

TRADUÇÃO

RESCALING TRANSNATIONAL “QUEERDOM”: LESBIAN AND “LESBIAN”
IDENTITARY-POSITIONALITIES IN DELHI IN THE 1980s¹RECALIBRANDO O “UNIVERSO QUEER” TRANSNACIONAL:
POSICIONALIDADES-IDENTITÁRIAS LÉSBICAS E “LÉSBICAS” EM DELI NOS
ANOS 80Paola Bacchetta²Tradução: Danielle da Gama³Revisão da Tradução: Fernanda Pattaro Amaral⁴; Thais Joi Martins⁵

Este estudo emerge de minha perplexidade e preocupação durante diversas conferências profissionais recentes (não a Associação de Geógrafos Americanos) nos EUA onde identidades *queer* transnacionais e movimentos sociais foram discutidos. Nestes contextos eu repetidamente ouvi acadêmicos situados nos EUA afirmarem, geralmente de um modo elogioso, que *finalmente* os movimentos *queer* emergiram no mundo pós-colonial *do meio para o fim dos anos 90*, e estão atualmente prósperos. De fato, ao longo dos últimos vinte anos ou mais e mais especificamente na última década, acadêmicos *queer* norte-americanos, ativistas e mesmo agências turísticas produziram

¹ Este artigo foi publicado originalmente em inglês na revista *Antipode* [Bacchetta, Paola. (2003). *Rescaling Transnational “Queerdom”: Lesbian and “Lesbian” Identitary-Positionalities in Delhi in the 1980s*. *Antipode*. 34. 947 - 973. DOI: 10.1111/1467-8330.00284]. © 2003 by John Wiley Sons, Inc. Traduzido com permissão de John Wiley & Sons, Inc. e da autora.

² Professora no Department of Gender & Women’s Studies. University of California – Berkeley. Email: pbacchetta@berkeley.edu

³ Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Bacharel em Comunicação Social pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Email: dani.dagama@hotmail.com.

⁴ Cientista social e mestra em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), mestra em Género, Identidad y Ciudadanía pela Universidad de Cádiz (UCA-Espanha) e doutoranda em Artes e Humanidades, linha de Filosofia, Democracia e Identidad (UCA-Espanha). Docente-pesquisadora da Corporación Universitaria Americana (Barranquilla – Colômbia). Email: fpattaro@coruniamericana.edu.com.

⁵ Doutora em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), com intercâmbio na Université de Picardie Jules Verne (France). Docente-pesquisadora na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Email: thaisjoi@ufrb.edu.br

uma infinidade de representações de *queers* localizados fora dos EUA. Elas circularam de forma crescente na academia, ativismo, em contextos de lazer e outros. Estas produções e circulações são certamente criadas através de uma gama de desejos, incluindo os anseios de acadêmicos e ativistas *queer* por conectividade, solidariedade e comunidade entre-*queers*. Paradoxalmente, no entanto, elas todas muito frequentemente têm o efeito oposto. Porque representações *queer* transnacionais podem ser inadvertidamente ligadas com outros ocultamentos *queer* em uma configuração inseparável de representação/apagamento. Este estudo aborda alguns dos problemas que tais representações/apagamentos representam para os locais sendo representados ou não representados e para possíveis alianças *queer transversais* (Yuval-Davis 1998). Por alianças *queer transversais*, eu quero dizer conexões de solidariedade tanto dentro como entre escalas, tais como dentro de um âmbito local, de um âmbito local para outro, de um âmbito local para um regional, ou transnacionalmente, em uma miríade de arranjos possíveis.

Na primeira seção deste artigo, eu examino algumas polêmicas sobre representações/apagamentos que atualmente abundam em contextos acadêmicos. Uma lista exaustiva delas está além do meu escopo. Em vez disso, eu limito minha discussão a três temas centrais: locais de produção identitária *queer* segregados dentro dos EUA (tais como esferas acadêmicas, ativistas e de produção de lazer separadas); concepções limitadas de escala e fugas (Appadurai 1984) no processo de produção; e desatenção aos efeitos da intersecção de relações sistêmicas de poder, como aquelas baseadas no colonialismo, racializações, classe e, especialmente, misoginarcados. Por misoginarcado eu quero dizer vários sistemas de opressão e repressão às mulheres, tais como patriarcado, fraternarcado ou filiarcado⁶, que impactam em pessoas *queer* de todos os gêneros e sexualidades, ainda que de maneira diferente em diferentes pontos ao redor do globo. Na segunda seção, eu foco em uma situação fractal local de apagamento *queer*: a de algumas posicionalidades agenciais lésbicas e “lésbicas” (definido abaixo) em Deli

⁶ A autora usa os termos para designar formas do que denomina “misoginarcado”, ou um conjunto de diferentes tipos de “amplos sistemas de sexismo e queerfobia”. “Fraternarcado” significa “regras dos irmãos” e “filiarcado” significa “regra dos filhos”. Conforme a autora, “por exemplo, na maioria das ‘democracias’ não há reis ou rainhas, mas sim um parlamento de cidadãos eleitos conceitualizados como irmãos”. A autora elabora as várias categorias sob a rubrica do misoginarcado em seu livro “Co-Motion: on Feminist and Queer Alliances” (Duke University Press, Forthcoming). (N.T.).

nos anos 80. Estas posicionalidades estão rapidamente desaparecendo na memória consciente de lésbicas e gays organizados na ou em relação com a Índia, e ainda, paradoxalmente, elas permanecem uma fonte através da qual muito da organização atual na Índia é produzida. Na escala transnacional, elas estão completamente ausentes. Finalmente, em minhas considerações finais eu trago estas duas seções juntas para oferecer alguns pensamentos sobre como reimaginar aparições *queer* locais a transnacionais e suas interimbricações de modos que possam apoiar a reinscrição do local e suas continuidades histórico-contextuais próprias ao mesmo tempo facilitando alianças transversais. Em todo ele, este estudo é informado por minha própria localização como uma acadêmica (em estudos feministas, geografia e sociologia) bem como por minhas experiências como uma ativista (na Índia, Itália, França, EUA e entidades transnacionais) na organização lésbica, feminista, antirracista e anti-imperialista¹.

I. INSCRIÇÕES/APAGAMENTOS

Representações/ocultamentos *queer* transnacionais são produzidos dentro dos EUA em uma variedade de locais. Os três mais centrais nas discussões acadêmicas evocadas acima são: organizações internacionais não governamentais (*INGOs*) envolvidas com direitos *queer* globalmente; estudos antropológicos de *queers* locais fora dos EUA; e conexões através da internet entre *queers* dentro e através de fronteiras nacionais primariamente para propósitos de lazer. Cada um destes sítios envolve diferentes tipos de atores, respectivamente: coletividades de ativistas, acadêmicos isolados e indivíduos com acesso a internet. Os atores tendem a ser privilegiados em algumas considerações: a maioria está localizada em setores educados do ocidente e a maioria são homens. Suas atividades são diferentemente disciplinadas, seja por leis nacionais, pela academia, ou modalidades de censura. Eles fornecem representações diferentemente calibradas de *queers* (transnacionais, muito locais ou intranacionais a transnacionais).

Produções de Organizações Não Governamentais Queer Internacionais

Algumas das mais antigas formas de conectividade e intervenções *queer* transnacionais contemporâneas aconteceram através de organizações ativistas *queer* internacionais não governamentais tais como a Associação Internacional Lésbica e Gay (ILGA) e o Serviço de Informação Lésbica Internacional (ILIS). Tal foi seguido pelo estabelecimento mais recente da Comissão Internacional de Direitos Humanos de Gays e Lésbicas (IGLHRC)ⁱⁱ. Todas as três organizações foram fundadas na Europa e nos EUA. Elas buscam intervir em qualquer lugar do globo onde elas sintam que *queers* estão sendo perseguidos. Um exemplo recente é a intervenção da IGLHRC no Egito (veja o site da instituição para mais informações).

Os websites das três organizações divulgam seus objetivos, fornecem informação sobre suas intervenções e convidam novos membros a participar. Na web, em folhetos promocionais e em suas práticas, as organizações também produzem e circulam representações de identidades *queer* transnacionais que estão atualmente na academia. Enquanto elas são com frequência simplesmente aceitas, alguns acadêmicos começaram a problematizá-las. Por exemplo, em um lúcido artigo, Martin Manalansan (1997) examina publicações da ILGA e aponta que a organização impõe premissas ocidentais de identidade e ativismo *queer* a *queers* pós-coloniais. Ele (1997:486, 490) argumenta que organizações *queer* internacionais privilegiam “definições ocidentais de práticas entre o mesmo sexo” e premissas ocidentais sobre visibilidade *queer*. Tais organizações inserem todos os *queers* em um processo de desenvolvimento imaginado que começa com “uma prática homossexual não-liberada, ‘pré-política’” e “culmina em uma subjetividade ‘gay’ liberada, ‘declarada’ politizada, ‘moderna’” (Manalansan 1997:489). Manalansan (1997) também interroga a organização *queer* internacional que posiciona Stonewall, um evento especificamente norte-americano, como um símbolo da origem de toda a organização *queer*, um movimento baseado no que eu chamo de “fantasia de difusão a partir de Stonewall” (ver abaixo). Ele então prossegue justapondo os discursos internacionalistas das ONGs internacionais e baseados nos EUA com narrativas “nas sombras de Stonewall” por homens “gays” filipinos vivendo nas Filipinas e em Nova Iorque. Ele produtivamente conclui que estas vozes locais,

marginalizadas, desestabilizam os discursos *queer* dominantes, e clama para que elas sejam ouvidas.

Parece-me que os pontos de Manalansan são bem colocados. Eu gostaria de adicionar a eles algumas nuances em pontos adicionais. Primeiramente, a “fantasia de difusão a partir de Stonewall”, que se apoia em uma variante do discurso mimético ocidental originalidade/pós-colonialidade (Bhabha 1994:85–92; Chatterjee 1994:5), é, em última análise, politicamente incapacitante não apenas para *queers* racializados nos EUA e para *queers* pós-coloniais, mas também para *queers* através de posições racializadas⁷ dentro dos EUA. Deixando de lado as ideias de outro modo úteis de Bhabha (1994:86) sobre a mimética como “de uma só vez semelhança e ameaça”, a “fantasia de difusão a partir de Stonewall” é exatamente isto: uma fantasia. Ela opera em conjunção com o poder geopolítico. Ela é produzida em relação ao duplo apagamento interno socioespacial em binaridades nocivas precedentes dentro de seu próprio local de produção, os EUA, tais como o urbano-versus-rural, onde o rural é feito para desaparecer, ou, dentro do próprio urbano, as cidades de Nova Iorque e São Francisco, nas quais outros locais (Filadélfia, por exemplo) são feitos para desaparecer.

