



LUÍS FERNANDO PROTÁSIO

A TRADUÇÃO ORIGINAL

**CAMPINAS
2013**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

LUÍS FERNANDO PROTÁSIO

A TRADUÇÃO ORIGINAL

Orientador: Profa. Dra. Maria Viviane do Amaral Veras

**Dissertação apresentada ao Instituto de
Estudos da Linguagem da Universidade
Estadual de Campinas para obtenção do
título de Mestre em Linguística Aplicada, na
área de Teoria, Prática e Ensino da
Tradução**

**CAMPINAS
2013**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
TERESINHA DE JESUS JACINTHO – CRB8/6879 - BIBLIOTECA DO INSTITUTO DE
ESTUDOS DA LINGUAGEM - UNICAMP

P946t Protásio, Luís Fernando, 1981-
A tradução original / Luís Fernando Protásio. --
Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador : Maria Viviane do Amaral Veras.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Huston, Nancy, 1953- - Crítica e interpretação. 2.
Corpo. 3. Ética. 4. Tradução e interpretação. 5.
Desconstrução. I. Veras, Viviane, 1950-. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem.
III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em inglês: The original translation.

Palavras-chave em inglês:

Huston, Nancy, 1953- - Criticism and interpretation

Body

Ethics

Translation and interpretation

Deconstruction

Área de concentração: Teoria, Prática e Ensino da Tradução.

Títuloção: Mestre em Linguística Aplicada.

Banca examinadora:

Maria Viviane do Amaral Veras [Orientador]

Maria Angélica Deângeli

Daniel do Nascimento e Silva

Data da defesa: 14-03-2013.

Programa de Pós-Graduação: Linguística Aplicada.

BANCA EXAMINADORA:

Maria Viviane do Amaral Veras

Viviane Veras

Maria Angélica Deângeli

M. A. Deângeli

Daniel do Nascimento e Silva

Daniel do Nascimento e Silva

Ana Elvira Luciano Gebara

Maria Rita Salzano Moraes

IEL/UNICAMP
2013

.....*para os gatos na janela, sempre à escuta desta música*

AGRADECIMENTOS

À profa. Viviane Veras, cujos ouvidos aceitaram incondicionalmente esta chamada.
À profa. Maria Angélica Deângeli, que acolheu o convite e ofereceu hospitalidade.
Ao prof. Daniel do Nascimento e Silva, pela participação na banca de defesa.
Ao prof. Fábio Akcelrud Durão, pela participação no exame de qualificação.
Às profas. Alzira Allegro e Ana Elvira Gebara, que me leram lá no começo.
À profa. Marilda C. Cavalcanti, pelo conjunto da obra.....

.....Ao lugar da família.
Ao Rufinho, por estar presente.
À Letícia, que me ouviu no ônibus.
Ao Maurício, que sabe que escutar é estar ao lado.
Ao Shester, que ouviu comigo no francês o norte perdido.
À CAPES, pelo apoio financeiro.

.....*And yet, you're saying yes, almost automatically, suddenly, sometimes irreversibly. Your picking it up means the call has come through. It means more: you're its beneficiary, rising to meet its demand, to pay a debt. You don't know who's calling or what you are going to be called upon to do, and still, you are lending your ear, giving something up, receiving an order. It is a question of answerability. Who answers the call of the telephone, the call of duty, and accounts for the taxes it appears to impose?*

Avital Ronell

RESUMO

No contexto teórico contemporâneo dos estudos da linguagem e, em particular, dos estudos da tradução, os discursos produzidos e difundidos parecem cada vez mais deferir em favor da precariedade das distinções absolutas que marcariam aquilo que, classificado como sistemático, tradicional, clássico, convencional, exigiria, portanto, uma postura salvadora. Projetados fundamentalmente a partir dos modelos da filosofia continental, esses discursos atribuem ao século 20 a superação dessas distinções (teoria e prática, corpo e espírito, original e tradução) e o apagamento das fronteiras que, nessa leitura, ameaçariam o sucesso do sagrado projeto democrático. Entretanto, ao renunciar às fronteiras e revogar as distinções, criando um espaço ambíguo transterritorial fundado na coincidência primordial de identidades legítimas (em certo sentido, o espaço ocupado pela Linguística Aplicada e pretendido pelos *Translation Studies*), o que se produz, na maioria das vezes, é um discurso totalitário que coloca ênfase naquilo que supõe abandonar, isto é, sublinha o mecanismo da proibição e repete (reproduz) a lógica da simbolização que presume renunciar. Considerado esse contexto, a proposta deste trabalho é pensar, a partir da experiência da escritora canadense Nancy Huston, o estatuto da autotradução como uma prática que (1) interdita os discursos totalitários dos estudos da linguagem e dos estudos da tradução produzidos contemporaneamente e (2) desponta como um performativo que divulga os limites teóricos de quaisquer modelos em que a ética comparece como um espaço institucionalizado de sacralização da diferença e de comemoração da exceção.

PALAVRAS-CHAVE: tradução e autotradução; teorias da tradução; corpo; Nancy Huston; ética

ABSTRACT

The produced and spread discourse in the contemporary theoretical context of language studies – and particularly of translation studies – seems to more and more grant in favor of the precariousness of the absolute distinctions. Being classified as systematic, traditional, classical, and conventional, distinctions such as theory and practice, body and spirit, original and translation would mark what would require a redeeming approach. Designed fundamentally from the models of continental philosophy, such discourses ascribe to the 20th century the overcoming of the aforementioned distinctions, and the erasing of the boundaries which, accordingly, would threaten the success of the sacred democratic project. However, once boundaries are renounced and distinctions are revoked, an ambiguous, transterritorial space founded on the primordial coincidence of legitimate identities arises – in a sense, the space occupied by Applied Linguistics and intended by *Translation Studies*. Consequently, most of the time what is produced is a totalitarian discourse that emphasizes what it supposedly abandons, i.e., highlights the prohibition mechanism and repeats (reproduces) the presumably disowned logic of symbolization. Acknowledging such context, and taking into account the experience of Canadian writer Nancy Huston, this study considers the status of self-translation as a practice that (1) interdicts the totalitarian discourses of both language and translation studies contemporarily produced, and (2) arises as performative practice that exposes the theoretical limits of any models in which ethics appears as an institutionalized space of both sacralization of difference and celebration of exception.

KEYWORDS : translation and self-translation; theories of translation; body; Nancy Huston; ethics

RÉSUMÉ

Dans le cadre des travaux théoriques contemporains des études du langage et, en particulier, de la traductologie, les discours y produits et diffusés semblent de plus en plus être en faveur de la précarité des distinctions absolues lesquelles, représentant quelque chose de systématique, de classique et de conventionnel, auraient donc besoin d'une posture rédemtrice afin d'éviter le démon du regard traditionnel. Conçus principalement à partir des modèles de la philosophie continentale, ces discours prétendent que le XXe siècle aurait aboli ces distinctions classiques (tels que théorie et pratique, corps et esprit, original et traduction) et les frontières, car elles pourraient mettre en péril le succès du sacré projet démocratique. Cependant, lorsque l'on retire les frontières et abolit les distinctions, on instaure un espace ambigu transterritorial fondé sur la coïncidence primordiale des identités légitimes (dans un certain sens, l'espace occupé par la Linguistique Appliquée et souhaité par les *Translation Studies*). Ainsi, ce qui se produit, en fait, dans la plupart des cas, est un discours totalitaire qui met en relief exactement ce que l'on suppose abandonner. En d'autres termes, on souligne le mécanisme de prohibition et on répète (reproduit) la logique de symbolisation à laquelle on a voulu renoncer. Dans ce contexte, le but de ce travail est celui de penser, à partir de l'expérience de l'écrivaine canadienne Nancy Huston, le statut de l'auto-traduction tel qu'une pratique qui interdit les discours totalitaires des études du langage et des études de la traduction produits actuellement, aussi que surgit comme une pratique de trait performatif qui révèle les limites théoriques de tous les modèles où l'éthique devient un espace institutionnalisé de sacralisation de la différence et de célébration de l'exception.

MOTS-CLÉS : traduction et auto-traduction ; théories de la traduction ; corps ; Nancy Huston ; éthique.

Lista de Figuras

Figura 1	<i>Portrait of Dora Maar</i> (Pablo Picasso, 1937).....	88
Figura 2	<i>Nu descendant un escalier n° 2</i> (Marcel Duchamp, 1912).....	92
Figura 3	<i>De profundis</i> (Dino Valls, 1989).....	143

SUMÁRIO

<i>Maintenant c'est commencé</i>	1
SEQUÊNCIA I – A AUSÊNCIA INTERDITA	
<i>TEMA 1. Os discursos sobre a [auto]tradução: geografias, genealogias</i>	33
MOTIVO 1. O corpo usurpado [Autotradução/Crítica/Crise].....	35
MOTIVO 2. Avatares ausentes.....	71
CODA 1. A tradução interdita: controlar o corpo.....	97
SEQUÊNCIA II – A TAREFA INTERDITA	
<i>TEMA 2. Os limites dos discursos sobre a [auto]tradução: arqueologias, geologias</i>	101
<i>LEITMOTIF. Marca, rastro e herança</i>	103
MOTIVO 1 [REPETIÇÃO]. <i>Toujours à venir</i>	119
CODA 2. Os restos da tradução: abandonar o corpo.....	147
<i>Yes it's the end now</i>	149
Bibliografia.....	155
Anexo.....	167

Maintenant c'est commencé

Ó homem, ó tu homem superior, presta atenção. Este discurso se endereça a tuas finas orelhas, a tuas finas orelhas – o que diz a profunda meia-noite?
Friedrich Nietzsche

Diante do campo: introdução à estrutura metametodológica reimaginada.....

Realizar a justiça social, examinando as formas como nosso trabalho pode servir a ela, deve ser o quadro teleológico para uma ciência social reimaginada. Prestar atenção às representações que fazemos das coisas – à possibilidade de as mensagens ainda poderem marginalizar e oprimir [...] quando começam a circular no mundo mais amplo – e respeitar a sabedoria das pessoas que não são como nós e que conhecem muito bem as infelizes imagens que circundam suas vidas – pode ser o começo de nossa performance de justiça. É um lugar para se começar.
Denzin & Lincoln¹

Em resumo: esta é a razão por que a contemplação da tradução caracteriza a época na qual nos encontramos: Evidencia a problematicidade da realidade, realça a relatividade de todos os modelos que procuram captá-la, torna esses modelos transparentes, e define a liberdade como escolha entre modelos tornados transparentes.
Vilém Flusser

Falar de discursos teóricos e metodológicos, em especial em um texto que corre o risco de levantar a suspeita de carecer justamente de um método sistemático, é uma tarefa fundamentalmente marginal cuja urdidura, recuada da aventura da área implementada nas últimas décadas (o contexto), permanece, antes de tudo, diante do desafio da hospitalidade, do acolhimento e da escuta. E é precisamente esse lugar – um lugar à margem – que proponho ocupar para me aventurar na estrutura reimaginada dos discursos teóricos e metodológicos da Linguística Aplicada (de agora em diante LA), de um modo amplo, e dos discursos dos estudos sobre a tradução, de um modo específico, no contexto contemporâneo. Tendo em vista que a proposta deste trabalho é discutir o estatuto dos

¹ Esta e todas as traduções cujo tradutor não está indicado nas referências são minhas.

discursos sobre a [auto]tradução e apresentar, em seu horizonte, os limites desses discursos, é importante compreender as implicações que a ocupação de um lugar marginal estabelece com a dinâmica da área a partir da qual falo. Esse é o papel da reimaginação da metodologia e da teoria que significam, portanto, provocar um ato – recolhido entre aspas invisíveis, como, aliás, todo ato de tradução – cujas consequências possam, de alguma forma, fazer pensar (1) as metodologias de investigação em LA em contextos pós-modernos para além do uso (da aplicação) de recursos sócio-históricos (ainda que respaldados por uma leitura maniqueísta da filosofia da linguagem ordinária de Wittgenstein, como, por exemplo, em Rojo, 2006), mas interrogando o próprio estatuto das questões que tais metodologias pretendem problematizar² e (2) as teorias da tradução cujos discursos produzidos e disseminados contemporaneamente parecem cada vez mais deferir em favor da precariedade das distinções absolutas que marcariam aquilo que, classificado como sistemático, tradicional, clássico, exigiria, portanto, uma leitura (geralmente desconstrutiva) salvadora.

Partindo da hipótese, desenhada pela filosofia continental, de que vivemos em um período entre a falência de um paradigma que criou as bases de nosso modo de pensar e fazer pesquisa e a emergência de um novo paradigma cujos fundamentos repousam sobre uma postura crítica de encarar (-se n) o mundo (DENZIN & LINCOLN, 2010) e, por conseguinte, colocar (-se de) o corpo no ato de investigação e pesquisa, minha proposta é articular um esboço das tendências das práticas de investigação nesse “momento de suspensão”, especialmente em se tratando do fazer (da) LA nesse local de tensão e crise (de acordo com KUHN, 2006). Lugar de crise que surge, com efeito, da renúncia das fronteiras e da revogação das distinções, ambas empreendidas talvez rapidamente demais, num movimento que produz um espaço ambíguo transterritorial fundado na coincidência e na sacralização da diferença (em certo sentido, o espaço reclamado pela LA) e inaugura, na maioria das vezes, discursos totalitários que colocam ênfase naquilo que supõem abandonar, ou seja, clivam o mecanismo (político) da proibição e repetem a lógica (econômica) da simbolização.

² Um fantasma que parece rondar todas as disciplinas ditas “aplicadas”.

Com base no panorama dos métodos e metodologias empregados nas Ciências Sociais oferecidos em Denzin & Lincoln (2005, 2010) e em Somekh & Lewin (2005), e entendendo que as estruturas das Ciências Humanas sujeitam-se ao fluxo histórico descrito por Kuhn (2009), proponho uma leitura das metodologias de investigação em LA cujos desafios talvez se estendam, pelo menos nesse “momento de suspensão”, para além de uma perspectiva sócio-histórica articulada a partir de *jogos de linguagem* (como propõe ROJO, 2006) – embora a compreenda –, incluindo-se no bojo de uma expectativa “textualizante” (1) viabilizada por *jogos de diferença*, (2) autorizada pelas leituras propostas pela Nova Pragmática, (3) admitida pela postura transdisciplinar e crítica da LA *indisciplinar* e (4) “performatizada” na pesquisa dos (e nos) contextos pós-modernos, tais como *testimonio*, *performance*, *estudos culturais*, *teoria queer*, *clínica da cultura*, etc. (DENZIN & LINCOLN, 2010).

Considerada essa leitura, é possível articular uma relação entre os discursos metodológicos e metametodológicos em contextos pós-modernos e os discursos teóricos e metateóricos da LA como campo de investigação crítico e transdisciplinar – articulação essa atravessada pelas ideias colocadas pela Nova Pragmática, de modo a produzir uma apreciação epistemológica da investigação que proponho nesta dissertação.

Localizando a investigação em LA no futuro, que é agora: fazer Linguística Aplicada em perspectiva pós-histórica

O processo de investigação e pesquisa – especialmente a investigação em LA, disciplina que encarna no próprio corpo textual as marcas da multiculturalidade e do pluriparadigma que vêm orientando o pensamento crítico das e sobre as humanidades desde, pelo menos, os anos 1980³ – inscreve-se em um local em que certa preocupação

³ Uma reflexão de fôlego pós-estruturalista veria a estratificação desse pensamento crítico – a que se convencionou aludir “pelos termos ‘virada linguística e cultural’, ‘virada crítica’, ‘virada icônica’” (FABRÍCIO, 2008, p.49), entre outros – como tributária da prática positivista de redução de fenômenos organicamente complexos a ilustrações canônicas que reverberam “a [ou determinada] crítica cartesiana à tradição científica do século XVIII” (op. cit. p.49). Nesse sentido, sua utilização reivindicaria certa atenção,

metateórica e metametodológica, sublevada pela condição histórica pós-moderna de que somos criadores e herdeiros⁴ (cf. DENZIN & LINCOLN, 2010), parece questionar não apenas a própria condição pós-moderna, mas incluir no cerne de tal questionamento a problematização do discurso crítico, pós-positivista e privado do sujeito/pesquisador marcado às margens do discurso científico, positivista e público, agora reformulado em novos modelos institucionais de fazer pesquisa⁵. Pensado nesses termos, esse complexo processo *em progresso* (no sentido moderno, fordista do conceito) parece indicar um programa epistemológico que revela o corpo do pesquisador subscrito no corpo textual de sua pesquisa, destacando mais do que sua perspectiva, seu “ponto de vista” e seu “estilo”, seu gesto de intervenção, seu “recorte de uma massa amorfa de enunciados” (cf. RAJAGOPALAN, 2011). Em outras palavras, um programa epistemológico que anuncia um sujeito/pesquisador incluído organicamente (ou “ecologicamente”) no processo de textualização de que é criador e herdeiro (para fazer alusão aos termos escolhidos por Denzin & Lincoln, 2010) e denuncia suas posturas éticas plurais indelevelmente *assinadas*⁶, ajustadas a uma lente desconstrutivista que coloca em relevo inclusive o conceito de ética⁷.

Sendo assim, esse território multidimensional, plurivocal e transmetodológico que o processo de investigação e pesquisa atravessa pode encontrar sua topologia no que Flusser (1983) vislumbrou como momento pós-histórico. Diferente de um “final de toda história, mas apenas o fim de um conceito particular de progressão histórica linear” (MARTINS, 2010, p.138), esse momento pós-histórico que o processo de investigação e pesquisa – e, por conseguinte, o pesquisador inserido em sua *tessitura* – atravessa poderia ser compreendido, nos moldes do pensamento pós-estruturalista – especialmente a partir do

especialmente em contextos teóricos e metodológicos herdeiros de uma prática da diferença, como os da LA. Para uma revisão didática desses aspectos, ver Fabrício (2008, pp.45-65 in: MOITA LOPES, 2008).

⁴ O conceito de “herança” é fundamental também para o pensamento sobre a tradução, como veremos mais adiante.

⁵ Em LA estreitamente e em Humanidades de um modo mais amplo.

⁶ Aqui faço referência ao sentido que o termo assume dentro das considerações de Jacques Derrida, em especial daquelas formuladas em *Limited Inc.* (1988; 1991c), como leremos no Motivo 1 da Sequência 1 desta dissertação.

⁷ Não podemos nos esquecer de que a ética é, sempre, o produto de uma construção e, nesse sentido, sempre responde a determinados padrões mais ou menos relevantes em cada período da História. Uma abordagem mais aprofundada da ética em tradução é apresentada no último capítulo desta dissertação.

pensador franco-argelino Jacques Derrida –, como um empreendimento que leva ao limite o conceito de crise paradigmática formulado por Thomas Kuhn em *Estrutura das Revoluções Científicas* (2009).

É no limite de tal empreendimento que se revela o lugar da futura (que é *atual*) postura que o sujeito/pesquisador ocupa: no espaço entre um ontem que não mais se adere a suas (às nossas) expectativas e um amanhã que apenas anuncia-se (enuncia-se) como emergência de um progresso antiteleológico⁸. No momento pós-histórico, esse processo ganha corpo a partir da insurreição das “vozes anteriormente privadas de direitos, das vozes dos subalternos de todos os lugares, das vozes dos indígenas e dos povos pós-coloniais” (DENZIN & LINCOLN, 2005, p.1115-1116), agora incluídas nos novos modos de fazer pesquisa⁹. É em consonância com as aludidas formulações e em diálogo com as considerações de Vilém Flusser que chamarei esse “momento de suspensão”, alegado por Denzin & Lincoln (2010), de “momento pós-histórico”.

Se considerado o cenário descrito acima, observaremos, se não uma fissura, ao menos uma clivagem entre as questões teóricas e metateóricas levantadas pelos discursos da LA (pelos menos aqueles que, nos últimos 15 anos, têm apontado, no Brasil, para uma redefinição do campo em uma perspectiva transdisciplinar (*indisciplinar*) e crítica¹⁰) e as práticas metodológicas e metametodológicas inspiradas nos discursos surgidos em contextos pós-modernos (em especial aquelas de configuração pós-estruturalista, feminista e psicanalítica¹¹ – o território em que essa dissertação de insere). É precisamente nas malhas desses contextos pós-modernos que o sujeito/pesquisador coloca (-se de) o corpo, levando ao limite as decisões éticas e políticas determinadas pela aporia que emerge a partir da necessidade de reafirmar a própria diferença e/ou respeitar a diferença do Outro.

⁸ De acordo com Kuhn (2009), a crítica à noção iluminista de “progresso” e sua dissociação da “causa final” aristotélica deve-se à Teoria da Evolução de Charles Darwin. A partir de uma concepção não teleológica da evolução, isto é, não dirigida a nenhuma finalidade específica, a teoria darwiniana – como uma empresa que leva ao limite – colocou em xeque noções fundamentais, questionando o significado de “‘evolução’, ‘desenvolvimento’ e ‘progresso’” (KUHN, 2009, p.217), nas ciências e além.

⁹ Por “novas formas de fazer pesquisa” penso, principalmente, nos modelos de *testimonio* e *performance* abordados extensamente no livro de Denzin & Lincoln (2010).

¹⁰ Penso especialmente nas proposições de Kleiman (1992), Moita Lopes (1996, 1998, 2008) e Rajagopalan (2003).

¹¹ Para uma revisão de cada uma dessas práticas, ver Somekh & Lewin, 2005.

Nesse sentido, os desafios que se colocam dizem respeito a pensar metodologias de LA em contextos pós-modernos para além de uma perspectiva sócio-histórica, ou seja, ultrapassam uma expectativa articulada a partir de *jogos de linguagem* que legitimam “o ponto de vista segundo o qual a socioconstrução da ação e da linguagem [seja] fundamentalmente determinada pela sócio-história das interações e das atividades de linguagem” (ROJO, 2008, p.261-262). Embora naturalmente incluam tal perspectiva, os desafios de pensar metodologias de LA em contextos pós-modernos inserem-se, a meu ver, no bojo do que articularei como uma “expectativa textualizante”, isto é, devem incluir o sujeito/pesquisador – e, juntamente com ele, todas as questões emergentes dessa inclusão – no processo de textualização da pesquisa/do discurso da pesquisa para que o caráter *indisciplinar* (tal qual o coloca Moita Lopes, 2008) possa, efetivamente, ser posto em prática – o que, aliás, pretendo aqui. Isso porque, em consonância com o discurso de Flusser (1983), o modelo histórico que informa a socioconstrução da ação e da linguagem requisitada por Rojo (2008) está em falência desde pelo menos a década de 1990 – época em que, de acordo com Flusser, há a inauguração da “era da programação”.¹²

Antes de considerar, porém, as implicações que essas afirmações podem ter, seria importante ilustrar (até onde seja possível) as linhas gerais desses discursos teóricos da LA e desses discursos metodológicos emergentes em contextos pós-modernos, bem como esclarecer o que adoto, nesta dissertação, como “postura pós-moderna” e como “configuração pós-estruturalista”. É a essa tarefa que a próxima seção se aplica.

Os discursos teóricos da LA, os discursos metodológicos em contextos pós-modernos e a crise

De acordo com Moita Lopes (1998, 2008), o fato de a pesquisa [em LA] levar em consideração uma “variedade de contextos de usos da linguagem” responde pelo advento da construção interdisciplinar, causando, portanto, um impacto maior no

¹² Alguns setores optam por chamar essa “era” de “Geração Y”. Todavia, o termo, muito ligado a uma corrente da psicologia comportamental, não será abordado aqui.

desenvolvimento da LA contemporânea. Nesse sentido, segundo o autor, “a necessidade de repensar outros modos de teorizar e fazer LA surge do fato de que uma área de pesquisa aplicada [...] [é] fundamentalmente centrada em um contexto aplicado” (op. cit., p.21). Apesar de concordar com as palavras de Moita Lopes, é importante observar o problema terminológico (um problema de tradução, entendida aqui em sua forma mais ampla) que emerge dessas afirmações. Trata-se do problema estimulado pelo termo “aplicado”. Seria ingenuidade discordar de que uma pesquisa aplicada é centrada em um contexto aplicado; seria prudente, todavia, questionar o valor que o termo “aplicado” ganha nessas palavras de Moita Lopes e em suas reverberações (penso especialmente no valor que essa palavra assume nos discursos de representantes de outros locais institucionais, como a Teoria Literária, a Linguística e até mesmo a Filosofia).

Como Moita Lopes (1998) frisa – e ROJO (2008) recupera de forma bastante didática –, hoje em dia há um consenso entre os pesquisadores que se denominam “linguistas aplicados” de que a LA não diz respeito à aplicação de teorias linguísticas. Nesse sentido, o próprio discurso teórico da LA vem engendrando formas de se afastar cada vez mais da chamada “Linguística Teórica” ou “Dura” e, transversalmente, aproximando-se mais e mais das ditas “Ciências Sociais”. É exatamente dentro dessa perspectiva – uma perspectiva, afinal *indisciplinar* – que vêm sendo construídos os discursos teóricos da LA contemporânea (que é a *atual*).

Entretanto – e Moita Lopes (2008) muito bem demonstra ciência desse fato – as questões caras ao discurso metodológico da LA, no Brasil, paradoxalmente, parecem dizer respeito a uma construção “ideológica” (o termo é de Moita Lopes) que ponha a nu “os conhecimentos socialmente construídos” (op. cit., p.26) – ou o que Rojo (2008) irá chamar, com o respaldo de uma abordagem teórica buscado na filosofia da linguagem e na psicolinguística, de “socioconstrução da ação e da linguagem”. Ora, essa atitude (esse discurso) apenas parece ser outra roupagem para a mesma questão da chamada “LA tradicional (normal?)” (op. cit., p.25) e “positivista”, isto é, o problema da aplicação de teorias linguísticas (nesse caso, o socioconstrutivismo de Vygotsky). Há, portanto, aqui, um primeiro índice da clivagem entre discurso teórico e discurso metodológico.

Outro problema mais relevante para ser pensado, dentro ainda dessas formulações, seria, como já aludi, o papel que o referido termo “aplicado” assume no interior dos discursos metodológicos em contextos pós-modernos. Isso porque, nesses contextos, há a inserção (ou *enxerto*) do pesquisador no processo de pesquisa¹³, o que levanta infalivelmente questões do texto e problematiza posturas éticas e políticas, colocando em evidência a própria “condição pós-moderna”.

De acordo com Lyotard (1984), a condição pós-moderna diz respeito às “transformações no contexto da crise das narrativas” (p.xxiii) que vêm ocorrendo desde o final do século 19 e cujo produto é uma “incredulidade no que diz respeito às metanarrativas” (p.xxiv). Nesse sentido, compreendo aqui a “postura pós-moderna” como uma perspectiva criada a partir da mudança das condições materiais do mundo pós-industrial (“pós-aurático”), cujas novas configurações terão feito emergir, particularmente após a década de 1950, a voz daqueles que antes eram tidos (e lidos) como marginalizados (op. cit., p.3).

Descortinando os limites do projeto iluminista de manipulação universal da natureza, o sujeito/pesquisador que assume uma postura pós-moderna coloca em dúvida os processos de legitimação do conhecimento, tão caros à ciência moderna, e problematiza (no sentido etimológico do termo) os discursos (os “jogos de linguagem”?) em que esses processos são veiculados, deslocando as questões para uma “pragmática do conhecimento” (cf. LYOTARD, 1984). É exatamente o conjunto de discursos que, engendrados a partir dessa postura – ou condição –, problematizam os projetos do racionalismo, desafiando-os como “utopias” (SOMEKH & LEWIN, 2005, p.312), que entendo aqui como “configuração pós-estruturalista”.

Colocadas essas balizas, o que se veria acontecer nos bastidores da (in)disciplina LA, portanto, poderia ser focalizado (a partir da lente descrita) em

¹³ *Ipsis litteris*, essa inserção sempre houve. A diferença seria, de acordo com a perspectiva por mim assumida, que, em contextos pós-modernos, tal inserção se dá ao conhecimento exatamente pelo fato de, nesses ditos contextos, haver a desmistificação da ciência iluminista (e a “morte de Deus” seria o mais radical índice dessa operação) – daí a passagem do pós-aurático ao pós-histórico, analisada com primor por Selligmann-Silva (cf. SELIGMANN-SILVA, 2009a) – e a revelação da “condição de sujeito (etimologicamente ‘aquele ou aquilo que é colocado sob’)” do homem pós-moderno.

consonância com o que Kuhn (2009) chamou de “crise paradigmática”. Tal configuração, de acordo com teórico americano, diz respeito a “mudanças [construtivas-destrutivas de paradigmas], mas usualmente bem mais amplas, que resultam da invenção de novas teorias” (op. cit., p.93, 94).

É entendendo o conceito de mudanças paradigmáticas nessa perspectiva mais ampla apontada por Kuhn que crio uma prerrogativa para aproximar a “invenção de novas teorias” em LA (o “santo-graal” da disciplina e que parece ser sua principal ambição, se consideradas exclusivamente a proposta indisciplinar de Moita Lopes) da sofisticada abordagem do fenômeno da lingua(gem) como ato (situado), aproximação essa endossada pelo que se vem chamando de Nova Pragmática.

A clivagem entre os discursos da LA e os discursos metodológicos em contextos pós-modernos como crise

Como apontei anteriormente, estamos em um momento que pode ser compreendido como “pós-histórico” e que, nesse cenário, verifica-se uma clivagem entre os discursos teóricos da LA e os discursos metodológicos surgidos em contextos pós-modernos. Mostrarei, agora, em quais termos tal separação se apresenta, para poder, então, articular entre esses discursos uma possível relação de modo a produzir uma apreciação epistemológica das práticas de investigação que emergem desse “momento pós-histórico” ou contemporâneo, lugar marginal que esta dissertação ocupa.

De acordo com o cenário pós-histórico descrito por Flusser (1983), a sociedade ocidental pode ser entendida como um jogo comunicativo que aplica métodos de comunicação como estratégia programadora (estratégia, nesse caso, de instituições específicas, como a Igreja ou o Estado, por exemplo). Nesse sentido, há um deslocamento, inaugurado pela era da Ciência, era em que “surgem composições sociais que começam a demandar a criação de regras de organização, de padrões de comportamento, de produção, enfim, do que Flusser chama de programação” (VELHO, 2011, p.209). Todavia, se pensarmos que o momento (a era?) em que vivemos é criador e herdeiro do questionamento

da Ciência com C maiúsculo, podemos operar a entrada – a estreia (trata-se, afinal, de uma *performance* em um teatro acadêmico) – do sujeito/pesquisador na cena da pesquisa/escrita. Isso porque, a partir do momento em que os pesquisadores/sujeitos

declaram-se autolibertos do peso da consciência histórica, aliviados da ansiedade [sic] da influência [...] e, na verdade, satisfeitos por se tornarem testemunhas e repórteres das incontáveis cenas do mundo quixotesco que emergem das ruínas da religião e da teoria social secular (VIDICH & LYMAN, 2010, p.69),

o “nativo”, o “primitivo”, o “marginal”, o “oprimido” começam a ganhar voz institucionalizada, voz com a qual esses pesquisadores/sujeitos procuram criar um diálogo. Nesse contexto, a pesquisa passa a ser feita através de novas lentes, cujas contingências éticas e políticas passam a articular não (pelo menos não apenas) as questões de “socioconstrução da ação e da linguagem” (ROJO, 2008, p.261) – previstas na postura pós-moderna –, mas o redimensionamento dos conceitos de transdisciplinaridade e de crítica uma vez que pressupõe uma postura de encarar (-se n) o mundo e colocar (-se de) o corpo no ato de investigação, tornando, nesse sentido, impossível desvencilhar método de estudo, teoria empregada e sujeito que a emprega. Em outras palavras, a “reinserção [do objeto da LA] nas redes de práticas, instrumentos e instituições que lhe dão sentido no mundo social” (SIGNORINI, 1998, p.13) e, por conseguinte, sua investigação, significaria, em contextos pós-modernos, descortinar a *performance* (o “performativo”), que é a escritura da pesquisa, inscrita sob uma expectativa de textualização que coloca em cena o discurso (de tal pesquisa/escritura) como espaço textualizado (isto é, garantido em sua reiteração ou iterabilidade) em que dizer é, de fato, fazer. Sendo performativa (isto é, realizando um ato ao ser posta em circulação), a pesquisa/escritura inscreve teoricamente o corpo de um pesquisador/sujeito que, nesse sentido, torna-se um avatar – um corpo virtual – que irá se inserir nas redes práticas que têm sentido no mundo e criar com essas redes um diálogo orgânico em que será ativo – embora virtualmente. Em uma perspectiva sócio-histórica, essa inscrição será sempre vista exteriormente (pois parte de um pressuposto linear – tradicional ou clássico, mesmo que de um ponto de vista assumidamente marxista – da

história e, conseqüentemente, da sociedade). Nesse sentido, mesmo que haja um “eu” que tente a todo instante colocar-se na cena (da pesquisa, ao colocar-se na cena da escritura), o simples fato de instrumentalizar os *corpos sociais* para ilustrar a socioconstrução da linguagem já elimina esse “eu” da cena, criando um modelo pesquisador/objeto de pesquisa que, como os esforços pós-estruturalistas vêm tentando demonstrar, não passa de uma ilusão.

De acordo com tal perspectiva, seria precipitado – e, sobretudo, improfícuo dentro do contexto *indisciplinar* da LA – afirmar que o caráter transdisciplinar que tem sido identificado com uma linha dessa disciplina possa ser “confundido como uma postura pós-moderna”, conforme sugere Rojo (2008, p.260). Isso porque, se a transdisciplinaridade (ou os “percursos transdisciplinares de investigação”) gera “configurações teórico-metodológicas próprias” e “não coincidentes nem redutíveis às contribuições das disciplinas de referência” (SIGNORINI, 1998 *apud* ROJO, 2008, p.260), então ela (a transdisciplinaridade) estaria, de fato, mais próxima de uma “apropriação” (no sentido bakhtiniano do termo) proporcionada ao discurso teórico da LA *pela* postura pós-moderna (ou pós-estruturalista, se assim se preferir), mas sem, contudo, chegar a confundir-se com tal postura. Tal aproximação, muito embora afiançável, seria, nesses termos, o resultado de uma ilusão de ótica – uma “privação sofrida que [não] se transforma em leveza” (CALVINO, 1994 *apud* ROJO, p.253).

Seguindo esse argumento, importaria lembrar aqui as palavras de Rajagopalan (2004) a respeito da “passagem ao transdisciplinar”:

Os anos 1990 foram marcados por uma consciência crescente da necessidade de conceber a LA como um campo de pesquisa *transdisciplinar*. Isso significava atravessar (e, se viesse ao caso, *transgredir*) fronteiras disciplinares convencionais para desenvolver uma agenda de pesquisa completamente nova que, embora se valesse de uma ampla variedade de disciplinas, procuraria de forma obstinada permanecer subalterna a nenhuma delas. A passagem da interdisciplinaridade para a transdisciplinaridade ressalta, ainda, uma crescente consciência de parte dos praticantes de LA que não procuravam por inspiração suficiente em várias disciplinas vizinhas. O desafio para a LA, tal como o coloca Fairclough (1997, p.4) “é redefinir sua tradição de se engajar com e de

tentar ‘operacionalizar’ novas formas de pensar a linguagem – incluindo o pensamento pós-modernista e pós-estruturalista – em novas formas de analisar a linguagem”. (p.410, ênfase no original)

Como aponta a referência a Fairclough proposta por Rajagopalan (2004), há que se pensar a LA em confluência com “novas formas de analisar a linguagem”. Partindo de uma leitura não contínua, especialmente ao retomar o trecho em que Rajagopalan (2004) enfatiza a “crescente *consciência* dos praticantes de LA” (a ênfase é minha), cria-se a tendência a acreditar que as novas formas aludidas por Fairclough pouco teriam que ver com uma “perspectiva sócio-histórica” (o termo é de Rojo), especialmente pelo fato de o autor deixar claro que o desafio é repensar (“redefinir”) a tradição que a LA teria de “operacionalizar novas formas de pensar a linguagem” (op. cit.). Ora, *aplicar* (no sentido primeiro e de dicionário) “o conceito wittgensteiniano de *jogo de linguagem* [para fazer] uma releitura [autorizada] da noção de discurso de algumas correntes linguísticas e psicolinguísticas” (ROJO, 2008, p.267) parece ser, nesse sentido, uma armadilha criada pela própria tradição da LA (“normal?”) de operacionalizar (isto é, tornar operacional para realizar uma função) novas formas de pensar a linguagem – uma tradição a que, de acordo com Moita Lopes (1998, 2008), uma LA *indisciplinar* exatamente crítica (ou, pelo menos, questiona). É essa distância que, embora tímida, causa, a meu ver, o que estou chamando de clivagem entre os discursos teóricos e certos discursos metodológicos da LA. Dessa clivagem, entretanto, emerge algo mais complexo, que poderia ser lido em consonância com o que Kuhn (2009) chamou de “crise paradigmática”. Isso porque, a partir do momento em que se flagra uma inconsistência entre o teor (no sentido etimológico de *constituição e maneira de ser*¹⁴) e o método, temos, segundo o pensador americano, uma abertura para pensar novas formas (teóricas e metodológicas) de abordar o objeto – uma abertura, enfim, para a entrada em cena das revoluções, projeto que parece fazer parte do horizonte da LA em sua configuração *indisciplinar*.

Uma avaliação dessa natureza – de acordo com a perspectiva pós-estruturalista tal qual antes entendida – autorizaria, portanto, a aproximação que pretendo estabelecer

¹⁴ Cf. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, versão eletrônica.

entre a crise anunciada e uma “expectativa textualizante” que coloca em posição central (embora não *final*¹⁵) o corpo do sujeito/pesquisador ao mesmo tempo em que se afastaria de uma perspectiva sócio-histórica, marxista, frankfurtiana como será abordado no tópico seguinte.

A crise, a expectativa textualizante e a textualização crítica: pensar a investigação em LA em contextos pós-modernos como performativo

A constatação da clivagem entre certos discursos metodológicos e metametodológicos em contextos pós-modernos e os discursos teóricos e metateóricos da LA como campo de investigação crítico e transdisciplinar e, por conseguinte, da “crise” que emerge dessa separação, leva a duas considerações distintas, porém inter-relacionadas. Em primeiro lugar, uma avaliação dessa natureza evidencia mais do que a necessidade de “redefinir” a tradição da LA de se engajar com novas formas de pensar a linguagem, a carência de renegociar a relação entre a LA e a atividade (*die Praxis*¹⁶) de investigação, já que aponta para um momento pós-histórico (ou de suspensão) em que o fazer da disciplina não consegue mais se sustentar em suportes autorizados por uma perspectiva sócio-histórica baseada (apenas) na ideia de sócio-construção da linguagem¹⁷, mas necessita incluir nessa equação o corpo do sujeito/pesquisador. Dessa necessidade advém – e essa é a segunda consideração – a urgência de, antes de politizar o ato de pesquisa e pensar alternativas para a vida social (cf. MOITA LOPES, 2008), engendrar novas formas de tomar consciência do papel (*role-play*) que o ato de pesquisa assume *como* construção

¹⁵ O “centro”, de acordo com a interpretação fornecida por Jacques Derrida (2000a), é sempre putativo, isto é, sempre um “prolongamento (*étend*) ao infinito do campo e do jogo da significação” (p.411). Nesse sentido, seu flagrante é, sempre, impossível.

¹⁶ O termo é de Wittgenstein e a referência é à sessão 7 de *Investigações Filosóficas*, citada por Rojo (2008, p.267): “o termo *jogo de linguagem* designa o complexo que consiste, a um só tempo, em atividade (*die Praxis*) e uso de linguagem”.

¹⁷ Embora a linguagem seja, de fato, uma construção social, um objeto social (não se descarta, de forma alguma, esse viés), há que se levar em conta também (no rastro de Lacan) que o próprio aparelho psíquico articula-se como uma linguagem. Nesse sentido, a questão que se coloca talvez diga respeito à articulação dessas “duas linguagens” tanto no corpo do sujeito/pesquisador quanto no corpo da escritura/pesquisa que esse sujeito irá produzir, o que aumentaria, portanto, o alcance do conceito de “uso da linguagem” sugerido por Wittgenstein.

(inclusive, mas não apenas, social). Nesse sentido, a conjugação da crise articulada pela clivagem alegada e das novas formas de fazer pesquisa em LA poderia ser proposta com base na questão performativa (ou na “expectativa textualizante”), de acordo com a abordagem da língua implicada no pensamento de J. L. Austin (1975).

