

COMO TRADUZIR A TEORIA QUEER PARA A LÍNGUA PORTUGUESA

Mário César Lugarinho*

a escrita é a minha primeira morada de silêncio
a segunda irrompe do corpo movendo-se por trás das
palavras

(ALBERTO, 1992, p. 256)

Pós-estruturalismo e desconstrução

O mais negligente estudioso da Literatura nota que os últimos 30 anos da história da crítica literária no Ocidente foi marcado pela modificação profunda de paradigmas que a nortearam até então. A análise formal e estilística do texto imanente cedeu lugar a uma análise mais ampla que condicionou o texto ao seu contexto cultural.

É flagrantemente perceptível que, ao mesmo tempo em que a lição de Roland Barthes punha definitivamente um ponto final no capítulo estruturalista dos estudos literários, afirmando a Literatura como lugar privilegiado para a encenação de todos os saberes, o desenvolvimento da crítica pós-estruturalista fez com que os críticos literários deixassem de lado a perspectiva exclusiva do texto como um artefato unicamente lingüístico e passassem a se dedicar a observar a obra literária no contexto de sua produção como, sobretudo, um objeto cultural, a partir das chamadas condições de produção do discurso. Para tanto, foi decisiva a contribuição do pensamento de Michel Foucault e Jacques Derrida.

No Brasil, o abandono do paradigma estruturalista dos estudos literários só se deu tardiamente em meados dos anos 80, quando se começou a discutir a produção literária feminina a partir de uma teoria dos gêneros, oriunda da conjugação interdisciplinar da Lingüística, da Filosofia, da Sociologia, da Psicologia e da Psicanálise. Àquela altura, importava a produção de mulheres escritoras, foi o momento de resgate de materiais valiosos, esquecidos e

* Doutor em Letras pela PUC-Rio (1997), e professor adjunto de Literatura Portuguesa e Literaturas Africanas de Língua Portuguesa do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense.

apagados na História da Literatura. Logo após, no âmbito dessa pesquisa, veio o momento de se discutir a produção em si – embalados ainda pela perspectiva estruturalista, os críticos buscaram identificar, em vão, uma escrita feminina, com características próprias que marcassem uma diferença da escrita dominante *masculina*. Mais tarde, os estudos literários de gênero conformaram-se em observar a mulher como, não só escritora, mas leitora e, também, personagem de autores masculinos e femininos. Importam, agora, os modos de representação sofridos pela mulher no texto literário e, ao mesmo tempo, as representações que produz. Na verdade, busca-se a identificação do quadro cultural que a mulher constitui no âmbito literário, compreendida como sujeito e objeto do discurso. A esse procedimento, foi-se acrescentando outras particularidades capazes de identificar as condições de produção desse discurso literário, como questões de origem de classe, de etnia, nacionalidade e orientação sexual. Com isso, o pesquisador se viu obrigado a uma transdisciplinaridade constante em suas reflexões. O propósito maior passou, assim, a ser a *desconstrução* da tradição literária, compreendida como masculina, heterossexual, cristã, burguesa e branca.

Para tanto, a contribuição do pensamento Derrida, um dos pilares do pós-estruturalismo, foi fundamental. O termo desconstrução, derivado do procedimento do desconstrucionismo, foi recebido no Brasil, durante os anos setenta, como mais um modelo de análise e interpretação do discurso literário. Naquela época, em que se insistia em não se sepultar o cadáver do estruturalismo, Jacques Derrida aparecia como mais um dos inúmeros franceses a discutir modelos de análise literária. Todavia, a teoria de Derrida comparecia como o resultado de um longo processo de discussão dos modos de interpretação, tendo tido o pensamento de Nietzsche como fulcro gerador. O centro de sua discussão, tal qual é apresentado na *Gramatologia*, era a inovação a respeito da questão do sentido.

