar.

5 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAREZ, Sonia. Construindo uma política feminista translocal da tradução. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 3, sep-dic, p. 743-753, 2009.

ARCHIVO DE LA MEMORIA TRANS. Acerca. Disponible en: <https://archivotrans.ar/index.php/acerca>. Consultado 26 oct. 2022.

ARRUDA, Lino. Monstrans: figurações (in)humanas na autorrepresentação travesti/trans* sudaca. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-graduação em Literatura, 2020.

BARROSO-PAVÍA, Rafael. Modelos ideológicos de regulação da prostituição ou trabalho sexual: abordagem a partir de uma perspectiva jurídica e social. Coimbra, **Oficina do CES**, n. 545, abr. 2020.

BENEVIDES, Bruna; NOGUEIRA, Sayonara Naider Bonfim (Org.). Dossiê dos assassinatos e das violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2019. São Paulo: Expressão Popular; Antra; IBTE, 2020. Disponible en: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2020/01/dossic3aa-dos-assassinatos-e-da-violc3ancia-contra-pessoas-trans-em-2019.pdf>. Consultado 24 oct. 2022.

BERNÁRDEZ, Mariela. La lengua indomable. General Sarmiento, **Umbral**, Revista del Profesorado en Lengua y Literatura de la Universidad Nacional de General Sarmiento, n. 1, 2020. Disponible en: <https://umbral.ungs.edu.ar/2020/12/08/la-lengua-indomable/>. Consultado 27 oct. 2022.

BITTENCOURT, Juliana. Entrevista ao coletivo Sycorax, um sabá de mulheres que traduzem. Entrevista concedida a Larissa Fostinone Locoselli y Penélope Chaves Bruera. **Revista Epistemologias do Sul**, v. 5, n. 2, p. 20-37, 2021. Disponible en: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/3480/2965>. Consultado 22 de ene. 2024.

BOGIC, Anna. Uncovering the Hidden Actors with the Help of Latour: The “Making” of The Second Sex. **MonTI** – Monografías de Traducción e Interpretación, n. 2, 2010, p. 173-192. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/2651/265119729010.pdf>. Consultado 20 mar. 2024.

BOMPADRE, José María. (Des)Memorias de La Docta. De barbudos miscegenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba. Tesis (doctorado) – Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Doctorado en Ciencias Antropológicas, 2015. Disponible en: https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/18630/Tesis_final_pdf_pdf?sequence=1&isAllowed=y. Consultado 28 oct. 2022.

IBGE. Religiões no Censo Demográfico 2010. Brasília, 2010. Disponible en: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Consultado 15 mar. 2024.

BRITTO, Paulo Henriques. **A tradução literária**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BUENOS AIRES CIUDAD. **San Telmo**, 2022. Disponible en: <https://www.buenosaires.gob.ar/laciudad/barrios/santelmo>. Consultado 26 oct. 2022.

BURNEO SALAZAR, Cristina. Otra forma de besar. **Historia y grafía**, México, n. 53, dic. 2019. Disponible en: <https://www.revistahistoriaygrafia.com.mx/index.php/HyG/article/view/253>. Consultado 1 feb. 2024.

_____. Sobre los manifiestos: la traducción como afirmación de la diferencia. **Actas de las Jornadas Internacionales de Traducción Comparada: Variedades regionales en las lenguas de traducción**. Buenos Aires, 2018. Disponible en: https://cvc.cervantes.es/lengua/actas_jitc/22_salazar.htm

BUTLER, Judith. **El género en disputa**. Traducción: María Antonia Muñoz. Barcelona, México, Buenos Aires: Paidós, 2007.

CAMBLONG, Ana María. Habitar la frontera. **deSignis**, vol. 13, 2009, pp. 125-133.

_____. **Habitar las fronteras...** Posadas: Edunam, 2014, 192 p.

CANTARINO, Marínez Prates. A escola e o processo de exclusão de travestis e transexuais: um estudo bibliográfico. 2016. Monografía (especialización) Curso de Especialização em Gênero e Diversidade na Escola. Disponible en: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/33165>. Consultado 26 oct. 2022.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de una vida**. Trad. Laboratorio de traducción de Unila. Buenos Aires: Mandacaru, 2022.

CARRASCO, Adriana. Entrevista por Lucas Fauno. **Futurock FM**, Seguro y Habana, Columna Armas de destrucción pasiva, 2019. Archivo de audio digital (21 min).