O que o importante passo de assumir essa via, dado pelas novas formas de fazer pesquisa (*a performance, o testimonio e a história de vida*, de acordo com a nomenclatura proposta em Denzin & Lincoln, 2005, 2010) revela, nesses termos, é uma abertura para pensar metodologias de investigação em LA em contextos pós-modernos *como* processos de textualização crítica (no sentido kantiano de juízo) nos quais o traço de construção (inclusive, mas não apenas) social da linguagem é levado ao limite. Em outras palavras, trata-se de uma espécie de tomada de consciência de que o único corpo que fala é o corpo textual. É exatamente nesse corpo textual (o corpo da pesquisa) que, em contextos pós-modernos (ou no momento pós-histórico contemporâneo), a assinatura do sujeito/pesquisador irá pôr a nu sua condição de participante/ator que faz coisas ao falar coisas. As vozes, portanto, vêm de outra fonte (uma fonte, essencialmente, *construída*).

Considerados esses termos, evidencia-se o elemento performativo em todas as esferas da investigação, o que, em outras palavras, significa a suplantação dos *jogos de linguagem* entendidos pela exclusiva e limitadora perspectiva sócio-histórica animada pela leitura que a chamada Escola de Frankfurt faz dos escritos de Marx. Nesse sentido, o problema deixaria de ser perceber a língua(gem) como um objeto social (fato consumado) e passaria a incluir o atravessamento dos julgamentos críticos dos interesses e das inclinações teóricas inscritos nessa língua(gem) situada. Em outras palavras, a passagem do texto ao contexto, mas sempre entrecruzada pelo sujeito/pesquisador que, sim, faz parte do *jogo da linguagem*. Feito esse movimento (tomada essa consciência), o pensar (ou o fazer) da LA poderia, a meu ver, aproximar-se da *indisciplina* pela qual Moita Lopes clama, uma vez que um movimento dessa natureza incidiria inegavelmente na aceitação do corpo do pesquisador no corpo da pesquisa e marcaria, de forma mais pungente, a ruptura com a era da Ciência (positivista) e a estreia – ainda que como uma *promessa irrealizável* – da *performance* (do performativo) da justiça que apontam Denzin & Lincoln (2010) na citação

que abre (no sentido de “fazer incisão em” e de “dar início a”) essa terceira margem de onde escrevo.

Interferência [intervalo]: introdução à estrutura metateórica reimaginada.....

.....*And yet, you're saying yes, almost automatically, suddenly, sometimes irreversibly. Your picking it up means the call has come through. It means more: you're its beneficiary, rising to meet its demand, to pay a debt. You don't know who's calling or what you are going to be called upon to do, and still, you are lending your ear, giving something up, receiving an order. It is a question of answerability. Who answers the call of the telephone, the call of duty, and accounts for the taxes it appears to impose?*¹⁸

Avital Ronell

Com essa mensagem adiada, imediatamente, automaticamente, tecnologicamente encaminhada, Avital Ronell, talvez uma das mais espetaculares intelectuais da atualidade, ao lado de Judith Butler e Slavoj Žižek, abre o ruidoso *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electric Speech* (1989). Encaminhamento descontinuado, interrompido, cortado: esse não é um “encaminhamento para”, nele não há espaço “para o mestre, com carinho” ou para um “p.s.”, ainda que de amor ou de amizade. Trata-se, aqui, de um “encaminhamento e ‘ponto’ ou ‘reticências’”; “para além, *au-delà, beyond*” – interrupção estrutural que cria a possibilidade, que registra a abertura e que marca o ritmo da *repetição*, da *iterabilidade* a que Ronell *responde*, isto é, com que se ‘compromete’, a que ‘empenha sua palavra’.

Nascida em Praga, na então Tchecoslováquia, artista performática, feminista, professora de Filosofia e de Literatura Comparada na Universidade da Califórnia em Berkeley e depois na NYU, tradutora e amiga de Jacques Derrida, Ronell, neste livro de

¹⁸ “E ainda assim você diz ‘sim’, quase automaticamente, subitamente, por vezes, irreversivelmente. Sua resposta significa que a ligação foi completada. E significa mais: você é o beneficiário, pronto para atender a demanda, pagar uma dívida. Você não sabe quem está chamando ou o que será chamado a fazer e, ainda assim, empresta a orelha, deixa algo de lado, recebe uma ordem. É uma questão de responsabilidade. Quem responde à chamada do telefone, ao chamada da obrigação e presta contas pelo que aparentemente é imposto?”

1989, responde à chamada de longa distância e à cobrar, ao chamado que Derrida terá preferido recusar: a ligação, a chamada “de um certo Martini ou Martine Heidegger” inscrito nas margens de *O cartão-postal: De Sócrates a Freud e Além* (2007b). Derrida “prefere não responder” à chamada ao telefone, ao chamado do telefone, mas antes inscrever o convite da máquina à margem de sua escritura, ao espaço reservado de uma nota de pé.

Ronell, por sua vez, por seu turno, ao preferir percorrer o intervalo eletrizado do esquizofrênico, isto é, o intervalo marcado estruturalmente pela *transferência* (pela *tradução*), ao colocar-se à escuta do grito, e não do escrito (o *Schreiben/Schrei*), à escuta do *telefone*, e não do *livro*, e aceitar se deixar atravessar, pela orelha e pelo ouvido, pelas interferências da tecnologia, responde ao chamado da máquina – ao chamado *maquínico*, talvez dissesse Deleuze. Chamado *maquínico* de uma máquina que, entretanto, diz Deleuze (2011), “só funciona avariada” (p.38); uma máquina de que o esquizofrênico e o telefone são os protótipos e em que a *fala* e a *voz*, tanto quanto o *traço* e a *escritura*, fundam-se na ausência sempre adiada, sempre *por vir* de um destinatário que, como o tradutor vinculado à sua tarefa por força de um compromisso, de uma promessa feita, da palavra dada, recebe irreversivelmente um chamado, uma chamada, uma ligação encaminhada pelo Outro e que, como Outro, entra em sua casa, de surpresa, através da abertura da máquina, pelo fio eletrizado do telefone.

Aparato de alienação por um lado, de acordo com uma matriz conservadora orientada pela leitura reduzida (e redutora) de Marx, a máquina é aquilo que implica a *repetição como reprodução do mesmo* ou, melhor, de um certo significado *controlado do mesmo*. Incluo aqui provisoriamente a crítica aos discursos contemporâneos sobre a tradução e a problemática da tradução automática e das chamadas *CAT tools*: obscenamente tornada ferramenta, *fetichizada* (lembro que estamos nos domínios de uma leitura conservadora de Marx) em ferramenta que opera de acordo com protocolos pré-programados, a máquina assim pensada em sua “singularidade maquínica” (em sua “atotalidade como aparato”, como diz Ronell), aliena no duplo sentido do termo: no sentido jurídico de *privação do direito (de propriedade – sobre o texto)* e no sentido clínico de

exclusão (por conta de uma certa noção de normalidade que, necessariamente, implica uma noção de patológico¹⁹).

Por outro lado, porém, multiplicada pela rejeição da posição autoritária do autor (rejeição que *vem sendo* reiterada desde o final da década de 1960 e que responde por implicações éticas no “Estado de Direito” – por exemplo, na questão dos direitos autorais, uma invenção que, aliás, praticamente coincide com a invenção da ideia de Estado de Direito) e pelas abordagens pós-estruturalistas do *frame* e da moldura (problemas como os levantados por Jacques Derrida em *La Vérité en peinture*, livro de 1978), a máquina, ao conectar aquilo que separa e que exclui, torna a *repetição um processo de transformação contínua*, de *iterabilidade* e interdita uma noção de identidade idêntica a si mesma – de *ipseidade* como a pensa Paul Ricoeur (1985; 1988; 1990). Como processo de transformação contínua, agenciamento da diferença e não da identidade como *ipseidade*, a repetição *cria* a possibilidade da identidade que, nesses termos, para se realizar, deve ser experimentada como única (logo, como *original*) cada vez que se anuncia no horizonte de suas possibilidades, isto é, cada vez que se enuncia e, assim, limpa a memória, deleta os dados, apaga o histórico, reinicia o sistema.

Sistema reiniciado, recomeço pela descrição do *frame* de temas e motivos organizado segundo as duas sequências que serão executadas neste trabalho:

Sequência 1. A ausência interdita. Tema 1. Os discursos sobre a [auto]tradução

Um esforço sistematicamente articulado para estabelecer institucionalmente o campo da tradução e definir a territorialidade, demarcar o território do *acontecimento* [*événement*] “tradução” vem sendo posto em funcionamento desde a segunda metade do século 20. Subscrito às políticas da agenda nacional contemporânea inspirada no questionável e problemático projeto democrático moderno (francês) de universalização do

¹⁹ Para uma abordagem filosófica desse problema, cf. CANGUILHEM, 2002 e FOUCAULT, 2001.

ensino, desde que mediado por instituições formais (a universidade) e regulado por agências governamentais de controle (o Ministério da Educação), desse esforço emergem os discursos em favor da emancipação dos estudos sobre a tradução tanto da Linguística quanto da Literatura Comparada (o mesmo *Zeitgeist* criara, na mesma França da qual herdamos o modelo de nosso projeto democrático, o ambiente para o florescimento da corrida pela “cientificização” das Humanidades no século 19 e, talvez mais relevante para esta pesquisa, mas agora especialmente na América, o argumento para o nascimento da Linguística Aplicada). Reproduzindo mecanicamente esse “espírito”, repetindo esse *Zeitgeist* embolorado, esses discursos logo incluem em sua própria agenda a regulamentação (a questão da lei é fundamental) dos “Estudos da Tradução” – um território em cujos estandartes imprimem-se, com maior ou menor nitidez, os brasões de James Holmes, Theo Hermans, André Lefevere, Susan Bassnet, Antoine Berman, Mona Baker e todos os seus legatários. Legatários que, por sua vez, autoproclamam-se herdeiros por direito desse território, desse pedaço de terra institucional, dessa disciplina, desse traçado disciplinar que distribui um fora e um dentro e marca um valor de domínio, autonomia, propriedade e permanência – valor simbolizado pela capitalização de “Estudos” e de “Tradução” e que atualiza as problemáticas relações de apropriação em que esse território se funda.

Motivo 1. O território do corpo reiterado.

Em *L'âge de la traduction* (1999), seminário dado no Colégio Internacional de Filosofia, em 1985, sobre *Die Aufgabe des Übersetzers*, famoso prefácio que Walter Benjamin escrevera à tradução de alguns poemas de Baudelaire, Antoine Berman diz:

Uma questão fundamental é que o texto de Benjamin não se permite senão um *comentário*. E o fato de um texto *sobre tradução* exigir, para ser esclarecido, tal abordagem, tampouco é uma questão a se desconsiderar [...] Todo comentário de um texto *estrangeiro* comporta um trabalho de

tradução. No limite, *é* tradução. Inversamente, toda tradução comporta um elemento de comentário. (p.12, ênfase no original)

Esse trecho do texto de Berman (1999) aponta a necessidade (e mesmo a urgência) de se abordar a tradução de uma maneira mais ampla, a partir de uma perspectiva que não a reduza à passagem de uma língua para a outra, mas que articule também a *relação* de uma língua com a outra (DERRIDA, 1996; 2001a) e considere a passagem da “coisa em si”, idem a si mesma, para sua *nomeação*, seu reconhecimento *na* língua e *como* língua, sua transformação *em* língua – passagem que justamente corporifica o *delírio* (DELEUZE, 2011) ou a *loucura* (BLANCHOT, 2011) fundados na *Aufgabe* [tarefa/renúncia] que Benjamin (2008) aborda tão brilhantemente no prefácio em questão.

É nesse território que a autotradução aparece como prática de fundamental relevância, uma vez que, ao problematizar questões emblemáticas da Linguística (“o que é, em última análise, língua?”), da Linguística Aplicada (“quais são os limites entre ‘segunda língua’ e ‘bilinguismo’?”), da Literatura (“o que é um autor?”), da Filosofia (“em que momento a ‘identidade’ torna-se a ‘diferença’?”) e da Psicanálise (“qual é a lei do corpo?”), a autotradução exige que a reflexão e o discurso sobre a tradução ultrapassem a ideia de “passagem de uma língua para a outra” (a “tradução propriamente dita” perpetuada por Jakobson, 1975) e busquem novos instrumentos teóricos e metodológicos para pensar a tradução.

Entretanto, a revisão da bibliografia que leremos no Motivo 1 (“O corpo usurpado”) da Sequência 1 desta dissertação demonstra que, em virtude de seu caráter sobremaneira híbrido, essa prática é abordada pelas teorias da tradução contemporâneas, especialmente aquelas derivadas de um pensamento sistemático delineado pelo projeto moderno empreendido a partir da Revolução Francesa, como “um tipo de tradução especial e privilegiada” (TANQUEIRO, 2000) ou, em outras palavras, como uma reiteração do corpo [do *scripteur*] a partir da reatualização do problema da autoria (SHREAD, 2009). Esse tratamento, que é, em última análise, um afastamento da autotradução do espaço da tradução, acaba por funcionar como um mecanismo de interdição que ao mesmo tempo

marca o “retorno” das ideias de autoridade do autor e de fidelidade da identidade e manifesta a dificuldade dos estudos da tradução em superarem essas ideias. Nesse mecanismo de interdição, a autotradução assume o papel do que, nas palavras de Ricoeur (2011), é “um fantasma [*fantasme*]²⁰ de tradução perfeita [que] substitui o sonho banal [do] original redobrado” (p.24).

Todavia, como os projetos pós-estruturalistas²¹ (ou as “teorias mais recentes e heterodoxas”, nos termos de Rajagopalan, 2000) têm sugerido, em particular desde o final da década de 1980, quando os trabalhos de Derrida, Foucault, Freud e Deleuze começaram a ganhar espaço nas discussões sobre crítica e tradução, levados ao limite, essa “multiplicidade autoral” revela-se “aporia pulsante”, lugar indecidível, como demonstram a filosofia da linguagem de Austin, a literatura de Proust, o teatro de Beckett, a filosofia de Nietzsche e de Benjamin e a psicanálise de Freud, em especial relida por Lacan. Seguindo essa perspectiva e informado em particular pelas ideias desenvolvidas por Jacques Derrida, sugiro que os discursos que pretendem compreender a autotradução a transformam, precisamente por reatualizarem o problema da autoria, como nota Shread (2009, p.63), em uma ‘prática proibida’ (um “tabu”, nos termos de Freud). Interditada de seu estatuto de “tradução propriamente dita”, tal prática orbita, dentro dos estudos da tradução, em um espaço teórico ocupado quase que exclusivamente pelos conceitos clássicos de origem e fidelidade, presentes já nos comentários de Cícero. A compreensão transforma-se, portanto, em confisco. Dito em outras palavras, o que se vê nos estudos da tradução que abordam, direta ou indiretamente, a prática da autotradução, é uma *repetição* dos problemas teóricos que esses mesmos estudos, ao tratarem do que entendem por “traduções propriamente

²⁰ Do grego *phaíno* (aparecer, mostrar[-se], manifestar[-se]). Na psicanálise, o conceito de *fantasma* (em alemão *Phantasie* e em francês *fantasme*) diz mais respeito à produção fantástica da capacidade imaginativa (a *fantasia*) do que à aparição dos mortos (em alemão *Geist*; em francês *fantôme*). Contudo, a evidente permuta entre as duas acepções permite atribuir à autotradução o duplo funcionamento a que aludi.

²¹ Quando falo de “projetos pós-estruturalistas”, considero em especial o movimento descrito pelo conceito freudiano de *Nachträglichkeit* (*après-coup*, *afterwardness*), ou seja, a reorganização e a reinscrição de questões problematizadas anteriormente e somente possíveis *a posteriori*. De acordo com essa perspectiva, os trabalhos de estudiosos tidos como pós-estruturalistas, ao radicalizarem as teses estruturalistas e o estatuto ontológico do texto, da linguagem e da filosofia, *desempenham* a própria crítica que constroem. Em outras palavras, ao fazerem do *diferimento* seu instrumento de crítica, os trabalhos dessa natureza criam a performance daquilo que representam.

ditas” (isto é, traduções em que “autor” e “tradutor” são duas entidades biográficas diferentes), clamam ter superado.

Motivo 2. Contra a repetição [o espaço dobrado da identidade]

Certamente não foi sem propósito que Gilles Deleuze tenha dedicado tanto esforço intelectual para pensar a questão do território. Embora implique o espaço, o conceito de território, em Deleuze, “não consiste na delimitação objetiva de um lugar geográfico” (Mil Platôs, 2008, p.46) – ou institucional, eu diria –, mas no agenciamento daquilo que Deleuze e Guattari (op. cit.) chamaram de *ritornelo*: o retorno melódico, a repetição rítmica que implica a diferença. Iterabilidade, em uma palavra. Nesse cenário, a *relação* estabelecida entre *tradução* e *identidade* aponta não somente para a performance da *narração* e da *identidade narrativa* na língua (no drama, na tragédia ou no “jogo do luto” entre o “eu” e “outrem” na língua), mas sobretudo para o *lugar* que elas *fundam* no corpo da língua (os tais “embreantes” da AD). São essas as questões que leremos no Motivo 2 da Sequência 1 (“Avatares ausentes”) quando, assumindo que a língua seja corpo [questão geralmente polêmica], coloco em relevo a “*potência performativa*” de uma identidade, nesse sentido, *narrativa*.

Duas palavras sobre o corpo: o projeto dialético, que atravessa o racionalismo e culmina no positivismo, reserva ao corpo o limbo em benefício do *Espírito*, lugar onde a Verdade habitaria. É somente a partir de uma revisão do pensamento pré-socrático (projeto, aliás, ao qual se dedicou Nietzsche²²) que o corpo é restituído em sua importância decisiva (importância que se manifesta de forma pungente nos estádios analisados pela psicanálise). Essa restituição consolida a “potência performativa” de um indivíduo que se torna sujeito ao dizer “eu” e, nesse ato, ocupa virtualmente a ausência do avatar – ou seja, estabelece o território da *ipseidade* que constitui a *identidade narrativa*, que proponho ler na esteira de Ricoeur (2011).

²² Cf. NIETZSCHE, 2005; 2006.

Essa *identidade narrativa*, acolhendo a “potência performativa” de um sujeito que diz “eu”, executa o que chamarei (tomando emprestada uma expressão da musicóloga Suzanne Cusick, 1994) de “ritual de alienação do *eu mesmo*” [*disappearing Self*] – protocolo que é, como veremos, um *trabalho de luto*, um *jogo do luto* que ocupa um espaço emblemático no que chamo de “espetáculo da tradução”: um espaço de realização que é ocupado (virtualmente), sugiro, pela autotradução. Como um ritual de alienação do *eu mesmo*, a autotradução realiza a passagem da coisa em si, idem a si mesma para sua *nomeação*, seu reconhecimento *na* língua e *como* língua, sua transformação *em* língua – passagem que justamente corporifica o espaço dobrado da *Aufgabe*.

Sequência 2. A tarefa interdita. Tema 2. Os limites dos discursos sobre a [auto]tradução.

Agenciada – isto é, colocada *em processo de transformação* – por uma máquina esquizofrênica distendida entre duas pontas de uma mesma linha (o telefone de Ronell ao qual respondemos imediatamente, repentinamente, irreversivelmente), a autotradução (processo esquizofrênico por excelência) põe à prova, *testa* a questão “o que é tradução?” e, ao fazê-lo, interdita a demarcação territorial, a limitação da tradução ao *aparato*, ao aparelho, ao nome, à assinatura, como parece aspirar certa conjuntura contemporânea dos discursos sobre a tradução. Agenciamento duplo, impõe a necessidade, assim, de reconhecer, no cobiçado espaço institucional dos Estudos da Tradução, aquilo que nele se vincula à falácia da autonomia (ou seja, da capacidade de impor para si mesmo a lei, a habilidade de se autogovernar e se autodeterminar como área própria e independente) e a falácia da autenticidade (que garante a expectativa da manifestação de uma “identidade em si mesma”, de uma *ipseidade*). Em outras palavras, a autotradução, ao *testar* as noções de autoridade, recepção e interpretação registra, no limite entre o “próprio” e o “outro”, entre o “dentro” e o “fora” uma crítica aos modos de agir dos discursos sobre a tradução sobredeterminados histórica, cultural e institucionalmente (ou seja, dos discursos que subscrevem à crença na possibilidade de um campo próprio e autônomo para os estudos sobre a tradução). Nessa crítica, denuncia a fragilidade e a impropriedade do território dos

chamados Estudos da Tradução ao apontar as ilusões da estrutura normativa da identidade que o fundam nas bases de uma lógica tradicional de *repetição como repetição do mesmo*.

Leitmotif. O território da língua reiterada.

O projeto dialético empreendido pelo pensamento ocidental fundado no modelo socrático-platônico encontrou sua veia mais crítica no século 20, sobretudo em sua segunda metade. Em busca de um distanciamento das práticas racionalistas engendradas a partir do Iluminismo e dos regimes totalitários que assombraram as primeiras décadas do século 20, assistimos a viradas que, de fato, redefiniram os passos seguintes que as Ciências Humanas, de maneira geral, adotariam. No que concerne aos estudos da tradução, um desses *turning points* especialmente relevante para este trabalho é aquele que ficou conhecido na área por “virada cultural” ou “virada linguística”.

Pensado por um peculiar grupo de estudiosos da tradução (a chamada *Escola de Manipulação* ou *Estudos Descritivos da Tradução*), em sua maioria egressos da área da Literatura Comparada, esse movimento visava incorporar a cultura à teoria e à prática da tradução, de modo a articular “o sistema literário com outras práticas institucionalizadas e outras formações discursivas (religiosas, étnicas, científicas)” (MARTINS, 2010). “Práticas institucionalizadas”, “formações discursivas”: expressões certamente de impacto, mas que restam, nos estudos que seguem o rastro do projeto da *Escola de Manipulação*, ainda por serem colocadas à prova – ou, nos termos de Ronell (2005), ainda por serem “testadas”.

Como leremos no *Leitmotif* da Sequência 2 (“Marca, rastro e herança”), uma dessas “formações discursivas” de maior penetração no discurso sobre a teoria e a prática da tradução empreendido especialmente a partir da década de 1980 é, sem dúvida, a leitura que o teórico, tradutor e professor americano Lawrence Venuti (1995) faz, via André Lefevere (1992a, 2007), de dois conceitos fundamentais do filólogo alemão Friedrich Schleiermacher (2011): o “alheamento” (“levar o leitor ao autor”) e a “familiarização” (“levar o autor ao leitor”), transformados pelo estudioso americano em “estrangeirização” e

“domesticação”. De acordo com uma interessante e provocativa leitura de Mary Snell-Hornby (2012), professora de Estudos da Tradução na Universidade de Viena,

o conceito [de Venuti] de tradução estrangeirizante – mesmo fazendo-se referência a algumas considerações do teórico francês Antoine Berman (1984) – é convertido em uma tese na direção de uma ética tradutória dos dias de hoje, na qual a estrangeirização [...] é, em princípio, boa, e a domesticação (isto é, ‘fluent translations’, nas quais, segundo Venuti, o tradutor torna-se ‘invisível’ [...]) é, em princípio, ruim. A linguagem de Venuti é [...] quase sempre provocativa e polarizadora: na sua concepção de domesticação [...] a cultura de partida sofre violência no ato da tradução. (p.193)

Como sugere a leitura de Snell-Hornby (2012), o próprio Venuti realiza, em certo sentido, um ato de violência ao atribuir a Schleiermacher conceitos que o alemão, de fato, não enuncia. Concordando de modo geral com essa argumentação, arriscamos dizer que, caindo na própria rede que pretende criticar, as teorias de Venuti transformam-se em um modelo de prática institucionalizada (o discurso científico contemporâneo) que a crítica de inspiração pós-estruturalista (à qual este projeto se filia) procura, justamente, desconstruir.

Nesse mesmo trecho de Snell-Hornby há, ainda, uma breve referência a outra “formação discursiva” que tem se disseminado nos discursos sobre a teoria e a prática da tradução: a questão da ética tradutória. Difundida a partir especialmente dos trabalhos do teórico francês Antoine Berman (1984, 1995), a chamada “visada ética da tradução” ocupa atualmente um lugar de destaque nos estudos da tradução que buscam examinar a prática tradutória à procura de posturas éticas, sobredeterminadas ou não²³.

Todavia, grande questão que merece ser investigada e compreendida, mas que parece, em princípio, não ser considerada pelos estudos sobre a ética em tradução, é o problema da sobreposição dos conceitos de ética, responsabilidade e justiça. Isso porque, ao legislarem sobre a prática da tradução (geralmente baseados nas argumentações de Venuti,

²³ Por exemplo, trabalhos de RODRIGUES (2008) e ESTEVES (2009), para citar nomes de destaque no contexto nacional. Cf. O número 4 (2007) da revista *Tradução em Revista*, dedicada ao tema. Disponível em http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/trad_em_revista.php?strSecao=input0

1995; Lefevere, 1992a; e Berman, 1995), os estudos da ética em tradução acabam por assumir uma postura exclusivamente política, já que se ocupam (novamente na esteira de Venuti, 1995) da famosa “visibilidade do tradutor”. Nesse contexto, o pensamento teórico sobre a prática (e, cada vez mais, também sobre o ensino) da tradução sofre uma clivagem, escamoteando os problemas próprios da tradução em nome de políticas institucionais governadas por interesses mais políticos e econômicos do que teóricos e linguísticos. O objeto, nesses termos, perde-se na rede das chamadas “questões culturais”, como veremos. Como aponta Rajagopalan (2000),

teorias mais recentes e heterodoxas, sobretudo aquelas inspiradas nas reflexões pós-modernas, [...] procuram entender a violência como um dos próprios traços definidores da tradução. Segundo a ótica dessas teorias, toda tradução, e, por que não dizer, todo **ato de compreender**, passa por um ato de violência. Em outras palavras, a violência não é um mal que (infelizmente) atinge a tradução em muitos casos e que, portanto, poderia e deveria ter sido evitada a qualquer custo. Traduzir seria apropriar-se do texto dito “original”. E toda apropriação, por sua vez, se processaria mediante exercício de violência. (p.124, ênfase adicionada)

A questão, portanto, de acordo com a perspectiva assinalada por Rajagopalan (2000), desloca-se da exclusiva manipulação do papel político do tradutor para a investigação da natureza de um ato mais sutil e, por isso mesmo, menos sujeito a esquematizações dicotômicas e redutoras do tipo “ou isto, ou aquilo”, como as operadas por Venuti, Lefevere e, em certo sentido, também por Berman. Trata-se, como destacado no trecho citado, de investigar o “ato de compreender”, ele mesmo, de acordo com essas “teorias mais recentes e heterodoxas”, sempre violento. Trata-se, em outras palavras, de considerar uma “postura hermenêutica”²⁴ – postura, aliás, inerente ao discurso de Schleiermacher, como lembra Snell-Hornby (2012, p.195 e ss.), mas, aparentemente, desconsiderada tanto por Lefevere (1992a) quanto por Venuti (1995). Sendo assim, para empreender uma investigação que considere o “ato de compreender” (isto é, que aprecie uma “postura hermenêutica”), é necessário, antes de legislar sobre uma ética (da

²⁴ Seria relevante lembrar que, em grego, o termo para “tradução” é “hermenêutica”, isto é, interpretação, o que revela, precisamente, que traduzir é interpretar.

apropriação ou crítica), desconstruir, no sentido mais derridiano do termo²⁵, os próprios conceitos de “violência”, “apropriação” e “ética”. É justamente essa a tarefa que a prática da autotradução empreende ao aproximar teórica e metodologicamente os conceitos de *tradução e identidade*. Isso porque, ao borrar as fronteiras nítidas entre original e cópia e fundir em um mesmo “ator” os papéis antes claramente definidos de “autor” e “tradutor”, a autotradução traz para o centro do discurso crítico e acadêmico sobre a tradução questões de caráter eminentemente filosófico, literário e psicanalítico – questões que, julgadas “superadas” pelo projeto dialético ao qual a *Escola de Manipulação* se filia, não são investigadas com o rigor necessário.

Nesse sentido, ao resistir à assimilação pelas teorias da tradução correntes e questionar a possibilidade de se sustentar teoricamente uma prática de tradução que negue a violência e a apropriação (como sugerem Lefevere, Venuti e seus seguidores), a autotradução acaba interditando de forma obscena (“espetacular”) o trabalho teórico nos moldes que ele tem assumido contemporaneamente nos estudos da tradução. Nas palavras de Mounin (1975):

se aceitarmos as teses decorrentes a respeito da estrutura dos léxicos, das morfologias e das sintaxes, seremos levados a afirmar que a tradução deveria ser impossível. Entretanto, os tradutores existem, eles produzem, recorreremos com proveito às suas produções. Seria quase possível dizer que a existência da tradução constitui o escândalo da lingüística contemporânea. (p.19)

Desse modo, por não contarem com instrumentos teóricos e metodológicos adequados para lidar com a autotradução, os estudos que investigam essa prática acabam reservando-lhe um “lugar especial” dentro do campo maior da tradução, como apontam os trabalhos de Tanqueiro (1999, 2000, 2002), Grutman (2009a; 2009b) e Santoyo (2005).

²⁵ A desconstrução, que não é um método, como esclarece o próprio Jacques Derrida (2005a), é compreendida aqui como o “movimento de levar ao limite”, um *mise en abyme* (SISCAR, 2000) que se reconhece *na e pela* própria trama (bastante próximo, nesse sentido, do conceito freudiano de *Nachträglichkeit* [a posteriori]).

Porém, de acordo com uma leitura de inspiração pós-estruturalista, o que essa interpretação da prática da autotradução verdadeiramente faz é engendrar um processo de escamoteamento da “questão da tradução” já que, ao atribuir à autotradução o que poderia ser lido como um *non-lieu*²⁶, está, de fato, excluindo-a (usurpando-a) da cena da tradução²⁷. Mecanismo de exclusão, apagamento e alienação, essa perspectiva *reproduz* um discurso autorizado harmônico com os princípios do modelo socrático-platônico (território logocêntrico) do qual é herdeiro e *repete* os dilemas clássicos da tradução que, todavia, julga e proclama ter superado.

Motivo 1. Pela repetição [o espaço dobrado da ética]

A autotradução é um acontecimento que *repete* ou ensaia (*répétition*, em francês, que dizer também *ensaio*) a questão “o que é tradução?”, cuja resposta é sempre encaminhada, está sempre *por vir*. Iterabilidade fundamental, como, por exemplo, no caso do gerúndio, *frame* gramatical que manifesta a impossibilidade de se estabilizar um “agora” universal (como seria o caso do *frame* gramatical “presente” até Derrida). Estrutura de repetição contínua que *precisa ser* interrompida para ser realizada, o *frame* gramatical “gerúndio” é uma marca *temporal* que, distendendo-se entre dois polos de tempo que mais ou menos coincidem com um antes e um depois, um passado e um futuro, transforma-se em uma assinatura *espacial* – como o projeto filosófico de Deleuze e Guattari procura demonstrar, especialmente em *Mil Platôs* (2008), uma assinatura é sempre espacial [pense no espaço da folha de papel, do documento, do contrato ou do testamento] e sempre *territorial* [por exemplo, as relações do animal com o território].

²⁶ Termo jurídico, o *non-lieu* é a decisão pela qual um corpo de juízes declara que não há lugar para julgar um acusado e que ele deve, portanto, ser “exilado” da sociedade, geralmente em uma clínica ou hospício (Larousse Digital).

²⁷ Isso porque a grande maioria dos estudos que abordam a questão da autotradução não a consideram “uma tradução propriamente dita [...], mas um caso especial em que o tradutor, sendo o autor, tem *autoridade* para modificar o texto” (TANQUEIRO, 2000, p.42). Lida assim, a autotradução é compreendida como “recriação”, “reescritura” e, portanto, não está sujeita às mesmas leis que regem os outros tipos de tradução.

É na problemática de tal contexto – na problemática da marcação territorial de um espaço institucional – que a questão ética da identidade *vem ganhando* novos suplementos em cujos rótulos lemos os mesmos nomes mencionados mais acima (Berman, Lefevere, Venuti...). Todavia, como leremos na repetição do Motivo 1 na Sequência 2 (“*Toujours à venir*”), esses novos suplementos escamoteiam o problema primeiro colocado pelo corpo grego [*ethos*], isto é, o *acontecimento habitual* (portanto, iterável) de traços *privados* em espaços *públicos* (institucionais) legislados. É nesse sentido que o corpo grego *ethos* resiste a movimentos de *reprodução*, mas abre-se a movimentos de *transformação*, já que, nos termos de Deleuze e Guattari (2008), opera entre polos sociais definidos por códigos específicos (o certo, o errado) e polos locais definidos por experiências pessoais (o bom, o mau), sendo uma dobra entre eles. Assim dobrada (no duplo sentido do termo), a questão [da] ética abandona o conceito de *repetição como reprodução* em função do conceito de *repetição como transformação*, como é manifestado no próprio corpo do nome grego [*ethos*] de semelhante modo que, na autotradução, experimentado no corpo do nome próprio (a assinatura “Nancy Huston”, no caso deste trabalho). Agenciamento entre dois polos, em tradução, a questão [da] ética, portanto, deixa de dizer respeito à urdidura de um suplemento (“ética da letra”, “ética da diferença”, “ética da apropriação”) e passa a marcar a interrupção, o adiamento, o encaminhamento do suplemento como resposta sempre *por vir*. Em outras palavras, em tradução, a ética, por dizer respeito ao intervalo estrutural que, como leremos, é antes de tudo um *espaçamento* [*espacement*], espaço de possibilidade do jogo, é menos uma “ética de...” e mais uma “ética a”.

E o que a autotradução testa (o que ela coloca à prova) é, antes de tudo, a questão de assinatura e do território da ética – portanto, a questão do espaço e da propriedade, como reitera o título do livro de ensaios *Nord Perdu* (1999)/*Losing North* (2002), de Nancy Huston, escritora nascida no Canadá anglófono e exilada aos 20 anos, por força de vontade, na França pós-68. Agenciado pela máquina esquizofrênica de um “falso bilinguismo”, como Huston o coloca “ela mesma”, seu “norte”, o norte com todas as suas conotações (portanto, com todas as assinaturas em seu espaço arquivadas), seu *nord perdu* francês abre-se, em tradução, no contínuo intervalo do *losing north* inglês, intervalo em que o “agora” esquizofrênico da perda em francês é adiado pela temporalidade indecidível da

enunciação indicada pelo “-ing” [uso privado da língua inglesa do *frame* gramatical gerúndio]. Sempre interrompido e sempre reiterado, sempre adiado, esse “agora” esquizofrênico e *em tradução* não se deixa protocolar pelo *frame* gramatical “presente”, não é um ponto, uma marca, um espaço delimitável (institucional ou contingencialmente) em uma disciplina, em uma área, em um território. É, pelo contrário, intervalo da *différance*, linha (a questão do telefone, tal como a concebe Ronell (1989), é a linha e o que chega *pela* linha), acontecimento que exige um corte na temporalidade, que corta a temporalidade e a força a recomeçar um recomeço que já está desde sempre sob a pressão de responder à chamada em espera do outro lado da linha. É esse *agora* a cesura que abre (*Maintenant c’est commencé*) e a que fecha (*Yes it’s the end now*) este exercício acadêmico.

Intermissão [interrupção]. *Erro no sistema. Pane.*

Responder à chamada que vem sem aviso, ao chamado do Outro, dizer “sim” a um Outro absoluto e incondicionalmente subscrever à *Lei* da hospitalidade, perder o domínio sobre a própria casa, perder o norte, atravessar o traçado do território pela linha do telefone, pelo corpo da máquina e interromper a estrutura normativa da identidade, abandonar finalmente as ilusões burguesas da possibilidade de uma disciplina capitalizada fundada (assumidamente ou não – em geral, não) na ideia conservadora de um fora e de um dentro, de um “nós” versus (*contra*) um “eles”.

Limpar a memória, deletar os dados, apagar o histórico, reiniciar o sistema.
Aguardando resposta. *Delay call forwarding*.....

.....
.....
.....
.....
.....

.....**SEQUÊNCIA I: A AUSÊNCIA INTERDITA**

*[...] literatura – um nome sem a coisa.
Esse nome, o que é? Dever-se-ia, ao menos, enfatizar que ele pertence –
como qualquer nome, ou seja, como qualquer substantivo – à linguagem.
E isso significa, como sempre – posto que a linguagem não existe, que
jamais alguém a encontrou – que ele pertence a uma linguagem.*
Jacques Derrida

TEMA 1: Os discursos sobre a [auto]tradução: geografias, genealogias

Falar acerca do corpo em tradução é também, em certo sentido, tocar no tema da “identidade” e, de uma forma contingente, talvez, no tema do nome próprio. É, em outras palavras, falar da problemática da nomeação e da interdição do corpo. Abraçada pela crítica, tal problemática, todavia, acaba funcionando como uma usurpação do corpo do tradutor da cena da tradução com a finalidade de inseri-lo “legitimamente” na cena da escritura. Entretanto, ao colocar em funcionamento o mecanismo da *différance* (o jogo de adiamento do sentido) e revelar a aporia que dá origem ao teatro do estrangeiro, do estranho (o *Unheimlich* freudiano), a autotradução, como veremos, incide mais diretamente sobre uma consciência da inscrição do corpo na linguagem do que sobre a condição bilíngue inscrita nesse corpo por ordens históricas, geográficas e/ou políticas determinadas. É no campo de discussão de tais questões que se desenha a Sequência 1 deste trabalho, cujo horizonte é propor uma reflexão sobre os espaços que a prática de autotradução tem ocupado nos discursos teóricos e críticos sobre a tradução, discursos esses em que a tarefa do tradutor desponta, ainda, como uma dívida possível de ser paga.

Nesses termos, veremos os problemas da identidade e do corpo segundo um eixo que articula dois aspectos essenciais, distribuídos nos dois motivos que compõem a Sequência 1, a saber: (1) a cartografia da questão da autoria e da autoridade, espaço da lei em que são colocados em cena o nome próprio e a assinatura e (2) a genealogia da identidade, território habitado pelos problemas da voz, da escuta e da narração. Em ambos aspectos, o corpo [do *scripteur*] surge como território atravessado pelo familiar e pelo estranho [*Unheimlich*], palco do teatro da interdição e do anúncio (performativo) de uma promessa indecível.

MOTIVO 1
O CORPO USURPADO
[Autotradução/Crítica/Crise]

*Il y a bilingues et bilingues. Les vrais et les faux.
There are bilinguals and bilinguals. The true and the false.*²⁸
Nancy Huston

A dupla lógica e a dupla falácia da crítica de autotradução

A prática de autotradução, muito embora “não [seja] mais compreendida como um fenômeno marginal, como documentado por Santoyo (2005)” (GRUTMAN, 2009a, p.257), ainda é frequentemente articulada a questões ligadas direta ou indiretamente ao bilinguismo – ou a uma determinada “condição bilíngue” –, como demonstram os trabalhos que se ocupam de “mapear [sua] *terra incognita*” (ibid., p.257). Essa articulação, entretanto, precisa ser interrogada, já que o conceito de bilinguismo que mobiliza (ou, melhor dizendo, a ideia de língua que esse conceito projeta) coloca em funcionamento uma dupla lógica que não serve senão à reafirmação de uma matriz clássica em que a tradução é entendida como um processo de transferência de significados entre (geralmente duas) línguas (entendidas, nesse caso, como sistema no sentido linguístico clássico). Assim, o que a constatação da articulação entre autotradução e bilinguismo revela é uma reatualização da fantasia logocêntrica, o que evidencia, entre outros aspectos que discutirei mais adiante²⁹, a incapacidade de os discursos sobre a tradução enfrentarem (é sempre uma questão de

²⁸ “Há bilíngues e bilíngues: os verdadeiros e os falsos.” Sempre oferecerei, em nota, uma tradução provisória para os textos de Nancy Huston. Como resultado da leitura tanto do texto em inglês quanto daquele em francês, minhas escolhas pretenderão festejar a indecidibilidade da tradução, navegando ora para o leste, ora para o oeste.

²⁹ São eles: a persistência da questão da identidade (Motivo 2, Sequência 1), a problemática da herança (*Leitmotif*) e o lugar da origem (Motivo 1, Sequência 2).

enfrentamento) a autotradução de uma maneira que, de fato, seja, no rastro de Derrida (2000c), “a mais relevante possível”, ou seja, alcance a “economia da tradução”.