O pensamento de Derrida floresceu na década de 60, ao lado da arqueologia de Michel Foucault, da Análise do Discurso, de Michel Pêcheux, e da Análise Textual, do segundo Roland Barthes, quando o problema do sentido já era uma realidade para o estruturalismo. A questão proposta por Derrida a respeito do *pharmakós* ilustra bem este momento: no grego, *pharmakós* era o veneno e ao mesmo tempo o antídoto, palavra que dependia do uso para ser compreendida

em um ou outro sentido. Para o estruturalismo, que buscava descrever as relações entre termos a partir de uma escala de modelos, o *pharmakós* consistia num grave problema. Como resolvê-lo? Derrida propõe uma revisão profunda dos conceitos lingüísticos e funda o desconstrucionismo: ao analista cabe debruçar-se diretamente sobre a relação possível entre texto e contexto, indicando que o sentido se encontra determinado pelo contexto. Mas cabe compreender aqui como Derrida estabelece esse contexto. Para a arqueologia de Foucault e para Análise do Discurso de Pêcheux, a História seria necessariamente o lugar propício para se compreender o contexto, sem que para isso o texto perdesse a sua capacidade de gerar sentidos não previstos. Contudo, para Derrida, que leva ao paroxismo a suspeita da verdade (filosófica e histórica) o contexto se encontra aberto a alterações quando possibilidades maiores são mobilizadas. Leve-se em conta a capacidade de se compreender um contexto ilimitado, uma total abertura, sem fronteiras onde se produz o sentido, aberto a quaisquer descrições¹.

Derrida se propõe a estabelecer o processo inverso, isto é, desconstruir o que o simbólico permite construir, isto é, compreender o contexto no texto. O simbólico, tanto para Lacan, Althusser e os estruturalistas, é o lugar da ideologia, dos modelos possíveis de compreensão do mundo. Operar a desconstrução é, portanto, agir como o psicanalista que desloca sentidos do discurso do analisando levando-o a compreender o jogo sintagmático de que é prisioneiro. Para Derrida, esse deslocamento opera uma transformação de sentido, levando qualquer interpretação a ser considerada válida. Desconstruir está além da dessacralização, além da acusação de que a ideologia é o que constrói a nossa forma de compreender o mundo. Desconstruir é uma forma de fazer com que o mundo seja percebido no fulgor dos sentidos que proliferam por todos os objetos.

Da desconstrução à teoria queer

¹ Derrida lança mão do campo do inconsciente para explicar a sua concepção de contexto; como o inconsciente, o contexto se dobra sobre si próprio em metalinguagem. Se buscamos compreendê-lo sob um ou mais aspectos selecionados, não o estamos esgotando e, sim, gerando um novo contexto. Na verdade, o contexto, para Derrida, aproxima-se do conceito de real em Lacan que consiste na compreensão da totalidade e das dessemelhanças. Em Lacan, o real é o que não se apreende diretamente e o que só se pode compreender através de uma construção dada pelo simbólico, lugar da linguagem.

A perspectiva de Derrida combinou-se, em 1977, com a perspectiva da dita “esquerda” norte-americana. Naquela cultura, baseada em fortes modelos tradicionais de uma democracia original e genética, a desconstrução gerou um movimento eficaz, de fortes bases teóricas, que operou uma crítica mordaz daquela sociedade.

Se a tradição universitária norte-americana da crítica literária seguia, sobretudo, o modelo inglês dos estudos culturais à Wilson, de uma sociologia da cultura e da Literatura, agora a própria sociologia da cultura e da Literatura era posta em causa e denunciada como peça do edifício autocrático da teoria. Vale acrescentar que o conceito de “teoria”, alargado pelo pós-estruturalismo, foi realmente eficaz para o sucesso desse processo com ar de cruzada pós-moderna.