Em segundo lugar, porque o curto texto de Manalansan não fornece consideração de batalhas internas dentro das ONGs internacionais *queer*, o leitor pode ser deixado com a impressão de que posições dentro delas são homogêneas. De fato, as posições destas organizações são um resultado de luta, e muitos dos que pertencem a elas não concordam com todos os seus fundamentos. Algumas das críticas de Manalansan foram primeiro colocadas dentro dos próprios contextos ativistas. De fato, todas as três organizações mencionadas acima tiveram lutas internas sobre racismo e sexismo. Por exemplo, em 1983 a associação gay branca Associação Gay da África do Sul (GASA) candidatou-se a filiação à ILGA, mas um grupo membro da ILGA, o Grupo de Direitos Homossexuais Escocês, fez um lobby contra a inclusão da GASA por ela não haver tomado nenhuma atitude (e nenhuma posição, de fato) contra o apartheid. Como resultado, a ILGA colocou a GASA em um período de um ano de experiência e

⁷ O termo “racializado” é traduzido do original “of color”, que, nos EUA, corresponde a “indígenas, negros, asiáticos, latinos e lésbicas racialmente miscigenadas. Na França inclui lésbicas do Oriente Médio, África, Caribe, Ásia, América Latina e descendentes” (N.T., com orientação da autora).

não aceitou a filiação da GASA até que ela denunciasse o apartheid, participasse no movimento antiapartheid e “se abrisse” ela mesma para membros negros (Gevisser e Cameron 1995:54–57). Em outro exemplo, a ILGA tem há muito incluído grupos gays masculinos denunciados por grupos lésbicos paralelos (situados em mesmos locais) como misóginos, e fez pouco esforço para incluir grupos ou indivíduos lésbicos de locais pós-coloniais. Insatisfeitas com a resposta da liderança da ILGA – ou melhor, não-resposta – a essas críticas, muitas lésbicas presentes ao encontro anual da ILGA em 1982 em Turim, Itália, eu entre elas, se separaram e formaram o ILIS. Em conferências subsequentes do ILIS, muitas de nós postulamos críticas aos ideais do setor dominante europeu de identidade e visibilidade lésbicas que inadvertidamente alienaram lésbicas racializadas dentro da Europa e além. As conferências do ILIS incluíram workshops nas interseções do racismo, lesbofobia e imperialismo. O ILIS teve presença na conferência de organizações não governamentais de 1985 paralela à Conferência das Nações Unidas sobre o Status da Mulher, vinda de um desejo de alcançar lésbicas bem além do ocidente, quer fossem grupos ou indivíduos. Finalmente, as organizadoras da conferência do ILIS em Genebra em 1986 gastaram mais de um ano levantando fundos para permitir uma participação mais ampla por lésbicas racializadas e lésbicas em sociedades pós-coloniais. Justamente, o próprio slogan da conferência de 1986, “Exílio político para lésbicas de todos os países”, provocou um debate interessante. Ele foi criticado por sua assunção de uma maior liberdade para *queers* no ocidente do que em qualquer outro lugar, sua base subjacente em uma narrativa de “Primeiro Mundo salvará o Terceiro Mundo”, o fato de que ele se endereçava exclusivamente a lésbicas que são “declaradas” e sujeitas a repressão enquanto ignorava outras formas de subjetividades e condições lésbicas ou “lésbicas” e assim por diante. Meu ponto é que como acadêmicos escrevem sobre problemáticas ativistas, seria muito produtivo explorar as complexidades e debates internos entre os próprios ativistas.

Em terceiro lugar, as noções dominantes da visibilidade *queer* e de ser “declarado” às quais Manalansan corretamente aponta como problematicamente universalizadas não são apenas específicas ao ocidente, mas também específicas à misoginia do ocidente. Como Luce Irigaray (1974) argumentou, critérios de privilégio escópicos são baseados na serialidade metonímica e metafórica da valorização

masculinista do pênis-falo visível e da desvalorização dos órgãos sexuais internos invisíveis das mulheres.

Em quarto lugar, nessa organização transnacional, a normatividade nacional permanece o quadro dominante. Ou seja, os próprios ativistas *queer* de fora dos (não marcado porque dominante) EUA são compreendidos como sujeitos nacionais – como representantes parlamentares, no sentido de Spivak (1993). Eles são com frequência construídos para falar por ou são interpretados como falando por toda a população *queer* de sua nação. Isso impõe diversos problemas. Primeiro, as nações não são homogêneas e as condições de *queers* variadamente posicionados (por classe, racialização, casta, gênero ou mesmo sexualidades) podem também variar consideravelmente. Quando sujeitos nacionais que falam em fóruns transnacionais são construídos para representar todo o universo *queer* de sua nação (ou diáspora), essa gama possível de subjetividades *queer* intranacionais fica ocultada. O ocultamento pode ocorrer por várias razões. Por exemplo, o ativismo *queer* transnacional veio a requerer alguma competência na língua inglesa, que é frequentemente um privilégio de elites. Mais ainda, a conectividade *interqueer* dentro das próprias nações não pode ser presumida; os falantes nacionais em questão podem ser alheios à gama de subjetividades *queer* em seus próprios contextos nacionais. Finalmente, em contextos nacionais patriarcais/fraternarcais/filiarcais, vozes lésbicas e “lésbicas” podem ser totalmente silenciadas, ao ponto de se tornarem duplamente silenciadas na escala transnacional. Em segundo lugar, na medida em que leis homofóbicas são com frequência leis nacionais, é certamente necessário lidar com a escala nacional no contexto de direitos gays. No entanto, aqui, também, lésbicas e homens gays podem ser diferentemente construídos pelos sistemas legais nacionais. Em uma miríade de países ao redor do globo, a agência sexual é considerada exclusivamente masculina. Onde não se imagina que as mulheres tenham qualquer agência sexual, o sexo lésbico não é ilegal porque nem é imaginado que ele exista. Em tais casos, lidar com sistemas legais nacionais pode significar ignorar lésbicas e suas condições. Em terceiro lugar, mulheres e homens – e lésbicas e homens gays – têm diferentes relações com a nação e são chamados à existência como sujeitos nacionais diversamente. Nira Yuval-Davis (1997) discerne que as mulheres participam no nacionalismo de quatro maneiras: como produtoras biológicas, culturais e nacionais;

Recalibrando o “Universo Queer” Transnacional – Paola Bacchetta – p. 172-208

como corporificações culturais de coletividades e suas fronteiras; como portadoras da “honra” coletiva; e como participantes em lutas nacionais e étnicas. Porque a própria nação é com frequência conceitualizada como a família heteronormativa em letras grandes, a situação de lésbicas em relação a nacionalismos é ainda mais complicada (Nast 1998). Assim, lésbicas podem ser construídas: como Outras internas se recusando a representar um papel na reprodução heteronormativa biológica e cultural da nação; como ameaças a, não corporificações da, cultura nacional heteronormativa; como desonrosas a sujeitos-cidadãos homens heterossexuais porque não apropriadas por eles; em termos *xenofóbicos*, *lesbofóbicos*, como se originando de fora da nação e como antinacionais (para uma discussão sobre queerfobia xenofóbica, ver Bacchetta 1999:143–144); ou, no contexto de narrativas coloniais de Progresso e de Missões Civilizatórias, como sujeitos pré-nacionais imprópriamente progredidos e civilizados.

Finalmente, Manalansan (1997) corretamente argumenta que colocar Stonewall como um momento originário para as identidades e ativismos *queer* transnacionais é um movimento recolonizador. De fato, a “fantasia de difusão a partir de Stonewall” esquece a historicidade e formas de resistência *queer* em qualquer outro lugar, reproduz a noção norte-americana dominante dos EUA como tudo universalmente desejável, reitera a noção opressiva norte-americana de si mesma como “o mundo” (como em “We are the world...”), e novamente postula noções ocidentais de identidade e ativismo como o ápice. No entanto, a “fantasia de difusão a partir de Stonewall” é também misógina. No imaginário celebratório *queer* do próprio Stonewall, subjetividades e agência masculinas e masculinas-a-femininas são colocadas em primeiro plano, enquanto lésbicas (e femininas-a-masculinas e outras) são com frequência ausentes.

Produções Antropoqueer

O volume de estudos antropológicos centrados em subjetividades *queer localizadas* (de americanos nativos dois-espíritos a homossexualidades melanésias, a gays Thai, a *Hijras* na Índia – e a lista continua) está constantemente crescendo e expandindo-se geograficamente. Estudos antropoqueer similarmente adotam uma moldura de escala nacional, mas identificam comunidades *queer* locais dentro dela. Mais frequentemente, o pesquisador de campo sozinho (frequentemente homem) se

aventura em um espaço ou comunidade pouco conhecida, recolhe informações sobre gênero, sexualidade e práticas sexuais, e as apresenta para uma comunidade acadêmica do ocidente. Os estudos antroqueer poderiam potencialmente perturbar a “fantasia de difusão a partir de Stonewall” e outros discursos coloniais de Progresso, Perfectibilidade e Missões Civilizatórias. Eles já muitas vezes abalam os critérios de medida dos EUA por densamente contextualizar os gêneros, sexualidades e práticas sexuais em questão.

Mas os estudos antroqueer podem, também, apresentar diversos problemas. Por exemplo, até o momento as subjetividades postas em primeiro plano nesses estudos são, de novo, principalmente masculinas. Em adição, os *queers* em questão são geralmente compreendidos em isolamento, não como parte de um mundo global, e como organizáveis na narrativa do Progresso como pré-modernos. Isso é verdade mesmo em alguns casos onde os *queers* em questão são urbanos, possuem aparelhos televisores e dirigem carros, tais como os *hijras* na Índia. As subjetividades queer arriscam ser reorientalizadas e exotizadas. Finalmente, enquanto muitos destes estudos são de qualidade detalhada, até o momento eles tiveram pouco impacto – se algum – na teoria queer produzida no oeste ou na organização queer.

Produções ciberqueer

Talvez um local dominante para a produção e circulação de representações transnacionais queer seja o ciberespaço. A internet é usada por acadêmicos, ativistas e *queers* da mesma forma buscando lazer. Enquanto ela de alguns modos democratizou o contato entre *queers* através de vastas distâncias, o acesso a internet é transnacionalmente um privilégio de classe e frequentemente um privilégio masculino, como é evidente mesmo através de uma comparação superficial, baseada em gênero e sexualidade, de web sites e listas de discussão queer transnacionais. No contexto das desigualdades globais, a confiança na internet para a conectividade queer transnacional pode contribuir para o reforço de representações coloniais e misóginas de *queers* fora dos EUA.