Essa incapacidade, por sua vez, manifesta a insuficiência de um conceito de bilinguismo em que a língua seja compreendida como algo apreensível, arquivável, contabilizável – uma ideia de língua precária que o gesto desconstrutivista, que rearranja a geografia dos lugares familiares do pensamento ao levá-los ao limite, justamente irá questionar. É o que Derrida (1996) empreende em *Le monolinguisme de l'autre*, livro em que encontramos o seguinte conceito de língua:

Une langue n'existe pas. Présentement. Ni la langue. Ni l'idiome ni le dialecte. C'est d'ailleurs pourquoi on ne saurait jamais compter ces choses et pourquoi si, en un sens que j'expliciterei dans un instant, on n'a jamais qu'une langue, ce monolinguisme ne fait pas un avec lui-même. (p.123)³⁰

Supondo, portanto, que haja, o bilinguismo deve ser, nesse sentido, um “monolinguismo”, espécie de *Unheimlich* que recua o lugar [*demeure*] da língua no sentido linguístico clássico (“externo”, *social*, político, cultural) para o *porvir* [*à demeure*] impróprio de um idioma “incalculável” (“interno”, *individual*) que se insere, como enxerto e como transplante (*greffe*), como “monolíngua” (DERRIDA, 1996, p.127), no corpo.

Enquanto lingua-outra ela já sofreu em sua raiz mesma (a supor que exista uma raiz, um lugar a partir de onde ela se manifesta) o enxerto/transplante de outras línguas. Uma lingua que se (em)presta ao transplante (*et la greffe*) em seu próprio corpo, que só existe (e também resiste enquanto lingua) à condição de ser incessantemente transplantada (*greffée*). (DEÂNGELI, 2008, p.179)

É esse recuo, com efeito, que o título do ensaio de Nancy Huston do qual retirei a epígrafe deste Motivo, *Le faux bilinguism/False Bilingualism*, opera ao (res)cindir o conceito de bilinguismo com a dupla lâmina do adjetivo *faux/false* [falso]: por um lado, a lâmina do teatro, do fingimento e da atuação que corta em dois o bilinguismo e o

³⁰ “Uma língua não existe. Presentemente. Nem a língua. Nem o idioma nem o dialeto. Essa é a razão pela qual tais coisas jamais se poderão *contar* e essa a razão pela qual se, em um sentido que daqui a pouco explicitarei, jamais se tem senão uma língua, esse monolinguismo que não faz *um* consigo mesmo.”

compromete com a geografia, a história, a política, a cultura (o “bilinguismo verdadeiro” em contraposição ao “bilinguismo falso”)³¹; por outro lado, a lâmina do pervertido, do falacioso e do traidor que anula a própria ideia de bilinguismo e rompe com quaisquer genealogias (o “falso bilinguismo”, no duplo sentido que a expressão adquire)³². Em outras palavras, o “monolinguismo *do* outro” de que fala Derrida (1996): sempre por vir [*à venir*] e, por isso mesmo, sempre já uma “promessa”.

Considerados esses termos, Nancy Huston, assinatura nos textos que convido, nesta dissertação, a escutar, torna-se um exemplo espetacular. Canadense de origem, mas francesa por adoção, toda a escritura de Huston passa, necessariamente, pela crucial questão da língua e, evidentemente, pela experiência (prática) de tradução – que, em sua obra, revela o *abismo* diante do qual é preciso *escolher construir* uma ponte insustentável. Nascida em 1953, em Alberta, província anglófona da parte oeste do Canadá, Huston passou a infância na cidade de Calgary. Depois de ser abandonada pela mãe (abandono que, como leremos no Motivo 1 da Sequência 2, jamais superou), mudou-se para New Hampshire, Estados Unidos, e, mais tarde, foi estudar em Nova York. Por ocasião de uma bolsa de estudos concedida pela faculdade, viajou para Paris. Lá, terminou os estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales, onde desenvolveu um trabalho sob orientação de Roland Barthes. Em 1981, lançou seu romance de estreia, *Les Variations Goldberg*, em que o problema da identidade (que atravessaria toda a sua obra) é pungente: nele, Huston explode a máxima rimbaudiana “Je est an autre” em trinta “eus” cujo único vínculo será o tempo da música – precisamente, o título da peça de Johann Sebastian Bach que se repete³³ no espaço título do romance, reunindo os “fragmentos” de música e de “eu”.

Huston se tornou reconhecida pela crítica francesa e, aos poucos, a língua inglesa foi sendo soterrada juntamente com sua memória familiar (especialmente a memória da mãe) enquanto a autora adotava o francês como língua de criação e de

³¹ De acordo com a argumentação que Huston desenvolve em seu ensaio, há dois bilinguismos: o verdadeiro, aprendido desde a infância, e o falso, aprendido posteriormente, na fase adulta. (cf. HUSTON, 1999; 2002).

³² Nesse caso, a própria ideia de bilinguismo é cancelada quando lemos “falso bilinguismo” como “o bilinguismo é [um conceito] falso”, como o título do ensaio, tanto na versão em língua francesa (“Le faux bilinguisme”) quanto na em língua inglesa (“False Bilingualism”) autoriza.

³³ É relevante lembrar que, como forma musical, a “variação” é a alteração do tema (musical), introduzida pela repetição.

expressão. Em *Journal de la création* (1990), ensaio autobiográfico em que aborda o problema da origem desde um ponto de vista feminista (criação vs. procriação), Huston coloca a adoção do francês como língua da criação da seguinte forma:

Et moi ? Que proclamé-je [sic] en choisissant pour l'écriture une terre et une langue étrangères – sinon que je suis, aussi dérisoirement que les existentialistes mal remis du catholicisme, « ma propre cause et ma propre fin », capable de me re-mettre au monde à travers l'art, donnant naissance à moi-même, me débarrassant de tous les déterminismes hérités de mes géniteurs ? (p.163-164)³⁴

Entretanto, depois de 20 anos de “exílio voluntário”, como que para acertar as contas com esses “determinismos herdados dos pais” – e, por conseguinte, com o Canadá que abandonara –, surge *Plainsong* (1993), o primeiro livro de Huston escrito “originalmente” em inglês. Laureada com o *Prêmio do Governador Geral*, o mais importante prêmio de literatura do Canadá, como melhor livro em língua francesa na categoria “Ficção”, a versão francesa de *Plainsong* (1993a), *Cantique des Plaines* (1993), causa um pequeno escândalo em Quebec: vários críticos declararam não se tratar de uma “obra original”, devendo, portanto, concorrer na categoria de “Tradução”; outros, ainda mais enfáticos, alegavam que Nancy Huston sequer era de origem quebequense – “sequer era francófona” – e que, portanto, não merecia o prêmio³⁵. A autora, então, foi a público e declarou que se tratava, na verdade, de uma “recriação” (Huston, 1995, p.264; Klein-Lataud, 1996, p.216) – o que validaria, portanto, a escolha. Um acalorado debate estendeu-se por meses, mas o prêmio foi mantido.

Porém, em 1996, Christine Klein-Lataud, professora do Departamento de Tradução da Universidade York, Toronto, comparando as versões inglesa e francesa do romance de Huston, conclui que

³⁴ “E eu ? Que proclamei eu ao escolher para a escrita uma terra e uma língua estrangeiras senão que sou, tão ironicamente quanto os existencialistas não recuperados do catolicismo, ‘minha própria causa e meu próprio fim’, capaz de me re-colocar no mundo através da arte, dando à luz a mim mesma, me libertando de todos os determinismos herdados de meus pais.”

³⁵ Cf. DVORAK & KOUSTAS, 2004.

o texto em si tem apenas uma supressão significativa: uma passagem em que o aniversário da Confederação Canadense serve para um comentário político e para uma comparação entre os aborígenes canadenses e os argelinos, que conquistaram a independência e expulsaram os franceses de seu país. (...) Quanto ao resto, os textos diferem apenas na medida em que qualquer tradução difere necessariamente do texto original, em particular em virtude do efeito de heterogeneidade dos nomes próprios e das referências. (p.223)

Se “qualquer tradução difere necessariamente do texto original”, como afirma Klein-Lataud, não é por outro motivo senão o já apontado por Walter Benjamin em seu famoso prefácio *A tarefa-renúncia do tradutor* (2008 [1923]): “se, na tradução, a afinidade entre as línguas se anuncia [...] de uma forma diversa do que pela vaga semelhança entre reprodução e original, [essa afinidade não] pode ser definid[a] de maneira satisfatória através de uma identidade de ascendência” (BENJAMIN, 2008, pp.71-72).

No entanto, é justamente essa “identidade de ascendência” que marca, de uma ou de outra maneira, o já desgastado debate em torno das questões da autoria, da problemática fronteira entre tradução e original, dos incertos limites (se existem) entre tradução, reescritura, recriação, adaptação – debate transformado em espetáculo no episódio da premiação de Nancy Huston, que, ao mesmo tempo em que adere aos discursos sobre a autotradução em circulação contemporaneamente em esferas hegemônicas, aponta de que maneiras eles erram o alvo. Identificando a autotradução como traço essencial de períodos, espaços e sujeitos estreitamente determinados, em especial aqueles em cujas identidades depositam-se acontecimentos de ordem histórica, política e geográfica que sedimentam uma postura eminentemente crítica (cf. TANQUEIRO, 2002), esses discursos colocam em funcionamento uma dupla lógica que, apesar de plausível, revela-se, como argumentarei, uma dupla falácia. Nesse sentido, o que surge é, para usar o termo de Grutman (2009a), uma segunda *terra incognita*, ela também à espera de mapeamento: os espaços que a prática de autotradução tem ocupado nos discursos teóricos e críticos sobre a [auto]tradução. Nesses espaços, que reproduzem, de certa maneira, uma lógica de soberania (AGAMBEN, 2010) que repete um mecanismo de interdição (FREUD, 2012 [1913]), como argumentarei ao longo desta primeira sequência, a tarefa do tradutor parece despontar como

uma dívida que terá deixado de ser paga, uma *promessa* (num sentido performativo que *excede* o *speech act*, como diz Derrida³⁶) destinada para sempre ao perjúrio e que, exatamente por ser colocada em primeiro plano em um ato de autotradução, deixa de ser apenas a renúncia [*Aufgabe*] para dar voz também ao dom [*Gabe*] e ao desejo (indecidível) de reconciliar a língua materna com uma língua estrangeira lá onde o que resta é diferença, enfrentamento, confusão.

A dupla lógica: ou a usurpação do corpo

Afirmei que a articulação entre autotradução e bilinguismo coloca em funcionamento uma dupla lógica que reafirma uma matriz clássica e *repete* (isto é, *reproduz*) a ideia de tradução como um processo de transferência de significados entre línguas (nesse caso, entendidas como sistema no sentido linguístico clássico). Neste momento, portanto, retorno a essa dupla lógica para investigar seus dois desdobramentos mais de perto e tentar compreender em que sentido ela contribui tanto para a insuficiência do conceito de bilinguismo operado nos discursos sobre a autotradução quanto para a incapacidade de esses discursos enfrentarem a autotradução como ato.

Primeiro desdobramento lógico: a condição bilíngue

O primeiro desdobramento dessa dupla lógica segundo a qual a autotradução é compreendida pelos discursos sobre a autotradução diz respeito principalmente à abordagem proposta pelos estudos que lidam com os escritores de origem catalã, escocesa, sul-africana e indiana – portanto, estudos que lidam com escritas em contextos pós-coloniais. De acordo com tal abordagem, os autotradutores “decid[iriam] utilizar a língua majoritária muitas vezes para retratar a cultura minoritária” (TANQUEIRO, 2002, p.34; cf.

³⁶ Examinarei essa *exceção* mais adiante neste Motivo. Cf. DERRIDA, 1996; 2001a.

também GRUTMAN, 2009a, p.257-258), marcando, nesse sentido – e nesses contextos –, uma resistência que funcionaria fundamentalmente para reafirmar uma “postura crítica” de cunho político. Interessante ressaltar que, conforme alude Rajagopalan (2009),

esses escritores produzem sua literatura com o intuito de declarar para o resto do mundo que, embora eles possam estar escrevendo em uma língua que lhes foi originalmente passada por seus outrora mestres coloniais com o propósito explícito de subjugar-los e de mantê-los em tal posição, tais escritores não estão lá para reiterar e reproduzir os valores e os costumes que a língua lhes impôs, mas para abalar esses mesmos valores e costumes a partir de dentro de suas próprias premissas. (p.130)

De acordo com a ideia contida nas palavras acima transcritas, a tradução, nesses contextos pós-coloniais, deve ser vista da forma mais ampla possível – compreendendo, inclusive, a migração. Em outras palavras, a tradução deve ser entendida não apenas como “tradu[ção] [d]a mensagem, mas [d]o próprio meio usado para ‘transportar’ tal mensagem” (op. cit., p.133). Ora, se, para ser compreendido em contextos pós-coloniais – que são exatamente aqueles em que, segundo uma parcela da crítica, a autotradução parece dizer respeito a uma “postura crítica de resistência” –, o ato de tradução deve ser tomado de forma extensa que ultrapasse os limites da mensagem, como sugere Rajagopalan (2009), e que coloque à prova as próprias possibilidades da comunicação, como propõe Ronell (2005), a conjugação de autotradução e condição bilíngue, concretizada pelos discursos sobre a autotradução que abordam essencialmente o carácter crítico (no sentido de resistência política) da autotradução, surgiria, portanto, como uma articulação falaciosa e limitada, já que parece desconsiderar a possibilidade de essa chamada “postura crítica” ser o efeito da inscrição do corpo do *scripteur*³⁷ (tradutor, autor) na linguagem, levando em

³⁷ Concordando de modo geral com a análise que o teórico Jean Starobinski (1970) apresenta acerca do estilo da autobiografia, tomo emprestado aqui o termo “scripteur” por entender que ele marca uma certa independência entre o “autor” (ou a “função autor”, de acordo com Foucault, 2006) e o “escritor biográfico”, ao mesmo tempo ligando-os sem, contudo, chegar a confundir-se com eles. Essa escolha se justifica pelo fato de, segundo minha leitura, ser precisamente uma confusão desses termos (autor, escritor) a que se opera, por exemplo, nas análises de Tanqueiro (2002) e Beaujour (1989) sobre a autotradução.

consideração apenas a inscrição, no corpo desse *scripteur* (autor, tradutor), de sua condição bilíngue (as “marcas” que o exílio, por exemplo, imprimem em sua biografia).

Tal desdobramento, que não deixa de ser um predicado político, atribui-se à ideia de que os “[falantes] bilíngues frequentemente mudam de língua sem tomar uma decisão consciente, ao passo que *escritores* bilíngues e políglotas devem deliberadamente decidir qual língua usar em um momento determinado” (BEAUJOUR, 1989, p.38, ênfase no original). Essa decisão “deliberada”, tomada pelos “*escritores* bilíngues”, assumiria um carácter crítico a partir do momento em que serviria para revelar a postura adotada por esses escritores frente à língua da e/ou para a qual traduziriam seus trabalhos, dependendo da situação histórica em que uma e outra língua se encontrasse em um determinado contexto³⁸.

Assim compreendida, essa “postura crítica” pouco teria a ver com uma atitude de *juízo* intimamente ligada à leitura conservadora do conceito de fidelidade³⁹ e largamente abraçada pela crítica de tradução de inspiração essencialista, mas talvez pudesse ser vista como mais próxima (e é exatamente esse aspecto que legitima o primeiro desdobramento da dupla lógica dos discursos sobre a autotradução) do que Berman (1984) chamou de “tradução como movimento crítico” (p.193), sobretudo por entendê-la “como campo de intervenção cultural e campo de pensamento” (SIMON, 2001, p.19)⁴⁰.

³⁸ Certamente a relação entre o espanhol e o catalão não pode ser abordada a partir dos mesmos instrumentos metodológicos e da mesma ótica que investigam a relação entre o inglês e as línguas africanas na África do Sul ou o inglês e o francês no Canadá, por exemplo. Afinal, a dinâmica de inter-relação dessas línguas nesses espaços geográficos responde a critérios históricos e geopolíticos específicos. Há que se levar em consideração, portanto, o contexto em que os atos de tradução são desempenhados [*performed*] em cada caso, especialmente se se pretende articular a prática da tradução a uma perspectiva que a entenda como resistência. Para uma discussão aprofundada sobre essas questões, ver Rajagopalan (2009, pp.129-138).

³⁹ Discuto a questão da fidelidade no *Leitmotif* da Sequência 2 desta dissertação.

⁴⁰ De acordo com Berman (1984), “desde a era clássica, há resenhas críticas de tradução nas quais a “crítica” [em sentido amplo – *criticism* – e em sentido restrito – *critique*] significa *juízo* (no sentido kantiano do termo) ou *avaliação* (na linguagem de uma escola moderna de tradutores)” (p.3, ênfase no original). Dentro da proposta colocada aqui, todavia, o que estou chamando de “postura crítica” (em referência estritamente ao peso que essa expressão ganha dentro dos estudos que tratam da prática da autotradução) afasta-se tanto do sentido de “juízo” quanto do sentido de “avaliação”, aproximando-se, nesse sentido, da “crítica produtiva” que Berman irá pôr em pauta. Essa aproximação se dá pelo fato de que tal postura terá de ser sempre “comentada” de acordo com um projeto situado. Nesses termos, a intervenção a que alude a citação de Simon (2001) diria respeito tanto ao que Berman (1984) chama de “horizonte da tradução” quanto aos “caminhos para a retradução” que um projeto de tradução necessariamente impõe.

De acordo com essa perspectiva, a autotradução será compreendida como “exceção” (BERMAN, 1984, p.14), uma “[prática] prevalecente em minorias linguísticas” (GRUTMAN, 2009a, p.18), em cuja configuração ela surgiria como “um rito de passagem, [...] ponto crucial em uma trajetória compartilhada pela maioria dos *escritores bilíngues*” (BEAUJOUR, 1989, p.51, ênfase adicionada). Em outras palavras, a autotradução, segundo essa primeira argumentação lógica, seria um instrumento crítico de uma agenda política consciente, um projeto determinado pela postura ética de “abertura para o Outro” (BERMAN, 1984, p.16), ainda que marcasse proeminentemente uma resistência a essa abertura.

Porém, não podemos desconsiderar o fato de que, na autotradução, o “Outro” se eclipsa com o “eu”, ou, de acordo com Kristeva (1988), oculta-se atrás de sua identidade, colocando em funcionamento o mecanismo da *différance* (o jogo de adiamento do sentido) e revelando a aporia que dá origem ao teatro do estrangeiro, do estranho (o *Unheimlich* freudiano). Escreve Kristeva (1988):

De modo peculiar, o estrangeiro habita em nós: ele é a face oculta de nossa identidade, o espaço que arruína nossa casa, o tempo em que se corrompe a intenção e a simpatia. Por reconhecê-lo em nós, nós nos poupamos de detestá-lo em si mesmo. Sintoma que torna precisamente o “nós” problemático, talvez impossível, o estrangeiro começa quando surge a consciência de minha diferença e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros, hostis aos laços e aos grupos. (p.9)

Em face desta “consciência da diferença” aludida por Kristeva, despontaria o familiar estranho [*Unheimlich*] que nos comunica Freud (1996 [1919]; 2001c [1919]), pois a duplicação do eu (“a face oculta de nossa identidade”) não chega, jamais, a ser a afirmação do “nós”, permanecendo, deste modo, perdida em algum lugar entre o materno conhecido e o estrangeiro desconhecido; permanecendo, em outras palavras, na zona de choque da crise. Nesse sentido, a autotradução aparece como um jogo de duplicação do corpo (do *corpus*) em que a tarefa do [auto]tradutor ultrapassa a renúncia [*Aufgabe*], mas jamais alcança seu “núcleo, sagrado” – [*Gabe*] o dom, o presente da presença –,

conservando apenas o desejo (impossível e irrealizável) de *tocá-lo*. O sagrado, afinal, como nos informa Jean-Luc Nancy (2000; 2008), é aquilo em que não se toca⁴¹.

Se é assim, o que está em jogo – o que é *posto em jogo* – na autotradução, embora (se) passe por uma “postura crítica”, isto é, embora sirva (também) como um instrumento político marcadamente de resistência (o objetivo não é, de forma alguma, negá-lo), parece dizer respeito mais à revelação do efeito (da sequela) da tarefa do tradutor, tal qual a coloca Benjamin (2008)⁴², e menos à manifestação das decisões deliberadas de “escritores bilíngues”, como parece insistir parte da crítica. Isso porque, no que concerne à autotradução como marca da reapropriação de algo que habita não fora, mas “em nós” – ou seja, como desejo de reapropriação de um “eu” que está ausente em língua estrangeira (e, aliás, também em língua materna) –, tal efeito, experimentado e expressado no corpo [*corpus*] bilíngue do autor que se traduz, incide mais diretamente sobre uma crise (momento de indecisão) diante da inscrição desse corpo na linguagem e sobre a impossibilidade de ele identificar-se com uma voz que diga “nós” (e assumo, assim, um *avatar* social, político, cultural), do que sobre a condição bilíngue inscrita nesse corpo por ordens históricas, geográficas, políticas e culturais determinadas.

Segundo desdobramento lógico: o corpo bilíngue

A manipulação dessa condição bilíngue que emerge de contextos históricos, geográficos, políticos e culturais determinados (e, por consequência, do mencionado conceito de “escritores bilíngues”⁴³ que essa condição expõe) abre espaço para o segundo desdobramento da dupla lógica a partir da qual a crítica articulará a autotradução ao

⁴¹ A esse respeito, ainda, cf. DERRIDA, 2005c.

⁴² Penso aqui especialmente na colocação de Benjamin (2008) a respeito do caráter de comunicação da tradução: “O que “diz” uma obra poética? O que comunica? Muito pouco para quem a compreende. O que lhe é essencial *não é a comunicação, não é o enunciado*. E, no entanto, a tradução que pretendesse comunicar algo não poderia comunicar nada que não fosse comunicação, portanto, algo inessencial.” (op. cit., p.66, ênfase adicionada).

⁴³ Sobre o conceito de “escritores bilíngues”, cf. Fitch (1988); Beaujour (1989); Tanqueiro (1999, 2000, 2002); Santoyo (2005); Grutman (2009b).

bilinguismo, sobretudo ao lidar com o *corpus* [com os corpos] de nomes como Samuel Beckett, Vladimir Nabokov e Milan Kundera – para citar os mais notórios. De fato, ao receberem o selo de “escritores bilíngues” que os autoriza a inscrever em duas línguas um significado “puro” e, portanto, “original” (no sentido metafísico), tais nomes são usurpados da cena da tradução para serem inseridos “legitimamente” na cena da literatura, isto é, na cena da escritura.

E vale a pena insistir que a usurpação, aqui, não poderia ser o mesmo que o sacrifício, já que não se trata, como no rito sacrificial romano descrito por Agamben (2010), de ser colocado no lugar do outro para se tornar, simbolicamente, o que não se é; não se trata de um pacto. Em outras palavras, não se trata de sacrifício justamente porque não se trata de “consagrar (*sacrare*) [...] termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano” (AGAMBEN, 2010, p.65), mas de “profanar [o que], por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens.” (AGAMBEN, 2010, p.65). Trata-se, no que chamo de usurpação, de um afastamento (um *espaçamento*) do mecanismo que torna a tradução sagrada (no sentido ontológico do termo, habitualmente manipulado pelos discursos mais convencionais sobre a tradução) ao mesmo tempo em que se promove uma aproximação do mecanismo jurídico que, por sua vez, cumpre a função de fazer uma crítica da tradução (de seus discursos e de sua institucionalização) informada pelas posturas assumidas no quadro pós-estruturalista.

Esse deslocamento do mecanismo sagrado para o mecanismo jurídico, por sua vez, expõe a violência soberana (a *Gewalt* de que trata Benjamin⁴⁴) que percorre os discursos sobre a [auto]tradução que habitam (ou anseiam habitar) a esfera institucional. E isso porque, ao traçarmos um paralelo entre a crítica da violência que lemos em Benjamin (2011) com a crítica da [auto]tradução que lemos, por exemplo, em Tanqueiro (2002), Grutman (2009) e Beaujour (1989), verificamos que, no caso da autotradução, o que há é justamente o que no texto de Benjamin (2011) aparece como um tipo especial de violência – a “violência pura ou divina” (p.152) ou “mítica” (p.156) – que não institui nem conserva o direito (no caso da tradução, o direito autoral, por exemplo), mas o depõe, dissolvendo,

⁴⁴ Cf. BENJAMIN, 2011.

assim, o vínculo entre o direito e a violência. Em outras palavras, de acordo com essa lógica, a violência não deixa de existir, mas ganha uma justificativa.

É nesse quadro que a usurpação, que não deixa de ser também um ato de violência, entra em cena. Isso porque, como coloca Fitch (1988), crítico inglês que se dedicou ao estudo da obra de Samuel Beckett, “acredita-se que o escritor-tradutor [*writer-translator*] está em uma posição melhor para *recapturar as intenções do autor do original* do que o estaria um tradutor comum” (p.125, ênfase adicionada). Seria ingenuidade ignorar a sintaxe escolhida pelo crítico inglês, já que, na posição do sujeito indefinido escolhido por Fitch (“acredita-se”), poderíamos colocar – sem que isso soasse como uma blasfêmia – o corpo da crítica que opera o mencionado ato de usurpação – afinal, trata-se de um comentário (para usar um termo caro a Antoine Berman) do trabalho de um “escritor-tradutor [*writer-translator*]”.

Entretanto, é preciso deixar claro que essa crença (esse dogma) não é prerrogativa da crítica apenas. O próprio Milan Kundera (1994) defende a superioridade da autoria (moderna, ou seja, instituída nas bases do Estado de Direito) sobre a tradução, como deixa claro seu livro *Os testamentos traídos*, de 1994. No volume de ensaios dedicados à arte de Stravinsky, Kafka, Hemingway e Rebeais, entre outros, lemos que “a autoridade suprema para um tradutor deveria ser o estilo *pessoal* do autor” (p.99, ênfase no original) e que “o tradutor se considera como o embaixador desta *autoridade* junto ao autor estrangeiro. Eis o erro” (op. cit., p.99, ênfase adicionada). Seria possível levantar uma ampla discussão não apenas sobre o que Kundera entende por “estilo” e por “autoridade”, mas também sobre a problemática que, envolvendo tais conceitos, indica precisamente um “ponto cego”, compelindo-os a uma desconstrução. Todavia, o que as palavras de Kundera parecem fazer de um modo mais enfático e quase panfletário é um ajuizamento em favor do resguardo da subordinação da tradução ao ato criador autoral (sagrado) – uma ideia que, por si, confirma que nem mesmo um “autor de certo valor [e que] *transgride* o ‘bom estilo’” (p.99, ênfase no original)⁴⁵ escapa ao assalto pela lógica duplamente articulada sobre o princípio da existência de um significado original de cuja integridade o autor

⁴⁵ Tal parece ser a categoria em que Kundera ele mesmo se coloca.

(autoritário) seria o guardião. Se existe, entretanto, esse “valor” constituiria nada mais do que uma *promessa* (no sentido performativo que excede o *speech act*, como sugere Derrida, 1996) de um testamento inexistente que, portanto, de acordo com sua própria natureza, já pressuporia intrinsecamente a traição declarada (com ares de denúncia) no título do livro de Kundera. Em outras palavras, para serem o que são, os testamentos sempre devem ser traídos.

Inevitavelmente inserida na estrutura da dupla lógica que informa os discursos sobre a [auto]tradução, esse mecanismo performativo que trai o próprio título de Kundera transforma a dupla lógica em uma dupla falácia, como leremos em seguida.

A dupla falácia: ou a nomeação do corpo

Considerados os termos apontados no item anterior, não seria impertinente afirmar que o aparato argumentativo mobilizado pela dupla lógica a qual tem servido como perspectiva para os discursos sobre a [auto]tradução veicula uma concepção de língua e, conseqüentemente, uma ideia de tradução (ambas vinculadas ao conceito de bilinguismo operado) que, ao incorporarem um discurso que coloca em relevo as questões referentes à postura de resistência (crítica, política) da tradução e à condição bilíngue (geográfica, histórica) do autor que se traduz, acabam por acentuar a tendência de ocultar o corpo do tradutor, cuja identidade deve ser escamoteada em função da tarefa de dar vida às intenções de um autor (pai autoritário) e de uma língua ausentes. Em outras palavras, o que se manifesta nos discursos críticos que articulam autotradução e bilinguismo é uma reatualização da matriz de pensamento que compreende a tradução como uma transferência de sentidos de uma língua para outra – transferência que não apenas pode, mas *deve* sofrer o menor grau de interferência possível.

Inserida em um mecanismo lógico viciado que a salvaguarda, a articulação de autotradução e bilinguismo transforma-se em reatualização de uma matriz de pensamento que compreende a tradução como transferência de significados que é, em última análise,

uma declaração da incapacidade de os discursos sobre a [auto]tradução enfrentarem a autotradução como ato. Essa declaração, ela mesma marcada com uma “força ilocucionária”, é evidenciada pelo retorno da “noção amplamente difundida de autor como criador autônomo que descarta abordagens em colaboração com o inconsciente e com outros processos não racionais envolvidos na criatividade” (SHREAD, 2009, p.61), como vemos, por exemplo, na ideia de “privilégio” que Tanqueiro (2000) forja do contestável “leitor-modelo” de Umberto Eco (1979)⁴⁶.

Esse retorno (essa *repetição* em sua matriz *reprodutora*) confirma-se na conclusão a que chega Beaujour (1989) em seu estudo sobre escritores bilíngues:

Uma autotradução é [...] o triunfo final. Ela fornece o prazer mefistofélico de criar dois trabalhos que orbitam mutuamente em um equilíbrio dinâmico [...]. Em uma autotradução bem sucedida, o escritor encontra alternativas e compensações em dois sistemas linguísticos que estão ao seu dispor e o *texto* flui. A voz flui e é inquestionavelmente a mesma em ambas as línguas, e esse próprio fato indica que ela emana de um próprio [*self*] que deve existir sob ambas as línguas, escoando-se através dos anéis de crescimento de uma árvore, manifestando-se em um tronco bifurcado e em sistemas separados de galhos e folhas, todos eles em equilíbrio vivo. (pp.175-176, ênfase no original)

Tais palavras, embora retiradas de seu contexto específico – uma análise sobre a produção de escritores russos bilíngues –, servem aqui para manifestar as concepções de língua (“sistema ao dispor do falante”) e de tradução (“fluência”) resguardadas pela postura crítica que lê a prática da autotradução *como* (ou, nas palavras de GRUTMAN, 2009, p.17, “semelhante a uma”) prática bilíngue. Que a autotradução guarda em seu núcleo algo do bilinguismo, disso não há dúvidas – e talvez seja esse traço que autoriza uma leitura de ambos os processos como se eles fossem, de fato, apenas um. No entanto, há algo na autotradução que escapa ao bilinguismo; um algo “outro” que, segundo minha hipótese, é o

⁴⁶ Em seu livro *O respeito pelo original*, Maria Alice Gonçalves Antunes oferece uma boa resenha do percurso de Tanqueiro.

próprio *da* tradução como ficção performativa que reitera a língua em seu caráter de dobra (DELEUZE, 1991⁴⁷) e de resto.

Por agora, é importante ressaltar que essas concepções de língua e de tradução assumidas por grande parte da crítica de autotradução evidenciam uma concepção cognitiva ou constativa da linguagem, de acordo com a qual, para tomar emprestada a definição de Shoshana Felman (1980), “a linguagem é um instrumento de transmissão da verdade [e no qual] a verdade é uma relação de adequação perfeita entre um enunciado e seu referente [...] entre a linguagem e a realidade que ela representa” (p.33).

Ora, se lembrarmos que, de acordo com a leitura que Jacques Derrida (1991b) faz do filósofo inglês J. L. Austin (1975) – a cujas ideias as palavras de Felman (1980) fazem referência –, não apenas os enunciados constativos não são passíveis de verificação (algo que já lemos nas análises de Austin conforme, nas conferências finais recolhidas em *How To Do Things With Words*, ele vai tentando organizar – e fracassando em organizar – uma impossível “teoria dos atos de fala”⁴⁸), mas também as próprias condições do funcionamento dos enunciados performativos (os ritos, por exemplo) “não são mais uma contingência [mas], como iterabilidade, um traço estrutural de todas as marcas” (DERRIDA, 1991b, p.385), o que os faz aparecer, também eles, como performativos – ou seja, subordinados apenas à felicidade ou infelicidade, ao sucesso ou insucesso –, concluiremos, portanto, que uma concepção constativa de língua é, de fato, uma proposição que não serve senão à manutenção de uma matriz de pensamento tradicional. Matriz que, seguindo uma lógica do corpo bastante próxima do segundo desdobramento que apontei anteriormente, defende não somente a existência, como também a “encarnação de uma ‘voz divina’ [...] que garante a autoridade da linguagem como instrumento cognitivo” (FELMAN, 1980, p.33-34). Empossada pela crítica que levanta a bandeira de uma

⁴⁷ Em *A dobra: Leibniz e o Barroco* (trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus, 1991), Deleuze discute o aspecto coexistencial do dentro e do fora, do pertencimento e da construção territorial do lugar a que se pertence. Nesse sentido, o corpo (e a língua, segundo minha hipótese) aparece como um território de agenciamento das relações entre um “eu” e um “mundo”.

⁴⁸ Essa é uma das questões a que vários linguistas, dentre os quais destaco os trabalhos essenciais de Rajagopalan (2010), dirigem suas críticas aos esforços do linguista americano John Searle em organizar a “teoria dos atos de fala”. Searle é “amplamente tido como herdeiro intelectual de Austin e seu intérprete autorizado” (RAJAGOPALAN, 2010, p.8).

concepção constativa da linguagem e de uma autoridade completa sobre tal linguagem, essa “voz divina” vincula-se, por derivação, à “voz do autor”⁴⁹, que “flui e é inquestionavelmente a mesma em ambas as línguas”, como acena a conclusão de Beaujour (1989).

É a partir dessa concepção cognitiva ou constativa de língua (em que a língua se [con]forma mais ou menos com o espaço geográfico encerrado na noção colonialista de nação) e dessa ideia de tradução como transferência (quase simbiótica) entre as línguas que se revela a dupla falácia em cujo entorno edificam-se os discursos sobre a [auto]tradução articulados a partir das questões (históricas, políticas, geográficas ou linguísticas) colocadas pelo conceito clássico de bilinguismo, como leremos em seguida.

Primeiro desdobramento falacioso: a questão da geografia

O primeiro desdobramento da dupla falácia encenada pela dupla lógica que informa os discursos sobre a [auto]tradução diz respeito à *autoridade* do autor sobre a obra. Isso se deve ao fato de que, como aponta Grutman (2009b), na autotradução

[o texto] não somente existe em duas línguas, como também leva em ambas a assinatura do autor, com toda a *autoridade* que a *autoria* supõe – não é por acaso que ambas as palavras tenham a mesma etimologia – e da qual a tradução tradicionalmente carece. Destaque-se que, ao dar o Prêmio Nobel de Literatura a Beckett, a Academia sueca considerou o conjunto de seus textos, em inglês e em francês, como uma única obra, inclusive quando se tratava de autotraduções. Em seu discurso de apresentação, o acadêmico Karl Ragnar Gierow destacou que o prêmio de 1969 era dado “a um único homem, a duas línguas e a uma terceira nação” (a Irlanda). (p.124, ênfase no original)

⁴⁹ Para uma discussão sobre a questão da “voz” do autor e do tradutor, ver o Motivo 2 da Sequência 1 desta dissertação (“Avatares ausentes”).

As questões levantadas por Grutman (2009b) colocam em evidência uma postura (clássica) que “atribui perfeita transparência do ato criativo ao autor, razão pela qual os autotradutores seriam diferentes dos tradutores” (SHREAD, 2009, p.61). Em outras palavras, é “justamente em virtude de um presumido autoconhecimento [por parte do autor] da obra [que] a autotradução é frequentemente vista como ‘privilegiada’” (op. cit., p.61). Essa noção de autor como “tradutor privilegiado”, defendida pela releitura de Tanqueiro (1999, 2000, 2002) do conceito de “leitor modelo” cunhado por Eco (1979)⁵⁰, sugere, portanto, que apenas o autotradutor “ser[ia] capaz de chegar aonde o autor queria, ou seja, [apenas o autotradutor] conseguir[ia] apanhar as ‘migalhas’ semeadas por ele ao longo da obra” (TANQUEIRO, 2002, p.17). Esse estatuto sagrado do autor e de sua autoridade sobre a obra é uma ideia que comparece, de um ou de outro modo, nos próprios autores que se traduzem (o que Fitch chama de *writer-translator*), como Milan Kundera e Nancy Huston. Kundera, como já aludi antes, adere ao discurso convencional, como é possível verificar na seguinte declaração:

Se uma obra de arte é a emanção de um indivíduo e de sua unicidade, é lógico que este ser único, o autor, possua todos os direitos sobre aquilo que é a emanção exclusiva dele próprio. Após um processo secular, esses direitos alcançaram sua forma definitiva durante a Revolução Francesa, que reconheceu a propriedade literária como “a mais sagrada, a mais pessoal de todas as propriedades” (1994, p.249)⁵¹.

Ora, o que aparece de modo claro nessas palavras de Kundera é, portanto, um movimento de sacralização que reivindica uma identidade “pura”⁵² (do original, da autotradução) chamando em cena não apenas a “voz do autor” (“este ser único”), mas o domínio da Lei, o Estado de direito (que alcançou “sua forma definitiva durante a Revolução Francesa”) para dar testemunho da legalidade de tal identidade, para resguardar os direitos da “mais sagrada, mais pessoal” *propriedade* literária (os “direitos autorais”).

⁵⁰ Leitura feita também por Maria Alice Gonçalves Antunes ao analisar a prática de autotradução em João Ubaldo Robeiro. Cf. ANTUNES, 2009.

⁵¹ Tradução levemente alterada.

⁵² Abordo a questão da identidade em tradução no Motivo 2 da Sequência 1 desta dissertação (“Avatares ausentes”).

Em Nancy Huston, essa mesma questão comparece sob outra perspectiva: a problemática do bilinguismo, como demonstra o ensaio citado no início deste Motivo e que retomo agora⁵³. Vejamos:

Il y a bilingues et bilingues. Les vrais et les faux. Les vrais bilingues sont ceux qui, pour des raisons géographiques, historiques, politiques, voire biographiques (rejetons de diplomates), apprennent dès l'enfance à maîtriser deux langues à la perfection et passent de l'une à l'autre sans état d'âme particulier. Il arrive, bien sûr, que les deux langues occupent dans leur esprit des places asymétriques : ils éprouvent par exemple une vague ressentiment envers l'une – langue du pouvoir ou de l'ancienne puissance coloniale, langue imposée à l'école ou dans le monde du travail – et de l'attachement pour l'autre, langue familiale, intime, charnelle, souvent dissociée de l'écriture. N'empêche qu'ils se débrouillent, et fameusement. Les faux bilingues (catégorie dont je relève) c'est une autre paire de manches. Je ne sais pas à quoi ressemble un cerveau de vrai bilingue mais je vais essayer de décrire comment cela se passe pour un faux. (1999, pp.53-54)

There are bilinguals and bilinguists. The true and the false. The true bilinguals are those who, for geographical, historical, political or even biographical reasons (the children of diplomats), learn to master two languages in early childhood and can move back and forth between them smoothly and effortlessly. The two may play asymmetrical roles in their minds – they may feel vague resentment towards one (the language of the State or forms colonial power, the language imposed on them at school or in the workplace) – and deep attachment towards the other (the family parlance, with its connotations of intimacy and physicality, often dissociated from writing). Still, despite these possible asymmetries, their linguistic performance in both languages is non-problematic. False bilinguals (the category to which I belong) are a whole 'nother ballgame [*sic*]. I don't know how the brain of a true bilingual functions, but I can try to describe what it's like to have the brain of a false one. (2002, pp.40-41)⁵⁴

⁵³ Cf. HUSTON, N. *Le faux bilinguisme*, op. cit., 1999; *False Bilingualism*, op. cit., 2002.