A “teoria” passava a consistir num amplo campo que ligava a Lingüística à Filosofia, à História e à Psicanálise com laços da Semiótica e do materialismo dialético. O “Translator preface”, de *Of Grammatology*, de Gayatri Spivak, socióloga indiana radicada nos EUA, foi considerado o ponto de partida para a disseminação do pensamento de Derrida nos EUA. A teoria convertia-se em ação política, base de discussão e de co-participação das universidades na vida social norte-americana. Spivak compreendia que, ao se ampliar o contexto ao ilimitado, qualquer ponto de observação passaria a ser considerado por uma crítica, relativizando os sentidos previamente dados. Assim, uma crítica feminista, por exemplo, passaria a ser compreendida como válida e capaz de colocar em xeque quaisquer discursos autoritários. A sua existência e constituição seria eficaz para desconstruir o discurso do poder e o relativizar. Neste aspecto, o desconstrucionismo tornou-se a base filosófica da política de direitos humanos e de uma política social.

O pensamento de Gayatri Spivak, certamente, é a base teórica que conjuga a desconstrução de Derrida e os diversos estudos de base sociológica que fomentam a “teoria” dos últimos 30 anos. Em um artigo de 1984, intitulado “Explanation and culture: Marginalia” (1979), Spivak demonstra que a análise da cultura estava impregnada por oposições binárias que a restringiam a uma específica forma de observação, reduzindo a capacidade do analista de verificar a profusão de sentidos gerados ao construir o seu objeto. Centro e margem convertem-se em palavras-chave que precisam ser reconsideradas a

partir de novas relações que revertem e deslocam as oposições binárias na crítica feminista dos anos anteriores e na análise marxista. Em verdade, é a rejeição do modelo estruturalista de observação de pares opositivos, enquanto procedimento de análise e teorização, que restringia campos. Para Spivak, opor, inicialmente, *margem* e *centro*, indica que a ação de se colocar um objeto no centro, usualmente, encobre uma repressão. Repressão que desloca sentidos para a margem e que, por isso, não são observados e analisados no conjunto da diversidade definida pela oposição simplificada. Para que isso não seja mais um procedimento característico, deve-se observar o lugar de onde o discurso é gerado e, portanto, que outros sentidos não previstos pelo centro sejam apontados, na medida em que são gerados à margem. A contribuição de Spivak permite novas possibilidades para a crítica da cultura. É através dessa reflexão, para hoje, tão clara, que se dá o desenvolvimento dos inúmeros caminhos teóricos que desembocarão na constituição da Teoria *Queer*.

É certamente, com Eve Sedgwick (1985) que se vai compreender as particularidades para a constituição dos estudos *gays* e lésbicos na Universidade norte-americana. Sedgwick problematiza o quadro do feminismo separatista que emergiu na década de 70, que tendia a negar as diferenças de identidade e experiências de *gays* e lésbicas. Sua análise põe por terra qualquer tentativa de se observar as relações entre *gays* e lésbicas como uma forma mimética da heterossexualidade e da polarização binária e simples entre os gêneros. As identidade *gays* e lésbicas são, para ela, constituídas de formas diversas e, portanto, não correspondentes às formas que as teorias do gênero vinham desenvolvendo. As condições de produção do discurso *gay* ou lésbico seriam amplamente diversas daquelas que engendrariam o discurso feminista, base da teoria dos gêneros. Na relação com o centro, tomadas à margem, suas identidades não seriam as mesmas e, portanto, afirmariam a perspectiva de Foucault ao demonstrarem a sexualidade como uma construção histórica. A partir daí, os estudos *gays* e lésbicos abandonam o campo da teoria dos gêneros e começam a se deslocar para a constituição de uma teoria própria, a teoria *queer*.

O abandono procede da crítica ao binarismo imposto pela perspectiva da teoria dos gêneros, a teoria *queer* tenta dar conta nitidamente do excêntrico em termos de gêneros à medida que parte do princípio de que a orientação sexual

difere da identidade sexual e da própria sexualidade biológica. A teoria *queer* aprofunda as relações possíveis entre as identidades *gays* e lésbicas e a cultura construída em torno de conceitos como natural e normal – isto é, problematiza e desconstrói os conceitos de identidade, a partir da constituição de um sujeito *queer*, definido através de sua etnia, classe social, ideologia política, religião etc. Em vista disso, a tônica de sua análise reside no fato de congregarem toda uma comunidade que se opõe, de diferentes maneiras, à identidade heterossexual dominante na cultura.