Reimaginando o universo queer transnacional

Recalibrando o “Universo Queer” Transnacional – Paola Bacchetta – p. 172-208

Parece-me que todos os três locais poderiam potencialmente ser subvertidos para propósitos produtivos se eles fossem abertos a mais inclusão, reconceitualização, colocados em diálogo uns com os outros, informados por uma perspectiva entre-escalas. Eu mencionei acima que organizações não governamentais internacionais *queer* e aparições ciberqueer permanecem nas escalas nacionais e transnacionais e muitas vezes eliminam o local-contextual, enquanto os estudos antroppoqueer confinam a si mesmos ao local e com frequência eliminam o global. Em vez disso, poderia ser mais frutífero abordar todas as escalas possíveis, mesmo quando destacando apenas uma. Talvez o universo *queer* transnacional poderia ser reimaginado em termos de uma transversalidade densamente historicizada, contextualizada, recalibrada na qual as dimensões materiais e simbólicas figurariam fortemente. No que segue, eu espero fazê-lo contextualizando as formas de agência lésbicas e “lésbicas” nos anos 80 em Deli em relação a escalas, fugas e hotspots de poder. Por “fugas”, um termo que retiro de Appadurai (1994), eu quero dizer pessoas e cultura, tecnologia, finanças, mídia, ideologia. Appadurai (1994:328) entende fugas como “construtos profundamente perspectivos, infligidos pela contextualização histórica, linguística e política de diferentes tipos de atores”, que ele lista como nações-estados, multinacionais, comunidades diaspóricas, grupamentos subnacionais, movimentos, vilas, bairros e famílias. Como essas fugas (tais como gente) fluem ou são bloqueadas dentro e através das fronteiras tem a ver com relações de poder locais-a-transnacionais. Por “hotspots de poder” eu signifiquei pontos nos quais os poderes se interseccionam, se estabelecem e desprendem efeitos. Alguns exemplos incluem: aparatos de Estado ou suas partes, tais como sistema legal; lugares como o World Trade Center ou Pentágono; instituições internacionais (aqui as Nações Unidas são particularmente pertinentes); ou corpos regulatórios, tais como acordos de comércio multilaterais. Finalmente, enquanto acho estes termos úteis para minha análise, não tenho intenção de implicar que eles tenham validade universal ou que eles deveriam de qualquer modo ser reificados.

II. FORMAS AGÊNTICAS LÉSBICAS E “LÉSBICAS” EM DELI NA DÉCADA DE 80

A seguir, eu retrocedo para chegar antes das observações *queer* ocidentais de *queers* pós-coloniais, e através de escalas, de cyber e muito locais à cidade, para revelar algumas formas agenciais lésbicas e “lésbicas” em Deli nos anos 80. Eu coloco aspas em “lésbica” porque para algumas indianas o termo “lésbicas” é uma imposição ocidental baseada na grega Safo de Lesbos. Eu uso “lésbica” para referir-me a mulheres que amam mulheres e não se identificam com o termo lésbica, e lésbica para significar aquelas que o fazem. Entre os muitos possíveis sujeitos, registros e matrizes para compreender os anos 80 (é meu desejo que outros escrevam sobre eles), a urgência de desfazer ocultamentos sem re-homogeneizar leva-me a focar em três microproduções lésbicas e “lésbicas” de posicionalidades-agenciais (explicadas abaixo). Eu situo esse estudo nos anos 80 não para postular esse período como uma origem das emergências *queer* na Índia ou para postular uma tipologia fixa de posicionalidades-agenciais para a década. Em vez disso, lesbianismos e “lesbianismos” apareceram na Índia mais cedo, muito antes da existência dos EUA como uma colônia de povoamento ele mesmo (ver abaixo); e além das posicionalidades agenciais apresentadas aqui, que são limitadas a hindus de classe média, há uma multidão de outras silenciadas através de classes, através de religiões, em Deli e em qualquer outro lugar. Eu uso a temporalização decenal como um instrumento oposicional para desfazer a “fantasia de difusão a partir de Stonewall” do *queer* global do fim dos anos 90. Dadas minhas próprias limitações, meu arquivo necessariamente incompleto (ver abaixo), e a complexidade da Índia (sua população acima de um bilhão, seus eixos de dominação/subordinação baseados em classe, religião, casta, região, configurações urbanas/rurais, linguagens e assim por diante), é impossível fazer justiça a qualquer voz única, deixada só, nesse contexto. Minha discussão é necessariamente fracionária e requererá correções futuras.

Infelizmente há poucos traços escritos deixados por lésbicas e “lésbicas” na Índia nos anos 80; assim, meu arquivo é necessariamente limitado. Eu retiro do que restam de documentos autorais lésbicos e “lésbicos”: alguns textos ficcionais em uma coleção de 1990 (ver Sukthankar 1999), um livro de uma das mulheres discutidas abaixo, papéis não publicados e cartas de protesto a editores de jornais tradicionais. Eu me apoio em conversações com lésbicas e “lésbicas” que experienciaram o período. E

retiro de minhas próprias memórias da época, que são necessariamente posicionadas, fragmentadas, incompletas.

Em todo o texto, eu emprego o termo “posicionalidade-identitária” para significar uma postura política autoelaborada que está posicionada dentro de condições específicas de tempo-espço, que é impermanente, não fixa, em sua relação com um contexto simbólico-material mutável atravessado por múltiplos fluxos glocais. Posicionalidade-identitária se distancia de identidade, que se presta à descontextualização, ao essencialismo, e que foi devidamente in-terr-ogada (escavada) e en-terrada⁸ em reflexões teóricas *queer* em ouro lugar (Butler 1990). A posicionalidade-identitária também deve ser distinguida do conceito de outro modo útil de Spivak (1993:3–10) de identidade essencialista estratégica; em vez disso, a posicionalidade-identitária – diferentemente, digo, o termo identitário estratégico “Mulher” para (muitas) feministas – não implica uma elaboração de identidade unificada (não uniforme) para a capacitação política. De fato, nos anos 80 havia pouca concordância entre lésbicas, entre “lésbicas”, e entre lésbicas e “lésbicas” a respeito de termos identitários, e em alguns trabalhos (ver discussão de Giti Thadani, abaixo), uma multiplicidade de termos emergem precisamente para dismantelar a fixidez. Além disso, a posicionalidade-identitária reterritorializa a noção de agência em termos úteis a este contexto, assim se distanciando de manifestações de agência nos estudos sociológicos do ocidente-dominante, onde ela implica a localização do sujeito em temporalidade histórica linear, ou práxis rotinizada, ou ação racional, ou todas as anteriores (Embirbayer e Mische 1998). Uma crescente literatura antropológica (um pouco da qual é problematicamente reduitiva de “indianos” a “hindus”) compreende os selfs indianos em modos que tornam noções ocidentais de identidade e agência inaplicáveisⁱⁱⁱ. Por exemplo, Bharati (1985) delinea múltiplos tipos de selfs hindus (*swayam*, ou agir-de-si material no mundo; *atman*, o self espiritual; etc) produzidos dentro de várias temporalidades (linear; geracional; o *yugas* ou tempo cíclico). Marriot (1989; ver também a crítica de Moffatt de 1990) interpreta o agir-de-si indiano como dividual, não individual, e como fusional, não ligado ou separado de outros selfs.

⁸ A autora explicita o uso dos termos: “in the sense of *enterré* [in French: buried]”, para destacar o radical “terra”, que não existe no vocábulo “buried” em inglês.

Finalmente, Das (1989), que se move além do confinamento-hindu e elaborações ocidentais dominantes do self, argumenta por deslocar paradigmas normativos ocidentais de agência e ação para revelar formas de discurso afetivo e iterativo que desenvolvem sua própria linguagem.

Eu começo contextualizando, então me dedico às posicionalidades-identitárias, e finalmente ofereço algumas observações finais.

Deli: o cenário

Das (1990) destacou que os anos 80 na Índia são caracterizados por “incertezas intensas”, “mudanças fundamentais na sociedade e política”, e “uma escalada de violência”. Historicamente, gênero e sexualidade foram centrais a conflitos sociopolíticos na Índia (Chatterjee 1994; Nandy 1983; Sinha 1997) como em outros lugares, e esse período não foi exceção. Para compreender este aspecto dos anos 80, será necessário recuar à década anterior, pelo menos, para mudar através das escalas do nacional para o transnacional para o local.

Talvez o evento político nacional mais marcante dos anos 70 foi o Estado de Emergência (1975-1977) que a Primeira Ministra Indira Gandhi, do Partido do Congresso, decretou. Temendo a derrota das eleições vindouras para a crescente oposição, ela foi capaz de usar a Emergência para censurar e prender atores sociais oposicionistas, à esquerda e à direita. Após a Emergência, um partido nacionalista hindu de direita derrotou o Partido do Congresso, de centro, para ganhar poder de estado (1977–1979); o Congresso foi então reeleito em 1979. Nacionalistas hindus propõem um estado-nação hindu onde indianos não-hindus (especialmente muçulmanos, mas também budistas, cristãos, jainistas, etc.) devem ser “convertidos” ou eliminados do corpo de cidadãos, e prescrevem modelos polarizados para gênero e sexualidade normativos. Tendo experimentado o poder nos anos 70, nacionalistas hindus crescentemente se mobilizaram para propósitos eleitorais, um esforço que culminou na eleição, em abril de 1998, do Partido Bharatiya Janata (BJP) para o poder de estado.

Para as lésbicas e “lésbicas” discutidas nesse artigo, os anos 70 marcam o aumento da onda atual do Movimento de Mulheres na Índia (IWM). Embora lutas por e para mulheres tenham uma longa história na Índia, e essa onda do movimento esteve

bem em vigor antes de 1975, como Ray (1999) aponta, naquele ano lhe foram dadas crescentes legitimidade e publicidade por causa da “década da mulher”, assim chamada por um dos hotspots de poder global, as Nações Unidas. Em locais urbanos por toda a Índia, incluindo Deli, os protestos de mulheres de 1970 (em formas coletivas tais como manifestações, protestos passivos, petições e afins) centraram-se em assassinatos por dote, estupro, violência doméstica e privações gênero-diferenciadas ligadas à pobreza (Basu 1992; Ray 1999). Simultaneamente, diretores homens em Bollywood (“Hollywood” em Bombai/Mumbai, o local central da produção fílmica popular da Índia), em uma nova tendência, começaram a produzir filmes de vingança centrados em protagonistas femininas injustiçadas, que retaliavam contra homens agressores. Assim fazendo, eles massivamente – embora talvez inadvertidamente – difundiram modelos para a revolta individual de mulheres por todas as partes do cenário cultural nacional.

Nos anos 80, três temas políticos nacionais se tornaram pontos focais para a produção e difusão midiática massiva de representações de direitos de gênero, sexualidade e religião e de contrarrepresentações por mulheres envolvidas em lutas de mulheres e em movimentos contra o nacionalismo hindu. Os primeiros foram a campanha nacionalista hindu para demolir a Babri Masjid, uma mesquita do século XVI. Nacionalistas hindus declararam que o “invasor muçulmano” bárbaro havia arrasado um templo marcando o local de nascimento do deus hindu Rama (Ramjanmabhoomi) para humilhar a masculinidade hindu, e construído sua mesquita, a Babri Masjid, nas ruínas do templo. Para nacionalistas hindus, a ressurreição da masculinidade hindu requeria um revés: a demolição da mesquita-falo e a reconstrução do templo (Basu 1993; Bacchetta 1999, 2000). Eles promoveram uma campanha de grande importância contra a mesquita por uma década. Então, em dezembro de 1992, durante uma manifestação em massa que eles organizaram no lugar, nacionalistas hindus conseguiram ilegalmente derrubar a mesquita ao chão. Aqueles que participaram eram em sua maioria homens, mas algumas nacionalistas hindus mulheres também estavam entre eles (Bacchetta 1993, 1999; Basu 1993, 1999; Sarkar 1993). Em todo o conflito, mulheres “figuraram como marcadores cruciais de identidade – de nação, comunidade, grupo de casta e grupo religioso” (Chhachhi 1994). Seguindo a demolição da mesquita, os nacionalistas hindus orquestraram motins entre alguns setores de hindus

e muçulmanos perto do local da demolição e em alguns centros urbanos pela Índia. Nestas ações, os nacionalistas hindus se moviam para superproteger os corpos de mulheres hindus enquanto violavam sexualmente mulheres muçulmanas (Bacchetta 1994, 2000).