⁵⁴ “Há bilíngues e bilinguistas: os verdadeiros bilíngues e os falsos. Os verdadeiros bilíngues são aqueles que, por razões geográficas, históricas, políticas ou biográficas (por exemplo, os filhos dos diplomatas), aprendem desde a infância a dominar duas línguas e passam de uma a outra tranquilamente, sem esforços. Pode ser, é claro, que essas duas línguas desempenhem papéis ou ocupem lugares assimétricos nas mentes dos verdadeiros bilíngues – eles podem sentir um vago ressentimento com relação a uma delas (a língua do Estado ou do antigo poder colonial, a língua que lhes fora imposta na escola ou no trabalho) e, contrariamente, uma forte ligação com a outra (a língua da família, como todas as conotações de intimidade e de materialidade, geralmente uma língua dissociada da escrita). E apesar de todas essas assimetrias, o desempenho linguístico dos verdadeiros bilíngues e ambas as línguas acontece sem problemas. (...) Não sei como funciona o cérebro de um

Como esse trecho exhibe, Nancy Huston percebe o bilinguismo de duas maneiras: (1) como uma *genealogia* que se inscreve no corpo físico (“le cerveau”, “the brain”), marca de uma condição histórica, geográfica, política ou biográfica que fissa esse corpo desde sempre (“dès l’enfance”, “in early childhood”); e (2) como uma *geografia*, um *território* no qual o “eu” comparece (“catégorie dont je relève”, “category to which I belong”). Essas duas maneiras de conceber o bilinguismo vinculam-se [*bind up*] ao modelo lógico que informa os discursos sobre a autotradução, validam o conceito linguístico clássico de bilinguismo (em que as línguas são sistemas arquiváveis e “contabilizáveis”) e aproximam-se da postura autoritária (do *lugar de autoridade*, como dirá Derrida⁵⁵) que apontei na declaração de Kundera. Com efeito, compreendida na proposta de Huston, a autotradução (1) diria respeito a uma prática que emerge especialmente em contextos determinados (geográficos, históricos, políticos) e (2) seria uma questão de embate entre duas línguas (de um lado, a “langue du pouvoir ou de l’ancienne puissance coloniale, langue imposée à l’école ou dans le monde du travail”, do outro, a “langue familiale, intime, charnelle” político, crítico), configuração que, portanto, divulga a dupla falácia que percorro aqui.

É assim que a crítica lê Nancy Huston (cf. DVORAK & KOUSTAS, 2004; KLEIN-LATAUD, 1996), é assim que Nancy Huston *parece* (querer) se ler. Fundadas na cena de “embate” (ou, de qualquer forma, da *relação* com o outro – uma *alteridade*), essas leituras mobilizam uma geografia (um território) em que o “eu” comparece como uma questão “substancial” de *lugar* (o *lugar da autoridade*, mas também *lugar do exílio*), aspecto que adere à argumentação da dupla lógica que apontei antes, por exemplo, em Tanqueiro (2000), Beaujour (1989), Fitch (1988) e Antunes (2007). Entretanto, na autotradução essa geografia (“externa”, *social*, política, cultural, cena de “embate”) é recuada para o corpo, onde inscreve a alteridade (o *alter*, o outro) como *Unheimlich*,

verdadeiro bilíngue, mas vou tentar descrever o que se passa no de um falso.” Saltei propositalmente uma frase cuja tradução discutirei ao longo deste item.

⁵⁵ Cf. DERRIDA, 2001b. Abordo a questão do “lugar de autoridade” na repetição do Motivo 1 na Sequência 2.

operador de desconstrução que projeta o bilinguismo como um “monolinguismo” (DERRIDA, 2001a).

Respondendo justamente à questão da alteridade, Derrida (2001c), em carta a Jean-Louis Houdebine, incluída no volume *Posições*, diz o seguinte:

Se a alteridade do outro é *colocada* ou até mesmo *apenas* colocada não virá ela a dar *no mesmo*, sob a forma, por exemplo, do “objeto constituído” ou do “produto in-formado”, investido de sentido, etc.? Desse ponto de vista, eu diria mesmo que a alteridade do outro *inscreve* na relação aquilo que não pode, em caso algum, ser “colocado”. A inscrição, tal como eu a definiria sob esse aspecto, não é uma simples posição, mas, em vez disso, aquilo por meio do qual toda posição *se desfaz (différance) relativamente a ela mesma*: inscrição, marca, texto e não apenas tese ou tema-inscrição da tese. (p.120, ênfase no original).

Se, portanto, por um lado, trata-se de fato de uma questão de geografia, de território (de *lugar* de onde se fala), por outro, essa geografia e esse território guardam em si a possibilidade da *exceção* (no duplo sentido que Agamben, 2010, lê no termo⁵⁶) e da *interdição* (o *não-lugar* jurídico⁵⁷), possibilidade do próprio “espaçamento” [*espacement*] de que fala Derrida (2001c).

Preciso uma vez mais que o espaçamento é um conceito que comporta também, embora não apenas, uma significação de força produtiva, positiva, geradora. Como *disseminação*, como *différance*, ele comporta um motivo *genético*: não é apenas o intervalo, o espaço constituído entre dois (o que quer dizer espaçamento também no sentido corrente), mas o espaçamento, a operação ou, em todo caso, o movimento do afastamento. Esse movimento é inseparável da temporização-temporalização (cf. *La différence*) e da *différance*, dos conflitos de força que estão aí em ação. Ele marca aquilo que se afasta de si, interrompe sua identidade consigo, todo rearranjo pontual sobre si, toda homogeneidade consigo, toda interioridade consigo. [...] Espaçamento significa também, justamente, a impossibilidade de reduzir a cadeia a um de seus elos ou de aí privilegiar absolutamente um – o outro. Enfim, devo lembrar que, sobretudo, a *différance* não é uma substância, uma essência, uma causa, etc. que possa dar lugar a alguma “deriva fenomenal.” (p.106)

⁵⁶ Reserva (de direitos) e exclusão (*do* direito), como lemos em “a lei está fora da lei”. Cf. AGAMBEN, 2010, p.22 e *passim*.

⁵⁷ Apresento uma discussão sobre essa questão no Motivo 2 desta Sequência.

Divulgando outra perspectiva a partir da qual *ler* a questão da geografia e, conseqüentemente, a autotradução, esse espaçamento (que poderia ser outro nome para a *desterritorialização* de Deleuze e Guatarri⁵⁸) recua a cena do “espaço constituído entre dois” para o *não-lugar* do corpo (no qual o espaço constituído entre dois é adiado pelo *Unheimlich*), o que transforma (ou, antes, dobra) a questão da geografia e do território no que chamarei de *geografia da exceção*.

De acordo com a leitura que sugiro, essa geografia é publicada na seguinte frase (cuja tradução, por enquanto, adio) do ensaio de Nancy Huston: “catégorie dont je relève”, “category to which I belong”. Reservada (ou recuada) ao espaço dos parênteses, essa frase *excede* no texto de Huston na medida em que se inscreve como uma alteridade que “se desfaz”, ou seja, na medida em que oblitera em um plano (“referencial”) o que *narra*⁵⁹ em outro (“alegórico”), colocando em operação, portanto, um mecanismo de exceção que, nesse sentido, põe a nu a falácia da lógica sobre a qual os discursos sobre a autotradução se fundam. Em outras palavras: é *como se* a frase “catégorie dont je relève”, “category to which I belong”, em planos diferentes, projetasse duas respostas à questão do bilinguismo (e, portanto, à questão da alteridade): (1) uma resposta “constativa”⁶⁰, que projeta ao realçar [*relever*] o nível denotativo, em que a leio *referencialmente* da seguinte maneira: “a categoria de bilinguismo **da qual faço parte [*belong*]** não é autêntica”; (2) uma resposta “performativa”, que projeta ao rasurar ou substituir [*relever*] a si própria, “interromper sua identidade consigo mesma” (DERRIDA, 2001c), em que a leio *alegoricamente* da seguinte maneira: “a categoria do falso bilinguismo (**que coloco em evidência [*relève*]**) é uma falácia”⁶¹.

Nesse sentido, a questão da escolha habita “relever” (uma escolha *relevante* no texto de Huston), “corpo verbal” que, de acordo com Derrida (2000c), “traz em seu corpo

⁵⁸ Cf. DELEUZE & GUATTARI, 2008.

⁵⁹ É sempre uma questão de narração, como leremos ao longo desta dissertação e, de modo mais pontual, no Motivo 2 desta Sequência.

⁶⁰ O uso de aspas nos atributos “constativo” e “performativo” serve, aqui, para deixá-los em suspensão, estado que resgatarei no momento oportuno da análise.

⁶¹ Resposta “performativa” que, como apresentei no início deste Motivo, comparece já no título do ensaio em questão de Huston (“Le faux bilinguisme”/“False Bilingualism”), cuja possibilidade de leitura é dobrada quando o conceito de bilinguismo é posto à prova pelo “monolinguismo do outro” de que fala Derrida (cf. DERRIDA, 1996).

uma operação de tradução em andamento [...] é um corpo de tradução, sofre ou exhibe a tradução como a memória ou o estigma de uma paixão” (p.16-17). Inscrita no corpo verbal “relever”, ou seja, nomeada no texto de Huston por uma *geografia da exceção*, a questão da escolha não é senão a própria questão da tradução, uma questão *de* tradução. E, justamente para poder, enfim, propor uma tradução da frase “catégorie dont je relève”, “category to which I belong” (tradução até aqui adiada – para sempre adiada), leio essa questão da escolha também em duas vias, que são igualmente duas traduções.

A primeira via diz respeito à escolha de fazer parte de *e/ou* pertencer a [*belong*] outra língua (a questão da tradução) e comparece como resposta “constativa” da frase “catégorie dont je relève”, que Huston *escolhe* traduzir para o inglês como “category to which I belong” e que traduzo inicialmente como “**categoria à qual pertença**”. Marcada no valor de pertencimento que assiste o verbo “belong” (como comprova o substantivo *belongings*, posses) e que o substantivo “categoria” revigora, a resposta “constativa” verificada nessa escolha consolida uma *geografia do lugar* que suspende [*relève*] a frase no texto (trata-se de uma frase reservada entre parênteses). Essa suspensão, por sua vez, tem duas consequências: (1) *sublinhar* [*relève*] a afirmação, lida em um nível “denotativo” ou referencial, de que o bilinguismo que ascende [*relève*] na idade adulta (caso, aliás, da própria Huston) não é autêntico, já que *não possui* as “razões geográficas, políticas, históricas ou até mesmo biográficas” que se elevam [*relève*] nos “verdadeiros” bilíngues e (2) *incluir* a resposta “constativa” na lógica que informa os discursos sobre a autotradução (pois, afinal, como esses, também opera segundo as leis de um conceito linguístico clássico de bilinguismo), servindo, assim, tanto como validação da “reserva de direitos”⁶², quanto como legitimação da soberania ou da sacralidade da propriedade [sobre o texto], como sugerem os discursos de Tanqueiro (2000), Beaujour (1989), Fitch (1988) e Kundera (1994).

A segunda via a partir da qual leio a questão da escolha que emerge no ensaio de Huston sobre o bilinguismo diz respeito a escolher *substituir e/ou destacar* [*relever*] o

⁶² Por exemplo, em determinados casos, o direito de homicídio é reservado (isto é, *preservado*) pela norma, pela lei, embora o homicídio seja proibido (interditado) por essa mesma lei. Cf. AGAMBEN, 2010, p.25 e *passim*.

bilinguismo na língua. Questão *de* tradução (notadamente da tradução do verbo *relever*), essa escolha, porém, é protelada pela tradução de “je relève” por “I belong”, o que faz da frase “catégorie dont je relève”, “category to which I belong”, lida *alegoricamente*, uma resposta “performativa” à questão do bilinguismo que traduzo agora como “**condição em que resto**”. Para compreender as implicações dessa escolha, é preciso resgatar o que é posto em cena na cena dessa tradução, isto é, o que é realizado no *acontecimento* que o verbo “belong” chama em cena. Como afirmei antes, o primeiro sentido que assiste “belong” é o sentido de pertencimento, domínio, posse que a primeira tradução que propus (pertencer) engloba. Entretanto, o corpo verbal “belong” (*be-* + *longen*⁶³) articula-se a partir do vínculo de uma *situação* ou *condição* de pertencimento (*be*⁶⁴) com um atributo eminentemente *temporal* (*expectativa, espera, iminência, distância*, todos marcados em *long*) – atributo temporal arquivado, por exemplo, no substantivo *longing* [*saudade, desejo, anseio*]. Desse modo, o corpo verbal “belong” interrompe uma topologia *exclusivamente* territorial⁶⁵, isto é, rastreável (motivo pelo qual traduzo “catégorie”/“category” por *condição*) ao introduzir um corte *temporal* de espera, duração que eleva [*relever*] a “temporização-temporalização” inscrita no espaçamento [*espacement*] e que seria sugerida na economia do verbo “restar” (sobrar e persistir). Nessa leitura, portanto, o recuo da frase “catégorie dont je relève”, “category to which I belong” para o espaço dos parênteses funciona como mecanismo que retrai a cena daquilo que coloca em cena⁶⁶, ou seja, recua a cena do bilinguismo ao trazer à cena o *monolinguismo*. Dito de outra maneira, deslocada para dentro dos parênteses, a frase em questão *rasura, suspende* ou *exclui* a legitimação do conceito linguístico clássico de bilinguismo (condição de possibilidade de um bilinguismo autêntico ou “verdadeiro”) ao *incluí-lo* em uma categoria ou condição que “veste regras de

⁶³ De acordo com o *American Heritage*, *longen*, do inglês arcaico *langian*, vem da mesma raiz indo-europeia **del-** que, entre outras noções, indica *extensão, distanciamento, afastamento, persistência, prolongamento*, todas elas incluídas, em maior ou menor grau, em *longing*, que poderia ser traduzido em português como *saudade*.

⁶⁴ Como, por exemplo, na frase que o *American Heritage* oferece: “The human being is a primate” [O ser humano é um primata].

⁶⁵ O Canadá e a França, a língua inglesa e a língua francesa, o bilinguismo verdadeiro e o bilinguismo falso...

⁶⁶ Segundo bela descrição que Fernanda Bernardo, tradutora de *O Monolinguismo do outro ou a prótese da origem* (2001a), oferece em nota ao definir *demeure*, cuja resistência à tradução é notória. “Derrida põe em cena, mas justamente numa cena em que o que dela se retrai, faz a cena antes mesmo de se deixar pôr em cena, a *desconstrução da identidade* (subjéctiva, nacional, cultural) e o seu imediato recorte político e quanto ao político.” (op. cit., 2001, p.13).

outro jogo [“une autre paire de manches”, “a whole ‘nother ballgame (sic)”⁶⁷ – o “bilinguismo falso”.

É nesse sentido que a frase que traduzi como “condição em que resto”, como resposta à questão do bilinguismo, ganha uma força “performativa” cujas implicações na problemática da autotradução que investigo aqui revelam pelo menos duas vertentes de leitura. Na primeira vertente, essa resposta é lida como *ação* (isto é, como ato de fala, como *speech act*), já que rasura em um plano o que propõe em outro, afastando os polos “denotativo” e “conotativo” ou, em outra instância, as categorias “constativo” e “performativo”, se ainda insistirmos em manter a separação (por fim abandonada pelo próprio Austin, 1975) em que o primeiro é a descrição de uma situação (verdadeira ou falsa) e o último, a realização de uma ação (feliz ou infeliz). Nesse sentido, portanto, essa resposta é “performativa” na medida em que *repete (reproduz)* o mecanismo da dupla lógica que estou testando. Em outras palavras, ao realizar, de fato, a *repetição* de uma lógica dada (a dos discursos sobre a autotradução), a resposta “performativa” lida como ação (como *speech act*) funciona (precisa funcionar) no campo da autoridade, do normal, da lei, do direito, ou seja, de acordo com todos os pressupostos de *convencionalidade, integridade e contexto* que Derrida (1991b) justamente interroga em Austin (1975). Esse questionamento – que é, finalmente, o questionamento da própria separação entre “constativo” e “performativo” – é resgatado em *Le monolinguisism de l’autre* (1996) quando, em uma nota de rodapé sobre a “promessa”, Derrida diz:

Contrairement à ce qu’en diraient sans doute des théoriciens de la promesse comme « speech act » et langage performatif, il n’est pas nécessaire que cette promesse, pour être proprement ce qu’elle est, soit tenable, ni même qu’elle soit sincèrement ou sérieusement tenue pour tenable. Pour qu’une promesse s’élance comme telle (impliquant donc la liberté, la responsabilité, la décidabilité), il faut que, par-delà tout programme contraignant, elle puisse toujours se laisser hanter par la possibilité, précisément, de sa perversion (conversion en menace là où une promesse ne peut promettre que du bien, engagement non sérieux d’une

⁶⁷ Literalmente (!), “outro par de mangas”, em francês e “outro jogo”, em inglês. Em português, uma tradução corrente para ambas (também uma expressão) seria “são outros 500”. Todavia, escolhi oferecer uma tradução livre para destacar o *aspecto* (marcado, na expressão francesa, no substantivo *manches*) e a *regra* (marcada, na expressão em inglês, por *ballgame*).

promesse intenable, etc.). Cette possibilité-virtualité est irréductible et elle appelle une autre logique du virtuel.” (op.cit., p.127)⁶⁸

Essas palavras indicam a segunda vertente de leitura da resposta “performativa”: como *promessa de ação*. Como *promessa de ação* (que também é, em todo caso, um ato, motivo pelo qual mantenho o termo “performativo”, mas o recuo entre aspas), essa resposta opera a *exclusão* de Huston (o nome aqui é uma contingência metodológica) da lógica dos discursos sobre a autotradução *na medida em que* neles se *inclui* como um corpo estranho, um enxerto ou um transplante [*greffe*] marcado pelos parênteses que reservam ou recuam a frase “caégorie dont je relève”, “category to which I belong” no ensaio sobre o bilinguismo. Própria da *exceção*, essa “inclusão exclusiva” ou “exclusão inclusiva” (AGAMBEN, 2010, p.28) divulga a geografia do *Unheimlich* e opera, sobretudo, a *exclusão do texto* de seu *contexto*, interrompendo quaisquer ambições de coerência, já que não desponta como “feliz ou infeliz”, tampouco como “verdadeiro ou falso”, mas, como *citação*, como possibilidade de

romper com todo o contexto dado, engendrar infinitamente novos contextos, de forma absolutamente não saturável. Isso não supõe que a marca valha fora do contexto, mas, pelo contrário, que não existem contextos sem qualquer centro de referência absoluto. Esta citacionalidade, esta duplicação ou duplicidade, esta iterabilidade da marca não é um acidente ou uma anomalia, é aquilo (normal/anormal) sem o qual uma marca não poderia mesmo ter funcionamento dito “normal” (DERRIDA, 1991b, p.362)

Lida, assim, como *promessa de ação* (uma promessa sempre ~~infeliz~~ feliz, como leremos na repetição do Motivo 1 na Sequência 2), a frase “condição em que resto” não *repete (reproduz*, no sentido de cultivar) os discursos sobre a autotradução ou sobre o bilinguismo no sentido de validá-los ou legitimá-los, como seria o caso na leitura como

⁶⁸ “Ao contrário do que sem dúvida diriam os teóricos da promessa como “*speech act*”, e da linguagem performativa, não é necessário que essa promessa, para ser propriamente o que é, seja sustentável, nem mesmo que seja sincera ou seriamente tida como sustentável. Para que uma promessa se lance como tal (e implique, portanto, a liberdade, a responsabilidade, a decidibilidade), é preciso que, além de todo o programa de ligação, ela sempre possa deixar a assombrar pela possibilidade, justamente, de sua perversão (ameaça de conversão lá onde uma promessa não pode prometer que o não comprometimento, engajamento grave de uma promessa insustentável, etc.) Essa possibilidade-virtualidade é irredutível e conclama outra lógica virtual.”

ação, mas enxerta-se neles como *outro* [*alter*], possibilidade de transformação, diferença – *iterabilidade*, como a entende Derrida, 1991b⁶⁹ e, em certo sentido, também Deleuze, 1972⁷⁰.

Se, portanto, a *escolha* de Nancy Huston (por “belong” para a tradução de “relever”) *ao mesmo tempo* (1) projeta a ideia, divulgada no texto sobre o bilinguismo, de uma *genealogia* que inscreve a(s) língua(s) no corpo físico (“le cerveau”, “the brain”) e (2) realiza, isto é, desempenha [*performs*] a rasura e a anulação dessa ideia, então o próprio conceito linguístico clássico de bilinguismo (que aparece quando lemos na epígrafe deste Motivo) é enxertado pela ideia de um “monolinguismo”, nos termos que Derrida o coloca. Nesse sentido, é possível ler o título “falso bilinguismo” como “o bilinguismo é [um conceito] falso”, leitura latente tanto em francês (“Le faux bilinguisme”) quanto em inglês (“False Bilingualism”).

Assim compreendida, a *geografia da exceção* é, em certo sentido, uma “economia da tradução” (DERRIDA, 2000c), pois: (1) é uma manifestação (*ato, ação ou speech act*) do conceito linguístico clássico de bilinguismo (as línguas são arquiváveis e “contabilizáveis”), aspecto que justifica a ideia de bilinguismo como uma *genealogia* inscrita no corpo e que *inclui* o discurso de Nancy Huston no mecanismo da dupla lógica mobilizado pelos discursos sobre a autotradução, validando-os; (2) é uma manifestação (*performativo ou promessa da ação*) da insuficiência do conceito linguístico clássico de bilinguismo, o que *exclui* o discurso de Nancy Huston do mecanismo da dupla lógica. Dessa economia, com efeito, emerge a problemática da subjetividade e da autoria, justamente o segundo desdobramento falacioso da dupla lógica que informa os discursos sobre a autotradução, como leremos em seguida.

⁶⁹ De acordo com Derrida (1991b), “*iter*, de novo, viria de *itara*, *outro* em sânscrito, e tudo o que se segue pode ser lido como exploração desta lógica que liga a repetição à alteridade” (op. cit., p.356)

⁷⁰ Interessante notar que a ideia de repetição como “singularidade insubstituível” [*singularité insubstituable*], que aparece na tese de doutorado de Deleuze (*Différence et répétition*, PUF, 1972), reaparece, transformada (é, nesse sentido, *repetida*) no conceito de “aprendizado” [*apprentissage*] em *Proust et les signes* (PUF, 2010).

Segundo desdobramento falacioso: o corpo nomeado

Afirmar que certa ideia de autoridade e de privilégio, compartilhada, por exemplo, por Milan Kundera e que, em certo sentido, comparece também em Nancy Huston, encena um ato de reivindicação de propriedade do “eu”. Um ato acima de tudo soberano⁷¹, essa reivindicação do direito sobre o texto (ou, melhor dizendo, do direito sobre a gênese do texto) é justamente a prerrogativa para a emergência da questão da subjetividade nos discursos sobre a [auto]tradução. É o que comprovam as palavras de Tanqueiro (2000):

Em termos de subjetividade, não haverá distância alguma entre autor e tradutor [...] [O autor] nunca irá adular inconscientemente seu próprio trabalho [...] Ele saberá com o máximo de certeza quando estará e quando não estará justificado distanciar-se do texto original, já que conhece perfeitamente a forma como, originalmente, concretizou seus pensamentos ao longo da obra. (p.59)

Imbricadas nessas palavras de Tanqueiro (2000) estão as noções de “criação” e “escritura”, que ganham fôlego especialmente em virtude da ideia, acolhida por Beaujour (1989, p.175-176), de que a “voz que flui do texto e [que] é *inquestionavelmente a mesma em ambas as línguas*” sobrepõem-se ao “próprio [*self*] que *deve existir sob ambas as línguas*” (op.cit., p.176, ênfase adicionada). Dito em outras palavras, o principal artifício que dá vida (longa, aliás) à ideia de que a autotradução seria uma “tradução privilegiada” deve-se ao fato de grande parcela da crítica ler no texto da tradução feita pelo próprio autor uma *repetição da escritura*, uma *nova criação* (uma *recriação*) da obra, fruto de *escritores bilíngues*. Nessa leitura, apenas considera-se a “identidade” (que Tanqueiro, provavelmente apoiada em Eco, lê como “subjetividade”) do autor que, tida como a mesma tanto no texto

⁷¹ Não é, portanto, mero acaso Antunes (2009) dizer “o respeito pelo original”, uma escolha que revela não apenas uma aura de autoridade, como também uma aura de sacralidade envolvendo a autotradução, ambas reflexo, em maior ou menor grau, da matriz de pensamento tradicional (logocêntrico) que as leituras pós-estruturalistas colocam à prova.

“original”, quanto no texto “traduzido”⁷², “nunca irá *adulterar* inconscientemente seu próprio trabalho” (TANQUEIRO, op. cit., ênfase adicionada). No entanto, essa ideia, disseminada pelos discursos sobre a autotradução, ao mobilizar a noção de língua (e, logo, a de tradução) que o conceito de bilinguismo (no sentido linguístico clássico) opera, desconsidera o próprio processo que dá vida – e sobrevive (Benjamin, 2008 – ao “texto” (tradução e original), ou seja, a própria “economia da tradução” (DERRIDA, 2000c). É o que podemos verificar, de forma espetacular, no episódio da premiação de *Cantique des plaines* no Prêmio do Governador Geral de 1993 que mencionei *en passant*.

De acordo com Klein-Lataud (1996), por razões certamente [também] pragmáticas, Huston apresenta *Cantique des plaines* (1993b) como uma “recriação” [réécriture] de *Plainesong*, postura que a autora justifica nos seguintes termos: “Não confiava em ninguém para fazer a tradução. Quando a primeira versão foi concluída, eu a reescrevi em francês”⁷³ (LAURIN, 1993, *apud* KLEIN-LATAUD, 1996, p.220). Todavia, ao comparar *Plainesong* e *Cantique des plaines*, Klein-Lataud (1996) constatou que “os textos diferem apenas na medida em que qualquer tradução difere necessariamente do texto original” (ibidem, p.223, ênfase adicionada). Essa constatação coloca no centro do teatro teórico a seguinte pergunta, que, aliás, orienta o trabalho de comparação dos textos de Huston empreendido por Klein-Lataud (1996): “mas toda tradução não é uma recriação?” (ibidem, p.222)⁷⁴.

Antes de sugerir qualquer resposta a essa pergunta, é preciso, contudo, decidir como ler os termos “recriação” e “reescritura”. Uma possibilidade (certamente das mais divulgadas, na academia e além) é lê-los como referência a perspectivas de investigação da prática da tradução bastante marcadas (politicamente). Tal leitura inscreveria esses termos em contextos específicos de produção e circulação de teorias: (1) a “recriação” poderia ser

⁷² Coloco os termos “original” e “traduzido” entre aspas pelo fato de que, de acordo com a perspectiva de Tanqueiro à qual fazem referência, essa distinção, de fato, não existe. A diferenciação, nesse caso, deveria ser feita com algo como “texto em língua X” e “texto em língua Y”, de modo a não indicar nenhuma relação hierárquica. Entretanto, como não concordo completamente com essa ideia, conforme argumentarei ao longo desta dissertação, prefiro manter os termos, optando, nas referências ao discurso de Tanqueiro apenas, por marcar essa delimitação com o uso das aspas.

⁷³ “Je n’aurais fait confiance à personne pour le traduire. Quand la première version a été terminée, je l’ai réécrite en français.”

⁷⁴ “Mais toute traduction n’est-elle pas re-création?”

inscrita no contexto desenhado, entre outros, pelas práticas dos irmãos Campos (CAMPOS, 1976); (2) a “reescritura” poderia ser inscrita no contexto traçado pelas elucubrações do teórico belga André Lefevere (LEFEVERE, 2007). Não entrarei aqui no debate específico que se instala em torno desses termos e desses contextos⁷⁵, pois, como argumento, mesmo a pretensa defesa da tarefa do tradutor e do estatuto institucional da tradução como disciplina, campo ou área *independente*⁷⁶ (ideia entrincheirada nesse debate e que permeia a maioria dos discursos sobre a tradução contemporaneamente) diz respeito a uma estrutura que reproduz certa matriz convencional de pensamento que os projetos pós-estruturalistas que informam minha abordagem justamente colocam à prova. Um aspecto, entretanto, merece ser destacado: o aspecto político que ganha corpo no “corpo verbal” dos termos *recriação* e *reescritura*. Isso porque, ao dizerem “não é uma simples tradução, é re-criação/re-escritura”, esses termos, de acordo com a cena engendrada pela perspectiva que informa os contextos de produção e circulação de teorias que citei, legitimam a lógica dupla (e falaciosa) de acordo com a qual os discursos sobre a autotradução operam em função de uma suposta defesa da tarefa do tradutor. Em outras palavras, ao substituírem a tradução pela “criação” (processo supostamente mais autêntico defendido de forma obscena pelo prefixo “re-”, aqui compreendido como *manutenção da estrutura*), os termos “recriação” e “reescritura”, de acordo com os discursos de Campos (1976) e Lefevere (2007), em vez de resgatarem a tradução do estigma de “trabalho menor” (estigma cultivado por certa ideia hegemônica de Literatura com letra maiúscula), na verdade sacrificam a tradução em virtude de uma ideia convencional de autenticidade, propriedade e autoria. Isso justifica, além da acentuada caça contemporânea pelos limites teóricos e práticos entre tradução e

⁷⁵ Para uma abordagem geral da “reescritura” de acordo com Lefevere, cf. RODRIGUES, 2000 e MARTINS, 2010. Para uma abordagem sobre a “recriação” em Haroldo de Campos, cf. MAGALHÃES, 1998 e OLIVEIRA, 2009.

⁷⁶ Essa defesa pode ser vista de forma exemplar na maneira como SOUZA (2006) aborda a obra de Samuel Beckett. Em determinado ponto da argumentação, ela diz: “a autotradução eleva-se ao deslocador do estatuto do original, de corruptor, usurpador, desse estatuto; ao mesmo tempo, nem se torna independente, nem se desliga dele. A relação se transforma: o original passa a depender da tradução e esta põe em xeque o predomínio do ato criador sobre o recriador, do “original” sobre a “tradução” (p.35). Entretanto, essa inversão de lugares entre original e tradução, revelada já no título do livro de Souza (“A tradução como um outro original”) promove, como argumentei antes, a usurpação do próprio estatuto de tradução da autotradução (e da tradução de um modo geral), reatualizando, portanto, a postura que pretende criticar.

adaptação, a articulação da autotradução a uma identidade de ascendência (ou uma subjetividade) à qual estariam reservados *todos* os direitos sobre o texto.

Porém, essa vinculação do processo de tradução à autoridade do autor (ou, para lembrar as palavras de Benjamin (2008) citadas antes, a uma “identidade de ascendência”), se nos lembrarmos de Barthes (1987 [1968]), apenas poderia servir para satisfazer o “mito da filiação”. É importante lembrar, ainda, que é exatamente em função desse mito da filiação que Barthes distingue obra e texto: enquanto a primeira tem um pai proprietário, o autor, o segundo “se lê sem a inscrição do pai”. Essa distinção é relevante aqui por duas razões, essencialmente. Primeira razão: o processo de tradução diz respeito, fundamentalmente, ao texto e não à obra, ou seja, à materialidade histórica do texto. Nesse sentido, definir a tradução por uma identidade de ascendência (manifesta na forma de uma “semelhança entre reprodução e original” – o que se chama “fidelidade” – ou na forma da autoridade do nome que assina – o que se chama “autoria”), como faz a crítica que entende a autotradução segundo a dupla lógica que examino, torna-se uma falácia já que, como aponta Barthes (1987 [1968]):

a escrita é destruição de toda a voz, de toda a origem. A escrita é esse neutro, esse compósito, esse obliquo para onde foge o nosso sujeito, o preto-e-branco aonde vem perder-se toda a identidade, a começar precisamente pela do corpo que escreve. (p.49)

De acordo com as palavras de Barthes, trazer o corpo do autor para a cena da escritura seria, portanto, fazer falar um fantasma cuja função primordial seria a de exercer uma censura dentro do texto – o que, em última análise, iria de encontro à própria ideia de texto como aquilo que “se lê sem a inscrição do pai”.

Segunda razão: a partir do momento em que se separa o texto da obra, opera-se também a cisão entre o “eu” empírico, determinado no mundo (e, de acordo com o postulado da sociedade regularizado na Revolução Francesa, dono dos direitos sobre a obra) e o “eu” que se inscreve *textualmente* no texto, na escritura, e que, ao se tornar “um autor de papel”, perde o direito a qualquer herança, uma vez que

sua vida já não é a origem das suas fábulas, mas uma fábula concorrente com o sua obra; há reversão da obra sobre a vida [...] a palavra “bio-grafia” retoma um sentido forte, etimológico; e, do mesmo passo, a sinceridade da enunciação, verdadeira “cruz” da moral literária, torna-se um falso problema: o *eu* que escreve o texto nunca é mais, também ele, do que um *eu* de papel. (BARTHES, 1987 [1971], p.59).

Nesse sentido, haveria, mais uma vez, o retorno do estranho secretamente familiar [*Unheimlich*], concentrado no acontecimento performativo do *scripteur* (“ponte” rizomática, para me servir de um conceito de Deleuze, entre o *estranho* e o *familiar*) e desencadeado pelo mecanismo da *différance*, já que o significado completo (“a sinceridade da enunciação” ou a “transparência do significado”) é suplementado pelo significado de um “*eu* de papel” que, em si, já é o adiamento do significado e da identidade. Evocado pela cisão entre obra e texto, esse jogo de postergação duplicaria, deste modo, o perigo da procura, na tradução ou na autotradução, por uma identidade de ascendência.

Estou ciente, contudo, de que essas palavras de Barthes (1987 [1971]) assim colocadas podem, de certo modo, causar uma inquietude e mesmo uma dúvida quanto à sua legitimação dentro da discussão que proponho, uma vez que foram deslocadas do pensamento específico ao qual pertencem (a corrente estruturalista e suas idiossincrasias no modo de lidar com o texto) e parecem servir como síntese de uma proposta que, substancialmente, não enunciam. De fato, o contexto de que essas palavras foram retiradas serve ao propósito específico de apresentar uma discussão acerca da passagem da obra (que é, geralmente, um objeto de consumo) ao texto (que toma a obra como jogo). É importante notar, todavia, que, ao abordar o texto como o *jogo* que põe à prova (que *testa*, nas palavras de Avital Ronell, 2005) a obra (o texto é, afinal, aquilo que “se lê sem a inscrição do pai”) e a bio-grafia (em seu “sentido etimológico”) que essa obra encerra (no duplo sentido do termo), o que as palavras de Barthes parecem reverberar poderia ser lido – por um exercício de leitura de denegação, que é o exercício da desconstrução – como uma escritura que faz falar uma cumplicidade original entre as ideias que Barthes coloca em cena (nos textos mencionados, especificamente) e o que Derrida (2000a) evoca sobre o mecanismo de

deixar escapar [*échapper*] a estruturalidade da estrutura. Em *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, lemos a seguinte introdução:

Talvez se tenha produzido na história do conceito de estrutura algo que se poderia chamar de “acontecimento” se essa palavra não importasse sobre si uma carga de sentido que a exigência estrutural – ou estruturalista – deve, justamente, reduzir ou suspeitar. Digamos, contudo, um “acontecimento” e tomemos essa palavra, cautelosamente, entre aspas. Qual será, então, esse acontecimento? Teria ele a forma exterior de uma *ruptura* e de uma *duplicação*? (p.409, ênfase no original)

Se considerarmos que essa “ruptura” e essa “duplicação” são, de fato, as formas do acontecimento produzido na história do conceito de estrutura reclamado pelo estruturalismo ou, em outras palavras, a *iterabilidade* em ação, em Barthes (pelo menos no Barthes dos textos recolhidos para apropriação aqui) elas ganham o espaço do jogo da significação discutido por Derrida (2000a). Nesse sentido, essa ruptura e essa duplicação poderiam ser lidas como a própria ruptura entre obra e texto, operada por Barthes (1987 [1971]) por meio do mito da filiação e metaforizada, no corpo de sua escritura, pelo rompimento (material, inclusive) do conceito de “bio-grafia” e por sua consequente duplicação (disseminação talvez fosse um termo mais adequado) de sentido. Deste modo, seria possível não apenas ler, nas palavras tomadas de Barthes (1987 [1971]), a própria ruptura com a suspeita estrutural – a dúvida estruturalista – do acontecimento performativo (da *iterabilidade*) do conceito como, sobretudo, ler, nos termos “recriação” e “reescritura”, uma ruptura como as suposições convencionais de autenticidade e propriedade *na medida em que* as duplicam e *repetem*. Tal possibilidade, assim compreendida, ao aproximar o crítico francês do pensamento pós-estruturalista, justifica não apenas o recorte de suas palavras, mas especialmente a funcionalidade que na argumentação aqui proposta elas adquirem.

Nesse sentido, a dupla falácia em virtude da qual, no que concerne à prática de autotradução, a crítica promove a usurpação do tradutor da cena da tradução parece, portanto, dizer respeito à questão [da] ética que envolve a autoria e a identidade. Em outras

palavras, o que está em jogo (o que é *posto em jogo*) na autotradução pode ser tomado, com a condição de levar em consideração o devido deslocamento ao qual estão submetidos aqui os termos, como o problema do nome próprio e da assinatura (a) que ele pode (se) endereçar. Nesses termos, na autotradução, por assina(la)r a mesma identidade, o nome próprio é convocado, no julgamento estabelecido pela crítica, a comparecer *diante da lei*⁷⁷ precisamente por servir, para uma determinada matriz crítica (neopositivista), como testemunha de defesa do direito de ocultar, atrás de uma máscara, e “no teatro do exílio” (HUSTON, 1999, p.31)⁷⁸, a identidade de um estrangeiro, de um expatriado, de um exilado que, ao adotar a língua do Outro para “*se autorizar*, isto é, para se tornar autor” (HUSTON, 1995, p.74), terá cometido o crime primordial contra a língua materna.

Restituir do corpo

Ao divulgar uma *geografia da exceção*, a autotradução rompe as barreiras (as amarras) do bilinguismo (ou de uma condição bilíngue) e interdita o funcionamento da dupla lógica que examinei, extrapolando os moldes (e as molduras) de abordagem propostos pela crítica (judicativa, avaliativa). Inscrevendo-se em um *não-lugar* [*non-lieu*] (como abordarei no Motivo 2 desta Sequência) em que o corpo, na cena da tradução, ocupa uma voz em *off* estrutural, a prática da autotradução torna-se hiato idiomático da “monolíngua” que (a) habita. Esse hiato, do tamanho da máscara e da pena, no duplo sentido dos termos, nada mais é do que a assinatura de algo que não está senão ausente (e a assinatura *é* algo que está, sempre, ausente). No corpo “monolíngue” dos autotradutores é exatamente essa ausência – isto é, essa máscara ou essa pena – que toma para si a responsabilidade pela invenção, pela *fabulação* do sentido, do lugar em que a linguagem se exila; é essa ausência, enfim, que hospeda o palco no qual as experiências do corpo (de expatriação e de tradução) encenam na e pela tradução a impossibilidade da reconciliação

⁷⁷ DERRIDA, 1992.

⁷⁸ Seria relevante lembrar a função que a máscara desempenhava no teatro grego: caracterizar o personagem e fazer a voz soar mais alto. (Cf. Houaiss, versão eletrônica).

entre uma língua pura, perdida, materna, e uma língua estrangeira, apropriada, adotada. A impossibilidade, em outras palavras, do desejo que marca o espaço onde, em tradução, a ética desempenha seu papel, *plays its role*.

Se pensarmos que “na tradução de uma língua para outra [temos] uma relação entre dois textos e duas assinaturas” (BENNINGTON, 1996) e aceitarmos que tal relação habita o âmbito interdito entre o desejo de dizer (-se) *eu* e a impossibilidade de dizer (-se) *eu*, então poderemos colocar em relevo a condição da própria tarefa do tradutor, antes e perante⁷⁹ qualquer renúncia. Diz Benjamin (2008):

Não é do sentido da comunicação (emancipar-se dele é justamente a tarefa da fidelidade) que a liberdade extrai sua razão de ser. Antes, a liberdade assevera-se, em nome da pura língua, com relação à própria língua e na própria língua. Redimir na própria a pura língua, exilada na estrangeira, liberar a língua do cativo da obra por meio da recriação – essa é tarefa do tradutor. Por ela, o tradutor rompe as barreiras apodrecidas da própria língua. (p.79)

Ora, se a tradução “libera a língua do cativo da obra por meio da recriação”, o percurso de um corpo [*corpus*] bilíngue apenas deflagra a falácia de ler a autotradução como uma prática bilíngue, desautoriza o selo de “escritor bilíngue” que a crítica ingenuamente lhe confia e aponta o performativo do enfrentamento e de uma promessa marcados pelo desejo e pela impossibilidade. Nesse sentido, o que a interrogação do estatuto do bilinguismo mobilizado pelos discursos sobre a autotradução mostra é que esses discursos deslocam para o limbo a própria tarefa do tradutor que presumem (e ostentam!) defender com seus absolutistas projetos (eminentemente políticos) de criação de um espaço institucional *próprio* para a tradução – uma “área” autônoma e soberana.