CASTRO, Olga. Género y traducción: elementos discursivos para una reescritura feminista. **Lectora**, Barcelona, n. 14, p. 285-301, 2008. Disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7155>. Consultado 18 mar. 2024.

CASTRO, Olga; ERGUN, Emek (Orgs.). **Feminist Translation Studies: local and transnational perspectives**. New York and London: Routledge, 2017.

CASTRO, Olga; SPOTURNO, María Laura. Feminismos y traducción: apuntes conceptuales y metodológicos para una traductología feminista transnacional. **Mutatis Mutandis** - Revista Latinoamericana de Traducción, Antioquia, v. 13, n 1, p. 11-44, 2020.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Das línguas africanas ao português brasileiro. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 14, 1983. Disponible en:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20822>. Consultado: 2 ago. 2022.

CIXOUS, Hélène. **Deseo de escritura**. Ed. Marta Segarra. Trad. Luis Tigero. Barcelona: Reverso, 2004.

_____. **La risa de la medusa**. Ensayos sobre la escritura. Trad. Barcelona: Anthropos; Madrid: Comunidad de Madrid; San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1995.

_____. **O riso da medusa**. Trad. de Natália Guerrelus e Raísa França Bastos. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2022.

COLQUE, Agustín; PAVÓN, Lucía; LOBO, Juana González. Población travesti-transgénero en Argentina: estado de situación frente a la pandemia de covid-19. Estado de situación frente a la pandemia de Covid-19. 2020. Disponible en: <https://www.latinamerica.undp.org/content/rblac/es/home/blog/2020/poblacion-travestitransgenero-en-argentina--estado-de-situacion.html>. Consultado: 28 oct. 2020.

COSTA, Claudia de Lima. As teorias feministas nas Américas e a política transnacional da tradução. **Revista Estudos Feministas**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 43, 2000. Disponible en: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11918>. Consultado: 1 fev. 2024.

DAICH, Deborah. ¿Abolicionismo o reglamentarismo? Aportes de la Antropología feminista para el debate local sobre la prostitución. **Runa**, v. 33, n. 1, 2012. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/340>. Consultado 27 oct. 2022.

DALCASTAGNÈ, Regina. Un retrato sin pared. Trad. Lucía Tennina. Buenos Aires: Mandacaru, 2022.

DE LA VEGA, María José Hidalgo. La imagen de "la mala" emperatriz en el Alto Imperio: Mesalina, meretrix Augusta*. **Gerión**, vol. extra, 2007.

DEPENTES, Virginie. **Teoría King Kong**. Trad. Beatriz Preciado. Barcelona: Melusina, 2007.

DIÁRIO DE S. Paulo/Globo Online. Site do Ministério do Trabalho traz cartilha que ensina a ser prostituta. 8 jul. 2006. Disponible en: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-publica/site-do-ministerio-do-trabalho-traz-cartilha-que-ensina-a-ser-prostituta-a457qex2oxkf6tlxfc58r96by/>. Consultado 27 oct. 2022.

DOS REIS, Maria Firmina. **Úrsula**. Trad. Laura Cabezas. Buenos Aires: Mandacaru, 2023.

FLOREZ VALDEZ, Maria Bárbara. O lugar da puta e o que a tradução feminista tem a ver com isso. **Revista Eco-Pós**, [S. l.], v. 24, n. 1, 2021. Disponible en: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27779. Consultado 27 oct. 2022.

FLOTOW, Louise von. Dis-unity and Diversity: Feminist Approaches to Translation Studies. In: BOWKER, L. et al. (eds.). **Unity in Diversity? Current Trends in Translation Studies**. Manchester: St. Jerome. 1998, p. 3-13

FLOTOW, Luise von. Feminist translation: contexts, practices and theories. **TTR: traduction, terminologie, rédaction**. v. 4, n. 2, 1991

FLOTOW, Luise von; KAMAL, Hala. **The Routledge Handbook of Translation, Feminism and Gender**. London and New York: Routledge, 2020.

FLOTOW, Luise von; FARAHZAD, Farzaneh. **Translating women: different voices and new horizons**. London and New York: Routledge, 2017

_____. Feminist Translation: Contexts, Practices and Teories, **TTR**, v. 4, n. 2, 1991.

FOLHA ONLINE. Folha de S. Paulo. Depois de "fiasco", 2º livro de Bruna Surfistinha muda de capa. 24 may. 2007. Disponible en: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u71384.shtml>. Consultado 27 oct. 2022.