Outra luta política nacional que provocou mudanças em gênero e sexualidade nos anos 80 foi o desafio aos direitos legais baseados na religião (Engineer 1987). Tal começou em 1985 quando Shah Bano, um muçulmano de 76 anos de idade divorciado buscando direitos de manutenção, desafiou publicamente a lei pessoal muçulmana. Na Índia, as leis pessoais (para hindus, muçulmanos etc.) constituem um sistema de leis religiosas governando matérias civis (casamento, divórcio, herança, adoção etc.) que são paralelas a todos os outros ramos da lei que uniformemente governam os cidadãos indianos indiferentemente de sua fé. Para muitas feministas indianas, todos os sistemas de leis pessoais são prejudiciais para mulheres, porque eles reificam o controle da comunidade familiar masculina e religiosa sobre as mulheres. Nacionalistas hindus usam o caso de Shah Bano para representar homens muçulmanos como mais-opressivos-a-mulheres-do-que-nós e propuseram um código civil uniforme baseado na lei hindu para hinduizar o sistema legal da Índia. Feministas se envolveram em um debate vigoroso e interessante: algumas advogaram por um código civil uniforme *secular*; outras recomendaram preservar, mas reformando internamente, as leis pessoais. Eventualmente o caso Shah Bano reafirmou o controle misoginarcial das mulheres por sua “comunidade religiosa” com a passagem do Muslim Women (Protection of Rights on Marriage) Bill em 1986.

Um segundo tema principal dos anos 80 foi o *sati* de 1985 (esposas enviuvadas que adentram a pira funerária dos maridos mortos) de uma jovem viúva, Roop Kanwar. Ele provocou mais polarizações feministas-versus-nacionalistas hindus ao redor da relação das mulheres hindus com o marido, família, a “comunidade religiosa” e a nação. Enquanto o *sati* é um tema extremamente complicado com uma história sórdida no colonialismo e é sujeita a debates elaborados^{iv}, em geral feministas mantiveram que Kanwar foi drogada e forçada a morrer, enquanto nacionalistas hindus defenderam a prática.

Talvez o evento mais significativo dos anos 70 e 80 para lésbicas e “lésbicas” discutidas aqui é o fato de que, nesta época, o próprio lesbianismo começou a aparecer no cenário midiático nacional. Os primeiros relatos foram sobre suicídios e casamentos lésbicos. O suicídio lésbico apareceu primeiro, em 1979, quando as parceiras Jyotsna e Jayashree, após casamentos forçados com homens, pularam na frente de um trem juntas (ABVA 1991:70). Em 29 de junho de 1980, as estudantes universitárias Mallika e Lalitambika, ambas de 20 anos de idade, amarraram-se juntas e saltaram em um canal, mas foram “salvas” contra sua vontade (ABVA 1991:70). Em outubro de 1988, Gita Darji e Kishori Shah, enfermeiras de 24 anos de idade enfrentando a separação pelo marido de Gita, enforcaram-se juntas (*India Today* 1988). Em agosto de 1990, Vandana Cibbal, de 22 anos, atirou em sua amante Simmi Kapoor, de 21, e então em si própria, um mês antes do programado para o casamento forçado de Simmi com um homem (Thakur 1990:33). A imprensa produziu estas mulheres como trágicas, perigosas ou simplesmente incompreensíveis.

Os relatos sobre casamentos lésbicos começaram depois (Cath 1996). Parceiras eram representadas de três formas: como amigas assexuadas; como mulheres decididas identificadas com o masculino e mulheres decididas identificadas com o feminino; e como transexuais com mulheres de outro modo normativas. Um primeiro exemplo é o das professoras de povoado Aruna Sombhai Jaisinghbai Gohil, de 31 anos, e Sudha Amarsinh Mohansinh Ratanwadia, de 29. Elas entraram em *maitri karar* (acordo de amizade) perante um tabelião em 1987 depois de nove anos juntas (ABVA 1991:69). A mídia não foi desfavorável; alguns jornalistas pareceram presumir que a união era assexual e, assim, de acordo com as normas assexuais/hetero da classe média. Em contraste, no segundo modelo estão as policiais de 28 anos Leela Namdeo, uma viúva, e Urmila Shrivastav, que, como adulta, rejeitou o homem com quem seu casamento havia sido arranjado quando tinha 3 anos. Um pastor hindu performou sua cerimônia de casamento em dezembro de 1987 em um templo hindu na presença de seus pais (ABVA 1991:67–68; *India Abroad* 1993). Seguindo a imprensa desfavorável, elas foram demitidas, e banidas de sua cidade. Um terceiro exemplo é o casamento, em dezembro de 1989, de Tarunlata, um homem transexual de 33 anos, com Lila Chanda, de 23

(ABVA 1991:36). O pai de Lila anulou seu casamento sob o Código Penal Indiano 377 (uma lei indiana antissodomia imposta sob a lei colonial britânica e nunca revogada).

A atenção da mídia teve efeitos múltiplos. Para alguns, a atenção pública constituiu uma forma de violência. O lesbianismo agora era constituído como o suplemento negativo, no sentido Derridiano (1976:244), a identidades femininas apropriadas, e como um local de renegociações nacionalistas. De fato, alguns dos relatos continham um tema recorrente de que o lesbianismo não era indiano, mas sim uma perversão britânica importada. Muitas lésbicas e “lésbicas” resistiram a tentativas xenofóbico-lesbofóbicas de excluir o lesbianismo reterritorializando o lesbianismo (como indiano) em cartas aos editores. Ao mesmo tempo, algumas lésbicas receberam bem a abertura do cenário da mídia ao tema porque lhes permitiu medir as visões de sua família, comunidade e ampla sociedade sobre o assunto.

Já nos anos 80, o debate público – especialmente da classe média – era crescentemente polarizado sobre sexualidade. Naquela época, várias mudanças ocorreram. Pra começar, partes da imprensa tradicional começaram a discutir heterossexualidade e pornografia anormativas e a juntá-las à homossexualidade, todas em oposição à sexualidade normativa, nacional, apropriada. Por exemplo, a revista popular *Sunday* em um artigo intitulado “Sexo e o Indiano Urbano”, abordou “excessos desmedidos” hetero e os designou, também, como “não indianos”: pornografia, prostituição e sexo extramarital (*Sunday* 1992). O artigo continha uma foto incluindo um panfleto ativista, *Less Than Gay: A Citizens’ Report on the Status of Homosexuality in India*⁹ (1991) by AIDS Bhedbhav Virodhi Andolan (ABVA – Movimento Antidiscriminação da AIDS) como um exemplo de literatura pornográfica, e os editores se recusaram a publicar cartas de protesto (Bacchetta et al 1992). Essa onda de discursos condenatórios foi combatida por muito dissenso. Por exemplo, vários atores e escritores renomados e uma figura religiosa, o Dalai Lama, publicamente apoiaram a homossexualidade. E algumas *Hijras* (mulheres transexuais e/ou travestis [ver Cohen 1995; Kumar 1993; Nanda 1993]) repentinamente receberam papéis em filmes de Bollywood como *Daayra*, *Darmiyaan*, e *Tamanna* (Chawda 1996). Finalmente, pode-se fazer a pergunta de a quais desejos essa onda geral de discurso – para aqueles que

⁹ “Menos do que Gay: O Relato de um Cidadão sobre o Status da Homossexualidade na Índia” – N.T.

Recalibrando o “Universo Queer” Transnacional – Paola Bacchetta – p. 172-208

expressaram posições pro-*queer* e para aqueles que imaginaram a si mesmos como a polícia da sexualidade – correspondeu durante o período.

Durante estes debates dos anos 80, algumas lésbicas e “lésbicas” de classe média em networks do IWM começaram discussões autônomas. Elas reconheceram umas às outras através do que Valentine (1996:154) denomina “modos e estilos lésbicos”. Estes algumas vezes incluíam sinais tais como status de solteira (não sempre; muitas eram casadas) e certa sensibilidade corporal e física. As lésbicas e “lésbicas” da classe média urbana discutidas neste estudo muitas vezes encontravam-se nas casas umas das outras. No entanto, apenas algumas casas, ou partes da casa, onde o heterofamiliar poderia ser evitado, eram apropriados: apartamentos e cômodos daquelas que viviam sozinhas, ou camas daquelas que não. A cozinha no lar da heterofamília de classe média em Deli (diferentemente da cozinha da Kitchen Table Press) é um espaço de trabalho transitado por empregados homens e mulheres e membros femininos da família; não é um espaço de reunião, e por isso não era uma opção.

A partir destas primeiras conversações nasceu o Delhi Group (o termo “lésbico”, um tema de discordância, é notavelmente ausente). Os tópicos de discussão do grupo incluíam: pressão ao casamento heterossexual; lesbofobia na família e na sociedade; independência econômica; combate à mídia antilésbica; relações com o IWM; e leis heterossexistas. Cedo houve uma separação de estratégias (permanecer um grupo de discussão? envolver-se em projetos? mobilizar uma campanha por direitos? visibilidade ou não?). Algumas membras fundadoras do Delhi Group formaram o Sakhi (um termo habitualmente traduzido do hindi como “melhor amiga mulher de uma mulher”, mas que Thadani [1996] redefiniu como amiga mulher, amante, relação erótica entre iguais). Duas lésbicas permaneceram simultaneamente em ambos os grupos. O Sakhi criou os primeiros arquivos lésbicos da Índia e publicou a primeira declaração lésbica (em 1990) na revista gay *Bombay Dost* (Amigo de Bombai).

Duas lésbicas – uma do Sakhi e a outra do Delhi Group – estavam entre as cofundadoras do grupo dos anos 80 Red Rose Rendezvous Group, que era aberto a lésbicas, gays, bissexuais, pessoas transgênero e pessoas transexuais. O Red Rose Group era assim nomeado por seus encontros ao redor de uma rosa vermelha no India Café no centro de Nova Deli, o grande terraço do qual domina a construção colonial do

Connaught Place. O India Café foi escolhido por causa de sua localização central e sua abertura a muitas diferentes classes de pessoas. Os primeiros participantes no grupo eram em sua maioria homens gays de classe média. Eventualmente, esforços de expansão atraíram alguns participantes de classes mais baixas, de novo principalmente homens gays. Em um ano, os encontros mudaram para um parque público, outro lugar multiclasse, contingente ao elitista India International Center (IIC)^v.