Considerados esses termos, seria possível dizer que a problemática que emerge da prática de autotradução mobiliza dois aspectos fundamentais: (1) a *nomeação do autor*, isto é, a corporificação do problema da *assinatura* ou, em outras palavras, do problema da

⁷⁹ Faço alusão, ainda, à leitura de Jacques Derrida do texto de Franz Kafka (DERRIDA, op. cit. 1992).

legitimação ou do privilégio e (2) a *inscrição do autor*, ou seja, o *nome próprio* daquele (ou daquilo) que, no texto, isto é, na [auto]tradução, diz “eu”. Atravessando esses dois aspectos, há a questão da *autoridade* e da *lei*, da *soberania* e da *ética* que, na autotradução, ganham *corpo* lá onde “o corpo” [o *corpus*] não é senão espaço de *crise*, de resistência e, finalmente, de interdição dos discursos (teóricos e críticos) que pretendem redefinir a tradução a partir de um lugar de autoridade institucional.

MOTIVO 2

AVATARES AUSENTES

*I seem to speak (it is not I) about me (it is not me).
Je dis “je” en sachant que ce n'est pas moi.*
Samuel Beckett

Prelúdio: tradução, identidade

Atribuir uma *identificação* e descrever um método *apropriado* [*gleich*] a essa identificação, ou, em outras palavras, aproximar teórica e metodologicamente os conceitos de *tradução* e de *identidade* não é, em si, uma novidade dentro dos estudos da tradução, especialmente quando considerado o que chamo provisoriamente de “espetáculo da autotradução”. Inscrita em uma perspectiva maniqueísta da história, essa aproximação preludia o que Ricoeur (2011) chama, em referência a um panfletário texto do helenista francês Marcel Detienne⁸⁰, de “construção do comparável” o que, por sua vez, produz semelhanças [“correspondências sem adequação”, “equivalências sem identidade”, são os termos que Ricoeur usa] sempre transitórias. Semelhanças transitórias porque registradas, de forma irrevogável, no *tempo de uma história teleológica* conformada em uma teoria da historiografia. É nesse caminho maniqueísta que a noção de “tradução *como* construção de identidade” tem se perdido nas vias, na história dos estudos da tradução (história ordinariamente abordada como historiografia, embora trate-se de coisas distintas), das “pontes”, transportes, a partida, o destino, a chegada, as fontes, as metas, os alvos e as flechas que povoam exaustivamente a maioria dos discursos sobre tradução sem, em geral, atingirem o ponto de uma novidade. É desse caminho que se deve distanciar; são essas pontes, para citar Deleuze (2011), que se deve ultrapassar.

⁸⁰ O texto em questão é *Comparer l'incomparable*. Paris, Éditions du Seuil, 2000 (tradução brasileira: *Comparar o incomparável*. Trad. Ivo Storniolo. Ideias & Letras: Aparecida/SP, 2004)

Quebrado o silêncio do princípio, é possível – necessário, aliás, como minha argumentação vai propor – *escutar* os ecos que a aproximação de *tradução e identidade* produz ao oscilar (*hesitar, vacilar*), dentro dos estudos da tradução, entre duas perspectivas menos distintas do que alguns comentadores e críticos desejam fazer acreditar, mas, nem por isso, menos conflitantes do que outros desejam, eles próprios, crer.

É no intervalo da oscilação entre essas duas perspectivas – que nada mais são do que *variações sobre o mesmo tema* (a aproximação de *[auto]tradução e identidade*) – que inscrevo o exercício especulativo que proponho aqui.

Balizo de forma didática a distinção entre elas, por falta de outros instrumentos metodológicos, nos seguintes termos: (1) os trabalhos de fôlego mais “cultural” [e, portanto, mais ligados às reflexões das “ciências sociais”], que, como os de Linda Hutcheon (1991) e Stuart Hall (2011), hospedam-se sob a discutível bandeira dos chamados estudos culturais e/ou estudos pós-coloniais e (2) os trabalhos de fôlego mais “textual” [e, portanto, mais ligados às reflexões da “teoria literária” e da “filosofia”] que, no rastro dos projetos de Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud e Jacques Derrida, abrigam-se, de modo geral, sob o teto – também de forma alguma incontestável – do “pós-estruturalismo”.

Gostaria de propor neste Motivo um exercício de leitura (no limite entre a teoria literária, a investigação filosófica e os estudos da tradução) não de eliminar por completo esse “como” – o que seria partilhar do projeto messiânico de retorno ao *imediat*⁸¹ –, mas de, a princípio, colocá-lo em suspensão durante o intervalo da apreciação especulativa que precede – justamente que “preludia” – a execução (no sentido jurídico e no sentido musical, ambos pertinentes às leituras propostas aqui) dos conceitos de uma tese. Intervalo, aqui, reservado pelo uso da vírgula entre “tradução” e “identidade” – vírgula que, nesse sentido, é um intervalo que não anuncia ou introduz uma separação, mas adia, suspende ou interrompe uma dicotomia: não se trata de um e de outro, de “tradução” e de “identidade”, mas do deslocamento de um ao outro, processo contínuo, errância. Esse intervalo, ainda, como sugeri sob outro aspecto no Motivo 1, diz respeito, no rastro de Derrida (2001c), a

⁸¹ Projeto, aliás, que as leituras mais apressadas leem na superfície dos textos de Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin. Para uma discussão crítica mais aprofundada dessas questões, cf. GAGNEBIN, 2009 e DELEUZE, 2012 [1962].

um espaçamento [*espacement*] que mobiliza não apenas o tempo da metáfora, mas o lugar que comparece na alegoria. Essa suspensão encontra sua justificativa na avaliação da seguinte hipótese: liberta do jugo do “como” que liga a tradução à construção da identidade pelo mecanismo da metáfora, a aproximação de *tradução e identidade* lança-se, ela mesma, ao desafio da *Aufgabe* [a “tarefa/renúncia”, como marca a feliz tradução que Susanna Kampff Lages (2002) oferece ao termo de Benjamin, mas também o “dom imputado”, como observa Jeanne Marie Gagnebin⁸²]. E lança-se ao desafio da *Aufgabe* porque (1) exige a desistência de um empreendimento que queira pensá-la (a tradução) nos termos de uma “construção do comparável” [o que chamo a princípio de “abandono da força criadora da metáfora”] ao mesmo tempo em que (2) oferece-se à reflexão nos termos de uma “construção do incomparável” [o que chamo a princípio de “acolhimento da potência da alegoria”]. Em outras palavras, a afinidade entre “tradução” e “identidade” renunciaria a metáfora [o transporte, a transferência] para acolher a alegoria [o corpo, a transmissão].

Como seu próprio nome *informa*, a metáfora (*metapherein*: meta, alvo, fim; *pherein*: carregar, transportar) realiza um movimento, um deslocamento do sentido. Nesses termos, o aspecto que ganha relevo é justamente a questão temporal, em que o “operador da diferença” é rasurado (ou esquecido – trata-se, afinal, de uma memória ancestral cujas origens perderam-se no tempo) no processo de passagem; operador esse que revela um parentesco inominável, sempre a ser decidido em um porvir, sempre no devir de um sujeito projetado num futuro que nunca chega – se chegasse, esse futuro destruiria a metáfora naquilo que ela tem de mais essencial: o adiamento. Esse é, por exemplo, o caso a letra hebraica *Aleph*, que “ninguém é capaz de pronuncia[r] porque, diferentemente de todas as outras [letras], não representa som algum” (HELLER-ROAZEN, 2010, p.17) e que, “excluída da primeira palavra da Criação, [...] torna-se o princípio de toda construção” (op. cit., p.19). Dessa forma, o que a letra *Aleph* manifesta é, precisamente, a “presença ausente” de Deus entre os homens, de semelhante forma como a metáfora manifesta o adiamento do nome próprio e, nesses termos, realiza a dinâmica, a pluralidade e o movimento que a própria metáfora, para se realizar como tal, desempenha [*performs*]. Sem projeção para o

⁸² Cf. o Prefácio de Gagnebin ao livro de Susana Kampff Lages (op. cit., 2002, p.17) e também “Alegoria, morte, modernidade”, capítulo 2 do livro “História e narração em Walter Benjamin” (op. cit.).

futuro, entretanto, a metáfora se transforma em comparação, depois em imagem, finalmente em representação. Fixado como nome próprio, o operador da diferença morre exatamente porque a *diferença* é extinta quando o “nome” (o segredo) é revelado. Esse parece ser o caso, por exemplo, do nome Babel na história bíblica. Próprio e comum a partir do momento em que é revelado, Babel deixa de ser a manifestação de Deus entre os homens e passa a apontar para a desobediência, a soberba e a condenação. É como se a letra sagrada *Aleph* fosse profanada e pronunciada. É nesse sentido que a força da metáfora é, precisamente, o adiamento do futuro e da vinda de um sujeito (um Messias talvez disséssemos com Walter Benjamin⁸³) que finalmente desvele o parentesco primordial, descubra o *tabu* e, estabelecendo o conceito, ponha um fim ao jogo de significação. É nesse sentido, ainda, que, como o coloca Silviano Santiago (2000), “o conceito vive de uma das maiores contradições do pensamento ocidental: a identificação do não-idêntico [sendo] o abandono deliberado de todas as *diferenças* individuais” (2000, p.214, ênfase no original). Assim compreendido, o funcionamento da metáfora opera, portanto, ainda de acordo com uma *identificação* (mesmo que do não-idêntico), isto é, com a nomeação que, de acordo com Nietzsche (2006), como o cita Santiago (2000), “é antes de mais nada um ‘ato de autoridade’” (p.214) e, como ato de autoridade, exclui da cena da linguagem o corpo.

A alegoria (*allo*, outro, *agorein*, dizer), por seu turno, coloca em relevo a questão do *espaço* (do lugar) e do corpo, funcionando, assim, como um avatar⁸⁴. Como mantém a afinidade com aquilo que diz (com o outro) em segredo, recuada para o âmbito do sagrado (do símbolo), a alegoria, diferentemente da metáfora, que diz *como* o outro, *diz o outro* – um outro que, nesse sentido, é sempre expectativa de interpretação e, como tal, sempre possibilidade de fracasso. Nesse processo de dizer o outro, a alegoria, ainda diferentemente da metáfora, empresta o corpo para uma força significativa (justamente a

⁸³ Por exemplo, as considerações apresentadas em *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. Cf. Walter Benjamin, *Escritos sobre mito e linguagem*. (trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves). São Paulo, Editora 34, 2011).

⁸⁴ De acordo com o Houaiss, **Avatar**: *Datação 1871 cf. DV. substantivo masculino. 1. Rubrica: religião: na crença hinduísta, descida de um ser divino à terra, em forma materializada [Particularmente cultuados pelos hindus são Krishina e Rama, avatares do deus Vixnu; os avatares podem assumir a forma humana ou a de um animal.] 2. processo metamórfico; transformação, mutação. Ex.: o a. de um artista. Etimologia: fr. avatar (1800) 'descida', adp.do sânsc. avatára 'descida do Céu à Terra'*. Obviamente, a alusão ao significado que esse termo ganha na configuração tecnológica da contemporaneidade também deve ser considerado.

interpretação) que é, assim, sempre, renovada não por comparação (ou por metonímia), mas por potência ficcional, isto é, por impulso narrativo. Em outras palavras, na alegoria o que está em jogo é a “ficcionalização” do significado ao longo do tempo. Nesse sentido, construir o comparável (“só se compara o que é comparável”, é o mote que Marcel Detienne arrisca *desconstruir*) revela-se uma tarefa infértil, já que põe em prática o exercício – fadado ao fracasso – de redução de um “Outro” a traços rastreáveis. Em outras palavras: a comparação põe em prática um exercício de *identificação* de um *Outro* que, como aponta Evando Nascimento (2011), “é por definição, singular, único e, portanto, inassimilável, com todos os riscos aí implicados”⁸⁵. Incomparável, enfim. Além disso, a comparação – por definição o levantamento de *semelhanças* [identidades] e *diferenças* – é indissociável de valor, qualidade e intensidade e, por esse motivo, funciona dentro do campo de uma identidade *substancial*. Pertence, portanto, a um projeto filiado à tradição dialética (o chamado modelo socrático-platônico ou, ainda, judaico-cristão) a que se endereça, em linhas gerais, o exercício crítico que proponho aqui nas leituras sugeridas a seguir.

Praticar identidades, construir traduções

A política das identidades culturais em contexto como dívidas pós-coloniais

Observada pela perspectiva dos “Estudos Culturais/Estudos Pós-coloniais”, cujas lentes são irremediavelmente borradas por digitais materialistas⁸⁶, a aproximação entre a prática da tradução e a construção de identidades, especialmente no contexto contemporâneo motivado, de acordo com Hall (2011), pelo processo de globalização, aponta para a tradução como um instrumento de intervenção da identidade, com ênfase na *identidade cultural*. Assim desenhada, essa chave de leitura do contexto contemporâneo,

⁸⁵ Cf. NASCIMENTO, 2011.

⁸⁶ Uma esclarecedora e didática exposição da “deformação” que a lente dos Estudos Culturais, Estudos pós-coloniais, estudos de gênero etc., opera nos conceitos – especialmente os de diferença e de crítica – pode ser encontrada no texto de Leyla Perrone-Moisés *Derrida e as Ciências Sociais*, incluído no volume *Traduzir Derrida: políticas e desconstruções*. Éliada Ferreira e Paulo Ottoni (org.). Mercado de Letras: Campinas; 2006.

entretanto, cria (para tomar emprestado um apontamento feito por Seligmann-Silva, 2005) duas polaridades cuja força (aniquiladora) o próprio esforço reflexivo filiado aos Estudos Culturais/Estudos Pós-Coloniais tem, para dizer o mínimo, subestimado: a *globalização* e o *fundamentalismo*.

Inscrita na primeira polaridade [a da globalização], a chamada *identidade cultural* desempenha um funcionamento inerentemente atrelado a uma dialética do “global e do local” (nos termos de Hall, 2011, capítulo 5), dialética essa que imputa a uma “tradução cultural” (nos termos de outro famoso teórico culturalista, Homi Bhabha⁸⁷) as responsabilidades pela formação [construção] das novas identidades, a saber, as identidades, em um mundo globalizado, “desterritorializadas” em virtude de um processo – essencialmente político, histórico e econômico – de “diáspora”.

Todavia, a “desterritorialização”, conceito cunhado por Gilles Deleuze e Félix Guattari⁸⁸, merece um esclarecimento que Hall não se preocupa em oferecer. Com efeito, incluído na argumentação que Hall (2011) desenvolve com vista ao funcionamento da identidade cultural na pós-modernidade, o conceito de desterritorialização parece ser usado em um sentido genérico como “destruição ou transformação de territórios” (enquanto espaços ao mesmo tempo de dominação político-econômica e de apropriação simbólico-cultural). Importante ressaltar que a mesma apropriação terminológica é, aliás, feita pelo americano Lawrence Venuti (2002) em *Os escândalos da tradução*, livro em que o tradutor e teórico da tradução também se vale de uma leitura apressada desse conceito para descrever os fluxos imperialistas da tradução, especialmente aquela realizada no contexto específico dos Estados Unidos. Embora uma leitura do texto de Deleuze e Guattari de fato autorize essa possibilidade, o conceito de desterritorialização, por movimento próprio, exige, por assim dizer, “desterritorializar-se” dessa visão mais geral – e, portanto, mais trivial – e engendrar um sentido mais estrito, vinculado à precarização territorial dos sujeitos que perdem substancialmente o alegado controle sobre si mesmos e/ou sobre suas

⁸⁷ Cf. BHABHA, 1998. .

⁸⁸ Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 2008.

identidades territoriais⁸⁹. Nesses termos, a desterritorialização deixa de dizer respeito somente ao *locus* e passa a apontar para uma noção que extrapola os limites *físicos*, ganhando, portanto, um sentido “imane[n]te”. É nesse sentido mais estrito que se pode pensar que o processo de desterritorialização seja também um processo de retirada do sujeito da cena da cultura, imputando-lhe o *non-lieu* (não lugar), decisão pela qual um corpo de juízes declara que não há lugar para julgar um acusado e que ele deve, portanto, ser “exilado” da sociedade, geralmente em uma clínica ou hospício.

Tal imputação – tal *decisão* validada pela Lei –, todavia, não oblitera o “corpo” do sujeito, mas o afasta, por ato de força ou por força da lei, para as margens (da sociedade, no caso específico do julgamento do não-lugar; do texto no caso da tradução), em um movimento que indica precisamente o performativo da modernidade, como registra Augé (1995):

“Linha de baixo”: a expressão que Starobinski emprega para evocar lugares e ritmos antigos é significativa: a modernidade não os elimina, mas os empurra para as margens. Eles são como medidores, indicando a passagem e a continuidade do tempo; sobrevivem como as palavras que os expressam agora e que irão expressá-los no futuro. A modernidade na arte preserva todas as temporalidades de lugar, tanto as localizadas no espaço quanto aquelas localizadas nas palavras. (p.77)

Não seria, portanto, inoportuno dizer que esse movimento performativo da modernidade é lido, com as devidas diferenças, como a reterritorialização em Deleuze (2008). Nesse sentido, é possível, ainda, dizer que o próprio (ab)uso do conceito de desterritorialização tanto por Hall (2011) quanto por Venuti (2002) caracteriza (quem sabe não fosse possível dizer mesmo “performa”) justamente o que o conceito de desterritorialização, em si, descreve. Em outras palavras, o próprio reforço do polo da desterritorialização, que enfatiza apenas suas circunstâncias materiais (o deslocamento físico ligado ao processo de diáspora), parece-me pairar como um espectro sobre o polo mais sutil (e mais crítico, portanto mais urgente) engendrado pelo conceito, isto é, a

⁸⁹ Penso aqui no controle que o modelo de pensamento iluminista, disseminado pelo projeto positivista como ferramenta de libertação, alegava oferecer ao homem moderno. No entanto, como o pensamento na contemporaneidade tem colocado com cada vez mais ênfase, seria ingenuidade pensar que, alguma vez, tal controle, de fato, existiu.

“alienação” (e esse termo será importante para o conceito de espetáculo que vou propor no final deste exercício) do sujeito não somente de sua terra, mas especialmente do meio cultural, da sociedade (pois, apesar da suposta “tradução cultural”, ele será sempre “o estrangeiro”).

Essa alienação, que deve ser lida em suas duas acepções (a jurídica e a clínica), é, assim, o dispositivo que, na ideia de identidade cultural defendida por um empreendimento culturalista, é acionado como mecanismo de exclusão e apagamento que forja, gera, confabula a problemática de gênero, raça, religião e suas configurações em contexto [sobretudo em um contexto social]. Por ser um dispositivo de poder [portanto, essencialmente político], essa alienação deve ser narrada (*historiograficamente*) por um discurso (oficial, portanto, do vencedor⁹⁰) cuja coerência deve ser harmônica com a noção de identidade herdeira do modelo socrático-platônico (uma identidade substancial baseada em traços permanentes – raça, cor da pele, religião, idioma, etc.)⁹¹.

É esse argumento fundamentalmente político que desponta como o que denomino dívida pós-colonial. Isso porque, “dispersado para sempre de sua terra natal” (HALL, 2011, p.89) por processos históricos e econômicos, esse homem pós-moderno, sintetizado na famosa expressão “homens traduzidos”, de Salman Rushdie, está para sempre obrigado “a negociar com as novas culturas em que vive, sem simplesmente ser assimilado por elas e sem perder completamente sua identidade” (HALL, 2011, p.89). Essa negociação, que oscila entre a ameaça do esquecimento e a potência da promessa e interdita a possibilidade de uma noção de sujeito que diga “eu” – ou seja, que tome a palavra e assuma a responsabilidade no discurso – desautoriza (justamente *desterritorializa*, no sentido mais estrito do conceito) de seu lugar o sujeito que, nesse *non-lieu*, é interditado de

⁹⁰A principal referência para essas considerações é, sem dúvida, a famosa filosofia da história que Walter Benjamin resumiu em “Sobre o conceito de história” (BENJAMIN, 2011), em que discute, entre outras coisas, a necessidade de uma escritura da história (ou, em outras palavras, de uma historiografia) orientada não apenas para o resgate “comemorativo” do passado, mas especialmente um “lembrar” (isto é, ativo) transformador do presente.

⁹¹ É desse argumento fundamentalmente político que Linda Hutcheon (1991) lança mão para “justificar” sua “metaficção historiográfica”, tese segundo a qual a história, assim como a ficção, é um discurso construído que deve, portanto, ser interpretado por um leitor crítico. Essa ideia gira em torno dos processos de descentramento sempre com vistas a um objetivo bastante “específico”: a crítica político-social engendrada a partir do texto literário, essencialmente engajado.

dizer-se ‘sujeito’, assumindo até mesmo as responsabilidades pelo esfacelamento de suas representações definidas e ousando, notadamente, afirmar-se na incerteza. Proibido de assumir-se e, portanto, de ter voz (como veremos adiante), a essa sombra do que foi, um dia, sujeito, resta apenas, como mencionei acima, os espaços institucionais de exclusão, analisados por Michel Foucault (1987, 2012): os asilos, os hospícios, as prisões.

Nesses termos, os “homens traduzidos” (ou o homem pós-moderno do mundo globalizado) ocupariam menos um “entre-lugar”, como alguns comentadores e críticos, sem dúvida com certa razão [uma razão *politicamente* determinada], alegam. Considerada a tensão criada pela ameaça do esquecimento e pela potência da promessa, esse “lugar” (que certamente erige-se *entre* dois extremos, portanto, em certo sentido, de fato um “entre-lugar”) estaria mais próximo, eu diria, do *non-lieu* jurídico: um “não lugar”, um espaço fora do lugar propriamente social, político e histórico em que a cultura “oficial” funciona e de que é um construto. Um espaço de exclusão, apagamento e alienação.

As demandas das identidades culturais em contexto como dúvidas pós-coloniais

Acabei de afirmar que, no contexto como o descrito pelos estudos pós-coloniais, a obrigação de uma negociação contínua com as novas culturas – obrigação essa imposta pelo processo de globalização – interdita a possibilidade de o sujeito dizer “eu”. Dessa interdição da enunciação emergem o que chamarei aqui de dúvidas pós-coloniais das identidades culturais em contexto e os perigos justamente da segunda polaridade apontada por Seligmann-Silva (2005) – o *fundamentalismo*.

Se por um lado as identidades culturais têm um funcionamento político que se desenha a partir de sua afirmação do *próprio* em detrimento do *estranho* (uma dívida pós-colonial para com os sujeitos das diásporas em virtude da “exclusão”), por outro lado esse funcionamento político serve também para projetar uma sombra de suspeita sobre essas identidades culturais (ou, ainda de acordo com Hall, 2011, “nacionais” – daí a implicação mais enfática da polaridade do fundamentalismo).

Isso acontece especialmente quando o funcionamento (o funcionamento político) da identidade cultural engendra o questionamento dos próprios limites dessa identidade, sobretudo no que diz respeito à fragmentação que lhe imprime, em contexto de globalização, um caráter de “espaço da diferença”. Esse questionamento, notadamente um subproduto das dívidas pós-coloniais para com os sujeitos de diáspora, configura-se em duas frentes apologéticas, ambas ancoradas no risco de transformar a história desses sujeitos de diáspora em uma “epopeia vitoriosa”⁹². Essas frentes configuram-se nos seguintes eixos: (1) o eixo da afirmação das diferenças – de língua, de gênero, de raça e de mestiçagem, noções que, para terem direito à voz, precisam ser “‘costuradas’ em uma única identidade cultural” (HALL, 2011, p.66) e (2) o eixo que, de acordo com uma expectativa mais relevante dentro do campo de uma filosofia da linguagem, enfatiza as implicações dessas diferenças no jogo simbólico da linguagem – justamente uma diferença de que deverá dar conta a chamada “tradução cultural”.

Na primeira frente que o questionamento levantado pelas identidades culturais configura (a “afirmação das diferenças”) atuam forças que, dependendo do enfoque, podem abrir espaço para uma visão preconceituosa – a qual, de fato, não deve ter lugar. É o caso, por exemplo, dos discursos radicais dos estudos de gênero, em que a hierarquia “masculino/feminino” é invertida e levada ao extremo, fazendo com que o feminino ocupe o trono soberano usurpado do masculino. Já na segunda frente (“as implicações das diferenças”) aparecem justamente as formas de representação que as diferenças, autonomizadas pela afirmação, irão propor para entrar no jogo simbólico. É de acordo com essa configuração que parecem atuar os discursos extremistas fundados em uma relação orgânica que alguns grupos forjam com a religião. Nesses casos, a representação da identidade do grupo (trata-se, em geral, de um grupo) opera de acordo com um jogo simbólico em que se deve escrever uma narrativa heroica fundada no sacrifício.

Se por um lado, como vimos no item anterior, as dívidas pós-coloniais operam uma espécie de arquivamento dos sujeitos de diáspora, as dívidas pós-coloniais irão, por

⁹² Segundo bela expressão de Walter Benjamin retomada por Jeanne Marie Gagnebin em seu livro sobre história e narração. Cf. GAGNEBIN, 2009.

sua vez, edificar uma espécie de “narrativa heroica” que “desarquiva” esses sujeitos, apontando sempre para a construção de um futuro pretensamente “inclusivo”.

Em vista desse cenário, a aproximação (teórica e metodológica) de *tradução e identidade* empreendida a partir de uma perspectiva dos Estudos Culturais/Estudos Pós-coloniais, perspectiva essa que pratica identidades e constrói traduções *em contexto* – essencialmente em contexto histórico-social –, atualiza a noção de uma identidade substancial – isto é, de uma identidade cujas qualidades, essenciais, continuam intocadas ao longo do tempo (a identidade-mesmidade – *idem* – de que fala Ricoeur⁹³) e cria uma expectativa da “tradução transparente” – ou, nos termos de Henry Meschonnic (2010), uma “*ilusão da transparência*”⁹⁴.

Ora, não é gratuito que, de acordo com esse raciocínio, a autotradução seja o modelo dessa tradução transparente pelo simples fato de ter sido realizada [*performed*] pela mesma entidade biográfica. Como argumento, esse fato completamente ocasional (isto é, que afirma o *acaso*, tal como o compreende, por exemplo, Deleuze lendo Proust⁹⁵) de ambos os textos serem/terem sido executados pela mesma entidade biográfica não implica a coincidência do “eu” da enunciação de um e de outro texto, já que esse “eu”, um avatar iminentemente marcado pela ausência e pelo vazio, para lembrar Benveniste (2005)⁹⁶, apenas ganha sentido em seu uso e “menção”, ou seja, em sua atualização *no ato de enunciação*, de acordo com Austin. Nesse sentido, portanto, a autotradução, antes de ser a realização de uma transparência mitológica, é a inauguração da passagem da *história* (em sua consistência *materialista*, em sua experiência coletiva – *Erfahrung*) para a *narração* (em seu papel de experiência *ficcional do ‘eu’ no tempo* – *a Eingedenken*, como leremos no Motivo 1 da Sequência 2). É no rumor desse cenário que a narração do exílio e a invenção da identidade emergem como matrizes concomitantemente desistentes da “força criadora da

⁹³ Cf. RICOEUR, 1985; 1988.

⁹⁴ Cf. MESCHONNIC, 2010.

⁹⁵ O acaso, na leitura que Deleuze faz de Proust, embora não dependa da vontade ou do controle do sujeito, deve ser acolhido em vez de rejeitado – deve, nesse sentido, ser “ouvido”. Vemos aqui novamente como a questão da escuta se coloca de forma pungente. Cf. DELEUZE, 2010.

⁹⁶ Cf. BENVENISTE, 2005.

metáfora” e restituidoras da “potência da alegoria” e dão corpo, portanto, ao desafio da *Auf-Gabe*.

Narrar o exílio, inventar a identidade

Episódios ficcionais: identidade narrativa e narração

Em uma perspectiva desenhada no rastro de Nietzsche, Freud e Benjamin, o tempo [no sentido musical e no sentido filosófico] da aproximação de *tradução e identidade* é transferido do eixo afirmação/questionamento da identidade (ou do *conceito* de identidade) para o eixo representação [teatral]/transmissão dessa identidade (ou do *sujeito* que cria essa identidade). Isso significa dizer, seguindo o método genealógico de Nietzsche, que a pergunta deixa de ser “o que é x?” (o ranço dos Estudos Culturais/Pós-Coloniais) e passa a ser “quem criou x?”, sendo x o conceito e “quem” o sujeito. Essa mudança de *tempo* inaugura, como sugeri, a passagem de uma construção histórico-discursiva como ‘espaço da diferença’ (como acontece nos discursos dos Estudos Culturais/Pós-Coloniais) para uma elaboração narrativa da identidade⁹⁷.

Com efeito, será esse processo que acionará, a um tempo, a emergência do sujeito na língua e o nascimento da *performance* que esse sujeito precisamente atualiza (inscreve) na língua: performance indecível entre a “tragédia” e o “drama”. “Tragédia” que, em Nietzsche (2007) [*Tragödie*], liga-se à função do *mito* (ao *Eingedenken*, o ritual de rememoração de uma “pré-história”) e “drama” que, em Benjamin (2011b) [*Trauerspiel*, literalmente “o jogo do luto”], liga-se à *memória* (a *Erinnerung*, a reminiscência de um passado reatualizado, o que aponta, nesse sentido, para o *trabalho de luto* descrito por Sigmund Freud e ao qual Ricoeur, 2011, aproximou a tradução).

⁹⁷ Nesse sentido, é o enfrentamento e a transmissão de uma diferença estrutural que abrem a possibilidade de um processo de narração (em seu caráter de invenção ou, ainda, nos termos de Nancy Huston, em sua “espécie fabuladora” [*espèce fabulatrice*]). Diferença estrutural, o *alter*, o Outro, o estranho, o estrangeiro, o feminino etc. são todos “eu”, como publica o “Je est un autre”, de Rimbaud, mas também o “Je suis autre”, de Rousseau.

Nesses termos, a invenção da identidade na língua, ao apropriar-se do lugar vazio do “eu”, como apontou Benveniste (2005), e entrar no jogo “simbólico” (os *Sprachspiele*, os “jogos de linguagem”, de Wittgenstein, mas também o *estádio do espelho*, de Lacan, por exemplo) desencadeia um processo de *metamorfose da memória em narrativa* e, portanto, em urgência de *testemunho* (narração).

De acordo com essa perspectiva, a aproximação, a *correspondência* (como a compreendemos a partir de Baudelaire [*um laço íntimo e secreto*]), enfim, a *relação* estabelecida entre tradução e identidade aponta, portanto, para a *narração* [*Erzählung*] (BENJAMIN, 2011) e para a *identidade narrativa* (RICOEUR, 1988). Aponta, sobretudo, não somente para a performance da narração e da identidade narrativa na língua (no drama, na tragédia ou no “jogo do luto” entre o “eu” e “outrem”), mas também para o *lugar* que registram (*inscrevem*) no corpo da língua (especialmente os pronomes [eu, tu] e os dêiticos [agora, aqui], ou, em outros termos, o que a Análise do Discurso chamará “embreantes”).

Quanto à questão (geralmente polêmica) da língua como corpo, remeto à proposta de Shoshana Felman (2003 [1980]): “pois língua é corpo e, na condição de corpo, uma língua é estranha, estrangeira à outra. Uma pode ser traduzida em outra, mas ambas são intrinsecamente incapazes de ouvir, de compreender [*entendre*] uma à outra” (p.59). Assumindo que a língua seja corpo e que, embora tome para si a responsabilidade pela gênese e pela maturação da *identidade*, ela seja também, por excelência, o “local da diferença” – “na língua só há diferenças”, lemos já em Saussure (2006) –, a matéria que ganha relevo é, justamente, a “potência *performativa*” de uma identidade, nesses termos, *narrativa*.

Rituais de performance: o espetáculo da tradução

A *identidade narrativa*, acolhendo a “potência performativa” de um sujeito que diz “eu”, executa o que chamo (tomando emprestada uma expressão da musicóloga americana Suzanne G. Cusick, 1994) de “ritual de alienação do *eu mesmo*” [*ritual of*

disappearing Self] – ritual que, em certo sentido, é também, como mencionei, um *trabalho de luto*, um *jogo do luto*. Trata-se, na performance da música de câmara, da supressão do *corpo próprio* – do músico e do ouvinte – de modo a fazer a “música em si” falar (e se fazer ouvir). Nas palavras da musicóloga:

One might well ask if the spectacle of the disappearing Selves doesn't perform and provide some of the same psychic pleasures as the acts we conventionally call sexual, performing and providing them in a ritual context that denies their eroticism so as to reinforce their sacralization. (...) What if a classical performance is also a meticulously organized ritual for reaffirming obedience to the guidance of “invisible hands”? What if these performances are rituals by which we all teach ourselves, over and over, the pleasure of submitting to the amorphous but ubiquitous cultural messages we have come to call “discourse”? What better frame story for texts that subtly encode all sorts of prescriptions for social behavior than a ritual of disappearing Selves? (CUSICK, 1994, p.85)⁹⁸

Não cabe aqui discutir a forma peculiar que esse ritual adquire na música, mas interessa apontar o espaço emblemático que ele ganha no que chamo de “espetáculo da tradução”: um espaço de realização que é ocupado (virtualmente), sugiro, pela [auto]tradução. É esse espaço *Les Variations Goldberg* (2010 [1981]), romance de estreia de Nancy Huston que a autora traduzira para o inglês em 1996 (*The Goldberg Variations*). Inspirado na estrutura da peça musical homônima de Johann Sebastian Bach⁹⁹, o romance, distribuído em 32 capítulos, narra um encontro em que a personagem principal (Liliane Kulainn) convida pessoas com as quais tem ou tivera, de alguma forma, uma relação, para que a ouçam executar a música do compositor alemão. Assim, cada capítulo é narrado

⁹⁸ “Alguém poderia perguntar se o espetáculo da alienação do *eu mesmo* não realizar e fornece alguns dos mesmos prazeres psicológicos dos atos que de forma convencional chamamos “sexuais”, realizando-os e oferecendo-os em um contexto ritual que lhe nega o erotismo para reforçar-lhes a sacralização (...) E se uma performance de música clássica for também um ritual meticulosamente articulado para reafirmar a obediência à liderança de “mãos invisíveis”? E se essas performances forem rituais por meio dos quais todos nós nos ensinamos, repetidas vezes, o prazer de nos submetermos às mensagens culturais amorfas, porém onipresentes a que chamamos “discurso”? Qual melhor estrutura para textos que sutilmente codificam todos os tipos de prescrições para o comportamento social do que um ritual de alienação do *eu mesmo*?”

⁹⁹ As *Variações Goldberg*, BWV 988, formam um conjunto de variações para cravo compostas por Johann Sebastian Bach e publicadas inicialmente em 1741.

segundo a perspectiva (pela voz) de um convidado. Na quarta capa de ambas as edições, lemos a seguinte descrição que Huston faz do romance:

Si tu invitais trente personnes chez toi, des êtres que tu as aimés et que tu aimes, pour t'écouter jouer au clavecin, pendant une heure et demie, *Les Variations Goldberg* de Bach, et si ce concert se déroulait comme un songe d'une nuit d'été, c'est-à-dire si toi, Liliane, tu parvenais à faire vibrer ces trente personnes comme autant de Variations, chacune à un diapason différent – (il te faudrait pour cela osciller entre le souvenir et la spéculation; il te faudrait surtout maîtriser tes peurs) – peut-être alors tous tes fragments de musique s'animent-ils enfin dans une même coulée, et cela s'appellerait *Les Variations Goldberg*, romance.

Suppose you invite thirty people to your home, people whom you love or have loved, to listen to you perform *The Goldberg Variations* by Bach. And say that this concert unfolds like a midsummer night's dream, that is, you, Liliane, succeed in making thirty people resonate like so many Variations, each in a different key – (you'd have to oscillate between memory and speculation; above all, you'd have to overcome your fears) – then, perhaps, all these fragments of music would begin to sparkle and move together, and that you would call *The Goldberg Variations*, a novel.¹⁰⁰

Estilhaçando a máxima rimbaudiana “Je est an autre” com a rousseuriana “Je suis autre” como se atirasse em um vitral uma pedra, essa descrição mostra que o problema da identidade, fundamental no romance e no pensamento de Huston, é, ele já, indecível. Aqui, trata-se menos de um “eu” fragmentado [“tous tes fragments de musique”, “all these fragments of music”] do que de uma ideia (justamente a ideia de identidade *idem*) despedaçada. Isso porque tanto o “eu” (Liliane Kulainn, personagem principal) diz respeito a vários outros [“trente personnes (...) que tu as aimés et que tu aimes”, “thirty people (...) people whom you love or have loved”] quanto, contrariamente, toda essa variedade é “um” (também indecível): o romance [“*Les Variations Goldberg*, romance”, “*The Goldberg*”

¹⁰⁰ “Imagine que você convidasse para sua casa trinta pessoas, seres que amou e que ama, para ouvirem durante uma hora e meia você tocar no cravo as *Varições Goldberg*, de Bach; e imagine que esse concerto aconteça como uma noite de verão, isto é, imagine que você, Liliane, consiga fazer vibrar cada uma dessas trinta pessoas como as *Varições*, cada uma em um compasso diferente (sim, seria preciso oscilar entre o sonho e a especulação, seria preciso sobretudo domar seus medos) e então, talvez, todos esses fragmentos de música comessem a brilhar e se ligar e então a isso você chamaria *Varições Goldberg*, romance.”

Variations, a novel”] ou a peça musical de Bach [“*Les Variations Goldberg* de Bach”, “*The Goldberg Variations* by Bach”].

Essa indecidibilidade, ainda, pode ser pensada como adiamento do corpo próprio em função da arquitetura da obra e, nesse sentido, sua leitura suporta duas aberturas: (1) no cenário do romance, a execução da peça de Bach (essa seria a abertura da *metáfora*); (2) no cenário da obra de Huston, a performance do estilhaçamento da identidade (essa seria a abertura da *alegoria*). Essa dupla abertura do adiamento do corpo próprio torna-se um motivo (musical) ao ser recuperado pela referência a Shakespeare¹⁰¹, referência que desloca a cena do *lugar da metáfora* [“et si ce concert se déroulait comme un songe d’une nuit d’été”, “And say that this concert unfolds like a midsummer night’s dream”] para o *tempo da alegoria* [“et cela s’appellerait *Les Variations Goldberg*, romance”, “all these fragments of music would begin to sparkle and move together, and that you would call *The Goldberg Variations*, a novel”]. Em outras palavras, o adiamento do corpo próprio, em sua dupla abertura (que é um rastro do texto e do contexto) desloca a interpretação para o intervalo da execução da música e, nesse sentido, transforma-a em espetáculo¹⁰².

Desse modo, esse espetáculo, “que oscila entre a memória e a especulação” [“il te faudrait pour cela osciller entre le souvenir et la spéculation”, “you’d have to oscillate between memory and speculation”], precipita-se como interdição de quaisquer fantasias de uma possível identidade *idem* do corpo próprio (o nome Liliane Kulainn ou, em outra dimensão, a assinatura “Nancy Huston”). Tal interdição, por sua vez, é o suporte para o abandono da força criadora da metáfora e para o acolhimento da potência (performativa) da

¹⁰¹ É interessante observar que, na aludida peça de Shakespeare, os conflitos giram justamente em torno da identidade, ligada em especial à memória, à fábula e à fantasia.

¹⁰² Importante deixar claro que “espetáculo” aqui não faz referência ao “espetáculo” examinado por Guy Debord (1996), em cujo pensamento ganha valor negativo já que “é a expressão de uma *Weltanschauung* [ideologia], materialmente traduzida [...] uma visão cristalizada do mundo” (p.10). Na leitura que sugiro, pelo contrário, o espetáculo, como *performativo*, diz respeito à “alienação” (nesse sentido, jurídica) justamente dos discursos que, ainda que involuntariamente, materializam em sua crítica uma ideologia (uma visão cristalizada), como argumento ser o caso dos discursos sobre a [auto]tradução.

alegoria, como é possível ler na impossível combinação do olhar¹⁰³ apresentada na face indecível da figura feminina retratada no quadro *Portrait of Dora Maar* (figura 1), de Pablo Picasso.

A escolha, aqui, não é trivial: trata-se da capa do programa do colóquio internacional *Nancy Huston: le soi multiple/Nancy Huston: The Multiple Self*, que aconteceu no Institut du Monde Anglophone da Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, nos dias 8 e 9 de junho de 2012 (Anexo 1). Nesse colóquio, dividido em cinco temas¹⁰⁴ e do qual Nancy Huston ela mesma (!) participou fazendo uma “leitura bilíngue” de trechos de sua obra, a autotradução é convenientemente denominada “processo” [“le processus de l’auto-traduction”], uma escolha que, em certo sentido, indica um desejo de distanciamento da suposta práxis que envolveria (mais) a tradução “ordinária” (isto é, aquela não feita pelo autor) ao mesmo tempo em que sugere uma aproximação da autotradução de uma esfera “inventiva”¹⁰⁵.