GARCÍA, Marília. **Parque de las ruinas**. Buenos Aires: Mandacaru ediciones, 2020. Trad. Diana Klinger y Florencia Garramuño.

GLOBO. Suplemento Extra. Conheça algumas gírias dos gays. Publicado 10 jun. 2010. Disponible en: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/conheca-algumas-girias-dos-gays-688350.html>. Consultado 22 oct. 2022.

GODARD, Barbara. Language and sexual difference: the case of translation. *In*: Karpinski, Eva C; Basile, Elena. **Translation, Semiotics, and Feminism**. Selected Writings of Barbara Godard. Abingdon; New York: Routledge, 2022.

_____. The translator as she. *In*: Karpinski, Eva C; Basile, Elena. **Translation, Semiotics, and Feminism**. Selected Writings of Barbara Godard. Abingdon; New York: Routledge, 2022.

_____. Theorizing feminist discourse/translation. *In*: Karpinski, Eva C; Basile, Elena. **Translation, Semiotics, and Feminism**. Selected Writings of Barbara Godard. Abingdon; New York: Routledge, 2022.

_____. Preface to LoVhers, by Nicole Brossard. Trad. Barbara Godard, Montreal: Guernica. 1990, p. 7-12.

GONZALEZ, Lélia. **Por un feminismo afrolatinoamericano**. RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (orgs.). Trad. Laboratorio de Traducción de Unila. Buenos Aires: Mandacaru, 2023.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZÁLEZ, Lélia. **Por um feminismo Afro-Latino-Americano**. Organizadoras: Flavia Rios y Márcia Lima. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.

GOTTFRIED, Lou. A intimidade nada íntima de um dark room. **Lado A**, Curitiba, 25 abr. 2007. Disponible en: <https://revistaladoa.com.br/2007/04/columnistas/blog-do-johan/intimidade-nada-intima-um-dark-room/>. Consultada 15 mar. 2024.

GROSHOLZ, Emily. Two English Translations of Simone de Beauvoir's The Second Sex. In: HENGEHOLD, Laura; BAUER, Nancy (eds.). **A Companion to Simone de Beauvoir**. Chichester: Wiley, 2017, pp. 59–70.

GSHOW. Bofe, oco e amapô: conheça as gírias do mundo gay que estão na boca do povo. Publicado 6 nov. 2012, actualizado 5 ene. 2014. Disponible en: <http://gshow.globo.com/programas/mais-voce/O-programa/noticia/2012/11/bofe-oco-e-amapo-conheca-girias-do-mundo-gay-que-estao-na-moda.html>. Consultado 27 oct. 2022.

HEBE, Sara. A.C.A.B. **Politicalpari**. Buenos Aires: Propaganda Pel Fet!, 2019. Interpretada por Sara Hebe, Ramiro Jota y Sasha Sathya.

IBGE. Censo Demográfico. Amostra Religiões, 2010. Disponible en: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Consultado 27 oct. 2022.

INDEC. ¿Qué es el Gran Buenos Aires? [folleto], Buenos Aires, ago. 2003. Disponible en: https://www.indec.gob.ar/dbindec/folleto_gba.pdf. Consultado 26 oct. 2022.

IVÁNOVA, Adelaide. **El Martillo**. Trad. Diana Klinger. Buenos Aires: Mandacaru ediciones, 2020.

JESUS, Carolina Maria de. **Cuarto de desechos y otras obras**. Buenos Aires: Mandacaru ediciones, 2021. Trad. Laboratorio de Traducción de Unila.

JURURU. In Dicionário Priberam. [s/l]: Priberam Informática, 2022. Disponible en: <https://dicionario.priberam.org/jururu>. Consultado: 27 de oct. 2022.

LEIGH, Carol. Inventig sex work. In: NAGLE, Jill. **Whores and other feminists**. New York, London: Routledge, 1997, p. 493-507.

LIENHARD, Martin. **La voz y su huella**. Cuba: Casa de las Américas, 1990.

LIRA, Ramayana. **Dicionário crítico**: puta. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2017.

LOINAZ, Cristian. Antilenguajes: una reflexión en torno al carrilche. **Anáfora**, Buenos Aires, v. 1, 2019.