Paremos por um momento para pensar sobre as políticas espaciais destes grupos. Uma visão escópica buscando um rápido arranjo analítico, ciberinformado dos encontros *queer* de hoje em dia em um McDonalds na cidade de Mumbai, pode ler as subjetividades *queer* atuais como produzidas em uma mudança a partir dos *locais domésticos* des-heterossexualizados dos anos 80 para o nacionalizante *India Café* para o nacionalizante-inter-nacionalizante *India International Center* para uma inserção transnacionalizante dominante nos anos 90 em um *McDonalds* que recoloniza. Para uma análise menos comprimida, mais paciente, os locais podem ser infinitamente mais complicados do que esse esquema linear permite. Considere, por exemplo, McDonalds. E se imaginarmos a glocalidade do McDonald's através de escalas e colocarmos em primeiro plano as várias instâncias isoladas, interseccionadas, hibridizadas, que ela contém? E se McDonalds significa um exterior constituindo uma ameaça ao exílio-nacional he(tero)gemonico-misoginarcas *queer* local? E se o McDonalds é EUA-expatriado-Índia-repatriado para se tornar um referente indiano local como qualquer outro? E se, localmente, o McDonalds é desejável como um local inclusivo de classe? E se a atração do McDonalds não é o McDonalds mas sim sua contingência a um parque útil para o lazer de rapazes pós-encontros? E se McDonalds, lares, India Café, e o IIC são apenas alguns entre uma multidão de locais *queer* simultâneos na Índia, mas os outros permanecem invisíveis? (Esse é de fato o caso, mas retornemos a nosso foco).

Por toda a década de 80 outro grupo, “lésbicas” que com frequência trabalharam em *bastis* (favelas urbanas), se autoidentificaram como mulheres solteiras (ver abaixo)¹⁰. Uma mulher solteira “lésbica” participava do Delhi Group.

¹⁰ A categoria “single woman”, aqui traduzida como “mulher solteira”, engloba mulheres que não formam um casal heterossexual com homens, podendo incluir “mulheres não-casadas, mulheres divorciadas, mulheres cujos maridos são falecidos, freiras, profissionais do sexo etc”. (N.T., com orientação da autora).

Estas emergências lésbicas e “lésbicas” em múltiplas e simultâneas escalas nos anos 80 desfazem a dicotomia ocidentocêntrica privado-versus-público, incluindo sua roupagem feminista de mulheres-privado/homens-público. As múltiplas emergências também confirmam e enfraquecem a organização socioespacial indiana como um continuum lar-para-o-mundo (Kaviraj 1997); lésbicas e “lésbicas” arrombaram-na para identificar e investir em locais des-heterossexualizáveis e lesbianizáveis/“lesbianizáveis” por toda a parte.

III. ALGUMAS POSICIONALIDADES-IDENTITÁRIAS LÉSBICAS E “LÉSBICAS” NOS ANOS 80^{vi}

Kanchana

Nos anos 80, Kanchana situava a si mesma politicamente no Delhi Group, como uma lésbica, e como uma acadêmica crítica especializada em religiões. Ela se dedicou ao ativismo entre escalas: ela abrigou lésbicas que fugiam de repressão familiar, interveio contra ataques antilésbicas em uma escola secundária, e esteve na primeira conferência Asian Lesbian Network em Bangkok em 1991.

Desde os mais antigos desafios à autoridade masculina sobre mulheres em textos hindus, nos anos 80 o foco de Kanchana se tornou gênero e lesbianismo em textos sagrados e seculares em diferentes religiões. Na época, ela circulou seu trabalho entre amigos. Não havia outra audiência. Infelizmente o grosso de seu trabalho permanece não publicado ainda hoje.

Para entender algo do envolvimento de Kanchana, é importante saber que ela foi uma hindu praticante desde sua infância. Ela nasceu em uma família brâmane (de uma classe não de elite), começou a aprender sânscrito quando criança, e gradualmente adicionou outros idiomas indianos por toda sua vida adulta. Totalmente desinteressada por qualquer forma de inscrição monolítica de identidade ou “comunidade religiosa”, apesar de sua especialização em textos sânscritos, ela se estendeu a trabalhar com textos Urdu, literaturas cristãs, e com escritos criativos seculares em vários idiomas. Diferentemente de outras interrogações lésbicas do período, seu projeto não é diretamente oposicional à polarização do nacionalismo hindu de gênero e sexualidade

normativos/anormativos. Embora ela realmente desconstrua essa polarização, seu projeto está primariamente além das binaridades nativo/alienígena, tradição/modernidade. Kanchana conceitualiza os textos com os quais trabalha como um corpus vivo fora de concepções lineares de temporalidade, um corpus usável aqui e agora para seu multifacetado projeto de liberação, que tanto inclui como se move para além da sexualidade: “Eu claramente não quero a mim mesma reduzida a um mero ser sexual. A liberdade em um sentido maior é o que preciso, e tal liberdade naturalmente envolveria a aquisição de liberdade sexual também. Eu também preciso de liberdade econômica, política, espiritual e outros tipos de liberdade” (Kanchana 1986:13–14).

Desde um período inicial, Kanchana tomou uma postura dupla em relação a lésbicas e “lésbicas” em Deli, e seu trabalho coloca em destaque tanto a união erótica como não-erótica entre mulheres. Ela sentia

afinidade com as mulheres solteiras. Eu não havia rejeitado a palavra lésbica em inglês, ou palavras em qualquer outra linguagem que significam mulheres que amam mulheres. Eu me identifiquei com lésbicas e mulheres solteiras que vivem e organizam-se independentemente de homens (gays ou heterossexuais). Eu sou uma lésbica feminista e política. Eu sou uma lésbica política e não uma lésbica social. A lésbica social não vê a si mesma como política; ela apenas se vê como uma pessoa que dorme com mulheres (Comunicação pessoal, 1998).

Integral ao trabalho de Kanchana é sua denúncia da dominação econômica e política entre escalas: de colonialista, a nacionalista elitista, a misoginarcas *queer* interna, a formas internas lésbicas e “lésbicas”. Por exemplo, sua crítica de 1980 de “divisões de classe, casta, religiosas, linguísticas e de norte/sul entre lésbicas” na Índia provocaram muita discussão nos anos 90 (Kanchana 1998a). Em pauta para ela hoje está representação e representatividade – quem fala para quem sobre o que, e em que tipo de fórum. Ela sente que “lésbicas indianas ocidentalizadas” estão tentando representar o lesbianismo indiano para o ocidente e o estão fazendo muito erroneamente (neste sentido, ela as entende como internalizando e atuando o que Spivak se refere como representação parlamentar).

As contribuições de Kanchana aos debates nos anos 80 muitas vezes mudou seus próprios termos. Quando algumas amigas lésbicas lamentaram que a sexualidade era

Recalibrando o “Universo Queer” Transnacional – Paola Bacchetta – p. 172-208

invisível na Índia, Kanchana manteve que “Tais ideias vêm de um estado de mente colonial”. Para ela, textos ancestrais são “obcecados” com a sexualidade das mulheres: por exemplo, *Dharma Shastras*, *Arthashastra*, *Kama Sutra*, *Moksha Sastra* (Kanchana 1986:16). Se, em alguns textos hindus, a sexualidade da mulher é vista como um obstáculo à realização espiritual masculina (ela o distrai de seu caminho espiritual), em outros ela é celebrada. Nestes, mulheres são “a principal força não apenas de poder generativo de sexualidade, mas também do sentimento de sexualidade que é chamado em Tamil ‘sentimento de mulheres’. Não há ‘silêncio’ sobre o tema da sexualidade das mulheres” (Kanchana 1986:5–6).

Para Kanchana, não são os textos que silenciam o lesbianismo, mas sim sua reconfiguração orientalista-colonial (ver Chakravarti 1989; Said 1978; Sprinkler 1992) em Grande versus Pequena Tradição e sua inacessibilidade para a maioria dos sujeitos de classe média. Os textos da Grande Tradição muitas vezes apresentam o lesbianismo em uma luz negativa. Por exemplo, o épico *Vyasa’s Mahabharata* (800 a 500 BC) se refere a duas mulheres fazendo sexo e as condena. Em *Valmiki’s Ramayana* (200 BC a 200 AD), o deus Hanuman descobre duas mulheres fazendo amor em Lanka e lê isso como um sinal de uma sociedade corrupta. Em muitos livros de leis antigas, o lesbianismo é um crime punível (cf Manusmirti, 200 AD). Em outros textos da Grande Tradição, o lesbianismo é aceitável, mas não em seus próprios termos. Por exemplo, em seu *Kamasutra* (século IV ou V A.D.), no capítulo 4 (intitulado “*Auparishtaka*,” ou “O Congresso Oral”), Vatsyana apresenta mulheres do harém real usando objetos no formato de pênis umas com as outras porque seus maridos não podiam satisfazer a tantas mulheres. Kanchana (1986) critica a “lógica” heterossexista, falocêntrica de Vatsyana “para a união entre mulheres” mas adiciona que “essa informação em si é valiosa” como prova do lesbianismo primevo. Já em outros textos, o lesbianismo está sem “tabu ou estigma associado” e é procriativo (Kanchana 1986). Por exemplo, no texto do século XVIII de *Charaka Samhita* (3.2.47), duas mulheres criam uma criança juntas. Para Kanchana (1986:10–11), apesar de suas conotações, “a ligação sexual [de mulheres] deve ter sido prevalente, e mais ou menos amplamente praticada antes que homens pudessem tê-la notado”.

Em meados dos anos 80, Kanchana elaborou links entre mulheres ascetas antigas e contemporâneas que se esquivaram do casamento heterossexual e lésbicas. Ela não encontrou uma audiência mais ampla até os anos 90, e sua recepção atual é ambígua. Em 1997, quando ela leu uma peça ficcional em uma universidade da Índia sobre uma mulher casada que encontra uma mulher asceta e deixa a vida doméstica para se unir a ela, as ativistas lésbicas o receberam bem, todavia algumas feministas marxistas heterossexuais *queer-friendly* criticaram sua solução como uma escolha por ficar de fora (comunicação pessoal 1998). Kanchana respondeu que rejeitar a heterossexualidade para ligar-se a mulheres é um modo válido de resistência à heteronormatividade.