Esse desejo de aproximar a autotradução de um processo (mais) crítico do que a tradução “ordinária” pode, ainda, ser rastreado nos tópicos das linhas propostas para o tema “Autotradução”: relação com a língua materna, questão fidelidade/traição e bilinguismo (proposta na qual comparecem os nomes de Samuel Beckett e Romain Gary, escritores cuja relação com a tradução Nancy Huston recupera em vários momentos de sua obra).

¹⁰³ De acordo com a etimologia fornecida pelo Houaiss eletrônico: “do lat. *spectaculum*, *spectāre* 'olhar, observar atentamente, contemplar.’”

¹⁰⁴ (1) *L’auto-traduction*, (2) *Le féminisme, le corps et la maternité*, (3) *La question de l’identité personnelle ou collective et des identités multiples* e (4) *L’exil et l’étranger* e (5) *Le rôle de l’écrivain, de la littérature et de la traduction*.

¹⁰⁵ Basta lembrar que correntemente se diz “o processo de criação” (da literatura, por exemplo), mas “a prática de exercícios físicos.”

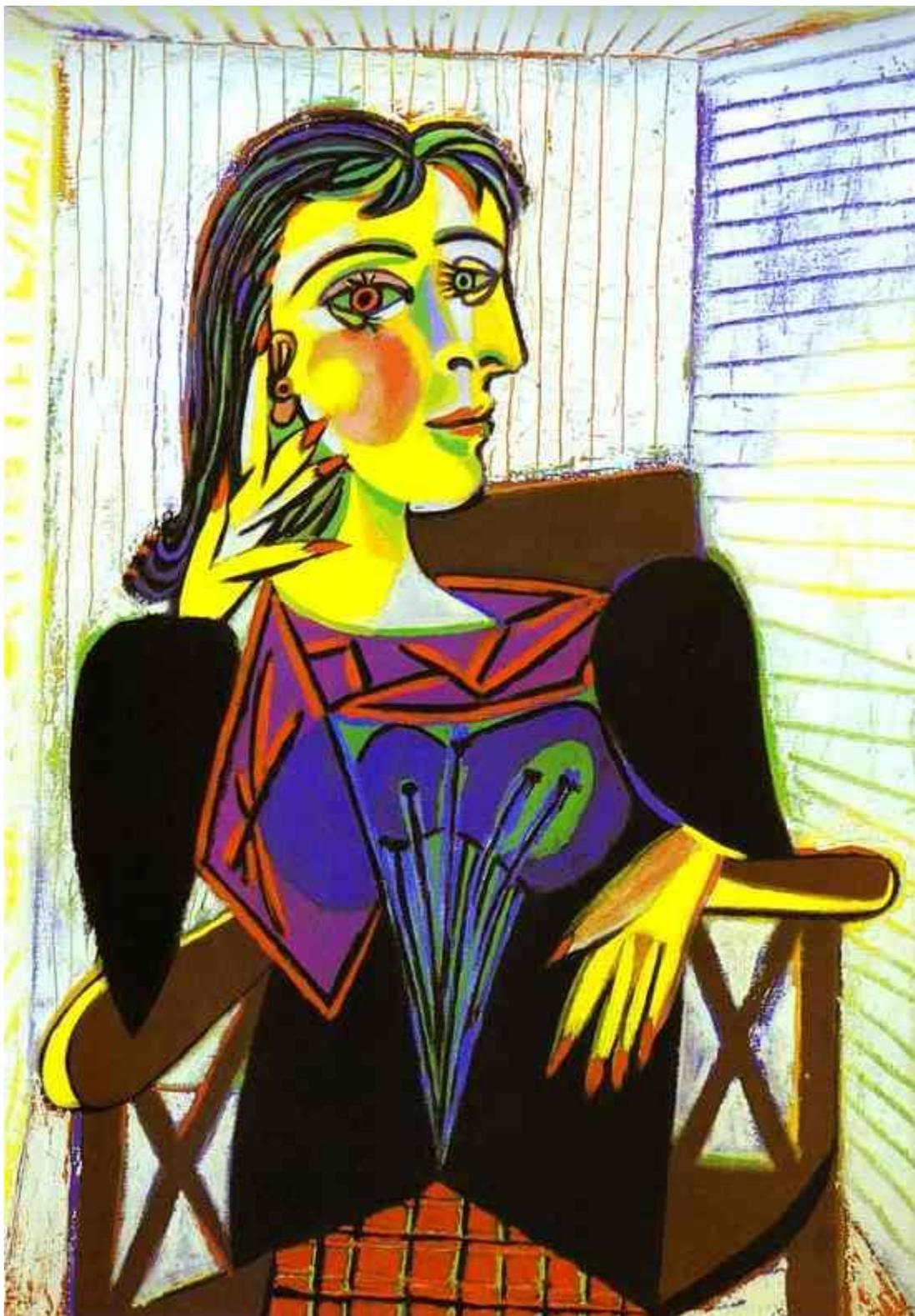


Figura 1. *Portrait of Dora Maar*, Pablo Picasso (1937)

Considerado esse contexto, a pintura de Picasso pode ser lida como um suporte de dupla função. Por um lado, como escolha para o programa do colóquio, a pintura funciona como metáfora da anunciada multiplicidade do “eu” [*Self, soi*]. Neste caso, o corpo próprio é identificado pelo nome próprio “Nancy Huston” e, segundo sugiro ler em *Les Variations Goldberg/The Goldberg Variations*, ao corpo próprio de Liliane Kulainn, cuja “unidade” seria, nessa via, a soma de trinta “eus” [“des êtres que tu as aimés et que tu aimes”, “people whom you love or have loved”]. Por outro lado, entretanto, como alegoria, a pintura de Picasso marca justamente o que chamei de “alienação do *eu mesmo*”, despontando como interrupção das possibilidades de representações definidas (de uma identidade *idem*) e supressão (rasura, talvez?) do corpo próprio, aqui identificado pela assinatura *Nancy Huston* e, como sugiro, pela personagem Liliane Kulainn, o “eu” cuja suposta unidade só seria acessível a partir do ligamento de todas as perspectivas (de todas as vozes, de todas as “variações”) dos outros personagens que dizem “eu” em “*Les Variations Goldberg*, romance”, “*The Goldberg Variations*, a novel”. Em outras palavras, como suporte alegórico, a pintura de Picasso aliena o “eu mesmo” [*Self, soi*] e interdita a identidade *idem* do corpo próprio, lido no colóquio como “Nancy Huston” e que leio aqui como “Liliane Kulainn”. É essa interdição, ainda, que transforma quaisquer quimeras de uma suposta identidade *idem* no que leio, na senda de Ricoeur (1988), como *identidade narrativa*, dimensão da memória [*Errinerung*] e, por isso mesmo, do tempo, questão também fundamental no romance de estreia de Huston, como leremos em seguida.

Music for a while

Costurando esse adiamento do corpo próprio que acabei de sugerir, aparece a questão do tempo, central não apenas no romance, como indica a primeira nota (musical), fragmentada em duas páginas separadas: “Vous avez exactement quatre-vingt-seize minutes”/“You have exactly ninety-six minutes”¹⁰⁶ e, em seguida, “Vous avez tout votre

¹⁰⁶ “Você tem exatamente noventa e seis minutos”

temps”/“You have all the time in the world”¹⁰⁷. Como a identidade indecidível, o tempo aqui comparece como agenciamento da duração de uma repetição inventiva e transformadora (justamente a *iterabilidade*), algo que se aproxima do tempo em Proust segundo a leitura de Blanchot (2010):

A metamorfose do tempo transforma primeiramente o presente em que ela parece ocorrer, atraindo-o para a profundidade indefinida onde o “presente” recomeça o “passado”, mas onde o passado se abre ao futuro que ele repete, para que aquilo que vem volte sempre, e novamente, de novo. (BLANCHOT, 2005, p. 23)

“Sempre, e novamente, de novo”, esse intervalo entre passado e presente aludido por Blanchot (2005) é convocado, no romance de Huston, por uma passagem em que a personagem Myrna, que responde pela (que responde à) *Varição III*, faz alusão à potência alegórica da conjunção inglesa “while” [*enquanto, durante*]:

... *Music for while*, il y a un morceau de Purcell qui s'appelle comme ça, *Music for while*, “la musique pendant un moment”, je crois que c'est le morceau que je préfère au monde, je ne sais pas de quoi ça parle, je ne comprends pas très bien l'anglais, mais c'est très lent et très poignant et ça dit qu'on a le droit de s'occuper simplement de la musique de temps en temps, pas tout le temps mais “pendant un moment” (...) C'est très beau ce mot anglais *while* parce que c'est indéfini comme durée : ça veut dire “un certain temps”, c'est-à-dire justement un temps *incertain*, et ça me donne envie de pleurer (...) (1981, Variatio III, p.37)

...”Music for a While.” There's a song by Purcell called “Music for a While.” I think it's my favourite song in the whole world. I don't understand all the words. I don't speak English very well, but it's very slow and poignant and it says you have the right to think about nothing but the music from time to time – not all the time but once in a while (...) The English word *while* is beautiful because its duration is indefinite: it means a certain length of time – which is to say an *uncertain* length of time, and that makes me want to cry (...) (1996, Variatio III, p.29)¹⁰⁸

¹⁰⁷ “Você tem todo o tempo do mundo”

¹⁰⁸ “Music for while”... há uma música de Purcell que se chama assim... *Music for while*, “música por um momento” e acho que essa é minha peça favorita de todas. Não sei o que significa, não entendo muito bem inglês, mas a música é muito lenta e pungente e diz que temos o direito de não pensar em nada a não ser na

Além da clara referência à primeira nota musical a que aludi antes, a “incerteza” implicada nesse trecho e materializada no corpo “while” recupera as duas pontas do *Basso Continuo*, elevando-se eminentemente como o não-lugar (“a profundez”) que “recomeça o ‘passado’, mas onde o passado se abre ao futuro que ele repete” (BLANCHOT, op. cit., p.23) – passado e futuro que, no romance de Huston, comparem no *Basso Continuo*:

Maintenant c’est commencé et ça ne pourra plus s’arrêter, c’est irrémédiable, un temps s’est déclenché, a été déclenché par moi et doit être soutenu par moi pendant sa durée obligée. (VG, Aria: Basso Continuo, p.13)

Now it has started and there’s no stopping it, no way of turning back. A space of time has opened; I’m the one who opened it and now I must see it through to its close. (GV, Aria: Basso Continuo, p.13)¹⁰⁹

Mais non, c’est très bien de s’arrêter aussi. Je suis en accord avec toi. On va pousser un très grand soupir, tous les deux. Pour ce soir cela suffit ; oui c’est la fin maintenant. (VG, Aria: Basso Continuo, p.250)

But no – it’s wonderful to stop, too. I agree with you. Both of us will heave a deep sigh. That’s enough for tonight; yes it’s the end now. (GV, Aria: Basso Continuo, p.172)¹¹⁰

música de vez em quando, não sempre, mas por um momento... (...) É muito bonita essa palavra inglesa, “while”, porque tem uma duração infinita, significa uma certa duração de tempo, o que quer dizer uma *incerta* duração de tempo, e isso me faz querer chorar (...)

¹⁰⁹ “Agora começou e não há mais como evitar, não, não há como voltar atrás, é irremediável, abri um espaço de tempo deverei suportá-lo durante o necessário.”

¹¹⁰ “Mas parar também é maravilhoso. Concordo com você: vamos dar um suspiro profundo. Por essa noite é o suficiente, sim, é o fim agora.”



Figura 2. *Nu descendant un escalier n° 2*, Marcel Duchamp (1912)

Nesse sentido, o *Basso Continuo*, como enxerto no espaço da abertura (como “primeiro capítulo”) assume, ele também, um papel de “variação” que, transplantado no espaço do fechamento (como “último capítulo”), não é repetição do passado, mas abertura para o futuro, cuja possibilidade apenas existe justamente em virtude da repetição marcada, no corpo do texto, pelo advérbio “maintenant”/”now”, primeira e última palavra proclamada. Com efeito, o que essa leitura sugere é que, alegoricamente, o romance *Les Variations Goldberg/The Goldberg Variations* suspende a identidade *idem* em um intervalo que não é senão o espaço do *devoir*. Nesse sentido, o corpo próprio, alienado, como sugeri antes, pela fragmentação da identidade em vários “eus”, estilhaça-se no tempo (indefinido, portanto, infinito) que marca o deslocamento da metáfora (do transporte) para a alegoria (transmissão), como insinua a pintura modernista *Nu descendant un escalier n° 2* (figura 2), obra de 1912 do artista francês Marcel Duchamp, em que o corpo multiplica-se em inúmeras silhuetas, transformando-se na duração (indefinida) de seu próprio tempo no espaço, única possibilidade que o restitui, como diz Blanchot (2005), “sempre, e novamente, de novo.”

O espaço dobrado da identidade

De acordo com Paul Ricoeur (1988), há duas maneiras de pensar o “eu mesmo” [*Self, soi, Selbst*]: (1) como *Identidade Idem (mesmidade)* – vinculada a qualidades ligadas ao tempo, espaço, substância – e (2) como *Identidade Ipse (ipseidade)* – ligada à enunciação (à tomada de palavra pelo sujeito na enunciação, motivo pelo qual falamos de uma *identidade narrativa*). Assumindo que seja assim, sugiro, portanto, que a autotradução seja o espaço de realização do ritual de alienação do *eu mesmo* – afinal, ela é, a partir de uma perspectiva “textual”, um processo de demolição de uma identidade *mesmidade*, sob cujas ruínas erige-se, como *narração* (como enunciação, justamente) uma *identidade narrativa*. Nesse sentido, a autotradução segere uma afinidade alegórica já que, de acordo com esse arranjo, *restitui o corpo à língua* – em todas as dobras que essa restituição possa assumir. Em outras palavras, realiza o deslocamento da identidade *idem* do corpo próprio

para sua *nomeação*, seu reconhecimento *na* língua e *como* língua, sua transformação *em* língua. Nesses termos, ao *non-lieu* e ao *exílio* que, naturalmente com certa razão, alguns estudos imputam à tradução (e ao tradutor, nos casos em que questões como bilinguismo ou duplo pertencimento cultural são mais evidentes, como indiquei antes) contrapõe-se justamente o pertencimento a um lugar *na linguagem*, um lugar em que, na linguagem, a voz e o corpo habitam.

Em um artigo de 1996, o teórico Theo Hermans analisou a voz do tradutor em narrativas traduzidas. Partindo de uma perspectiva formalista da literatura e de sua recepção e amplamente informado pela abordagem de Gérard Genette a respeito da estrutura diegética da narração, Hermans (1996) identifica a presença do que chama de “a voz do tradutor” como um segundo plano em que “mostra traços visíveis de uma presença discursiva outra que a do aparente Narrador” (p.28). Nesse plano, Hermans insere: (1) as notas – espaços em que o tradutor “lembra o leitor dessa outra presença que continuamente persegue um discurso supostamente unívoco” (p.29) e (2) as adaptações (ou não) – ocasiões em que o nome de um personagem, por exemplo, possui um significado que implica a rede de leituras da narração como um todo. Esses são os casos dos “nomes motivados” que aparecem no romance *Max Havelaar*, romance que Hermans analisa.

Embora a análise de Hermans (1996) seja, de fato, conveniente, sua leitura parece ainda funcionar de acordo com uma matriz que pensa o texto relacionado a instâncias exteriores (o autor, o tradutor), matriz em que certamente serão marcadas diferentes digitais. Sendo assim, mais relevante talvez fosse pensar se e em que medida a voz (a *vox*, entendida em seu sentido latino de ‘palavra’, ‘discurso’, ‘tom’ e ‘emissão da voz [do som físico]’¹¹¹) marca-se *no* texto e, nele, ganha diferentes colorações. Em outras palavras, mais importante do que rastrear os lugares que, no texto, a voz do tradutor ocupa, talvez fosse colocar-se à escuta dessa voz, *sempre* um baixo contínuo.

Nesse sentido, partindo da hipótese de que a filosofia, de algum modo e em certa medida, teria sobreposto à escuta [*listening*, *écoute*] algo da ordem da compreensão [*understanding*] e, portanto, imposto, como própria possibilidade do pensamento filosófico,

¹¹¹ Para uma análise ampla desse e de outros sentidos de *vox*, cf. CASSIN et COHEN-LEVINAS, 2008.

os limites de uma relação com um Outro que ouve e entende [*hear, entendre*], como pondera o filósofo francês Jean-Luc Nancy (2002; 2007a), a problemática que surge diz respeito ao estatuto do corpo pulsante [e falante], como é o corpo da língua em situação de tradução (em tradução). Ao se colocar à escuta (ainda que a uma escuta, sempre, em segredo, sempre, da esfera do secreto), o corpo pulsante em tradução publica um ritual realizado [*performed*] por seres cujo processo de [auto]apagamento [*éffacement, disappearing*] e de alienação serve, justamente, para dar corpo (para emprestar o corpo) a uma entidade virtual, a um *avatar*. É o que aponta, em outras palavras, Shread (2009):

Commenting on Huston, Klein-Lataud suggests that “c’est la distance, la non-coïncidence avec soi-même, qui permet la création” (215). Citing the bilingual and bicultural Julian Green, who regularly used the “translated” form Julien in order to maintain a flexible identity, she concludes: “JE est un autre, on le savait, mais la différence de langue favorise cette multiplication” (219). These insights into multiplicity in writing and (self)-translating allow us to move from the singular original text, dominated by, and stubbornly rooted in, the conceit of individual creation, towards a larger conception of authorship, one that has room to allow for the possibility of collaboration and in which author, reader, and translator act as partners in the elaboration of a text that is always unstable, undetermined, open to extension, dissension, and interpretation. (p. 63)¹¹²

Nesse cenário “sempre instável, indeterminado, aberto à expansão, cisão e interpretação” (op. cit.), o romance *Les Variations Goldberg/The Goldberg Variations* desponta como espaço em que a voz desempenha um “ritual de alienação do *eu mesmo*” (CUSICK, 1994) que põe à prova até mesmo os discursos hegemônicos e totalitários que pensam a assinatura “Nancy Huston” como um problema de identidade fragmentada (como se todas não fossem), como é o caso do colóquio internacional que apresentei antes.. Lido como alegoria mais do que como metáfora, o romance desponta como uma performance e

¹¹² “Comentando sobre Huston, Klein-Lataud sugere que ‘é a distancia, a não-coincidência consigo mesma que permite a criação’ (215). Citando o bilíngue e bicultural Julian Green, que frequentemente usava o nome ‘traduzido’ Julien para manter uma identidade flexível, Klein-Lataud conclui: ‘*Eu sou outro*, sabemos, mas a diferença de língua favorece essa multiplicação’ (219). Essas colocações sobre a multiplicidade na escritura e na (auto)tradução nos permite deixar a ideia de texto original único, dominado e obstinadamente enraizado no conceito de criação individual e enfrentarmos uma concepção mais abrangente de autoria, uma concepção que admite a possibilidade de colaboração e na qual autor, leitor e tradutor atuam como parceiros na elaboração de um texto que é sempre instável, indeterminado, aberto à expansão, cisão, interpretação.”

funciona como um grito de resistência que obriga ao enfrentamento da crise do idêntico (festejado no corpo próprio) e sugere escutar no mesmo [*Self, soi*] a diferença e o diferente, cujo gênero, indecível, em geral é recolhido, institucionalmente, ao espaço (ao estado) de exceção.

CODA 1: A tradução interdita: controlar o corpo

Colocar em cena é uma metáfora interessante para introduzir a Coda do discurso executado nesta primeira sequência: o corpo, a autotradução e crítica de tradução. Como afirmei no motivo 1, a autotradução é assombrada pelas questões do nome próprio e da assinatura; da autoridade e da origem. Essas questões, os discursos sobre a [auto]tradução as respondem de acordo com os seguintes critérios: **(1) o critério literário:** em que os produtos das práticas da autotradução são entendidos como “outros originais”, como “recriações” ou como “reescrituras ou recriações”; **(2) critérios linguísticos:** em que a prática da autotradução é compreendida como um produto, uma derivação e/ou uma característica de ambientes bilíngues e biculturais, geralmente associados a espaços físicos e históricos em que a colonização teria sido imposta de uma maneira mais violenta e radical¹¹³. Os estudos que se balizam por esse critério geralmente assumem uma perspectiva funcional da língua e, por conseguinte, da tradução.

Porém, independentemente do critério, a constatação é a mesma, duplicada: há uma separação entre a prática da tradução e a prática da autotradução, isto é, uma mistificação do ato tradutório que, nesse sentido, estaria mais ligado, por um lado, à intuição e à criação (critério literário) e, por outro, à técnica e à competência linguística (critério linguístico) – separação já apontada em Berman (1984), que argumenta que a própria prática de tradução teria sido, na tradição romântica alemã, assim concebida.

Nesse sentido, Godot é um bom exemplo para terminar essa primeira sequência. Na famosa peça de Beckett, ele é uma ausência marcada discursivamente. Ao trazer a ausência de Godot, os personagens o tornam presente, ainda que como uma espera, marcada no aspecto dos verbos que acompanham o nome “Godot”, e que indicam processo. Desse modo, *Esperando Godot*, tanto a peça como obra quanto como “enunciado”, serve de metáfora da própria busca acadêmica que parece ainda pensar em termos de “teoria” e “prática”.

¹¹³ E haveria algum tipo de colonização que não seja violenta e radical?

.....**SEQUÊNCIA II – A TAREFA INTERDITA**

Em qual língua falar da loucura?
Shoshana Felman

TEMA 2: Os limites dos discursos sobre a [auto]tradução: arqueologias, geologias

Uma das principais preocupações dos discursos sobre a tradução desenvolvidos a partir da década de 1970 é o esforço sistematicamente articulado em estabelecer institucionalmente o campo da área e demarcar a territorialidade do *acontecimento* [événement] “tradução”. Acomodados nessa perspectiva, emergem os discursos em favor da emancipação dos estudos sobre a tradução tanto da Linguística quanto da Literatura Comparada e, sob o *slogan* da “virada pragmática” (“ser interdisciplinar”), esses discursos logo incluem em sua agenda a regulamentação dos “Estudos da Tradução” como disciplina autônoma (esquecendo-se, aparentemente, que o próprio conceito de autonomia deve ser testado). É nesse contexto que a questão [da] ética tem ganhado novos suplementos que, embora certamente necessários, todavia escamoteiam da cena o problema primeiro colocado pelo corpo grego [*ethos*]: o hábito, o valor e o traço *particulares*.

Nesses termos, mais urgente do que limitar um campo próprio em que os discursos sobre a tradução ficariam, então, institucionalmente confinados seja, talvez, pensar o “agenciamento inatribuível” (DELEUZE, 2011) inaugurado pela questão raramente mencionada “o que é tradução?”. Necessariamente múltipla e, portanto, indomesticável por natureza, essa questão é, de acordo com a hipótese que desenvolverei nesta Sequência, executada (como atuação, como *performance* e como agenciamento) pela prática da autotradução que, ao problematizar as noções de autoridade, transmissão e memória, inscreve, no limite entre o “próprio” e o “outro”, uma crítica ao *modus operandi* dos discursos sobre a tradução sobredeterminados histórica, cultural e institucionalmente e deflagra uma crise no território impróprio dos chamados *Translation Studies* (Estudos da Tradução).

Considerado esse contexto, apresento a seguir o tema dos limites dos discursos sobre a [auto]tradução em um *Leitmotif* e em uma repetição: (1) a arqueologia da fidelidade, estrutura primordial do sagrado e do segredo que, como leremos, hospeda uma ética hostil a quaisquer (re)definições e (2) a geologia de uma ética que, ao cortar a lógica

da repetição alienadora de determinado atributo (o “Outro”, a “letra”), eleva o intervalo do desejo, transformando-se no que chamarei de “ética a”.

LEITMOTIF
MARCA, RASTRO E HERANÇA

Seul demeure le sentiment de légèreté.
All that remains is the feeling of lightness¹¹⁴.
Nancy Huston

Brevíssima arqueologia da fidelidade

A indecidibilidade da escrita – ou antes, do lugar que essa escrita habita [*demeure*] – é a arena em que toma a palavra não apenas a ficção, mas também a vida ficcionalizada (a *auto-bio-grafia*) de Nancy Huston. Como a autora aludiu no discurso de recebimento do título de Doutor Honoris causa que então lhe concedia a Université d’Ottawa/University of Ottawa, Canadá, “não posso evocar a magia senão em Paris, ainda que sua fonte reste no Canadá”¹¹⁵. Com efeito, ao escritor, assim como ao tradutor, resta a tarefa de prometer a publicação do espaço do sagrado, do mágico e do religioso e o atravessamento (a violação) da fronteira entre as línguas para então finalmente confessar que a diferença insuperável habita [*demeure, remains*] no próprio [*self*]. Nesse sentido, o mecanismo da negativa aludido por Freud (2007 [1925]) apareceria como a magia pulsante [*magie puissante*] que chama para si a responsabilidade de pôr em funcionamento o *Unheimlich* que descobre (que coloca a nu) que a fonte, se existe, não está senão no próprio [*self*]. E é precisamente essa fonte que resta [*demeure, remains*] no próprio que irá se traduzir nas falhas geológicas (*fault lines/lignes de faille*) que uma arqueologia da fidelidade, ainda que brevíssima, procura desarquivar.

Como uma espécie de “espectro” que assombra o tema da “identidade”, o tema da fidelidade opera em pelo menos três funções: (1) regula de algum espaço (nesse sentido,

¹¹⁴ “Tudo o que resta é o sentimento de leveza.”

¹¹⁵ O texto completo do discurso de Nancy Huston pode ser acessado em <http://www.president.uottawa.ca/doctorate-details.html?var=771&more=speech>. Além disso, está disponível na rede o vídeo do discurso: <http://www.youtube.com/watch?v=EPB4kDj3sQ8>.

exterior) a mobilidade da identidade, (2) interdita uma abordagem da identidade que aponte a aporia fundamental que a funda (identidade é diferença, portanto, não é pura, portanto é, em certo sentido, uma “ficção”) e (3) certifica o “pacto”, o “contrato de hospitalidade” (DERRIDA, 2003, p.21) com que se liga à identidade, o pacto que garante o *double bind* entre fidelidade e identidade. Três “aspectos” de uma *mesma* figura (a figura do “senhor” da casa, da cidade, do Estado, do “mestre da propriedade”, do “senhor feudal”, como indica o American Heritage), aporia da identidade ‘fundamental’ (o problema indecível da identidade *ipse* [a *ipseidade*]), não seria de todo modo acidental se nos lembrássemos, aqui, da “lei misteriosa da trindade”¹¹⁶. E não seria acidental porque a “fidelidade” conserva também uma questão de fé, uma relação íntima com o secreto (o misterioso) e com o sagrado.

Como uma espécie de “hóspede” ao qual a identidade (seu anfitrião) diz “sim” antes de *dizer*: “sim” – em outras palavras, um hóspede que o anfitrião precisa aceitar “incondicionalmente”, um “hóspede inesperado” (“*a Lei* da hospitalidade”, aliás) –, a fidelidade revela-se não (*apenas*) um estrangeiro, mas um familiar no seio do estrangeiro, como um “pai morto” que vem cobrar uma dívida de lealdade, um juramento, uma promessa etc., e essa condição lhe garante a autoridade para regular a e legislar sobre a identidade *do lado de dentro* (o espaço *interior* da casa, da família, do corpo)¹¹⁷. O anfitrião se torna refém do hóspede, o hóspede se torna parasita, inimigo do anfitrião – em uma palavra, *hostil*.

E quais são as leis desse “hóspede hostil”, as “leis do pai” (*as leis* da hospitalidade) senão “o cumprimento infalível de deveres e obrigações e o cumprimento rigoroso dos votos ou das promessas”, não apenas como nos diz a primeira definição que o American Heritage nos dá para a palavra “fidelidade”, mas também são as condições do pacto entre anfitrião e hóspede apontado por Benveniste (2011a) e posto em relevo por

¹¹⁶ Uma figura onipotente, uma figura que realiza a comunhão íntima e une todos “em um só Corpo”, e uma figura que oferece a redenção mediante um pacto.

¹¹⁷ “O hospedeiro torna-se hóspede do hóspede. O hóspede (*guest*) torna-se hospedeiro (*host*) do hospedeiro (*host*). (Derrida, 2000b, p.109)

Derrida (2003)? Se do interior da identidade a fidelidade a “regula”, de seu exterior ela a “assombra” – “duplo *double bind*”, portanto.

Essa assombração e essa legislação, em seus dois aspectos (o “exterior” e o “interior”), levadas a um outro nível, parecem corresponder, como veremos, à assombração e à legislação às quais as noções de identidade e fidelidade subjugam a própria reflexão sobre a tradução, com todos os seus discursos (teóricos e práticos) incluídos, mas sobretudo aqueles “engajados politicamente”, aqueles comprometidos com uma política institucional cuja finalidade é o estabelecimento e a nomeação de uma área para os “Estudos da Tradução”¹¹⁸. Em outras palavras, levando esse “duplo *double bind*” ao limite de um outro nível de reflexão, os próprios estudos da tradução aparecem como anfitriões e reféns da legislação e da assombração operadas pelas noções de identidade e fidelidade. Identidade e fidelidade *assombram a e legislam sobre* a reflexão sobre a tradução, reflexão que, nesse sentido, portanto, opera de acordo com (isto é, sob as leis de) uma certa lógica descendente (ainda que *à revelia*¹¹⁹, como mostra a reflexão de Arrojo, 1992) do chamado “logocentrismo”, do chamado “essencialismo”, da chamada “metafísica da presença”, em resumo. E é, com efeito, essa “descendência” (assumida ou não, refutada ou reclamada) que justifica a constante presença dos temas “identidade” e “fidelidade” nos discursos sobre a tradução e demanda que sejam “incessantemente reavaliado[s]”.

Fica claro, pelos termos escolhidos (espectro, diferença, hospitalidade, *double bind*...), que falo de uma perspectiva filiada ao pensamento pós-estruturalista, mais precisamente ao pensamento de Jacques Derrida – pensamento esse disseminado, no Brasil, em especial a partir da Unicamp, herança à qual o exercício a seguir também vai endereçar. E falar a propósito da “fidelidade” de uma perspectiva que se quer filiada ao pensamento pós-estruturalista, especialmente ao pensamento de Derrida – falar, portanto, da fidelidade em seu vínculo duplo com a identidade, exterior e interior e *ao mesmo tempo* –, é

¹¹⁸ De Toury, Lefevere e Bassnet a Berman e Venuti, passando, é claro, pelas empreitadas funcionalistas de Nord e Vermeer, todos eles com forte representação no contexto teórico brasileiro.

¹¹⁹ Na esfera jurídica, “*à revelia*”, quando um réu não apresenta defesa, ou porque não toma conhecimento do processo em que está arrolado, ou porque não o considera “relevante”.

necessariamente falar também a propósito de “dívida”, de “descendência” e de “herança” – em resumo, é falar a propósito de *ética*.

A questão *de* fidelidade, a questão *da* fidelidade

Como apontei antes, as questões da identidade e da fidelidade estão ligadas de forma irrevogável, reclamam-se mutuamente e exigem uma análise global – ou, nos termos de Derrida (2003), uma análise crítica das “intersecções semânticas (ou etimológico-institucionais)”. Porém, o que vemos nos discursos *sobre* a tradução é uma persistente operação de cesura que insiste em dar a essas questões dois tratamentos distintos, dois pesos e duas medidas que são, geralmente, justificados com base na problemática noção de “contexto”. Essa operação metodológica, cuja função emparelha-se quase que perfeitamente com o discurso científico-institucional estabelecido (com o discurso do poder), atua exemplarmente na definição que o *Dictionary of Translation Studies* (1997) oferece para o verbete *fidelidade*:

Faithfulness (Fidelity): Termos gerais usados para descrever até que ponto um texto-alvo (‘Target Text’ – TT) pode ser considerado uma *representação justa* de um texto-fonte (‘Source Text’ – ST), *segundo algum critério*.” *Sinônimos*, quaisquer distinções entre *faithfulness* e *fidelity* seriam *artificiais*. (ênfase adicionada)

Poderíamos refletir sobre os vários problemas que essa entrada levanta, como, por exemplo, a distinção (e toda a sua problematização terminológica) entre texto-alvo e texto-fonte, a natureza da aludida “representação” e as possibilidades de uma “representação justa”, isso sem falar na natureza e na possibilidade do “ajustamento”, que é também um problema de norma (e o que é a norma?) e, finalmente, uma questão de “justiça”.

Todavia, vou partir da questão da sinonímia entre *faithfulness* e *fidelity* – essa sinonímia, destacada no verbete, e que já é a própria “questão da tradução”, da indecidível

tradução, para o inglês, da palavra “fidelidade”, sua “dupla bifurcação, dupla solicitação [...] seu *double bind*” (DERRIDA, 2000b, p.12). É partindo dessa sinonímia (que já é uma *tradução*) que proponho refletir sobre a economia (nos termos de Derrida) do conceito de fidelidade e sobre a apropriação dessa economia operada pelos discursos sobre a tradução, reflexão que inevitavelmente conduzirá a alguns apontamentos sobre a questão da ética em tradução.

A economia da fidelidade

A dupla solicitação da palavra fidelidade, dramatizada em inglês na sinonímia *faithfulness* e *fidelity*, preserva, na língua (na língua inglesa), uma dupla filiação, uma natureza dupla e o vínculo duplo [*double bind*] nos quais o conceito de fidelidade se funda e que, em outras línguas (o português ou o francês, por exemplo), foram (ou podem ter sido) soterrados, obliterados no corpo próprio que são os palimpsestos *fidelidade, fidélité*.

Quanto ao primeiro vocábulo que diz “fidelidade” em inglês, *faithfulness*, sublinho três aspectos relevantes: (1) ele conserva a marca do sagrado (isto é, do *intocável*), a marca da fé soberana (*faith: lat. Fides [subs.]: a fé, a crença, a confiança*); (2) ele conserva a marca do objeto sagrado (portanto, *intocável*) ou do objeto que atrai ou inspira a fé, a confiança (*lat. fidus, de fides [subs.]: aquele ou aquilo em que se pode acreditar, aquele ou aquilo que produz ou inspira confiança*) e (3) ele conserva a marca do vínculo entre os dois primeiros, isto é, a marca da ligação (portanto, a marca do limite) entre o sagrado e o consagrado (*faith: foedus [*bheidh]: ligação, tratado, contrato*).

Esses três aspectos, arquivados na economia do vocábulo *faithfulness*, remetem a uma lei e a uma autoridade que, em uma perspectiva, mantêm-se, por um lado, ligadas e ao mesmo tempo limitadas ao que se chama original e, por outro, comprometidas, nos discursos sobre a tradução, com “um certo sentido ‘literal’ de fidelidade, incessantemente reavaliado”, como destaca Derrida (2005a).

Em outra perspectiva, porém, essa lei e essa autoridade, condensadas nos três aspectos que sublinhei do vocábulo *faithfulness*, desviam-se das questões em torno do original e convergem para a tradução, o que faz emergir a questão da submissão – uma questão crítica nos discursos sobre a tradução, especialmente naqueles de uma determinada linhagem anglo-saxônica de pensamento que faz uma leitura eminentemente política do ato de tradução. Apesar desse desvio, entretanto, o peso permanece concentrado em “um sentido ‘literal’ de fidelidade”, um *outro* sentido “literal” de fidelidade, o que nos leva, justamente, ao segundo vocábulo que diz “fidelidade” em inglês [*fidelity*], a saber: por *transferência* (portanto, por uma operação de transação, de *tradução em curso*), *fidelity* conserva um valor de subordinação, de dependência, de obediência, de devoção (*lat. fidelis [adj., de fides]: ser dependente de*).

De fato, Benveniste (2011b) abre o capítulo *La fidélité personnelle* de seu *Vocabulaire des Institutions Indo-europeennes* informando esse mesmo cruzamento entre confiança e autoridade no trânsito entre dois “sujeitos” ligados um ao outro por um contrato mútuo:

Lat. *Fides* preserva um valor mais antigo [do que o alemão *treu*, do grego *drûs*: “ser firme” como um carvalho] – enfraquecido e simplificado nas outras línguas em que a raiz **bheidh* é representada e, por fim, transformada no próprio latim a partir de uma determinada época – não mais de “confiança”, mas de **“qualidade própria de um ser que atrai a confiança e que é exercida sob a forma de autoridade protetora sobre aquele que nele confia”**, [o que justifica] que, em latim, *fides* tenha sempre sido um substantivo correspondente à *fé*. (p.103, ênfase adicionada)

Por subscrever ao exercício de uma autoridade (ainda que “protetora”), a confiança atraída, a fé depositada inscreve-se na forma de um juramento destinado ao perjúrio, de um endividamento impagável que, pela possibilidade de sacrificar o próprio contrato, o próprio tratado [**bheidh*] em que se funda, exige imediatamente uma *responsabilidade*. Responsabilidade que, nesse sentido, teria, como sugere Siscar (2000), “algo de resposta, de atenção, ao chamado de um outro [e] pode ser entendida como momento *crítico* no sentido de crise da escolha” (p.69).

Nesse termos, a lei e a autoridade (arquivadas em *faithfulness*), no exercício de sua jurisdição (conservado em *fidelity*), criam os “sentidos” (mais ou menos ‘literais’) que os discursos sobre a tradução pretensamente renunciam. Em outras palavras, criam as convenções preservadas na “economia” do vocábulo “fidelidade”. Uma economia que, como aponta Derrida (2000c):

significaria duas coisas, propriedade e quantidade: por um lado, aquilo que concerne à *lei da propriedade* (*oikonomia*, a lei, *nomos*, daquilo que é próprio, apropriado a si, em casa – e a tradução é sempre uma tentativa de apropriação que visa transportar para casa, na sua língua, o mais decentemente possível, da maneira mais relevante possível, o sentido mais próprio do original, mesmo se for o sentido mais próprio de uma figura, de uma metáfora, de uma metonímia, de uma catacrese ou de uma indecível impropriedade) e, por outro, à *lei de quantidade*: quando se fala em economia, fala-se sempre de quantidade calculável. Conta-se e presta-se conta, “*one counts and accounts for.*” (p.19)

Assim, a “economia” da fidelidade é, a um e mesmo tempo [justamente o que caracteriza um *double bind*]: (1) a fé soberana, (2) o sujeito *ou* o objeto que inspira ou atrai a fé (aquele *em quem* ou aquilo *em que* se confia) e (3) o sujeito que deposita a fé (aquele que *confia*) – os três ligados por um contrato (por um tratado, ou, ainda, por um *pacto*, como Benveniste irá dizer a propósito das *leis da hospitalidade*) que os envolve em deveres e obrigações. Em outras palavras, a própria palavra “fidelidade”, antes de ser elevada a um conceito do qual os estudos da tradução abdicarão, é o espaço no qual as “intersecções semânticas (ou etimológico-institucionais)” realizam uma performance (a performance de um rito, poderíamos dizer). A fidelidade é, antes de tudo, a performance de um pacto, a realização de um contrato, a própria realização (ritual) da autoridade da lei. E se essa realização, essa performance, esse ato se transforma em conceito (no conceito da fidelidade), se há a passagem do ato, da performance, da realização ritual do ato para o conceito, isso acontece, como sugere Derrida (1991b), pela força da repetição, pela *iterabilidade* (a possibilidade da repetição *transformadora*) das unidades que compõem esse ato, essa performance, essa realização ritual do ato (a fé soberana, o objeto ou sujeito que recebe essa fé e o sujeito que deposita a fé). E essa repetição, essa *iterabilidade*

somente é possível pelo fato de essas unidades (a fé, o objeto ou sujeito que recebe a fé e o sujeito que deposita a fé) serem “separáveis de seu [e de qualquer, aliás] contexto interno e externo” pré-estabelecido, como afirma Derrida (1991b):

[a] unidade da forma significante constitui-se apenas pela sua iterabilidade, pela possibilidade de ser repetida na ausência não só do seu “referente”, o que é evidente, mas na ausência de um significado determinado ou da intenção de significação atual, como de qualquer intenção de comunicação presente. Esta possibilidade estrutural de ser privada do referente ou do significado (portanto da comunicação e do seu contexto) parece-me fazer de qualquer marca, seja ela oral, um grafema em geral, quer dizer, como se viu, a restância [*restance*] não-presente de uma marca diferencial separada da sua pretensa “produção” ou origem. (p.359)

Nesses termos, a repetição (a *iterabilidade*, nos termos de Derrida) de um ato é justamente aquilo que permite que ele tenha o funcionamento de um ato, seja identificado *enquanto ato*, isto é, aquilo que possibilita a identificação de uma *identidade*, portanto, o deslocamento do ato para o conceito. E se, como afirma Derrida, essa possibilidade é estrutural às unidades da forma significante de um ato, de uma performance que concatena a própria economia da fidelidade, o conceito de fidelidade, o problema colocado pela fidelidade, a questão *da fidelidade* começa a ganhar contornos mais complexos e interrogar de uma maneira crítica as linhas de fuga que os discursos sobre a tradução encontram para responder justamente à questão *posta pela fidelidade*, a saber: quais os “critérios” para “descrever até que ponto um texto-alvo é uma representação justa do texto-fonte”? É no rastro dessa questão *da fidelidade* que se inscreve a seção seguinte.