Para a tradução da teoria queer

O pós-estruturalismo e a pós-modernidade deram condições para a discussão da produção literária e cultural de grupos sociais tradicionalmente marginalizados e não reconhecidos cultura dominante. A agenda acadêmica dos estudos literários teve incluída a valorização de valores não previstos pela tradição crítica, como as identidade étnicas e religiosa, ou as nacionalidades pós-coloniais. Entretanto, nesse panorama, o que se torna realmente novo é a discussão a respeito da sexualidade e do erotismo.

A teoria *queer* pretende assinalar o lugar do *queer*² (o homossexual) no concerto cultural em que se inscreve, ao observá-lo sob as suas inúmeras facetas sociais, étnicas, nacionais etc. sem tentar projetar uma imagem essencialista e globalizante, pelo contrário, mas investindo na diferença como a única forma de perceber o seu lugar e os sentidos que gera. Notadamente anglo-saxã, prevalecem nos estudos *queer* elementos específicos daquelas culturas em que a estratificação de classe, etnia e origem social são flagrantes e visíveis – as culturas latinas carecem ainda de estudos mais apropriados, e, por isso, é preciso conformar um modelo de análise que venha a dar conta das especificidades das culturas de língua portuguesa e das formas com que os falantes de língua portuguesa podem lidar com os estudos *queer*.

Para os estudos *queer* anglo-saxônicos a questão fundamental é a diferença sexual. Para se compreender a diferença em língua portuguesa, no

² *Queer* – originalmente designa, em linguagem coloquial, o homossexual, em sentido pejorativo, em português a “bicha”, o “veado”. No entanto, a partir do desenvolvimento do movimento de afirmação homossexual dos anos 60 e 70, *queer*, na língua inglesa, passou a designar o sujeito dotado de uma consciência política e não identificado com a heterossexualidade dominante; por isso a incapacidade de ser traduzida imediatamente, pelo menos no âmbito universitário.

entanto, tal como pela teoria *queer*, são necessárias inúmeras considerações de ordem histórica e cultural. A especificidade das culturas de língua portuguesa impõe esta reflexão impedindo a *tradução* imediata da teoria *queer* para o português.

Os tradutores dizem que *queer* é intraduzível para a língua portuguesa. Assim, a experiência de tradução deve se comportar como a proposta por Derrida: reinterpretar, reelaborar, desconstruir.

A primeira questão que nos aponta, enquanto falantes de uma língua que não possui uma palavra única com a extensão semântica da palavra *queer*, é a compreensão do campo em que se instalam os discursos em língua portuguesa a respeito da diferença. Sem dúvida, pensar a diferença em língua portuguesa é reconhecer o lugar marginal dessa língua e de sua cultura no (des)concerto internacional.

O poeta brasileiro Oswald de Andrade, em 1931, pensando a cultura brasileira, reconheceu a diferença como nossa marca indelével em nosso relacionamento exótico e ímpar com o Outro, disse ele: “Nunca fomos catequizados! Fizemos Carnaval.” Para Andrade, em nós brasileiros, as leis da cultura, que determinam centros e margens, não teriam sido absorvidas, foram carnavalizadas e, portanto, deixadas como mero instrumento do aparato cultural. A proposta de Oswald de Andrade, esquecida nestes tempos de globalização, pode ser recuperada a partir do momento em que se entende a relativização da cultura de periferia com a cultura do centro. Para ele, não há centros disponíveis na cultura brasileira que, carnavalizada, produz um intenso não-senso nas relações das elites culturais e econômicas com as camadas populares. Somos mediados pela antropofagia: isto é, devoramos a cultura do outro, diluindo a nossa identidade cultural num intenso multiculturalismo. O sociólogo português, Boaventura de Sousa Santos, refletindo a respeito das culturas periféricas, em especial a respeito das culturas de língua portuguesa, reconhece a peculiaridade da reflexão de Oswald ao dizer:

Andrade propõe-nos um começo que, em vez de excluir, devora canibalisticamente o tempo que o precede, seja ele o tempo falsamente primordial do nativismo, seja ele o tempo falsamente universal do eurocentrismo. Esta voracidade inicial e iniciática funda um novo e mais amplo horizonte de reflexividade, de diversidade e de diálogo donde é possível ver a diferença abissal entre a macumba para turistas e a tolerância racial. Acima de tudo, Oswald de Andrade sabe que a única verdadeira descoberta é a autodescoberta e que esta implica presentificar o outro e a conhecer a posição de poder a partir do qual é possível a apropriação selectiva e transformadora dele. (Santos, 1992, p. 120)

A reflexão de Santos é valiosa por estender a proposição de Oswald a todas as culturas de periferia. É sabido que a postura de Oswald dispõe um relacionamento peculiar com o Outro, na medida em que o antropófago o destrói como outro, colocando-se em seu lugar e como aquele que pontifica em um e em outro espaço, no centro e na margem, reconhecendo a sua ubiqüidade. Pensar, portanto, as manifestações culturais e literárias do homoerotismo e da homossexualidade, a cultura *queer*, enfim, é entender as relações ambíguas que as sociedades periféricas constroem a seu respeito, sejam elas na América, na África ou na Europa.

Em seu artigo "Pagode português: a subcultura *gay* em Portugal nos tempos da Inquisição", Luiz Mott, principal pesquisador das fontes históricas das relações entre as culturas portuguesa e brasileira e a homossexualidade, através dos autos inquisitoriais, aponta dados surpreendentes a esse respeito. Mott indica a existência de relações bastante instáveis da sociedade portuguesa com as práticas homossexuais. Períodos de repressão ostensiva são alternados com períodos de tolerância, não obstante serem continuamente caracterizadas como crimes de lesa-majestade. Tais informações apenas servem para sublinhar o caráter ambíguo com que a homossexualidade sempre foi tratada em nossas sociedades (não é à toa que Oswald de Andrade falava de carnaval!). Interessa assinalar, entretanto, que a possível construção de uma imagem *queer* em português antecede e, muito, quaisquer outras formas importadas. Viver a diferença, nestas culturas, é estar em consonância com seus estatutos de (ex)centricidade. O excêntrico, mesmo em condição subalterna, desde o *fanchono* do século XVII até os travestis das ruas do Rio de Janeiro, possui um lugar de destaque e foco nestas culturas: célebres são as performances dos travestis portugueses dublando Amália Rodrigues durante o Estado Novo e o sucesso do ícone Carmem Miranda entre os homossexuais brasileiros dos anos 30 e 40.

Se a teoria *queer* é realmente eficaz em uma cultura com um centro que deseja subverter e relativizar, entretanto, é preciso observar que nas culturas de periferias ela deverá possuir outros estatutos que urgem serem apontados.

Retomando Santos, no mesmo ensaio, somos forçados a reconhecer que nossas culturas, tanto brasileira quanto portuguesa, convivem de maneira

peculiar com a diferença. A constituição cultural de Portugal e, por herança colonial, do Brasil, criou em nós uma identidade marcada pela condição fronteiriça com o centro – somos marginais por identidade, somos definidos quanto mais longe nos colocamos da fronteira com o centro cultural. Assim pensados, temos em nós esta condição privilegiada e desprestigiada entre Caliban e Próspero. Fronteiriços, limiar entre cultura e barbárie, somos tanto o europeu culto e o selvagem ignorante. Se a teoria *queer* busca esta identidade potencial, delimitando minuciosamente o objeto que investiga, é-se levado a crer que, ao ser instrumentalizada por investigadores falantes da língua portuguesa, deve-se levar em conta que uma zona de sombra se estende entre o que ela, em sua matriz norte-americana, designa como centro e *queer*. Continua Santos:

A zona fronteiriça é uma zona híbrida, babélica, onde os contactos se pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco susceptíveis de globalização. Em tal zona, são imensas as possibilidades de identificação e de criação cultural, todos igualmente superficiais e igualmente subvertíveis: a antropofagia que Oswald de Andrade atribuía à cultura brasileira e que eu penso caracterizar igualmente e por inteiro a cultura portuguesa”.(1992, p. 134)

Não é preciso se alongar muito para se assinalar que a língua portuguesa se estendeu por uma variedade de culturas e que o colonizador amalgamou a sua cultura às culturas com que se defrontou.

O estatuto conferido por Santos ao pensamento de Oswald é intensamente valioso para se pensar o *queer* em português, porque os pólos do discurso são invertidos e se consegue fundar um outro olhar conferido pelo suposto marginal para o antigo suposto centro. Traduzir o *queer* da sociedade central para a sociedade da periferia é trair a própria antropofagia que nos confere identidade. É preciso reconhecer as especificidades das culturas de língua portuguesa, mais flagrantemente a brasileira, no que tange à questão da sexualidade, em geral, e da homossexualidade, em particular. Se a mobilidade social e étnica dessas culturas provoca o aparecimento de discussões profundas a respeito do racismo e da exclusão social, sem dúvida a questão da identidade sexual não poderia fugir a essa regra lusófona.

No âmbito literário, pode-se observar flagrantemente que o principal romance brasileiro do século XX, *Grande Sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa, evidencia uma discussão sobre a homossexualidade e o homoerotismo sem que, contudo, a crítica, em sua maior parte, tenha dado a atenção devida

ao tema no romance. A zona de sombra levantada entre Riobaldo e Diadorim não supõe a surpresa do desfecho, mas o drama do jagunço apaixonado pelo companheiro.

A partir de sua própria perspectiva, no entanto, a teoria *queer* oferece instrumentos para a análise das manifestações *queer* em português. Sem dúvida, ao abandonar o binarismo da identidade hetero/homossexual, abarcando questões que problematizam a teoria dos gêneros, que buscam dar contas das diferenças de classe, raça, nacionalidade, localização geográfica e de ideologia política, os estudos *queer* podem oferecer sentidos para a instrumentalização das aspirações dos grupos sociais com ela diretamente envolvidos. Neste sentido, pensar as manifestações *queer* através de representações históricas que nos liguem à liberação sexual dos países centrais, que estabeleçam uma genealogia a partir de Stonewall ou mesmo do mundo grego antigo, é deixar de lado particularidades explícitas para construir uma identidade fictícia, ideologicamente constituída. É certo que a constituição, na modernidade, das identidades passa diretamente pelo questionamento da construção histórica de si mesmas, entretanto, as identidades, quaisquer, se fundam na dispersão e na descontinuidade.

Referências

- ANDRADE, Oswald. Manifesto antropófago. In: _____. *Antropofagia e utopia*. Rio de Janeiro: Globo, 1992.
- BERTO, Al. *O medo: trabalho poético*. Lisboa: Afrontamento, 1998.
- BRAVMANN, Scott. *Queer fictions of the past: history, culture and difference*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- JAGOSIE, Annemarie. *Queer theory: an introduction*. New York: New York University Press, 1996.
- MOTT, Luiz. O pagode português. *Ciência e Cultura*, São Paulo, n. 40, p. 120-139, fev. 1988.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento, 1992.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the closet*. Los Angeles: University of California Press, 1990.

SPIVAK, Gayatri. Explanation and culture: marginalia. In: _____. *The Spivak Reader*. New York: Routledge, 1996.

_____. Translator's preface. In: DERRIDA, Jacques. *Of grammatology*. New York: John Hopkins, 1998.