Hoje, buscas por fontes históricas foram criticadas por reproduzir a equação excludente nacionalista hindu “Hindu=Indiano” (ver a análise bem argumentada de Puar de 1998). Assim, deve-se notar que desde os anos 80 Kanchana expressamente buscou materiais fora do hinduísmo. O problema é a inacessibilidade de seu trabalho para além de um círculo restrito. Para dar apenas um exemplo, em um artigo ainda não publicado escrito em 1986 (12) em meio às polarizações de Babri Masjid e Shah Bano, Kanchana determinadamente recuperou fontes islâmicas, tais como esse poema de amor lésbico da poeta Muçulmana Urdu Bahu Begum datado de entre 1855 e 1865:

Toda noite quando nos encontramos
Eu desejava mirá-la
Ela que é invejada mesmo pela lua!
Em outra este medo surgiu
Ah ela é delicada
Ela pode ser esmagada
Pelo fardo de meus olhares adoradores

Giti Thadani

Giti Thadani é a mais antiga lésbica declarada, pública, intelectual nesta onda de organização lésbica. Nos anos 80, ela escreveu editoriais contra relatos lesbofóbicos sobre suicídios e casamentos lésbicos (ver reimpressão em Thadani e Anu 1993:81–84). Ela também publicou o primeiro livro na atual corrente de organização *queer* na Índia sobre lesbianismo, intitulado *Sakhiani: Lesbian Desire in Ancient and Modern India* (1996).¹¹ Seu trabalho controverso, discutido abaixo, confronta diretamente discursos

¹¹ *Sakhiani: Desejo Lésbico na Índia Antiga e Moderna*

nacionalistas xenofóbico-lesbofóbicos (de esquerda, direita e centro) que designam lésbicas indianas como “não indianas”.

Giti foi uma membra fundadora do Delhi Group, Sakhi e do Grupo Red Rose Rendezvous. Ela se autodefine como uma feminista lésbica e *khush* (gay, feliz, referindo-se tanto a lésbicas como homens gays), e reviveu múltiplos termos hindi e sânscrito (ver abaixo). Para ela, a associação do termo “lésbica” com Sappho “fornece um continuum simbólico” que “não vem de uma posição ‘ocidentalizada’ mas sim de uma posição de desejo erótico (*akarshan*) e amor pelo ‘feminino’ como feminino que pode ser vivido em muitos planos: sexual, cosmogônico, físico e de afinidade” (Thadani 1996: 9).

Para Giti, *khush* é útil para algumas práticas unificadoras, mas inadequado porque oculta o patriarcalismo. Ela buscou outras designações lésbicas hindi e sânscrito, mas concluiu (1996:78) que os primeiros termos “perderam seus antigos significados sexuais, cosmossociais e são simplesmente traduzidos como ‘irmã’ e ‘amiga mulher’.” Ela (1996) assim reaplicou termos para criar: *sakhi*, *bhagini* (irmãs vaginais), *jami* (gêmeo, homossexual), e *yuvati* (mulher sem idade, na forma expressiva dual de uma relação de amantes, relacionada à raiz *yuj*, para renovar).

A visão de Giti difere consideravelmente da de Kanchana sobre mulheres solteiras e o movimento feminista. Ela (1996:90) apoia o “esforço [das mulheres solteiras] de construção de um espaço permitido para mulheres fora do casamento”, mas sente que “o termo ‘mulheres solteiras’ novamente evoca uma imagem de vítima, de solidão e não de ter o ‘privilégio’ de um marido. Ele também se encaixa ao modelo paternalista de que homens devem prover mulheres carentes” (mulheres solteiras “lésbicas” discordam; ver abaixo).

Para Giti (1996:88), nos anos 80, o IWM difundiu a mensagem de que “os direitos das lésbicas expressam a necessidade de apenas algumas mulheres ‘ocidentalizadas’, individualistas e economicamente independentes”, enquanto outros temas (pobreza, analfabetismo, movimentos de direita etc.) são mais importantes. Ela (1994:5) sente que estes são temas vitais, mas são “todos ligados a ideologias e estruturas de heterossexualidade compulsória”. Para ela, as mulheres solteiras do IWM

confinam o lesbianismo a uma escolha pessoal, enquanto seu próprio trabalho posiciona o lesbianismo como político.

Iniciando nos anos 80, Giti passou dez anos aprendendo sânscrito, lendo textos antigos e viajando a templos por toda a Índia em sua própria caminhonete. Ela (1996:10) afirma: “Meu objetivo é escavar camadas de memórias eróticas e assim recriar continuums históricos a partir da localização do contexto presente da invisibilidade lésbica”, que começou com o Rg Veda. “Vedas” paralelos não-patriarcais foram “perdidos”, mas o próprio Rg Veda contém elementos que “foram derivados, apropriados e manipulados das primeiras cosmogonias femininas e funcionam como um palimpsesto” (Thadani 1996:17). Giti (1996:18, 21, 28–29) explora “traços ginofocais” através do “feminino dual”, em deidades como Dyava ou mães em disputa como *jami*, em Usha e Nakta, e na afinidade não-biológica das relações mãe-filha que incluem “erotização dos seios” e “revelação do corpo” como “parte da economia erótica”. Além do Rg Veda, Giti examinou muitas outras fontes. Ela encontrou iconografia lésbica em templos em duas formas: antropomórfica (entalhes em Khajuraho retratando o ato de amor lésbico) e simbólica (dois triângulos ou dois lótus [símbolos vaginais] tocando-se). Giti (1996:93) liga lésbicas indianas de hoje “com figuras cosmológicas pré-patriarcais mais antigas ou com o último espectro de deusas de Kali e figuras guerreiras das Amazonas”. Ela compartilhou seu trabalho amplamente desde os anos 80 conduzindo workshops sobre lesbianismo em locais urbanos e vilas e fazendo palestras e apresentações de slides tanto dentro quanto fora da Índia (por exemplo, na Alemanha, Grã-Bretanha, França, EUA e Holanda).

Audiências acadêmicas, ativistas, indianas, indianas diaspóricas e internacionais receberam o trabalho de Giti de forma diferente. Para muitos na Índia, de um ambiente a outro, seus slides abriram discussões sobre lesbianismo pela primeira vez. Isso prossegue hoje. Por exemplo, suas fotos foram usadas para provocar discussão no primeiro workshop oficial intitulado “Lesbianismo” em uma conferência anual do IWM, em Biar em 1998.

Para algumas acadêmicas/ativistas lésbicas na Índia, no entanto, o trabalho de Giti é historicamente incurado (ver a crítica de Natarajan de 1998). Como uma não-sânscrita, eu não tomarei posição quanto a isso. Em vez disso, eu centro na

reivindicação de Giti de estar “ativamente recriando o passado” (ver sua intervenção no filme de Parmar *Khush*). O processo de recriação ativa pode ser entendido como um movimento revivalista criativo estratégico lésbico, diretamente responsivo aos exílios lesbofóbicos dos anos 80 (que continuam hoje). Eu uso o termo “revivalista” no sentido de Farquhar (1967) para significar reinterpretação consciente de materiais existentes em um espírito de resistência política. O revivalismo privilegia a autoapropriação da história sobre a acurácia histórica. Como Chakrabarty (1997:383) nos recorda, “Construções [a]nti-históricas do passado muitas vezes fornecem formas muito poderosas de memória coletiva” que foram mobilizadas na luta anticolonial. Assim, o trabalho revivalista criativo estratégico lésbico pode mais produtivamente ser entendido, não em termos de critérios acadêmicos altamente posicionados de precisão/imprecisão histórica, mas sim em seus próprios termos, em sua significância ativista política.

A significância política do trabalho de Giti também foi criticada. Por alguns ele reinstala as exclusões nacionalistas hindus “Índia=Hindu”. Para outros (p.e. Natarajan 1998), ele reproduz a homogeneização nacionalista hindu, demonização e exílio do Islã indiano. Giti (1996:93) realmente globaliza o Islã indiano como uma “invasão externa” responsável pela heteropatriarcalização do Hinduísmo inclusive através de destruição de templos (lésbicos), e isso ecoa elementos do discurso nacionalista hindu. Irredutivelmente, paradoxalmente, seu trabalho também desafia o nacionalismo hindu e fornece material para desconstrução dos cultos patriarcais-neo-orientalistas baseados no ocidente-dominante com membras lésbicas (brancas). Por exemplo, para Giti, a transformação no patriarcado começa *dentro* do Hinduísmo, com o Hinduísmo militarizado de alta-casta que os nacionalistas hindus exaltam. Ela (1996:38) aponta ao estupro de Usha pelo deus guerreiro Indra no Rg Veda. Para Giti (1996:71–72), o casal hetero Radha-Krishna (o centro dos Hari Krishnas baseados no ocidente-dominante, que contribuem financeiramente para o nacionalismo hindu na Índia) cresceu através da marginalização da seita Radhavallabhi, que é centrada em uma divindade feminina e cujas “tradições visuais muitas vezes explicitam muito representações lésbicas de *sakhis* de Radha eroticamente brincando juntas na água”. Giti critica representações do deus masculino Shiva (encontradas em diversos cultos do ocidente-dominante) como *Shiv-shakti* ou *ardhanarishwara* (metade masculino, metade feminino). Para Giti, Shiv-

shakti representa não a androginia de Shiva, mas sim sua misoginia. Sua incorporação *shakti* neutraliza a subjetividade feminina; em outros lugares, *shakti* permanece independentemente.

Abha

Abha se posiciona politicamente como uma mulher solteira. Nos anos 80, ela viveu com uma mulher por mais de dez anos. Ela foi uma ativista do IWM desde a origem dessa onda. Ela esteve brevemente no Delhi Group, mas seu principal trabalho foi com as mulheres solteiras do IWM através de classes e religiões.

De acordo com Abha (comunicação pessoal, 13 de fevereiro 1998), durante os eventos dos anos 80 destacados acima, no contexto da organização do IWM:

(Nós) estamos levantando a questão do status das mulheres fora da instituição heterossexual do casamento e família. Como nós colaboramos, nós fomos não apenas capazes de formar fortes coletivos de mulheres solteiras, mas também de explorar uma ampla gama de interações eróticas, sexuais, afetivas entre mulheres. Eu, junto com mulheres de *basti* (locais de favelas urbanas), resisti às definições e prescrições que homogenizam expressões e experiências sexuais das mulheres. Nomear um grupo de pessoas ou o assunto é um ato político.

O termo “mulher solteira” foi formulado no contexto de construção de alianças amplas através de classes, religiões, castas, regiões e agora sexualidades e assexualidades. Ele foi desenhado para ser inclusive de todas as mulheres que romperam com a matriz heterossexual: “lésbicas”; celibatárias; ascetas; mulheres não casadas; mulheres divorciadas; viúvas. Para Abha, mulheres solteiras perturbam genealogias patriarcais enquanto estabelecem linhagem com mulheres dentro e fora de suas famílias que podem ou não ter sido “lésbicas”: “uma tia não casada; ativistas não-casadas em movimentos; ascetas ou freiras” (Entrevista com Abha). Essa conexão feminina autônoma, não-sanguínea, desempodera o parentesco sanguíneo masculino que pode de outro modo esperar exercer controle sobre o parentesco de mulheres não-mais-casadas ou não-casadas, inclusive através de policiamento corporal/erótico.