LOTBINIÈRE-HARWOOD, Susanne de. **Re-belle et infidèle/The Body Bilingual**. Montreal: Women's Press, 1991.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, jul-dic. 2008.

_____. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. **Hypatia**, v. 22, n. 1, 2007

_____. Rumo a um feminismo decolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, setembro-dezembro, 2014.

MACKINNON, Catherine. **Hacia una teoría feminista del Estado**. Trad. Eugenia Martín. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

MAIER, Carol. Issues in the Practice of Translating Women's Fiction. **Bulletin of Hispanic Studies**, v. 75, n. 1, 1998, 95-108. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/000749098760110657>. Consultado 17 mar. 2024.

MANDACARU. Manifiesto. 2021. Disponible en: <https://www.mandacarueditorial.com/manifiesto/>. Consultado 20 de oct. 2022.

MANIFIESTO POR UNA TRADUCCIÓN TRANSHISPÁNICA. 2016. Disponible en: <https://www.alitral.org/p/manifiesto.html>. Consultado el 15 ago. 2022.

MATÍAS RENDÓN, Ana. Wallmapu: espacio-tiempo mapuche. **Cuadernos de Teoría Social**, n. 11, 2020.

MATOS, Naylane Araujo. Estudos Feministas da Tradução no Brasil: Percursos históricos, teóricos e metodológicos na produção científica nacional (1990-2020). Tesis de doctorado en Estudos da Tradução, UFSC, Florianópolis, 2022.

MEDINA, Nicolás. Transexualidad y psicoanálisis: ciencia, ficción y clínica. **Fort-da**, Buenos Aires, n. 12, dic. 2017.

MENDONÇA, Renato. **A influência Africana no português do Brasil**. Brasília: FUNAG, 2012 [1933], 2ª ed.

MENSTRUAL, Naty. Lluvia dorada sobre mí. In: *Continuadísimo*. Buenos Aires: Eterna Cadencia (1ra. Ed.), 2008

MIKAIL ABUD FILHO, Régis Mikail. (des)mi(s)tificar falares. In: AYERBE, Júlia (org.). **Cidade queer, uma leitora**. São Paulo: Edições Aurora, 2017, p. 44-51.

Disponível em: <https://publicationstudio.biz/books/queer-city-a-reader/>. Consultado 26 oct. 2022.

MOIRA, Amara. A prostituição como trincheira trans. **Contraste**, [s. l.], n. 6, ago. 2019. Disponível em: https://issuu.com/revcontraste/docs/contraste6_digital_r001. Consultado 17 mar. 2024.

_____. Essa é a autora trans brasileira mais traduzida mundo afora. [s. l.]: Instagram, 25 de mar. 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C48QyHEr9Nb/?img_index=1. Consultado 4 de abr. 2024.

_____. **E se eu fosse puRa**. São Paulo: Hoo Editora. 2018

_____. **E se eu fosse puta**. São Paulo: Hoo Editora. 2016

_____. Monstruoso corpo de delito: personagens transexuais na literatura brasileira. **Suplemento Pernambuco**, Recife, 10 de dic. 2018. Disponível em: <https://www.suplementopernambuco.com.br/artigos/2198-monstruoso-corpo-de-delito-personagens-transexuais-na-literatura-brasileira.html>. Consultado 25 de oct. 2022.

_____. Travesti ou mulher trans: tem diferença?. **Mídia ninja**, [s. l.], 7 de ago. 2017. Disponível em: <https://midianinja.org/amaramoira/travesti-ou-mulher-trans-tem-diferenca/>. Consultado 20 de oct. 2022.

_____. Travestis exportaram a palavra ‘viado’ pro italiano. **Fatalblog**, [S. l.], 6 oct. de 2023. Disponível em: <https://fatalmodel.com/blog/colunistas/travestis-exportaram-a-palavra-viado-pro-italiano/>. Consultado por última vez: 14 mar. 2024.

_____. **Y si yo fuera puta**. Trad. Lucía Tennina, Penélope Chaves Bruera y Amara Moira. Buenos Aires: Mandacaru Ediciones, 2022.

MORCILLO, Santiago; VARELA, Cecilia. Trabajo sexual y feminismo, una filiación borrada: traducción de “Inventing sex work” de Carol Leigh (alias Scarlot Harlot). **La Ventana**, Guadalajara, n. 44, jul-dic, p. 7-23, 2016.