A fidelidade apropriada

À questão *de fidelidade*, a crítica responde, de modo geral, a partir de duas perspectivas de acordo com as quais são levados em consideração os seguintes aspectos: (1) a relação entre fidelidade e comunicação e (2) a relação entre fidelidade e contexto.

No que diz respeito ao primeiro aspecto, os discursos são inúmeros e, quase sempre, de inspiração sistemática. O que todos têm em comum, todavia, além do claro engajamento político que os faz sair em defesa, talvez muito rapidamente, dos “Estudos da Tradução” como área “independente”, parecem ser os objetivos de (i) justificar a *relevância*, isto é, a pertinência da tradução (enquadram-se nesse aspecto os chamados “Estudos Descritivos da Tradução” e a “Escola de Manipulação”) e (ii) propor uma metodologia e, conseqüentemente, uma “pedagogia” da tradução cujo alvo é exclusivamente a formação de profissionais competentes e adequados ao mercado de trabalho (aspecto que abriga os “estudos funcionalistas”, fortemente influenciados pela pesquisa linguística formal).

No que diz respeito ao segundo aspecto, por sua vez, cunham-se discursos que, tributários da anunciada “morte do autor” declarada por Barthes (1971 [1968]) que percorri no Motivo 1 da Sequência 1, parecem agenciar (i) uma nova hermenêutica, na qual o leitor ganha status heroico e (ii) a “função comunicativa” que a tradução ocupa no contexto teórico.

Em ambos os aspectos, contudo, o que se vê é uma apropriação do conceito de fidelidade em função de uma matriz conservadora que, instalada em um horizonte onto-teológico, acaba por ser uma forma de autorizar os discursos sobre a tradução e outorgar-lhes a guarda, a custódia do que seja “tradução”. Esse é, a meu ver, o caso dos discursos aparentemente críticos que os teóricos André Lefevere (1999) [representando, em certo sentido, o primeiro aspecto de que falei] e Rosemary Arrojo (2007) [concentrando, ao seu modo, o segundo aspecto que sublinhei] constroem em torno da questão da fidelidade, como veremos em seguida.

A relação entre fidelidade e comunicação

Parto, em primeiro lugar, de uma colocação do teórico belga André Lefevere (1999), citada abaixo, em que se concentram os principais pontos que dizem respeito ao

primeiro aspecto que destaquei (a relação entre fidelidade e comunicação). Diz Lefevere (1999):

Um texto formulado em um código 1, em geral correspondente à “língua fonte”, é reformulado em um código 2, em geral correspondente à “língua alvo” e, durante essa reformulação, certas regras são observadas. Por muito tempo pensou-se que essas regras fossem eternas e imutáveis, centradas principalmente na fidelidade ou em quaisquer de seus sinônimos. Recentemente, a maioria dos estudiosos que pesquisam o campo dos estudos da tradução passaram a aceitar que tais regras são impostas principalmente por aquelas pessoas de carne e osso que encomendam a tradução, que é, em seguida, realizada por outras pessoas de carne e osso em situações concretas, com um dado objetivo em mente. Em outras palavras, as regras observadas durante o processo de decodificação e reformulação dependem do contexto em si, da função da tradução, de quem a pediu e para quem. A fidelidade ainda será a senhora suprema [*paramount*] na tradução de textos médicos, por exemplo, mas não na tradução de anúncios publicitários, caso em que poderá ser bastante negativa. (p.75)

O que a leitura desse trecho de Lefevere sugere é que a questão da fidelidade passa tanto pelo crivo da função do texto (em uma relação que inclui a rede “de quem” e “para quem”) quanto pelo crivo do tradutor (as “regras” por ele impostas). Nesse sentido, a fidelidade, que funciona como um operador da comunicação, deve ser descartada lá onde a “comunicação”, em seu sentido mais convencional, é, ela mesma, descartada (a saber, em textos de criação, como o caso dos “anúncios publicitários”, conforme cita o teórico belga).

Seguindo essa mesma lógica, Aubert (1993) coloca o problema da fidelidade entre dois polos: entre a “relação texto original/tradutor” (em que apenas uma parte – a parte *enunciada* da mensagem – é acessível) e o polo da “intencionalidade do ato tradutório – um compromisso de fidelidade com as expectativas, necessidades e possibilidades dos receptores finais” (AUBERT, 1993, p.75), já que “um ato tradutório é um ato de comunicação interlingual”. A tarefa do tradutor é, nesse sentido, “saber julgar” como melhor se equilibrar entre esses dois polos, e a fidelidade é um “compromisso” (instável) entre essas duas aparências aparentemente antagônicas, atingindo sua plenitude nesse compromisso e nessa instabilidade” (op. cit., p.77).

Assim, a perspectiva de Aubert (1993) não é nada mais do que uma variação bastante simplificada da “*Skopos theory*” que Christiane Nord reverbera a partir de Hans J. Vermeer (2004 [1978]) e Katharina Reiss (2004 [1971]). Na perspectiva da “*Skopos theory*”, a noção de fidelidade é substituída pela de “lealdade” uma vez que, como argumenta Nord (1991), os tradutores, como mediadores entre duas culturas, têm uma especial responsabilidade no que concerne: (1) os autores do texto-fonte (que têm o direito de exigirem respeito pelas escolhas que fizeram e intenções que tiveram); (2) os “delegados” (*commissioners*) (que querem um tipo particular de tradução) e (3) os receptores do texto-alvo (que esperam uma determinada relação entre texto-fonte e texto-alvo). Considerados esses termos, a responsabilidade do tradutor residiria, portanto, de acordo com essa teoria, no fato de que nenhuma dessas instâncias pode verificar (portanto, regular) essas relações e devem, assim, confiar no tradutor.

Porém, como uma rápida observação da entrada de “lealdade” no dicionário mostra, essa palavra que Nord escolhe está intimamente ligada à servidão e à subordinação, conforme argumenta Andrew Chesterman (1997) em sua crítica à “*Skopos Theory*” ao apontar como essa palavra penetrou e se perpetuou nos estudos da tradução por causa da antiquíssima ideia de “sacralidade do original”.

Seguindo as argumentações de Chesterman (1997), pode-se apontar três problemas centrais na teoria de Nord: (1) o problema da autoria (como tento demonstrar no primeiro capítulo, é uma das falácias da crítica de tradução e, portanto, dos estudos da tradução); (2) o problema da regulação, da legislação de uma entidade “exterior”; e (3) o problema da recepção da tradução (a questão do leitor que, como mostrei no primeiro capítulo, abre espaço para a ideia [falaciosa] de uma “instância privilegiada”), ou, em outras palavras, a problemática “abordagem comunicativa” da tradução.

Nesses termos compreendida, a “*Skopos Theory*” aproxima-se perigosamente de uma questão importante e altamente complexa: a questão do leitor, do papel do leitor.¹²⁰

¹²⁰ Cf. SNELL-HORNBY, 2006, em especial o capítulo 4 (“The Turns of the 1990’s”).

A relação entre fidelidade e contexto

Na corrente em que se concentram principalmente os discursos que esboçam a resposta à questão da fidelidade lançando mão da relação entre fidelidade e contexto, ou seja, o segundo aspecto que citei, destaco o nome da teórica brasileira Rosemary Arrojo, cuja escolha deve-se ao importante lugar que ocupa nos estudos sobre a tradução. Snell-Hornby (2006), ao comentar a importância do trabalho de Arrojo para o desenvolvimento dos estudos da tradução – especialmente no Brasil –, diz:

Arrojo pretende mostrar a inadequação das teorias de tradução tradicionais, especialmente em Tyler (1791), Catford (1965) ou Nida (1964) e, mais tarde, em Steiner (1975) usando como exemplo uma narrativa de Jorge Luis Borges. Protagonizada por Pierre Menard, um escritor do começo do século 20 que tenta reconstruir o Don Quixote de Cervantes, a história de Borges mostra como a leitura de um texto varia de acordo com valores culturais, além da época e do lugar. *Arrojo mostra que um texto é, em primeiro lugar, o resultado da interpretação de um leitor individual. Assim, a leitura não simplesmente transmite os significados que um autor pretendia, mas, ao contrário, produz novos significados.* (p.61, ênfase adicionada)

Sem discordar frontalmente de Snell-Hornby (2006), argumento, entretanto, que uma leitura mais próxima dos textos de Arrojo e informada pela perspectiva pós-estruturalista desvela alguns pontos de inconsistência que merecem revisão crítica. Um desses pontos, a meu ver, é notadamente a questão da fidelidade, que Arrojo (2007) se propõe a desconstruir em seu famoso e didático livro *Oficina de tradução* partindo de uma leitura do conto “Pierre Menard, autor do Quixote”, de Jorge Luís Borges, como mostra o trecho a seguir:

Como sugere nossa leitura de “Pierre Menard, autor del Quijote”, traduzir não pode ser meramente o transporte, ou a transferência, de significados estáveis de uma língua para outra, porque *o próprio significado de uma palavra, ou de um texto, na língua de partida, somente poderá ser determinado, provisoriamente, através de uma leitura.* Assim, se

voltarmos às nossas questões iniciais, referentes ao próprio título deste livro, parece ficar mais claro que, ao traduzirmos *translation workshop* por “oficina de tradução”, o que acontece não é uma transferência total de significado, porque o próprio significado do “original” não é fixo ou estável e depende do contexto em que ocorre. Assim, antes de traduzir *translation workshop* por "oficina de tradução", estabeleceu-se o contexto em que havia originalmente ocorrido: título de um curso especial e avançado, oferecido por uma universidade americana. Ao mesmo tempo, a tradução que sugeri, "oficina de tradução", como o Quixote de Menard em relação ao Quixote de Cervantes, passa a existir num outro contexto e ganha vida própria, a partir do momento em que se transforma no título de um livro publicado no Brasil. (p.22-23, ênfase adicionada)

Partindo de uma perspectiva que abordará a fidelidade através dos problemas da interpretação e da leitura (portanto, alocando-a essencialmente do lado do *leitor*), Arrojo enfatiza que “a fidelidade é marcada historicamente”, “é um traço histórico” e que

o significado de um texto somente se delineia, e se cria, a partir de um ato de interpretação, sempre provisória e temporalmente, com base na ideologia, nos padrões estéticos, éticos e morais, nas circunstâncias históricas e na psicologia que constituem a comunidade sociocultural – a ‘comunidade interpretativa’, no sentido de Stanley Fish – em que é lido. (1986, p.19-20)

Seguindo esse raciocínio, a autora distingue várias noções que devem ser levadas em consideração para que os níveis de fidelidade sejam “avaliados”: (1) a noção de texto original; (2) a noção de língua; (3) a noção de tradução; (4) a noção de comunidade e (5) os objetivos (do texto, da tradução).

Nesse sentido, seria aceito como fiel aquilo que compartilharia dessas noções – noções que, por serem histórica e espacialmente marcadas, revelam a pungência da retradução. Ao afirmar isso, todavia, o que Arrojo (e qualquer outro que assume uma posição semelhante) faz é, em sentido restrito, subscrever ao discurso da “metafísica da presença” e do “logocentrismo” que pretende criticar. Isso porque os três casos apresentados na análise de Arrojo (o concurso da Cleópatra, o poema de William Carlos Willians e o conto de Borges) dizem respeito, ainda, ao “significado” do texto (ainda que

mutante a depender da ordem suprema do espaço e do tempo – da história). E, como diz Barbara Johnson (2005): “fidelidade ao texto quer dizer fidelidade ao teor semântico [...] tradução, em outras palavras, [...] do *significado* [do signo saussuriano]” (p.32) – afirmação que parece confirmar a seguinte colocação de Arrojo (2007):

Nossa tradução de qualquer texto, poético ou não, será fiel não ao texto “original”, mas àquilo que consideramos *ser* o texto original, àquilo que consideramos constituí-lo, ou seja, à nossa interpretação do texto de partida, que será, como já sugerimos, sempre produto daquilo que somos, sentimos e pensamos. (p.45)

Assim, independente das injunções históricas apontadas (com razão) por Arrojo (2007), essas sempre trabalham no nível do “significado”, da “lógica clássica”. Ora, não parece ser isso, entretanto, a tradução essencialmente “desconstrutivista” que Jacques Derrida (de quem Arrojo anuncia-se “herdeira”) faz ao traduzir, como também aponta Johnson (2005), a *Aufhebung* de Hegel por *relève*? O “significante” (o eixo semântico) certamente não desaparece na tradução de Derrida, mas o que, de fato, é flagrado [e mobilizado] é um outro tipo de “jogo”: um “jogo” que abre, cirurgicamente, com um bisturi preciso, no corpo da própria língua francesa, um corte do qual o sangue que jorra é o da língua alemã.

A fidelidade indefinida

Em *Fidelidade a mais de um*, Jacques Derrida (2005a) responde à questão da fidelidade apontando seu caráter eminentemente duplo, indecível e ‘aporético’: ser fiel e infiel ao mesmo tempo, como lemos no trecho que cito em seguida:

Naturalmente, a tradução *deveria* ser uma desconstrução ela própria. Estou de acordo sobre essa proposição de uma estratégia da desconstrução e sobre o que uma tradução pode conseguir, fazer “chegar” à língua de

chegada [faire “arriver” à la langue d’arrive]. É um critério importante. De fato, algumas vezes vale mais uma tradução literalmente menos fiel (em um certo sentido “literal” de fidelidade, incessantemente reavaliado) e que seja mais produtiva, que engendre certos efeitos na língua de chegada. Mas estou totalmente de acordo, não é preciso garantir um privilégio absoluto a esse critério da transformação ou da produtividade na língua de chegada em prol da “fidelidade” em geral. Trata-se de uma outra fidelidade, e de uma transação entre duas fidelidades. Apesar de tudo, parece-me, a tradução deve se esforçar para ser o mais fiel possível, não pela preocupação de exatidão calculável, mas porque ela nos lembra a lei do outro texto, a sua injunção, a sua assinatura, esse outro acontecimento que já teve lugar antes de nós, e ao qual devemos responder como herdeiros. (...) Trata-se de uma tensão entre a estratégia de transformação da língua de chegada, de um lado, e a fidelidade quase sagrada, de outro. (...) A tradução é uma experiência da sacralidade. Talvez mesmo a gênese da sacralidade. (p.195-196)

A mesma aporia aparece na resposta do pensador argelino a Élisabeth Roudinesco, no livro *De que amanhã...* (2004), em que diz: “fiel e infiel, com razão! Muitas vezes me vejo passar fugazmente diante do espelho da vida como a silhueta de um louco (ao mesmo tempo cômico e trágico) que se mata para ser infiel por espírito de fidelidade.” (DERRIDA, 2004, p.12). Considerados esses termos, uma postura pós-estruturalista cujo projeto fosse, de fato, a “desconstrução” do conceito de fidelidade (projeto a que Arrojo, como vimos na seção anterior, empreende e fracassa) pouco (para não dizer *nada*) teria a ver com uma injunção comunicativa ou contextual. Isso porque a lei da fidelidade (se existe alguma), assim como a “lei da tradução”, seria aquilo que se impõe *e* (concomitantemente) aquilo que exige o perjúrio, a desistência e o abandono. Ser fiel *e* infiel, como mostra, *metaforicamente*, a letra *Aleph*; traduzir *e* não traduzir, como narra, *alegoricamente*, o mito de Babel.

Assim, a meu ver, o que a fidelidade exige passa ao largo de uma redefinição, como pretende Arrojo (2007) – se definir é consolidar e fixar, *redefinir* é fazê-lo com duas vezes mais força, uma vez que implica, nesse movimento, uma forma de se alegar a custódia sobre o que seja “a fidelidade” ou “o conceito de fidelidade”. Implica, em outras palavras, o horizonte onto-teológico que é posto à prova, ou seja, testado, pela leitura desconstrutivista colocada em jogo em uma perspectiva pós-estruturalista. Pelo contrário,

nesse teste e nessa prova de uma leitura desconstrutivista colocada em jogo em uma perspectiva *de fato* pós-estruturalista, o que a fidelidade impõe como lei (se assim pudéssemos dizer) é uma *indefinição*, um *devir-fiel* que nada mais é do que uma marca de possibilidade, um recuo de quaisquer (re)definições, uma resposta à espera, prorrogada, iminente e por vir.

MOTIVO 1 [REPETIÇÃO]

TOUJOURS À VENIR

*Viver-não, viver-sem, como viver
sem conviver, na praça de convites?*
Carlos Drummond de Andrade

O espaço dobrado da ética

Na primeira sequência desta dissertação, ao ressaltar a problemática da assinatura e do nome próprio, afirmei que a prática da autotradução, por romper com o fluxo do bilinguismo (ou da condição bilíngue) que informa os discursos críticos que presumem decifrá-la, divulga os limites teóricos desses discursos. Nesse sentido, a autotradução surge, portanto, como interdição do sucesso (do *speech act*) dos modelos de pensamento em que a ética (sempre “adjetivada”) compareceria como um espaço institucionalizado de sacralização da diferença e de comemoração da exceção, deflagrando a crise própria da contemporaneidade. Esse mecanismo de interdição, compreendido nesses termos, projeta uma dobra no espaço da ética (no *ethos*), interrompendo sua função legisladora *habitual* (perdoem o trocadilho) cuja possibilidade, portanto, só pode se manifestar no horizonte do *devoir*.

Chamarei de *ética de* essa ética “adjetivada” que os discursos sobre a tradução projetam *na* tradução (no *corpus* da tradução) – a ética “da letra” (BERMAN, 2008), a “ética da diferença” (VENUTI, 2002), a “ética da apropriação” (CARNEIRO, 2008) – e de *ética a* a ética que delinea (no *corpo* da tradução) uma dobra no espaço do *ethos* clássico (isto é, da repetição como *reprodução*, acontecimento habitual) e suspende o suplemento, então *devoir*. Embora ambas sejam um performativo de promessa, balizado pelo sucesso ou insucesso, felicidade ou infelicidade (AUSTIN, 1975) de sua realização, a primeira funciona como um mecanismo de interdição soberana, ao passo que a segunda atualiza um

mecanismo de interrupção e cesura, que anunciei já no título deste ítem e cujos desdobramentos abordarei em seguida.

A ética de

Marcada pelo signo do pertencimento¹²¹ (traço do genitivo que, aliás, desempenha uma interessante função em Nancy Huston), a *ética de* estabelece uma dinâmica jurídica de soberania¹²² que se apropria da responsabilidade de vigiar a tradução e garantir que ela siga sendo “tradução”, isto é, que não coloque à prova o estatuto do texto com que se relaciona (se entendermos que a tradução seja relação, como sugere CARDOSO, 2007, 2009) e que não revolucione a estrutura institucional (nosso relicário positivista), mesmo que para isso, paradoxalmente¹²³, seja necessário inventar um espaço institucional próprio, como tem sido o foco desde a década de 1980.

Entretanto, considerada essa perspectiva, seria lícito perguntar se a *ética de* que informa os discursos sobre a tradução não encarnaria (no sentido de “dar corpo a”) a responsabilidade como uma fidelidade à matriz de pensamento ocidental clássico (“logocêntrico”, diria Arrojo, 1992; 2007) em que a tradução (o traduzir) é, antes de tudo, uma virtude que afiança (que dá fé) ao corpo sagrado, mágico e legítimo que salta e se dá ao conhecimento (*Ursprung*, origem).

Para responder a essa questão, chamo à cena Siscar (2000), que diz:

¹²¹ Não é por acaso, aliás, que a noção de pertencimento seja tão cara aos estudos de inspiração cultural, em cujos discursos (como o de Hall, 2011), lido no Motivo 2 da Sequência 1 desta dissertação) ganha uma função redentora que, de fato, não enunciam em essência.

¹²² Essa dinâmica é colocada em funcionamento exemplarmente na *Gewalt* de que fala Walter Benjamin em seu ensaio *Zur kritik der Gewalt*, de 1921, que em português pode ser encontrado como: (1) *Crítica da violência – Crítica do poder* (tradução de Willi Bolle); (2) *Para uma crítica do poder como violência* (tradução de João Barrento) e (3) *Para uma crítica da violência* (tradução de Ernani Chaves). De acordo com a nota de Ernani Chaves, o termo *Gewalt* indica a imbricação entre poder político, violência, poder soberano e força de lei autorizada. Ainda, na construção da teoria da soberania e do *homo sacer* de Agamben (2010), a *Gewalt* ganha valor fundamental.

¹²³ De acordo com Agamben (2010), a dinâmica jurídica de soberania é sempre paradoxal.

A responsabilidade não pode ser algo que se assume, simplesmente, equilibradamente, tomando sobre si ou para si a direção, a custódia ou o destino do outro (que supomos, no caso, fora de nós); este gesto tradutório estaria muito próximo da tradução “etnocêntrica”. Ainda que a necessidade de retirar a tradução de sua “condição ancilar”, auxiliar, servil, como diz Berman, seja uma tarefa inadiável, devemos lembrar que a responsabilidade não consiste apenas na apropriação mais ou menos respeitosa do outro (trazendo-o para nosso campo de conhecimento, para nosso “horizonte de expectativa”). (p.68)

Isso significa que a responsabilidade, percebida como questão que funda a problemática da ética em tradução (ponto, aliás, em que os discursos que a debatem concordam), não se limita a desdobramentos sociais, políticos e culturais, como declaram as posturas tanto pós-coloniais quanto pós-modernas assumidas pelos discursos sobre a tradução que propõem uma crítica da ética em tradução¹²⁴, mas tenciona o mecanismo de *double bind* do interdito (proibido/proibição) que Derrida (1992) leu na lei em Kafka:

For the law is prohibition/prohibited [*interdit*]. Noun and attribute. Such would be the terrifying double-bind of its own taking-place. It is prohibition: this does mean that prohibits, but that is itself prohibited, a prohibited place. It forbids itself and contradicts itself by placing the man in its own contradiction: one cannot reach the law, and in order to have a *rapport* of respect with it, *one must not* have a *rapport* with the law, *one must interrupt the relation*. One must *enter into relation* only with the law’s representatives, its examples, its guardians. And these are interrupters as well as messengers. We must remain ignorant of who or what or where the law is, we must not know who it is or what it is, where and how it presents itself, whence it comes and whence it speaks. This is what *must be* before the *must* of the law. (p.103, ênfase no original)

Esse mecanismo, que inscreve num mesmo território *nome* (substantivo) e *atributo* (objeto), reencena, no território da ética, a “Lei” da tradução que Siscar (2000) situa de forma exemplar:

¹²⁴ É interessante notar que, nesses discursos (de cunho pós-colonial e culturalista), a ética é sempre tratada como “ética da tradução”, escolha que carrega toda a carga soberana (e violenta) da posse preservada no genitivo que esses discursos, supostamente, combatem.

O movimento de generalização daquilo que poderíamos chamar a lei da tradução conduz, dessa forma, a uma dificuldade incontornável que combina num mesmo movimento a proposição da regra e a proibição da regra; a reiteração de seu traço torna-se concomitante à sua retirada (um *re-trait*, cuja articulação dupla é um dos movimentos fundamentais da desconstrução derridiana). A lei da tradução como desvio é assim desvio em relação à própria lei. Em outras palavras, se a tradução é concebida como uma leitura, se a tradução é uma espécie de crítica (se quisermos pensar no conhecido ensaio de Haroldo de Campos, “Da tradução como criação e como crítica”), é preciso lembrar que leitura e crítica são igualmente traduções: é sua lei. (p.62, ênfase no original)

Ao fundir leitura e crítica na lei da tradução, cuja dupla tarefa da *gênese* e da *passagem* ao discurso (SISCAR, 2000, p.60) ganha força espetacular¹²⁵ na prática da autotradução, o que se coloca diz respeito não apenas ao caráter crítico da tradução tal como o entenderam Antoine Berman (1984) e Haroldo de Campos (1976), mas, principalmente, ao *double bind* indecível da “ética imanente”¹²⁶ (VERAS, 1997) ao ato tradutório – *double bind* que, por sua vez, publica (torna público) menos em um “lugar entre” (um lugar especial de *relação* e de convivência¹²⁷) e mais em um “não-lugar” (um lugar de *expropriação* e resistência) em que, nas palavras de Veras (1997)

a singularização não tem certamente nenhuma garantia de manutenção, não podendo vencer de uma vez por todas, nem transformar-se num modelo (um ideal de singularidade), mas, nesse caso, quando deixamos de acreditar no mundo, é apenas um mundo que se perde, restando a possibilidade de outros. (p.333)

É esse caráter de indecibilidade e indeterminação o que torna o *double bind* ético inscrito na prática da autotradução ao mesmo tempo resistente à apropriação pelos correntes discursos sobre a tradução e hostil à possibilidade de se sustentar teoricamente

¹²⁵ Aqui, especialmente no sentido de encenação pública (cf. Houaiss, versão eletrônica).

¹²⁶ Veras (1997) define a ética imanente nos seguintes termos: “[...] inseparável desse trabalho [teórico], [uma ética imanente] caminharia junto com ele, o que significa que não está pronta, que deve ser construída de cada vez.” (p.328)

¹²⁷ Ou ainda, em outras palavras, um espaço ambíguo transterritorial fundado na coincidência primordial de identidades legítimas, isto é, “originais”. Esse “lugar especial”, que a crítica especializada reserva para a autotradução (ver Motivo 1 da Sequência 1 desta dissertação), é também, em certo sentido, o espaço ocupado pela Linguística Aplicada e pretendido pelos *Translation Studies*.

uma ética “adjetivada” (como sugerem Berman, Venuti e seus seguidores), colocando-o em posição de eterno *diferimento*. Tal posição, por seu turno, interdita o trabalho teórico nos moldes que ele tem assumido contemporaneamente nos estudos da tradução que, ainda de acordo com Siscar (2000):

encontra-se assim numa situação problemática em relação ao conteúdo positivo de suas afirmações, ainda que proceda de maneira cuidadosa e ainda que prime pela capacidade de explicitação de suas estratégias. Para Derrida (1987), o discurso sobre a tradução não poderia deixar de levar em conta o problema de sua própria existência como tradução: “Não se deveria nunca silenciar a questão da língua na qual se coloca a questão da língua e se traduz um discurso sobre a tradução” (p.204). Se a lei da tradução não pode ser generalizada num único traço, a lei da tradução também não pode ser delimitada e resgatada com um único traço. Essa lei é, portanto, um conteúdo de verdade ao mesmo tempo traduzível e intraduzível. Sua elaboração tem algo de necessário e de impossível (...) (p.62)

Se, portanto, a lei da tradução é, de certa maneira, o *double bind* do interdito que concretiza a tradução, ela não reintroduz na cena o valor da responsabilidade, mas dobra o espaço da responsabilidade, tornando-a também uma questão de resposta, de envio:

A *responsabilidade* teria também algo de resposta, de atenção, ao chamado de um outro. Ela pode ser entendida como momento ético da tradução, como momento crítico no sentido de crise da escolha, assunto de fato pouco sublinhado e que tem conseqüências reais na prática da tradução. (SISCAR, 2000, p.68-69, ênfase no original)

Essa resposta e esse envio, todavia, por mobilizam uma responsabilidade que tem mais a ver com “desejo” (de um futuro por vir, isto é, por ser construído, como sugerem Deleuze e Guattari, 1975), do que com a “justiça”, com o “fazer justiça (ao outro)”, como teria pensado Ricoeur (1990). Nesse sentido, se, sobre a “lei”, predomina o “desejo” ou se, ainda, “lá onde acreditava-se haver a lei, há de fato, desejo e tão somente desejo”¹²⁸ (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p.90), é porque justamente o que a responsabilidade como resposta impõe é o território do *devoir* [*devenir*], isto é, o território

¹²⁸ “là où l’on croyait qu’il y avait loi, il y a en fait désir et seulement désir.:

prometido não por uma imitação ou por uma conformação a um modelo (cf. DELEUZE, 1998), mas um território de suspensão, de risco ou de adiamento de uma ética que interrompe a lei do “fazer justiça ao outro” (a *étida de*) em virtude de um mecanismo de hifenização cessante que chamarei aqui de *ética a*, cujos aspectos apresentarei no tópico seguinte.

A *ética a*

Fundada na ausência sempre adiada, sempre *por vir* de um destinatário que, como o tradutor vinculado à sua tarefa por força de uma promessa feita, da palavra dada¹²⁹, a ética que chamarei de *ética a* ata-se irreversivelmente a um chamado, a uma chamada, recebe (como um “presente envenenado” [*gift/Gift*], como diz Derrida, 2005b) uma ligação encaminhada pelo outro e que, como “outro”, entra em sua casa, de surpresa, através da abertura (da máquina, pelo fio eletrizado do *telephone*, na leitura de Ronell, 1989) que é, de acordo com Berman (1984), a “essência da tradução”. Essência de uma tradução que, como glossa Derrida (2000c) em sua reflexão sobre a relevância (“*relève*”) em tradução,

não será uma verdadeira tradução [a tradução de *seasons* por *relève*], sobretudo não será uma tradução relevante. Ela não responderá pelo nome de “tradução”. Ela não *devolverá*, não saldará, não restituirá tudo, não pagará toda sua dívida, primeiramente a um suposto conceito, a uma identidade de sentido alegada pela palavra “tradução”. Ela não vai substituir aquilo que chamamos comumente uma tradução, uma tradução *relevante*. Mas além da tradução a mais relevante (aquela que se apresenta como o transporte do significado intacto num significante veicular indiferente), há a menos relevante possível (...) (DERRIDA, 2000a, p.37, ênfase no original)

¹²⁹ Refiro aqui à ideia de que a tradução, como uma espécie de “speech act”, seria uma citação do texto original. Nesse sentido, é como se, antes do texto traduzido, houvesse um “eu traduzo: [abre aspas]” funcionando como um juramento [*oath*] ou promessa de que o texto original viria, em seguida, como menção. De modo geral interessante, essa ideia, contudo, reitera (repete, transformada) a noção convencional (“literal”, isto é, da letra, como diria Derrida, 2005a) de fidelidade, motivo pelo qual sugiro pensar em “performativo” para além do *speech act*.

Esse espaço esvaziado onde pontes quaisquer são necessárias (por mais que se insista em construí-las) e que se eleva entre o que Derrida (2000c) chama “a tradução mais relevante” e “a menos relevante possível” diz respeito ao espaço de adiamento inaugurado pela letra “a” e publicado tanto no silêncio impossível da *différance* derridiana quanto na cesura insustentável do *petit objet a* lacaniano.

É importante ressaltar, todavia, que esse vazio (*não-lugar* que, como sugeri no Motivo 2 da Sequência 1 desta dissertação, responde pelo esgotamento que institui uma dobra na identidade) não encarna uma atitude negativa (no sentido de negação ou de destruição) ostentada, por exemplo, pela “Teoria Crítica”, mas, pelo contrário, uma posição altamente construtora, *trans*-formadora, que comparece tanto na instituição do *tabu* (justamente o *double bind* do interdito, como disse antes) quanto no mecanismo de esquecimento inerente à língua (ou, de acordo com Heller-Roazen, 2010, inerente à *possibilidade* da língua).

Nesse sentido, a *ética a*, como espaço de possibilidade e intervalo estrutural (como *espaçamento*), implica a construção do suplemento, então oferecido ao outro (o “intérprete”, o ouvinte, o leitor...) sempre como um “presente envenenado”. Assim, o problema colocado pela *ética a* é, igualmente, o problema colocado pelo chiste. Como aponta Veras (2009),

(...) chiste se traveste justamente nesse modo de se dizer sem se dizer, em sua forma esquiva de dar passagem ao desejo, manifesto no que Freud chamou de uma “vestimenta chistosa” sob a qual não adianta buscar a verdade nua e crua. O chiste se dá a ler como ruptura, interrupção, como uma descontinuidade, uma vacilação (Lacan, 1998c: 30) na relação da língua com ela mesma, com o sistema, para lembrar Saussure, que tem sua “ordem própria” (1972: 31) abalada pelo corpo estranho, impróprio, que poderia ser excretado pelo riso, pelo rubor, pela dor, ou, mais além do corpo, pela fixação do que dele restou em uma tipologia. (p.2-3)

E adiante:

A tradução, considerando as forças deformadoras do inconsciente e sua transgressão libertadora, não se desvia, portanto, de seu verdadeiro

objetivo. Ela diz o que não pode ser dito pela via do sentido, e se diz pela via da interrupção, do equívoco, fazendo a experiência dos limites. (op. cit., p.9-10)

Ora, se o que a tradução informa (*peforma*) é justamente a interrupção e o equívoco, o que ela envolve é, mais do que a experiência dos limites (e certamente mais do que a fronteira das línguas com que os estudos descritivos da tradução, excessivamente, preocupam-se), uma questão de resposta e endereçamento impossíveis da ética deslocada pelo performativo da promessa que, nesse sentido, será continuamente uma promessa infeliz: sempre interrompida pelo risco (no duplo sentido do termo) que adia ou rasura seu cumprimento ao mesmo tempo em que ata [*bind*] ou enxerta, como um “traço-de-união”, esse comprimento ao performativo, tornando-o, assim, cicatriz ou tatuagem. como mostrarei no tópico seguinte.

Esquecimento, arquivo e abandono

Afirmei que a prática da [auto]tradução é o espaço dobrado da ética fundado no *acontecimento habitual* (portanto, iterável) de traços *privados* em espaços *públicos* (institucionais) legislados. Isso significa também, portanto, que a prática da autotradução diz respeito ao território em que a promessa (isto é, o *performativo*) instaura uma rasura hesitante que não cancela, mas risca sua própria possibilidade. Em outras palavras, o que em autotradução se encena é não o desaparecimento da questão da origem (presumida correntemente habitar a mesma entidade biográfica, como abordei em outro lugar¹³⁰), mas a alienação da origem, ao mesmo tempo esquecimento e arquivamento, abandono do rastro da origem e da origem como rastro.

Tende em vista essas considerações, retomo, neste momento, a problemática da alienação, discutida no Motivo 2 da Sequência 1 desta dissertação (“Avatares ausentes”), sob outra perspectiva: esquecimento, arquivo e abandono. Para isso, porém, é necessário

¹³⁰ Cf. o Motivo 2 da Sequência 1 desta dissertação.

antecipar uma dupla conclusão de leitura, em parte introduzida no tópico anterior e que é a seguinte: o esquecimento fundamental, tal como o entende Heller-Roazen (2010), não apenas marca, em certo sentido, o nascimento da matriz de pensamento ocidental (o modelo logocêntrico socrático-platônico ou judaico-cristão) que informa, ainda, os discursos contemporâneos sobre a [auto]tradução, mas, sobretudo, anuncia o acontecimento da tradução. Segundo Heller-Roazen (2010):

Entre os ruídos do bebê e as primeiras palavras da criança, não apenas não há uma clara passagem, mas, pelo contrário, existem evidências de uma interrupção decisiva, algo como um salto no qual as habilidades fonéticas ilimitadas do primeiro parecem vacilar [...] É como se a aquisição da linguagem fosse apenas possível por meio de um ato de esquecimento, um tipo de amnésia linguística infantil (ou amnésia fônica, já que aquilo que o bebê parece esquecer não é a língua, mas uma capacidade aparentemente infinita para uma articulação indiferenciada). (p.8)

Compreendido nesses termos, o que esse “ato de esquecimento” aciona, portanto, é não apenas a possibilidade de adquirir uma língua (de *entrar na língua*), como aponta brilhantemente Heller-Roazen (2010), mas também a própria possibilidade de entrar no jogo simbólico, de se transformar em “eu” e, assim, fazer parte do mundo civilizado (cf. VERAS, 2008). Nesse sentido, esse esquecimento fundamental constitui, ainda e sobretudo, um lugar de falta estrutural que, como explica Veras (2008),

é causa de desejo (preenchimento), cuja realização encerraria o jogo. Cortado do objeto de seu desejo, separado do que causa seu desejo, essa falta toma para o ser humano a forma de objetos de substituição, diz Freud (1907), que acredita que é também o que acontece na criação artística (p.119)

Sendo falta estrutural sempre situada *a priori*, esse esquecimento não pode, portanto, representar (no sentido de tornar novamente presente) um passado que estaria conservado na memória (numa memória ancestral) e que corporificaria a autoridade e a *Lei* no sentido paradoxal da soberania que Agamben (2010) investiga. Dito de outra maneira,

esse esquecimento fundamental é um *rastro*¹³¹, no sentido que Derrida (2008) entende esse termo, o que quer dizer que “não é somente a desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui [...] que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi construída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem” (DERRIDA, 2008, p.75).

Essa leitura do esquecimento fundamental como rastro permite dizer que ele rompe (abandona) a cadeia de *repetição como reprodução* do passado (que, nesse sentido, não pode mais sustentado, que não há) e aciona a *repetição como transformação*, sobretudo do futuro [*l’avenir*]. É nesse ponto que Derrida (1995) insiste:

O texto consciente não é portanto uma transcrição porque não houve que transpor, que transportar um texto *presente noutra lugar* sob a forma de inconsciência. Pois o valor de presença pode também perigosamente afetar o conceito de inconsciente. Não há portanto verdade inconsciente para encontrar porque ela estaria escrita noutra lugar. Não existe texto escrito e presente noutra lugar, que desse ocasião, sem ser por ele modificado, a um trabalho e a uma temporalização (pertencendo esta, se seguirmos a literalidade freudiana, à consciência) que lhe seriam exteriores e flutuariam na sua superfície. Não existe texto presente em geral, nem mesmo há texto presente-passado, texto passado como tendo sido presente. O texto não é pensável na forma, originária ou modificada, da presença. O texto inconsciente já está tecido de traços puros, de diferenças em que se unem o sentido e a força, texto em parte alguma presente, constituído por arquivos que são *sempre já* transcrições. Estampas originárias. Tudo começa pela reprodução. Sempre já, isto é, depósitos de um sentido que nunca esteve presente, cujo presente significado é sempre reconstituído mais tarde, *nacluraglich*, posteriormente, *suplementarmente*: *nacluraglich* também significa *suplementar*. (p.200)

Se, portanto, a possibilidade da entrada no jogo da língua, do simbólico e da lei só há por ocasião do risco [*rastro*] violento que imprime o esquecimento fundamental que fala Heller-Roazen (2010), do arquivamento e do abandono de um “reino ilimitado” que *deve* ser renunciado, sob pena de sermos interditados da civilização (FREUD, 2012

¹³¹ Agradeço à Profa. Maria Angélica Deângeli pelo apontamento, no exame de qualificação, do trecho em que Derrida exprime de forma clara a relação entre *rastro* e *origem*.

[1913]), não seria impertinente, portanto, aproximá-la da questão do arquivo discutida por Derrida em *Mal de arquivo: uma impressão freudiana* (2001). Diz Derrida:

(...) a questão do arquivo não é, repetimos, uma questão do passado. Não se trata de um conceito do qual nós disporíamos *já* sobre o tema do *passado, um conceito arquivável de arquivo*. Trata-se do futuro, a própria questão do futuro, a questão de uma resposta, de uma promessa e de uma responsabilidade para amanhã. O arquivo, se queremos saber o que isto teria querido dizer, nós só o saberemos num tempo por vir. Talvez. Não amanhã, mas num tempo por vir, daqui a pouco ou talvez nunca. (p.50-51, ênfase no original)

E, como o arquivo não diz respeito ao passado, conforme sugere a leitura de Derrida (2001), igualmente ele não motiva a *repetição* (compulsiva) do passado, de uma lembrança ou da memória [*Erinnerung*] como mecanismo de purgação, mas, pelo contrário, possui um caráter *re-constutivo* (suplementar) que implica sempre um *a posteriori* (o que chamarei, no rastro de Deleuze, de *devir*). Esse *a posteriori*, esse *devir* projetado não no passado, mas no futuro, de acordo com Vladimir Safatle (2012), participa, de maneira fundamental, da cena em que Freud inscreve o papel do esquecimento, vinculado à transferência [*Überführung*¹³²], na prática clínica e na cura analítica¹³³. Daí a razão de, ainda segundo Safatle (2012), Freud (2010a [1914]) estabelecer um paralelo entre *repetição* e *esquecimento*, de um lado, e *recordação* (Safatle diz “rememoração”) e *cura*, de outro.