Abha sente que o termo lésbica, enquanto favorável no ocidente, não é politicamente útil para suas lutas. A maioria das mulheres com quem ela trabalha tem

pouco acesso ao inglês e nunca ouviram a palavra “lésbica”. Para Abha, o que constituem relações de mulher-com-mulher e a noção de visibilidade em si têm significados desarticulados nos contextos do “ocidente” e da Índia. Ela sente que a “segregação de gênero” que é normativa na Índia, paradoxalmente, tem historicamente tanto encoberto o amor entre o mesmo sexo como fornecido um espaço para sua expressão em múltiplas formas. Anunciar a sexualidade de mulher-para-mulher (como lésbica ou em outros termos) isolaria a sexualidade de seu mais amplo continuum erótico/afetivo, assim reduzindo-o enquanto construindo uma ameaça ao espaço de sua expressão. Para Abha, desistir deste espaço apenas-feminino seria contraprodutivo. Além disso, introduzir o termo inglês “lésbica” iria impor desnecessariamente debates diversionistas sobre ocidentalização. Significaria lutar com a binaridade nacional/alienígena – com exílio lesbofóbico – ao invés de progredir com o trabalho de construção da coletividade feminina autônoma.

O termo “mulher solteira” inadvertidamente interroga o lugar reservado para “lésbicas” na binariedade hetero/homo: como parte de uma categoria separada, vinculada; forçosamente atribuída ao que Martin (1993) denomina uma “identificação totalizante”; como condenada a ser uma minoria numérica. O termo “mulher solteira” posiciona “lésbicas” em outro lugar: para além de uma identidade sexual totalizante, dentro de uma maioria potencial feminina autônoma que poderia desestabilizar o termo dominante binário por encolhê-lo (mesmo mulheres casadas heterossexualmente podem se divorciar ou tornar-se viúvas). Sob a rubrica de “mulher solteira”, o lesbianismo não é isolável; o potencial “lésbica” em todas as relações de mulheres pode ser reconhecido.

Em sua práxis, Abha liga a política espacial de classe, de gênero e sexuada do basti às lutas de mulheres solteiras por total autonomia. Como um território urbano espontaneamente ocupado, muitas vezes por sujeitos rurais subalternos em êxodo, um basti é vulnerável a invasões e evicções por proprietários de terra e pelo Estado; é um lar inabitável no mundo. Mulheres do IWM baseadas em basti se auto-organizaram por um longo tempo. Elas coletivamente exigiram água e eletricidade fornecidas pelo Estado, unificaram serviços como limpeza, disseminaram informações de saúde e apoiaram decisões de mulheres agredidas de divorciarem-se. A construção de

coletividades de mulheres solteiras radicaliza as lutas das mulheres contra a dependência masculina entre escalas.

Em sua práxis organizativa, mulheres solteiras de Deli e de outros lugares agitaram-se abertamente contra a lesbofobia e homofobia entre escalas, dentro e além da Índia. Elas impulsionaram declarações pró-lésbicas do IWM sobre os suicídios e casamentos citados acima. Elas organizaram o primeiro workshop (chamado “Mulheres solteiras”) no qual relações “lésbicas” foram discutidas em uma conferência nacional do IWM, em 1990 em Calicute. Elas lideraram a primeira passagem de uma resolução nacional do IWM estabelecendo que todas as mulheres têm direito à escolha sexual (1994, Tirupathi). Elas confrontaram o Estado em agitações contra o IPC 377. E elas inseriram suas políticas transnacionalmente em uma declaração pública contra “a assunção da heterossexualidade e a marginalização de lésbicas” na assembleia preparatória da Índia para a Conferência Mundial sobre a Mulher, de 1995 em Beijin (Abha, comunicação pessoal, 13 de fevereiro de 1998). Mulheres solteiras insistem na autonomia de homens gays mas demonstram solidariedade com eles. Por exemplo, durante um seminário da ABVA/Sakhi em 1993, mulheres solteiras criticaram o sexismo da ABVA e exigiram um espaço apenas de mulheres ali (Jagori 1992–1993). Mas em 1994, quando Vimla Farooqi, uma líder da Federação Nacional de Mulheres Indianas do Partido Comunista, solicitou ao Primeiro Ministro proibir uma conferência de homens gays em Mumbai, as mulheres solteiras organizaram um protesto do IWM em toda a nação (Jagori 1994–1995). Finalmente, as mulheres solteiras contribuíram para o apoio do IWM aos direitos das lésbicas quando esses direitos foram publicamente atacados em 1998 por nacionalistas hindus na controvérsia sobre o filme lésbico de Deepa Mehta, *Fire*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu concluo esse estudo com quatro pontos e algumas sugestões.

Primeiro, se nós pensarmos sobre *queers* não como sujeitos pré-constituídos, mas sim como produzidos através do contextual-histórico, nós podemos produtivamente reimaginar o universo *queer* transnacional através de escalas. Uma abordagem crítica

através de escalas exploraria ou ao menos imaginaria outros locais simultâneos de aparições *queer*, tais como a região, a nação, a cidade (e ali o bairro, o parque, a rua etc.), o povoado, o lar e o corpo a partir de lentes de eixos internos e externos de dominação/subordinação, sem homogeneizar. Por exemplo, as três posicionalidades-identitárias fragmentariamente discutidas aqui foram elaboradas dentro da mesma cidade mas *com* outras instâncias escalares que foram algumas vezes as mesmas, diferentes ou sobrepostas: para todas, seus lares; para Kanchana, em relação à academia; para Giti, em relação ao nacional e trans/nacional; para Abha, em termos do basti mas também com intervenções nacionalmente e transnacionalmente.

Em segundo lugar, a atenção a fugas e fluxos de fuga pode reforçar alguns entendimentos das subjetividades, agência e condições *queer* transnacionais. A definição de Appadurai (1994) de fugas se constitui um ponto de partida útil, e acadêmicos e ativistas *queer* podem desejar modificar alguns elementos dele como apropriados a condições *queer*. Por exemplo, Appadurai (1994:329) privilegia coletividades em sua discussão sobre fugas e propõe que “o ator individual é o último lócus de seu conjunto perspectivo de cenários, por esses cenários serem eventualmente navegados por agentes que tanto experienciam como constituem formações mais amplas, em parte por seu próprio senso do que esses cenários oferecem”. No entanto, parece-me que para chegar às emergências *queer*, e o lugar do gênero e sexualidade nelas, nós devemos levar o (in)dividual em consideração. Isto porque os atores coletivos que Appadurai (1994) nomeia são heteronormativos, apropriativos-assimiladores de mulheres, e ocultadores dos *queers*. Além disso, nós não podemos assumir homogeneidade na contextualização *queer* ou em negociações *queer* com o histórico, o linguístico e o político. Assim, embora fluxos de fuga na mídia nacionalistas, lesbofóbicos, exiladores tenham intercedido em todas as posicionalidades identitárias que eu discuti aqui, o que-fazer-com-isso-e-com-quem diferiu em cada caso. Para Kanchana, a importância dos fluxos midiáticos foi indireta (ela residiu em sua internalização por outras lésbicas): ela reivindicou a história para reempoderar a si mesma e a outras lésbicas por colocar em primeiro plano o lesbianismo em escritas sagradas e seculares através de diferentes fés. Para Giti, a degradação do fluxo midiático foi direta, e assim foi sua oposição: ela o combateu em editoriais e literalmente se

moveu por todo o território nacional para reinventar um continuum lésbico (dentro do hinduísmo). Abha contornou a confrontação do fluxo midiático desenvolvendo um discurso e uma prática de ampla autonomia incluindo a sexual em outra escala: o basti.

Ademais, a reterritorialização lésbica de Kanchana e Giti de sexualidades lésbicas (e das de outras, como M Kumar 1996) é uma operação especificamente genderificada. Nos anos 80, tal reterritorialização foi primeiramente uma realização lésbica, notavelmente excetuando o homem gay Shivananda Khan (ver *Khush* de Parmar). De fato, mulheres e homens são *diferentemente* inseridos e expulsos de nacionalismos heteronormativos, misoginarcas. Por exemplo, para localizar e elaborar um pouco sobre o que eu mencionei acima, enquanto mulheres são tomadas como idealmente apropriadas pelo homem (por indivíduos masculinos para a família para a nação), mães assexuais, e significantes da pureza da nação, homens são produzidos como as subjetividades essenciais do corpo-cidadão. Lésbicas ali figuram multiplamente como falta (de feminilidade apropriada, de indianidade), como excesso (de sexualidade, de subjetividade, de ocidentalidade) e como *em* excesso (de todas as apropriações masculinas e de fronteiras da Índia). A reterritorialização lésbica é oposicional a múltiplos apagamentos lésbicos, exílios e apropriações. Talvez isso explique a urgência de algumas lésbicas dos anos 80 de centrar-se na recuperação simbólica histórica *lésbica*, enquanto que acadêmicos homens gays, possivelmente reconhecendo o peso do misoginarcado, muitas vezes incluíram lésbicas em seu trabalho de recuperação histórica gay (em vários graus). Hoje, o projeto conjunto lésbico-gay de Vanita e Kidwai (2000) une ambas as tendências em uma realização, ao passo que tendências anteriores simultaneamente continuam.

Em terceiro lugar, reconceitualizar o universo *queer* transnacional implica atenção enérgica a modos nos quais escalas, fugas, fluxos de fuga e hotspots de poder são produzidos por e embutidos em relações mutáveis de poder (de colonialismos, pós-colonialismos, gênero, sexualidade, raça, classe, religião, etc.).

Em quarto lugar, parece-me que *queers* de base ocidental podem produtivamente envolver-se em diálogo entre-setores. Mais imediatamente, por exemplo, ativistas *queer* de ONGs internacionais, acadêmicos antroqueer e acadêmicos de movimentos sociais podem aprender muito uns com os outros. Por exemplo, ativistas de ONGs

internacionais têm muita experiência com hotspots de poder e fluxos de fuga transnacionais (tais como fluxos de fuga financeiros e fluxos de mídia), enquanto acadêmicos antropocêntricos são potencialmente melhor posicionados para dialogar com e compreender condições de escala local, culturas, subjetividades e matrizes cognitivas.

Finalmente, o futuro das solidariedades transnacionais pode depender de uma habilidade continuada de autocrítica e um desejo mútuo de evitar intimidações, apagamento, distorção e exclusão.

Agradecimentos

Eu gostaria de agradecer a Ashwini Sukthankar, Geeta Patel, Lawrence Cohen, Heidi Nast, e dois revisores anônimos por seus comentários muito úteis.

Notas finais

ⁱ Meu posicionamento dentro disto é múltiplo, como insider/outsider. Dado o foco deste trabalho, as exigências do espaço, a complexidade de meu hibridismo e seu significado nos contextos da Índia e EUA, ele não será um tema de muita meditação narcísica aqui. Eu participei de grupos de lésbicas e gays em Deli durante os anos 80. Embora eu esteja sistematicamente em-corpo-rada nas ruas de Deli como indiana por causa das particularidades de minha psique, eu não sou uma nativa indiana. Eu sou uma lésbica racializada nascida nos EUA, e uma acadêmica, e vivi a maior parte de minha vida fora dos EUA (na Índia, França e Itália).