MUÑIZ, Magalí. Archivo de la Memoria Trans: «Lo bueno de esto es sabernos vivas». **Revista Bache**, Buenos Aires, dic. 2020. Disponível em: <https://revistabache.com.ar/visuales/fotografia/archivo-memoria-trans-fotos/>. Consultado 27 oct. 2022.

NASCIMENTO, Letícia. **Transfeminismo**. Coord. Djamilia Ribeiro. [s/l]: Jandaíra, 2021.

NENA. In: **Aurélia**, a dicionária da língua afiada. VIP, Ângelo; LIBI, Fred. Rio de Janeiro: Editora da bispa. 2012, [s/p].

NENA. In: **Dicionário Informal**. Disponible en: <https://www.dicionarioinformal.com.br/nena/>. Consultado 16 ago. 2022.

NETTO JUNIOR, Neurivan Gonçalves. O percurso semântico de alguns vocábulos do pajubá: gírias faladas pelas bichas. Trabajo de Conclusión de Curso (Profesorado en Letras - Português) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018, 17 p.

NOGUEIRA, Sayonara. Case study: Brazil. In: The vicious circle of violence: Trans and gender-diverse people, migration, and sex work. **Transrespect versus Transphobia**, Vol. 16, October 2017. Disponible en: <https://transrespect.org/wp-content/uploads/2018/01/TvT-PS-Vol16-2017.pdf>. Consultado 27 oct. 2022.

OLIVEIRA, Bruna Macedo de. Laboratório de tradução da UNILA: uma experiência formativa na Universidade Federal de Integração Latinoamericana. Uberlândia: **Letras & Letras**, v. 35, n. 2, jul.-dez. 2019.

OLIVEIRA, Océlio Lima de. **O léxico da língua de santo**: A língua do povo de santo em terreiros de candomblé de Rio Branco, Acre. Rio Branco: Edufac, 2019.

ORELLANO, Georgina. 8M | Hablamos con Georgina Orellano [Entrevista cedida a Maria Elizabeth Vernaci]. [s.l]: **Radio Pop 101.5**, La Negra Pop, 13 mar. 2024. 1 video (26 min.) Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=KQajY_zU-dI. Consultado 17 mar. 2024.

ORELLANO, Georgina. A los chongos se les discute todo. [s.l]: Instagram, 19 ene. 2024. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/C2SMW3SOQEK/>. Consultado 18 mar. 2024.

ORELLANO, Georgina. **Putá feminista**: historias de una trabajadora sexual. Buenos Aires: Sudamericana, 2022.

OVERALL, Christine. What's wrong with prostitution? Evaluating sex work. **Signs**, n. 4, 1992, p. 705-727.

PACHECO, Carlos. **La comarca oral**. Caracas: Ediciones La Casa de Bello, 1992.

PAIS, José Machado. “Mães de Bragança” e Feitiços: enredos luso-brasileiros em torno da sexualidade. **Revista de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 41, n. 2, p. 9–23, 2013. Disponible en: <http://periodicos.ufc.br/revciensio/article/view/455>. Consultado por última vez: 13 mar. 2024.

PALHA, Caderno de [PALHA, Amanda]. TRAVESTI X MULHER TRANSEXUAL – afinal, qual a diferença?. **Medium**, [s/l], 25 de oct. de 2017. Disponible en: <https://medium.com/@amanda.palha/travesti-x-mulher-transsexual-afinal-qual-a-diferen%C3%A7a-1167c8507e06>. Consultado 20 de oct. 2022.

PATEMAN, Carol. **El contrato sexual**. Madrid: Anthropos, 1995.

PIEADADE, Vilma. **Doloridad**. Buenos Aires: Mandacaru ediciones, 2021. Trad. Lucía Tennina y Rafaela Vasconcellos.

PISCITELLI, Adriana. Apresentação. In: PRADA, Monique. **Putafeminista**. São Paulo: Veneta. Coleção Baderna, 2018.

_____. Trabajo sexual y turismo sexual: violencia y estigma. **Mora**, Buenos Aires, v. 12, 2006.

_____. Recriando a (categoria) mulher? In: ALGRANTI, Leila Mezan; PISCITELLI, Adriana; GOLDANI, Ana Maria. **A prática feminista e o conceito de gênero**. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002, p. 7-42.

PRADA, Monique. **Putafeminista**. São Paulo: Veneta. Coleção Baderna, 2018.