ⁱⁱ ILGA e ILIS foram fundados em 19 ... e 1982 respectivamente. IGLHRC foi fundado em

ⁱⁱⁱ Isto não para postular um self indiano monolítico, mas sim para criticar a universalização particular das noções dominantes ocidentais do self; elas também são inaplicáveis a partes do ocidente subalterno (ver, por exemplo, Sweet Wong 1998:168–178).

^{iv} Ver, por exemplo, análises de Mani (1989) e Sen.

^v A IIC, uma instituição colonial apropriada pela Índia, contém um restaurante, hotel, teatro, e assim por diante.

^{vi} No que segue, eu deixei de fora ou inseri vários detalhes para respeitar os desejos atuais de Kanchana, Giti, e Abha. Em adição, eu gostaria de mencionar que Kanchana especificou a mim em um e-mail recente que ela não mais concorda com suas posições de 1980 em diversos tópicos apresentados aqui e está no processo de elaboração de novo trabalho.

REFERÊNCIAS

AIDS Bhedbhav Virodhi Andolan (ABVA) (1991) **Less Than Gay: A Citizen's Report on the Status of Homosexuality in India**. Delhi: ABVA

Althusser L (1984) **Essays on Ideology**. London: Verso

Recalibrando o “Universo Queer” Transnacional – Paola Bacchetta – p. 172-208

Appadurai L (1994) Disjuncture and difference in the global cultural economy. In P Williams and L Chrisman (eds) **Colonial Discourse and Postcolonial Theory** (324–339). New York: Columbia University Press

Bacchetta P (1993) All our goddesses are armed: Religion, resistance, and revenge in the life of a Hindu nationalist woman. **Bulletin of Concerned Asian Scholars XXV** (4):38–52

Bacchetta P (1994) Sexual property/communal property: On the construction of Muslim women in Hindu nationalist discourse. In Z Hasan (ed) **Forging Identities: Gender, Community and the State** (pp. 188–225). Delhi: Kali for Women

Bacchetta P (1999) When the (Hindu) nation exiles its queers. **Social Text** 61(winter): 141–166

Bacchetta P (2000) Sacred space in religious-political conflict in India: The Babri Masjid affair. **Growth and Change** 31(2):255–284

Bacchetta P, Italia S, Kalambakis V, Luther S and Vachani N (1992) **Unpublished letter to the editor of Sunday**. 15 June

Basu A (1992) **Two Faces of Protest: Contrasting Modes of Women’s Activism in India**. Berkeley: University of California Press

Basu A (1993) Feminism inverted: The real women and gendered imagery of Hindu nationalism. **Bulletin of Concerned Asian Scholars XXV**(4):25–37

Basu A (1999) Women’s activism and the vicissitudes of Hindu nationalism. **Journal of Women’s History** 10(4):125–147

Bhabha H (1994) **The Location of Culture**. London: Routledge

Bharati A (1985) The self in Hindu thought and action. In A J Marsala, G Devos and K Hsu (eds) **Culture and Self: Asian and Western Perspectives**. New York: Tavistock
Butler J (1990) *Gender Trouble*. New York: Routledge

Cath (1996) **Till laws do us part: The ongoing struggle of lesbian couples in India**. *Trikone* April:10

Chakrabarty D (1997) Postcoloniality and the artifice of history. In B Ashcroft, Griffiths and H Tiffin (eds) **The Postcolonial Studies Reader** (pp 383–388). New York: Routledge

Chakravarti U (1989) Whatever happened to the Vedic Dasi? Orientalism, nationalism and a script for the past. In K Sangari and S Vaid (eds) **Recasting Women: Essays in Colonial History** (pp 27–87). Delhi: Kali For Women

Chatterjee P (1994) **The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories**. Delhi: Oxford University Press

Chawda A (1996) Entering the third dimension? By tackling transgeneriness head-on, release of three new Hindi films may signal Hindi cinema's coming of age. **Trikone Magazine** April:16–17

Chhachhi A (1994) Identity politics, secularism and women: A South Asian perspective. In Z Hasan (ed) **Forging Identities: Gender, Community and the State** (pp 74–95). Delhi: Kali for Women

Cohen L (1995) The pleasures of castration: The postoperative status of *hijiras*, *jankhas*, and academics. In P R Abrahamson and S D Pinkerton (eds) **Sexual Nature/Sexual Culture** (pp 276–304). Chicago: University of Chicago Press

Delaney D (2002) The space that race makes. **The Professional Geographer** 54(1):6–14

Derrida J (1976) **Of Grammatology**. Translated by G Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press

Das V (1989) Subaltern as perspective. In R Guha (ed) **Subaltern Studies** 6 (pp 310–314). New Delhi: Oxford University Press

Das V (1990) Introduction: Communities, riots, survivors—the South Asian experience. In V Das (ed) **Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia** (pp 1–36). New Delhi: Oxford University Press

Embirbayer M and Mische A (1998) What is agency? **American Journal of Sociology** 103(4):962–1023

Engineer A A (1987) **The Shah Bano Controversy**. Hyderabad, India: Orient Longman

Farquhar J N (1967) **Modern Religious Movements in India**. Delhi: Munshiram Manohar

Gevisser M and Cameron E (1995) **Defiant Desire: Gay and Lesbian Lives in South Africa**. London: Routledge

Grewel I and Kaplan C (2001) Global identities: Theorizing transnational studies of sexuality. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies** 7(4):663–679

Recalibrando o “Universo Queer” Transnacional – Paola Bacchetta – p. 172-208

India Abroad (1993) **Officials thwart lesbian nuptial**. April

India Today (1988) **Macabre suicide**. 15 October

International Gay and Lesbian Human Rights Commission (IGLHRC). <http://www.iglhrc.org> (last accessed 12 July 2002)

Irigaray L (1974) **Speculum de l'autre femme**. Paris: Minuit Jagori (1992–1993) Letter. Jag/1992–1993/1653 Jagori (1994–995) Letter. Jag/1994–1995/10083

Kanchana (1986) Untitled text. Unpublished. **Circulated within the Delhi Group and among nonmember friends and allies**.

Kanchana (1998a) **Lesbians in urban India**. Unpublished paper presented at conference linked to the Gay Games, Amsterdam

Kanchana (1998b) **Untitled story**. Unpublished

Kaviraj S (1997) **Filth and the public sphere**: Concepts and practices about space in Calcutta. *Public Culture* 10(1):83–113

Kumar A (1993) *Hijiras*: Challenging gender dichotomies. In R Ratti (ed) **A Lotus of Another Color**: An Unfolding of the South Asian Lesbian and Gay Experience (pp 85–91). Boston: Alyson Publications

Kumar A (1996) Many branches on one tree: Reflections on Vedanta and homosexuality from one of Swami Chinmayananda's disciples. *Bombay Dost* 11(3):6–7
Kumar M (1996) **Some Indian lesbian images**. *Bombay Dost* 11(3):12–13

Manalansan M F IV (1997) In the shadows of Stonewall: Examining gay transnational politics and the diasporic dilemma. In L Lowe and D Lloyd (eds) **The Politics of Culture in the Capital** (485–505). Durham, NC: Duke University Press

Mani L (1989) Contentious traditions: The debate on *sati* in colonial India. In K Sangari and S Vaid (eds) **Recasting Women**: Essays in Colonial History (pp 88–126). New Delhi: Kali for Women

Marriot M (1989) Constructing an Indian ethnosociology. **Contributions to Indian Sociology** 23(1):1–40

Martin B (1993) Lesbian identity and autobiographical difference(s). In H Abelove, M A Barale and D M Halperin (eds) **The Lesbian and Gay Studies Reader** (pp 274–293). New York: Routledge

Moffat M (1990) Deconstructing McKim Marriot's ethnosociology: An outcaste's critique. **Contributions to Indian Sociology** 24(2):215–235

Nanda S (1993) *Hijras* as neither man nor woman. In H Abelove, M A Barale and D M Halperin (eds) **The Lesbian and Gay Studies Reader** (pp 542–552). New York: Routledge

Nandy A (1983) **The Intimate Enemy**. Delhi: Oxford University Press

Nast H (1998) Unsexy geographies. **Gender, Place and Culture** 5 (2):191–206

Natarajan K (1998) Tracing the lesbian through Indian art and literature. **Lesbian Review of Books** V(1):9–11

Parmar P (1991) **Khush**. Film

Puar J (1998) Transnational sexualities: South Asian (trans)nation(alism)s and queer diasporas. In D Eng and A Y Hom (eds) *Q & A: Queer in Asian America* (405–422). Philadelphia: Temple University Press

Ray R (1999) **Fields of Protest: Women's Movements in India**. Minneapolis: University of Minnesota Press

Said E (1978) **Orientalism**. London: Routledge and Kegan Paul

Sarkar T (1993) The women of the Hindutva Brigade. **Bulletin of Concerned Asian Scholars** XXV(4):16–24

Sedgwick E K (1990) **Epistemology of the Closet**. Berkeley: University of California Press

Sen M (2002) **Death by Fire: Sati, Dowry Death, and Female Infanticide in Modern India**. Piscataway, NJ: Rutgers University Press

Shanin T (1997) The idea of progress. In. M Rahnama and V Bawtree (eds) **The Postdevelopment Reader** (pp 65–72). London: Zed

Sinha M (1997) **Colonial masculinity**. Delhi: Kali For Women

Sprinkler M (1992) **Edward Said: A Critical Reader**. Oxford: Blackwell

Spivak G (1993) **Outside Teaching Machine**. New York: Routledge

Sukthankar A (1999) **Facing the Mirror: Lesbian Writing in India**. Delhi: Penguin Books

Recalibrando o "Universo Queer" Transnacional – Paola Bacchetta – p. 172-208

Sweet Wong H D (1998) First-person plural: Subjectivity and community in Native American women's autobiography. In S Smith and J Watson (eds) **Women, Autobiography, Theory** (pp 168–178). Madison: University of Wisconsin Press

Thadani G (1994) No lesbians please—we are Indian: Shattering some popular myths. **Trikone Magazine** April:5

Thadani G (1996) **Sakhiyani**: Lesbian Desire in Ancient and Modern India. London: Cassell

Thadani G and Anu (1993) Inverting convention, rewriting tradition: The marriage of Lila and Urmila. In R Ratti (ed) **Lotus of Another Color**: An Unfolding of the South Asian Lesbian and Gay Experience (pp 81–84). Boston: Alyson Publications

Thakur P (1990) Friends till death: The suicide pact of Vandana and Simmi. **Savvy**. September:33

Sunday (1992) The nether world: Beneath the prudish exterior promiscuity flourishes. 7–13 June:24–27

Valentine G (1996) (Re)negotiating the heterosexual street: Lesbian productions of space. In N Duncan (ed) **Body Space** (pp 146–155). New York: Routledge

Vanita R and Kidwai S (2000) **Between Women/Between Men**: Same Sex Love in India. New York: St Martin's Press

Yuval-Davis N (1998) Beyond differences: Women, empowerment and coalition politics. In N Charles and H Hintjens (eds) **Gender, Ethnicity and Political Ideologies** (pp 168–189). New York: Routledge

Recebido em: 04/10/2019 Aprovado em: 21/10/2019
--