RAMOS, R. C. O. Making Trans Experiences Visible through Translations. **Olho d'água**, São José do Rio Preto, v. 12, n. 1, p. 288-301, 2020. Trad. Davi Silistino de Souza.

RAMOS, Sara. Stella do Patrocínio. Apresentação da obra *Falatório – coreografias do impossível* de Stella do Patrocínio na 35ª Bienal de São Paulo. Disponível em: <https://35.bienal.org.br/participante/stella-do-patrocinio/>. Consultado 17 mar. 2024.

RAMOS, Sara Martins. Stella do Patrocínio: entre a Letra e a Negra Garganta de Carne. Disertación de Maestría (Magíster en Literatura Comparada) - Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Foz do Iguaçu, 2022, 218 p. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/server/api/core/bitstreams/be93d891-be44-407a-8593-0481afacd726/content>.

RASSIER, Luciana Wrege; BLUME, Rosvitha Friesen. Entrevista a Luise Von Flotow. **Cadernos de Tradução**, [S. l.], v. 2, n. 28, p. 251–274, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2011v2n28p251>. Consultado por última vez: 17 ene. 2024.

REI, Claudio Arthur. Acuada, mona, tem alibã na gira! A influência do iorubá no léxico gay. **Caderno Seminal Digital**, ano 20, nº 22, v. 22, 2014. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/cadernoseminal/article/view/14873>. Consultado: 26 oct. 2022.

RIBEIRO, Djamila. **Cartas para mi abuela**. Buenos Aires: Mandacaru, 2023.

_____. **Pequeño manual antirracista**. Buenos Aires: Mandacaru, 2022.

RIOT, Maria. Apresentação de la exposición *Archivo Puta*. [s.l]: Instagram, 28 dic. 2023. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C1afJtWshnS/?img_index=1. Consultado 15 mar. 2024.

RODRÍGUEZ, Claudia. **Ciencia ficción travesti**. Prólogo: Mariana Enríquez. Buenos Aires: Hekht, 2023.

_____. **Cuerpos para odiar**, las travestis sobre nuestras muertes no sabemos escribir. Santiago de Chile: [fanzine], 2013.

_____. **Dramas pobres**. Santiago de Chile: [fanzine], 2007.

_____. **Enferma del alma**. Santiago de Chile: [fanzine], [s/f].

_____. **Manifiesto horrorista e outros escritos**. Trad. Teresa Cabañas. Santa Maria: Vento Norte Cartonero, 2016.

_____. **Manifiesto horrorista**. Santiago de Chile: [fanzine], [s/f].

_____. Otros modos del saber, del placer, del cuidado. **Anfibia**, Santiago, 14 de mar. 2024. Disponible en: <https://www.revistaanfibia.cl/otros-modos-del-saber-del-placer-del-cuidado/>. Consultado 14 mar. de 2024.

_____. **Poesía travesti**: resentida y furiosa. Córdoba: Té de boldo, 2021.

ROMÃO, Luiza. **Nadine**. Buenos Aires: Mandacaru, 2023.

ROSAS, Cecília; BITTENCOURT, Juliana; IZIDORO, Leila Giovana e MACEDO, Shisleni de Oliveira. Conjutando traduções: a tradução coletiva de *Caliban and the Witch* ao português brasileiro como estratégia feminista transnacional. **Mutatis Mutandis**, v. 13, n. 1, p. 117-138, 2020.

RUANO, María Rosario Martín. La resistencia al trasluz: las prácticas feministas de la traducción a examen o el cuestionamiento de las ortodoxias. **De Signis**, v. 2, 2008.

SAIDÓN, Gabriela. “La ola negra”: radiografía del boom de las escritoras argentinas en la novela policial. **Infobae**, [s/l], 22 de abril de 2019. Disponible en: <https://www.infobae.com/america/cultura-america/2019/04/22/la-ola-negra-radiografia-del-boom-de-las-escritoras-argentinas-en-la-novela-policial/>. Consultado por última vez: 18 de oct. 2022.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 2, n. 20, jul-dic, 1995. Disponible en: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/download/71721/40667/297572>. Consultado 18 mar. 2024.

SEGURA RAMOS, Bartolomé. El último día de Mesalina (Tácito, Anales XI 26-38). **Veleia**, n. 16, 1999. Disponible en: <https://addi.ehu.es/handle/10810/35967>. Consultado 27 oct. 2022.

SHOCK, Susy. **Hojarascas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Muchas nueces, 2020.

_____. Prólogo. In: WAYAR, Marlene. **Travesti: una teoría lo suficientemente buena**. 1 ed. ilustrada, 3ra reimpresión. Buenos Aires: Muchas Nueces, 2021.

SILVA, A. R. P.; LIMA JÚNIOR, J. B.; TENÓRIO, A. M. Trajetórias da mãe de santo Sofia Ronald: memórias fora do CISTema em experiências religiosas TRANSviadas na Ilha de Parintins, Amazonas. **História Oral**, v. 25, n. 1 jan./jun, p. 31-56, 2022.

Disponibile en:

<https://www.revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1223/106106106307>.

Consultado 4 ago 2022.

SILVESTRE, Helena. **Notas sobre el hambre**. Buenos Aires: Mandacaru ediciones, 2021. Trad. Mara Speranza.

SIMON, Sherry. **Gender in translation: cultural identity and the politics of transmission**. London and New York: Routledge, 1996

SOLÍS, Malva. Argot carrilche. **El Teje**, Buenos Aires, v. 5, nov. 2009. Disponible en: <<https://www.rojas.uba.ar/storage/books/urcKgQsB5OChclmGevtu1DTg31MJ4i79YJFvYJF4.pdf>>. Consultado por última vez: 10 may. 2022.

_____. **Mi recordatorio**. Autobiografía de Malva. Buenos Aires: Libros del Rojas. 2010.

SOSA VILLADA, Camila. El "Chester" rojo de PW en español. Camila Sosa Villada, Premio Sor Juana Inés de la Cruz 2020. [Entrevista concedida a América Gutiérrez], Guadalajara, **Librerías El Sótano**, XXXV Feria del libro de Guadalajara 2017, 18 dic. 2021. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=LPNN-oV3zAs&ab_channel=Librer%C3%ADasElS%C3%B3tano>. Consultado 27 oct. 2022

_____. **Las Malas**. Buenos Aires: Tusquets. Colección Rara Avis, 2019, 228 p.

_____. **O parque das irmãs magníficas**. Trad. Joca Terron. São Paulo: Tusquets, 2021.

_____. Un flyer aséptico para una novela chancha. In: VILLADA, Camila Sosa. Epígrafe de invitación a la presentación de Tesis sobre una domesticación. [s. l]: Instagram, 25 sept. 2023. Disponible en:

<https://www.instagram.com/p/CxnZBfFujPFGQZWjLH7nRSF894Xr-T4D02bBBE0/>.

Consultado 15 mar. 2024.

SPINELLI, Silvana. Mini guía para entender el raro español de los argentinos desde la Puna hasta la Patagonia. [s/l]: **Metadornetwork**, 20 jul. 2016. Disponible en:

<https://matadornetwork.com/es/mini-guia-para-raro-espanol-de-argentinos-puna-hasta-patagonia>. Consultado: 26 oct. 2022.

TERESCHUK, Nicolás. Entrevista concedida a Julia Mengolini. Buenos Aires, **Futurock FM**, Segurola y Habana, 19 feb. 2024. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=k-SEeGORfxk&t=1747s>. Consultado por última vez 13 mar. 2024.

UOL. Universa. Se joga no pajubá! Será que você conhece as gírias do universo LGBT?... [2017]. Disponible en: <https://www.uol.com.br/universa/quiz/2017/06/13/se-joga-no-pajuba-sera-que-voce-conhece-as-gurias-do-universo-lgbt.htm>. Consultado 27 oct. 2022.

VIADO. In: Diccionario Treccani online. Istituto della enciclopedia italiana. Disponible en: <https://www.treccani.it/vocabolario/viado/?search=viado>. Consultado por última vez 13 mar. 2024.

WAYAR, Marlene. “Las travestis somos capaces de producir conocimiento”. [Entrevista concedida a Mariane Pécora]. **Periódico Vas**, Buenos Aires, 29 nov. 2014. Disponible en: <https://www.periodicovas.com/las-travestis-somos-capaces-de-producir-conocimiento/>. Consultado 27 oct. 2022.

_____. **Travesti: una teoría lo suficientemente buena**. Buenos Aires: Muchas Nueces, 2018, 128 p.

ZIGA, Itziar. **Devenir perra**. Barcelona: Melusina, 2009. Prólogo Virginie Despentes y Beatriz Preciado.