O termo alemão que Freud (2010a [1914]) usa para “recordação” é *Erinnerung*, cujo verbo do qual deriva, *erinnern*, carrega, entre outros significados, *recordar, memorar e ter presente*. A escolha de *Erinnerung* é fundamental para compreender o papel que esse conceito ocupa no pensamento de Freud, já que, além de *recordação* e *lembrança*, esse termo significa também *evocação, saudade e comemoração*. Essas três últimas acepções, que carregam uma força performativa de presente indicada especialmente no verbo [*erinnern*], justificam a tradução desse termo por *reminiscência*, escolha que carrega o

¹³² Interessante ressaltar que o termo alemão para transferência, *Überführung*, indica um movimento de *passagem* [*Überführung* significa “translação”; *führung*, “condução”] e, nesse sentido, conserva uma relação bastante peculiar com a tradução [*Übersetzung*] e com o mecanismo da metáfora.

¹³³ É desse cenário que participa o conceito freudiano *nachträglich* (“trazido depois”), que a escola francesa de psicanálise traduzirá como *après-coup* (“golpe posterior”). Cf. ROUDINESCO & PLON, 1998.

valor fragmentário, vago e incompleto de resto (cf. HOUAISS) – valor, aliás, que Safatle (2012) sublinha:

Pois elas [imagens da memória] não são arquivadas como impressões de coisas. Seu caráter fragmentário é o que permite, inclusive, os processos de deslocamento e de condensação presentes nas formações oníricas. Não é a ausência de contexto que faz o sonho retrabalhar a lembrança, sobredeterminá-la. Antes, as próprias lembranças foram armazenadas como fragmentos. Nesse sentido, a atualização de uma lembrança nunca poderá ser a mera apresentação de um conteúdo previamente arquivado [...] porque a memória não é um arquivamento, mas uma contínua e incessante interpretação. (p.207)

Porém, embora ressalte esse valor fragmentário de resto que a memória [*Erinnerung*] desempenha em Freud, Safatle (2012) insiste em traduzir (equivocadamente) esse termo por “rememoração”, escolha que, em português, embora conserve a força performativa de presente atualizada no sufixo “re-“, de fato distorce o valor fragmentário de resto contido na *Erinnerung* e que “reminiscência” arquiva.

Digo “arquiva” porque a memória em Freud, por mobilizar os conceitos de *esquecimento*, *repetição (compulsiva)* e *transferência* é, sobretudo, de uma questão de arquivo. Arquivo que, nesse sentido, de acordo com a *justa* leitura de Derrida (2001), é um *centro regulador* e uma *ordem*, conforma um *princípio de lei* e uma *autoridade* que, incorporada no corpo grego [*Arkê*], imprime tanto o *começo* quanto o *comando*, a ordem do começo e a início do comando. Diz Derrida (2001b):

É bem verdade que o conceito de arquivo abriga em si mesmo esta memória do nome *arkê*. Mas também se conserva *ao abrigo* desta memória que ele abriga: é o mesmo que dizer que a esquece. Não há nada de acidental ou surpreendente nisso. Com efeito, ao contrário daquilo que geralmente se imagina, tal conceito não é fácil de arquivar. Temos dificuldade, e por razões essenciais, em estabelecê-lo e interpretá-lo no documento que nos entrega; aqui, no nome que o nomeia, a saber, o “arquivo”. De certa maneira, o vocábulo remete bastante bem, como temos razões de acreditar, ao *arkê* no sentido *físico, histórico, ou ontológico*; isto é, ao originário, ao primeiro, ao principal, ao primitivo em suma, ao começo. Porém, ainda mais, *ou antes* ainda, “arquivo” remete ao

arkhê no sentido *nomológico*, ao *arkhê* do comando. (p.12, ênfase no original)

É precisamente essa afinidade entre memória (esquecimento) e arquivo que, de acordo com minha leitura, projeta o abandono (que entendo ser desempenhado de forma espetacular na prática da [auto]tradução) como necessidade, como possibilidade, tanto teórica quanto metodológica, de construção de um discurso *a propósito da* [auto]tradução. Isso porque o passado arquivado pelo esquecimento fundamental que Heller-Roazen (2010) registra – e que estou lendo aqui como inauguração da tradução como acontecimento – é também, de certa forma, atravessado por uma questão de interdição já que, como lugar de autoridade, marca o espaço da problemática da memória arquivada na *Erinnerung* [reminiscência, recordação] – memória que, como apontei antes, embora ganhe em Freud (1914) valor produtivo (cura), arquiva, ainda, como sugere Derrida (2001b), “um *lugar de autoridade* (o arconte, o *arkheion*, isto é, frequentemente o Estado e até mesmo um Estado patriárquico ou fratriárquico), tal seria a condição do arquivo” (op. cit., p.8, ênfase no original).

Dito em outras palavras, a “amnésia fônica” que interrompe a “capacidade aparentemente infinita para uma articulação indiferenciada” (HELLER-ROAZEN, op.cit., p.8) envolve tanto o *princípio do comando* que inscreve, mesmo que à revelia, os discursos sobre a [auto]tradução na matriz do pensamento socrático-platônico ou judaico-cristão, quanto a *força performativa* que *repete* (no sentido de atuação, *acting out*) um mecanismo de soberania abrigado já na memória do nome que a inaugura [*arkhê*]. Colocando em relevo uma lógica de interdição (conservada no arquivo), esse duplo envolvimento da “amnésia fônica” (esquecimento fundamental) com a *Erinnerung* [recordação, reminiscência] freudiana reatualiza, portanto, o mecanismo de uma *ética de* que, todavia, deve ser abandonado se se quiser empreender um discurso sobre a [auto]tradução, de fato, *relevante*, no sentido derridiano do termo.

É por essa razão que a “rememoração comemorativa” (*Eingedenken*) divulgada por Walter Benjamin – e que leio como uma “linha de fuga” ou “desterritorialização”

(DELEUZE, 1998)¹³⁴ do *lugar de autoridade* ocupado pela *Erinnerung* –, articula um momento essencial na passagem da autoridade do arquivo ao abandono do arquivo, passagem que transforma o esquecimento fundamental de que fala Heller-Roazen (2010) em, sobretudo, um anúncio do acontecimento da tradução.

Esse anúncio já é feito, aliás, no próprio corpo da *Eingedenken*: ao mesmo tempo *rememoração*, *reminiscência* e *comemoração*, esse conceito de Walter Benjamin é, assim como *Aufgabe* (tarefa/renúncia) e *Gewalt* (violência/poder), um problema de tradução e representa, de certa maneira *propriamente*, o *intraduzível* da tradução, “o que resta sempre por traduzir ou a traduzir – à *traduire*, diz Derrida” (NASCIMENTO, 2011, p.14-15). De acordo com Otte (1996):

As diferenças nas traduções de *Eingedenken* traduzem a dificuldade dos tradutores em reproduzir um termo alemão um tanto arcaico, escolhido por Benjamin em função do seu significado literal (*ein* = “um” + *gedenken* = “lembrar”). É no capítulo XIII do *Narrador* [sic] que Benjamin mostra como a dissecação do termo em seus componentes revela seu sentido literal. (p.212)

O que lemos no capítulo em questão é que “a *rememoração* [*Eingedenken*], musa do romance, surge ao lado da *memória* [*Erinnerung*], musa da narrativa” (BENJAMIN, 2011, p.211), uma afirmação que deixa clara a questão que se coloca no que concerne à memória: a questão do lugar em que ambas, *Erinnerung* e *Eingedenken*, precisamente, habitam e *convivem* (como diz o verso fundamental do poema de Drummond que serve de epígrafe para este Motivo). Questão territorial, portanto, que acentua, de certa forma, as ideias de *linha de fuga* e de *desterritorialização* deleuzianas que marcam a memória não como um problema de passado (uma recordação), mas como um problema de

¹³⁴ Em seu fundamental texto “Da superioridade da literatura anglo-americana” (1998), Deleuze define “linha de fuga” da seguinte forma: “A linha de fuga é uma *desterritorialização*. Os franceses não sabem bem o que é isso. É claro que eles fogem como todo mundo, mas eles pensam que fugir é sair do mundo, mística ou arte, ou então algo covarde, porque se escapa aos compromissos e às responsabilidades. Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É igualmente fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer fugir algo, fazer fugir um sistema como se arrebenta um cano. (...) Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia.” (p.49, tradução modificada a partir da versão de André Telles contida em *O vocabulário de Deleuze*, cf. ZOURABICHVILI, 2009).

presente e de futuro (portanto, um *devoir*), como indicam as leituras que Deleuze faz de Proust (DELEUZE, 2010) e de Bergson (DELEUZE, 1999).

Essa questão territorial pode ser compreendida a partir do valor de acontecimento arquivado no corpo da *Eingedenken* e que ganha força maior na filosofia da história de Benjamin, como Otte (1996) apresenta de forma bastante didática:

Nas *Teses*, o uso de *Eingedenken* é um pouco diferente, mas não deixa de ser um jogo com o sentido literal do termo: não se trata mais da individualização, da redução a *um* elemento, porém da *união* de dois elementos, no caso de dois níveis temporais diferentes. Não há necessidade de se entrar mais nos pormenores lógicos da idéia do *Eingedenken* – a individualização pode ser resultado de uma união –, o que importa aqui é a acepção específica do termo na obra benjaminiana e sua associação com o mundo religioso. É o retomo cíclico dos dias de festa (ou dos dias santos) que faz com que presente e passado se *unam* em torno de *um* acontecimento. (OTTE, 1996, p.212)

É interessante notar nessa passagem a entrada em cena do aspecto de *comemoração* que a *Eingedenken* conserva como “espaçamento” que une “dois níveis temporais diferentes”. Para Gagnebin (2009a), todavia, esse “espaçamento” é algo que deve, de certa maneira, ser suplantado, o que a autora propõe ao rasurar a *comemoração* em nome da manutenção de uma arriscada “fidelidade” à *rememoração*. Diz Gagnebin (2009a):

Propria, então, uma distinção entre a atividade de *comemoração*, que desliza perigosamente para o religioso ou, então, para as celebrações de Estado, com paradas e bandeiras, e um outro conceito, o de *rememoração*, assim traduzindo aquilo que Benjamin chama de *Eingedenken*, em oposição à *Erinnerung* de Hegel e às várias formas de *apologia*. Tal *rememoração* implica uma certa ascese da atividade historiadora que, em vez de repetir aquilo de que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras. A *rememoração* também significa uma atenção precisa ao *presente*, em particular a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa a transformação do presente. (p.55)

Diferente da *Erinnerung* freudiana (a recordação, reminiscência), portanto, a *Eingedenken* benjaminiana (a rememoração comemorativa) concentra uma força performativa que enxerta continuamente o passado no presente como “estranhas ressurgências” ou, ainda, como uma *citação*¹³⁵, o que lhe garante um valor de “transformação do presente”, sempre prorrogado, sempre *em construção*.

Aproveito, agora, a entrada da questão da *citação* em cena para voltar à segunda parte da dupla antecipação de leitura que introduzi no início deste item: a afirmação de que o esquecimento fundamental alegado por Heller-Roazen (2010) anuncia o acontecimento da tradução.

Essa afirmação tem, pelo menos, dois desdobramentos que merecem consideração. Primeiro desdobramento: por mobilizar e se desenvolver no território da memória (de certa memória ancestral), o esquecimento fundamental marca a passagem da renúncia ao desejo ou, dizendo em outras palavras, da tarefa-renúncia à tarefa-desejo. Essa passagem diz respeito ao que chamarei de *devir-ético* e incide no campo da *ética a*, como a descrevi. Segundo desdobramento: o caráter eminentemente “performativo” informado pela *citação* do passado na *Eingedenken* instaura a promessa em um território de rasura hesitante que não cancela, mas *risca* (arrisca) sua própria possibilidade, registrando a passagem da presumida origem ao que denominarei de *devir-original*.

Considerados esses desdobramentos, portanto, a *ética a*, irremediavelmente marcada pela falta estrutural, mobiliza o problema do *desejo* e inscreve não um *corpus* (político, institucional) controlador (a lei, a propriedade, a identidade...), mas um corpo (linguístico, psicanalítico) rasurado (o nome, a origem, a herança...) que, para ser restituído deve, antes de tudo, ser abandonado. E esse abandono é precisamente o projeto que funda a prática da [auto]tradução em Nancy Huston, como mostrarei a seguir.

¹³⁵ Para uma discussão aprofundada sobre as relações entre a rememoração e a citação em Walter Benjamin, cf. OTTE, 1996. Disponível em <http://www.lettras.ufmg.br/poslit>

Devir-ético: da tarefa-renúncia à tarefa-desejo

O abandono pela mãe, além de representar um momento de ruptura que terá causado um trauma em Nancy Huston, funciona também como um momento de deslocamento, de conversão e de transição (em seu sentido quase religioso) a partir do qual será fundada a própria possibilidade da narração e da tradução do “eu”. Com efeito, a teatralização (não é por acaso que abordei antes o ritual da alienação do *eu mesmo* como cena espetacular da tradução) de seu trauma, narrado e reinventado como (e na) fábula de sua auto-bio-grafia, funciona como uma dobra, uma esquizofrenia (RONELL, 1989) que será repetida (no sentido de ensaiada, de reatualizada) na tradução (no jogo de diferimento da origem). Essa reatualização, por seu turno, justifica a transferência (e a transmissão, no sentido clínico) do sintoma (do trauma) inscrito no corpo próprio para o corpo da língua. É no ensaio do adiamento, da indecidibilidade, da incoerência e do absurdo da tradução que Huston inventa a possibilidade de restituir o corpo (da mãe, da língua materna, do “eu” que ainda não entrara no mundo simbolizado... as possibilidades são inúmeras e, por isso mesmo, nenhuma). Nas palavras de Evando Nascimento (2011):

o que difere fere, incomoda, desconcerta. E é desse desconcerto do mundo e dos signos, dessa assimetria entre o que se diz e o que se ouve, numa mesma língua ou entrelínguas, é disso que vive esse amado e odiado tradutor que logo somos, cada um de nós a seu modo, em seu tempo e lugar. Amado porque indispensável – que seria do mundo sem os tradutores?! –, e odiado porque ele nos *trai* (uso a palavra em seu duplo sentido de ser infiel e de expor involuntariamente o que se oculta), demonstrando a fissura originária da comunicação, seu processo diferidor e diferencial, a saber, a ferida constitutiva do humano. O mal-entendido é intrínseco, essencial, a maior parte das vezes incontornável, e por isso pede explicação, reformulação paciente, sem o que não há hospitalidade linguística nem muito menos cultural. O fundamento ético da tradução reside nessa acolhida da língua do outro (supostamente monolíngue) enquanto outro, no espaço da casa, do lar, do mesmo, da nação. (p.8-9, ênfase no original)

E o que fere na escritura de Nancy Huston, em sua tradução, é precisamente a “aporia” e “desorientação” (as palavras são de Huston) fundadas na consciência de que o território do “eu” (e, portanto, da memória desse “eu”) não é senão um espaço habitado pelo outro (*Unheimlich*), como indica o trecho seguinte de ... *et la plume/... And the Pen*, ensaio incluído no volume (supostamente) autobiográfico *Nord perdu/Losing North*:

Et pourquoi Kundera a-t-il perdu son sens de l’humour en abandonnant le tchèque ? Ainsi de suite... *Qui sommes-nous, alors ?* si nous n’avons pas les mêmes pensées, fantasmes, attitudes existentielles, voire opinions, dans une langue et dans une autre ?

Aporie, une fois de plus.

Déboussolant, vous comprenez.

C’est par où, le nord ? (1999, p.52, ênfase no original)

Why did Kundera lose his sense of humor when he started writing in French? *Und so weiter*¹³⁶... *Who are we*, in other words, if we don’t have the same ideas, the same fantasies, the same existential outlooks or even the same opinions in one language as in another?

Oh dear, I feel a bit lost again.

It’s disorientating, you see what I mean?

Which way is up? (2002, p.49, ênfase no original)¹³⁷

Numa tentativa de “comparar o incomparável” (DETIENNE, 2004), isto é, de realizar, por gozo estético e protocolo acadêmico, a aproximação dos dois excertos citados, proponho, neste momento, *colorir* dois momentos de “aporia” ou “desorientação” em um espaço enunciativo que, como *todos*, correrá sempre o risco de “ser excessivo” (o que se chama *overreading*). Mas o que é a [auto]tradução senão o excesso, o exagero e a incoerência do transbordamento de uma língua em outra, de uma língua pela [através e em favor da] outra? Se isso justifica o risco, então o assumo.

O primeiro momento diz respeito ao lugar que o abandono ocupa nos textos: enquanto em francês (língua de adoção de Huston) o abandono ata-se à língua materna (à

¹³⁶ Do alemão, “E assim por diante”.

¹³⁷ Mas porque Kundera perde o senso de humor quando abandona o tcheco e começa a escrever em francês? *E assim por diante... Quem somos nós*, em outras palavras, se não temos os mesmos pensamentos, os mesmos fantasmas, as mesmas atitudes existenciais ou até mesmo opiniões em mais de uma língua? Aporia desoladora. É desconcertante, entende o que digo? Para que lado é o norte?”

nomeação da língua de Kundera – “le tchèque” –, espaço familiar onde a graça impera), em inglês (língua materna de Huston), esse mesmo abandono é rasurado para dar lugar, justamente, à língua de adoção (tanto de Huston quanto de Kundera): o francês. Em outras palavras, em francês, Huston *nomeia* a língua abandonada (a língua mater), ao passo que, em inglês, a nomeação é rasurada precisamente em função da nomeação da língua de adoção (a nomeação do francês). E é essa escolha, que leio como rasura, que serve como introdução ao segundo momento de aporia ou desorientação de que falei – momento, justamente, marcado, no texto em inglês, pelo sintagma alemão “Und so weiter” [*e assim por diante*]. Ao incidir na língua inglesa, na língua da mãe, em cujo corpo opera um corte, o estrangeiro reatualiza o abandono inscrito no texto em francês, levando-o a um segundo nível, marcado pelo compasso da violência, e interrompendo quaisquer possibilidades de restituição. Essa interrupção, por sua vez, é reintroduzida pela pergunta “who are we” [*quem somos nós*] que reforça o drama do trauma cuja descrição, se houvesse, poderia ser a que Huston considera no ensaio de 1988, incluído no volume *Désirs et réalités* (1995) intitulado *A Tongue Called Mother*:

(...) renoncer une fois pour toutes au toit familial, aux lieux de l'enfance, et se réengendrer ainsi. Habituer une autre sol, laisser pousser d'autres racines, réinventer son histoire en rendant étrange le familial et étranger le familial. Soit en écrivant sa langue maternelle au milieu d'une langue étrangère (D. Barnes, G. Stein, M. Yourcenar...), soit en changeant carrément de langue. Toute passe, disait Kristeva dans [une] entretien, « comme si une femme, dans sa compétition interminable avec sa mère, avait besoin, pour défier cette mère qui la met en danger dans les rivalités d'identité, d'affirmer une autre langue ». (1995, p.76-77)¹³⁸

Nesse sentido, o abandono, como território em que rebenta a tarefa de tornar público o reengendramento de si em solo estrangeiro, pelo fato de reatualizar a “competição interminável com a mãe”, como diz Kristeva citada por Huston (1995), antes de ser

¹³⁸“(…) abandonar de uma vez por todas a família, os lugares da infância, e assim se recriar. Habituar-se a um outro chão, deixar crescer outras raízes, reinventar sua própria história tornando o familiar estranho e o estrangeiro, íntimo – seja escrevendo em sua língua materna no meio de uma língua estrangeira (D. Barnes, G. Stein, M. Yourcenar ...), seja mudando completamente de língua. Tudo se passa, disse Kristeva em [uma] Entrevista ‘como se uma mulher, em sua competição infundável com a mãe, para desafiar essa mãe que a colocara face aos perigos das rivalidades de identidade, precisasse dizer outra língua’.”

renúncia da língua materna, é uma espécie de desejo de enfrentamento que suspende as responsabilidades em um estado de *devoir-ético* que comparece na persistência da língua materna. Em outras palavras, por divulgar o abandono, o que há é não uma renúncia, mas um desejo hesitante de enfrentamento – desejo concretizado na tradução de si e na obstinação em traduzir os próprios textos, como demonstra a declaração de Huston que destaquei, sob outro aspecto, no Motivo 1 da Sequência 1, e que repito aqui: “Não confiava em ninguém para fazer a tradução. Quando a primeira versão foi concluída, eu a reescrevi em francês” (LAURIN, 1993, *apud* KLEIN-LATAUD, 1996).

Esse desejo, arquivado na repetição do trauma do abandono pela mãe, funciona em Huston como uma cesura que realça o mecanismo de deslocamento, conversão e passagem. É, portanto, um acontecimento que tem lugar (*a lieu*) no embate, na resistência, na crítica, no intervalo que promove, justamente, a tradução (no sentido mais amplo que esse termo possa significar). Assim, ter lugar (*avoir lieu*) é reafirmar o espaço de passagem e de espaçamento [*espacement*] de um “entre” a todo instante variável, pois o que está “entre” é justamente o que o tradu(au)tor insere ou remove na tradução, a vírgula que silencia, trunca e faz parar ou o “traço-de-união” que, nesse sentido, pode ser tanto “um movimento de ‘hifenização’, nos interstícios de alguma identidade por vir” (DEÂNGELI, 2012, p.76), reafirmando a possibilidade de restituição ou de repetição, quanto um corte ou cesura que interrompe as pretensas unidades, as fantásticas estabilidades e as utópicas significâncias, impondo o abandono unicamente no *não-lugar* do desejo.

É essa “hifenização cessante” que o ensaio *En français dans le texte*¹³⁹, incluído na coletânea *Désirs et réalités*, de 1995, coloca em funcionamento. Em certa passagem, lemos:

C'est juste une explication, juste l'histoire que je me raconte pour comprendre ma vie, pour pouvoir m'endormir le soir : chacun transforme sa vie en histoire pour la rendre compréhensible, avalable. Donc, en matière de langue maternelle, quand j'avais six ans, elle a disparu. Ma mère. Avec sa langue dans sa bouche. *Mary-Louise*, elle s'appelait,

¹³⁹ Conferência pronunciada em 1994 na Maison des écrivains et de la littérature, em Paris e reunida no livro *Désirs et Réalités*, de 1995.

s'appelle encore. Et aussi : *Mommy*, *Mom*, *Mother*. Elle a été immédiatement remplacée par une jeune émigrée allemande du nom de *Maria. Mutter. Mutti*. C'était très simple. Il suffisait de changer de langue et les mots n'avaient plus le même sens. *Mutti* et *Mommy* désignaient deux personnes différentes. *Mommy* n'était plus là, mais je n'avais pas pour autant perdu ma mère puisque *Mutti* était là (...) Je n'étais plus la fille que *Mommy* avait abandonnée, j'étais celle que *Mutti* venait d'acquérir. (...) Vous voyez la magie. Langue étrangère, nouvelle identité. (p.265)¹⁴⁰

Nessa passagem, há a publicação da experiência traumática que vai influenciar toda a vida artística – e intelectual – de Nancy Huston: o abandono pela mãe, cujo testemunho é, nesse sentido, a narração [*Erzählung*] de algo que não pode ser esquecido, de algo que deve, portanto, ser lembrado, mas também a impossibilidade de dizer o que deve ser dito. Em outras palavras, um trabalho de rememoração [*Eingedenken*] e de transmissão [*Überlieferung*] que, juntos, transformam o passado traumático em um acontecimento que de certa forma resiste ao esquecimento. Como aponta Gagnebin (2011):

Nossa relação ao passado [é] uma exigência simultaneamente epistemológica e ética: pensar a presença, o passado no presente, não em termos de “representação” (*représentation, Vorstellung*) mas em termo daquilo que [Ricoeur] chama de “representança” (*représentance, Vertretung*), uma relação orientada pelo reconhecimento da dívida que o presente tem em relação ao passado, e pela responsabilidade narrativa e linguística de *testemunho* que os vivos assumem em relação aos mortos. (p.159-160)

Assumindo a “responsabilidade narrativa” de que fala Gagnebin (2011), Nancy Huston transforma a língua em território de enfrentamento do passado (do abandono).

¹⁴⁰ “É apenas uma explicação, apenas uma história que conto para mim mesma para poder compreender minha vida, para poder dormir à noite: as pessoas transformam sua vida em história para torná-la compreensível, tragável. Então, no que diz respeito à língua materna, quando eu tinha seis anos, ela desapareceu. Minha mãe e sua língua em sua boca. *Mary-Louise*, era o seu nome – é ainda. E ainda: *Mommy*, *Mom*, *Mother*. Ela foi imediatamente substituída por uma jovem imigrante alemã cujo nome era *Maria. Mutter. Mutti*. Simples assim. Bastava mudar de língua e as palavras já não tinham mais os mesmos significados. *Mutti* e *Mommy* designavam duas pessoas diferentes. *Mommy* não existia mais, não estava mais lá, mas eu não tinha perdido minha mãe, porque *Mutti* existia e estava lá. [...] Eu não era mais a garotinha que *Mommy* tinha abandonado: eu era aquela que *Mutti* tinha acabado de conquistar. [...] Você vê a magia: língua estrangeira, identidade nova.”

Assim, “bastava mudar de língua e as palavras já não tinham mais os mesmos significados”, confessa a autora, indicando que a possibilidade de redenção (libertação) de seu passado traumático viria por meio da repetição (como transformação, *iterabilidade*) desse passado em outras línguas – por meio da tradução, enfim. Assim compreendida, essa repetição ou tradução indica, portanto, menos uma desistência ou renúncia do que um desejo indecível de abandonar a ou de abandonar-se à língua materna, como recupera brilhantemente a audaciosa tradução que Alexis Nouss (1997) oferece para o francês da *Aufgabe* benjaminiana: “l’abandon”.

Colocando na cena do desejo a cisão íntima (o *Unheimlich*) divulgada no termo de Benjamin (2008), a escolha de Nouss (1997) leva para um primeiro plano a ideia de “dom imputado” (*Auf-Gabe*) sugerida por Gagnebin (2002), destacando tanto a relação com a lei e com o sagrado que *Aufgabe* reserva quanto a precariedade própria da tradução em Nancy Huston, cuja tarefa de repetir o trauma em várias línguas indica a privação de uma língua própria, como sugere Shoshana Felman (1999) sobre as vítimas do Holocausto: “o traumatizado é privado de uma língua na qual narrar sua vitimização, seu trauma [...] a relação entre trauma e história é muda” (p.213). Assim, se a repetição do trauma é não a renúncia do que lembra o trauma, mas o desejo de narrar o trauma, o que se eleva é justamente um monolinguismo em que um desejo resta e faz repetir – desejo ou resto que ganha valor performativo no intraduzível trecho a seguir, também do discurso *En français dans le texte* (1995): “En allemand, le mot anglais pour enfer signifie... clair. *Hell, Hell, Hell*, j’ai soudain le droit de le dire. C’est génial.” (p.266)

No trecho citado, a palavra “Hell”, indecidivelmente inglesa ou alemã, ocupa o lugar central: ao escolher marcá-la com maiúsculas e separar suas ocorrências com vírgulas, Huston atravessa no inglês o alemão, já que aplica uma regra do alemão (de marcar os substantivos sempre com maiúscula) no inglês (em que “hell” é substantivo) justamente para se autorizar [“j’ai soudain le droit de le dire”, “eu de repente tinha o direito de dizer”] a macular a língua materna. Esse aspecto, ainda, é dobrado em virtude do valor performativo que a repetição expõe. Em outras palavras, “Hell” desempenha [*performs*] a repetição repetindo-se. Errando entre o inglês e o francês, hesitando entre a língua materna

e a língua estrangeira, maculando as pretensas fronteiras entre uma e outra, essa repetição aqui sugere o enfrentamento do *Unheimlich* (essa cesura na língua materna) – enfrentamento esse que relevo também em outro interessante trecho de .. *et la plume* (1999)/... *And the Pen* (2002), que trago novamente à cena:

Je commence une nouvelle phrase et aussitôt, dans ma tête, elle bifurque, trifurque: vaut-il mieux écrire « est-ce que je cherche » ou bien « cherché-je »? Peut-être « chercherais-je »? Chercherais-je, alors, à me depouiller de tout style pour atteindre à une « écriture degré zéro », selon la fameuse expression de Roland Barthes? (1999, p.47-48)

I commence a new sentence in my brain and at once it bifurcates, trifurcates – should I write “Am I seeking,” “Do I seek,” “Might I be seeking,” or none of the above? Perhaps “Do I aim”? All right. Do I aim, then, to strip away all the stylistic accoutrements of French and achieve a sort of “degree zero,” to borrow the famous expression coined by Roland Barthes? (2002, p.35)¹⁴¹

O que o cotejo dos dois trechos coloca, de início, é precisamente o problema do início, a *mise-en-scène* da origem do início que, não por acaso, emerge no verbo (que aqui não pode senão ser lido como entrecruzamento dos sentidos gramatical e religioso) da primeira oração: *Je commence/I commence*.

Nesses trechos, o verbo francês “commencer” [*começar, iniciar, principiar*], cujo uso na oração em língua francesa é trivial, é transplantado ou enxertado [*greffé*] na língua inglesa, causando um ruído e chamando a atenção não apenas para o corpo próprio (a escrita de ambos é idêntica), como também para o funcionamento da rasura da língua materna que sugeri mais acima. Isso porque, em inglês, o verbo “to commence”, além de ser usado em contextos mais formais, arquiva a memória do transplante, do enxerto ou da transferência ancestral que o texto de Huston justamente aponta, já que, de acordo com o *American Heritage*, esse verbo “entrou” na língua inglesa via língua francesa. Nesse sentido, “commence” materializa um corpo verbal indecível cuja escolha, que dependerá

¹⁴¹ “Começo uma nova frase e, de repente, ela se bifurca, se trifurca dentro de minha cabeça: seria melhor escrever ‘estou procurando’, ‘estou à procura’ ou ‘procuro’? Talvez não ‘busco’ nenhuma dessas. Muito bem, então: Busco me despir de qualquer estilo para alcançar uma espécie de “grau zero”, para usar a famosa expressão de Roland Barthes?”

da pronúncia (francês ou inglês), eleva a uma cesura na língua – cesura que Nancy Huston reatualiza através de um ritual de comemoração. Curiosamente, essa materialização do indecível ocorre também no nome próprio “Nancy Huston”, como a autora sublinha na carta a Leila Sabbar incluída no volume *Lettres parisiennes: histoires d’exil* (1986):

Certains amis (dont toi) disent « Nancy » comme la ville et font rimer « Huston » avec « bâton », d’autres prononcent tous les *n* et vont même jusqu’à aspirer vaillamment le *h* ; moi-même j’hésite à dire mon nom avec des sonorités trop anglaises, surtout lorsque je me présente à des inconnus, de peur d’avoir à le répéter quatre ou cinq fois. Il n’est pas facile d’être sûre de son identité quand on ne parvient même pas à la décliner sans atermoiements !¹⁴²

Essa hesitação é o espaço em que se inscreve, por exemplo, a pintura de 1989 de Dino Valls, *De profundis* (figura 3), em que há um corte que corrompe, profana e adultera o corpo em pelo menos três níveis: (1) em um nível referencial, o corte corrompe a obra de arte, o suporte; (2) em um nível metafórico, profana a face do jovem retratado e (3) em um nível alegórico, adultera o espaço demarcado pela fronteira que define o “dentro” e o “fora”. Esses três níveis, promovendo a fuga do olhar e do suporte (justamente o que Deleuze e Guattari, 2008, chamam de *desterritorialização*), adiam o que seja “original”: o corte faz parte do quadro, da representação do quadro? É o começo do quadro, indica sua leitura? É o quadro, o motivo em torno do qual a representação do quadro gira?

Eminentemente “performativas”, tanto a indecidibilidade de Huston quanto à pronúncia de seu nome quanto indecidibilidade do corpo verbal “commence” no trecho que lemos e a pintura de Dino Valls funcionam, segundo sugiro, como *citação* de uma rasura hesitante que, nesse sentido, não anula, mas *risca* (arrisca) sua própria possibilidade, a própria possibilidade da interpretação. É esse risco, como corte e cesura tatuado (cicatrizado?) no corpo (do nome, do verbo, do suporte) que sugiro ler como registro da passagem de uma presumida origem a um *devoir-original*

¹⁴² “Alguns amigos (incluindo você) pronunciam ‘Nancy’ como o nome da cidade e rimam ‘Huston’ com ‘baton’, outros pronunciam todos os *ns* e chegam mesmo a aspirar valentemente o *h*; quanto a mim, eu mesma hesito em dizer meu nome com sonoridades muito inglesas, sobretudo quando me apresento a desconhecidos – tenho medo de ter de repetir quatro ou cinco vezes. Não é fácil ter certeza de sua identidade quando não se consegue sequer pronunciá-la sem hesitações.”



Figura 3. *De profundis*, Dino Valls, 1989

Devir-original: a promessa infeliz da [auto]tradução

Dobrado em fórmulas que necessariamente enfrentam o intraduzível (como, por exemplo, os conceitos de *Erinnerung* e *Eingedenken*), o espaço da ética em tradução esvazia o sentido (e o lugar antes ocupado) da fronteira entre público e privado, dentro e fora, teoria e prática, corpo e espírito (fronteiras que ameaçariam o sucesso do sagrado projeto democrático que sacraliza a diferença e comemora a exceção), introduzindo na ética o corte e a impossibilidade de um atributo rastreável, como Deleuze (2011) lê na famosa frase de *Bartleby*, *I would prefer not to*:

A fórmula [*I would prefer not to*] germina e prolifera. A cada ocorrência, é o estupor em torno de *Bartleby*, como se se tivesse ouvido o Indizível ou o Irrebatível. E é o silêncio de *Bartleby*, como se tivesse dito tudo e de chofre esgotado a linguagem. A cada ocorrência tem-se a impressão de que a loucura aumenta [...] A fórmula é arrasadora porque elimina de forma igualmente impiedosa o preferível assim como qualquer não-preferido. Abole o termo sobre o qual incide e que ela recusa, mas também o outro termo que parecia preservar e que se torna impossível. De fato, ela os torna indistintos: cava uma zona de indiscernibilidade, de indeterminação, que não para de crescer entre algumas atividades não-preferidas e uma atividade preferível. Qualquer particularidade, qualquer referência é abolida. (p.93-94)

Essa interrupção abrupta, esse esgotamento e esse buraco que abolem a referência, de acordo com minha hipótese, são índices do espaço dobrado da ética que nomeei *devir-ético* e dizem respeito à *ética a, não-lugar* da interrupção, do adiamento e do encaminhamento de um suplemento que está, sempre, *por vir*. Em outras palavras, se o que a tradução informa (*peforma*) é, justamente, a interrupção, o equívoco e o corte, como “comemoram” os excertos de Nancy Huston e a pintura de Dino Valls que examinei antes, então o que está em jogo é, para além da superação das distinções absolutas (teoria e prática, corpo e espírito, original e tradução) e do apagamento das fronteiras entre essas distinções, uma questão de resposta e de endereçamento que marcam, com efeito, o que chamo de *devir-original*.

Nesse sentido, a tradução, deslocada pelo performativo de uma ética sempre adiada, emerge como espaço de uma promessa não informada pelo *sucesso* ou *insucesso*, *felicidade* ou *infelicidade*, mas, pelo contrário, de uma promessa sempre ~~infeliz~~: sempre interrompida pelo risco (no duplo sentido do termo) que adia ou rasura seu cumprimento ao mesmo tempo em que ata [*bind*] ou enxerta, como um “traço-de-união”, o cumprimento no performativo, tornando-o, assim, cicatriz ou tatuagem. Hifenização cessante de uma monolíngua sempre do outro, tal é a tarefa interdita da [auto]tradução.

CODA 2: Os restos da tradução: abandonar o corpo

O que a tradução conserva é também aquilo que nela resta como uma falta. E a falta está para sempre instalada no *devoir* de um futuro apenas garantido pelo movimento da *rememoração, da repetição*, projeto impossível, porém necessário, que abre a possibilidade da tradução como acontecimento no intervalo em que se erige o que ela conservará.

Um intervalo de resto que é, justamente, o espaço que essa Sequência buscou “narrar” e, em certo sentido, “traduzir” academicamente: um espaço de magia (“você vê a magia”, garante Nancy Huston em *En français dans le texte*) e um espaço de convivência (“como viver sem conviver, na praça de convites?”, indaga Drummond em seu poema), uma terra prometida e, logo, irrealizável, inalcançável no sentido material, essencial, institucional que resiste ainda nos discursos sobre a [auto]tradução; um espaço alegórico em que a delicada geografia de um estranho estranhamente familiar (o *Unheimlich*), como um resto que sempre resta (inclusive aqui), descobre e macula as fronteiras sobre as quais o próprio da tradução irrompe, fundando a promessa de uma tarefa *toujours à venir*.

Yes it's the end now

Ce n'est pas le happy end parce que ce n'est ni happy ni the end
Nancy Huston

Se as ideias, as perguntas e as inquietações a que me referi nesta dissertação talvez não sejam transparentes, claras e imediatamente inteligíveis é porque, em certo sentido, elas pretendem marcar a necessidade de pensarmos o ininteligível, a falha, a interrupção, o corte na chamada comunicação e questionarmos as ideologias de clareza e de transparência que exercem ainda papel tão central no pensamento e nos discursos dos estudos da linguagem e, em especial, dos estudos sobre a tradução a que essas ideias, perguntas e inquietações são endereçadas. É porque, como diz Veras (2007), “alguns textos dão lugar à ebulição do nascimento sem começo e sem fim da escrita (...) sugerindo sempre um “to be continued”, o não sabido que resta demandando um leitor que lhe dê vida”.

Testar o canal, por à prova a comunicação: essa deveria ser a meta de um trabalho acadêmico, especialmente um que se enxerta, de modo indisciplinar, no campo transdisciplinar da LA; foi, certamente, o caminho escolhido para a estrutura reimaginada desta dissertação.

As perguntas, as ideias, as inquietações compartilhadas neste trabalho surgiram de um episódio bastante específico: em 1993, o romance *Cantique des Plaines*, de Nancy Huston, ganha o importante prêmio do *Governador Geral do Canadá* na categoria “Ficção” (romance do ano em francês). Esse episódio trouxe para o centro da cena a questão da presumida “identidade de ascendência”, questão que marca, de uma ou de outra maneira, o já desgastado debate em torno dos problemas da autoria, da problemática fronteira entre tradução e original, corpo e espírito, dentro e fora... Ainda: dos incertos limites – se existem – entre tradução, reescritura, recriação, adaptação. Questão que marca esse debate e aponta de que maneira os discursos sobre a tradução em operação contemporaneamente em esferas hegemônicas (e, portanto, totalitárias) erram o alvo.

Nesse sentido, mais do que a discussão direta dessas questões (desses limites e dessas fronteiras), o que penso ser um problema talvez mais relevante ao pensamento sobre a tradução e que irrompe do episódio que deu origem (persistente necessidade) e fôlego às considerações aqui discutidas diz respeito à autoridade e à lei, uma problemática que projeta as seguintes questões em torno das quais este trabalho se projeta: qual é a lei de acordo com a qual um texto pode ser classificado como tradução ou como original? Quem tem o direito de tomar essa decisão? Quem outorga a si mesmo esse direito e segundo qual “autoridade”? Essas perguntas, nada novas, talvez pouco inéditas e certamente não “originais” no sentido certificado [*certified*] desses termos, dão corpo, aqui, ao mecanismo de *repetição* transformadora (de *iterabilidade*) a partir do qual o chamado [*called, call*] novo, inédito e original rebenta como possibilidade no solo árduo do pensamento sobre a linguagem. Isso porque essas perguntas são uma “cópia fiel” da dúvida que Derrida, em outro contexto (tenhamos em mente o estatuto de enxerto da *citação*), já levantara sobre a própria instituição da Literatura¹⁴³. Nesse sentido (nesse jogo permanente de sentido), o que essas perguntas divulgam é que, se “a cópia é de fato mais complexa do que o original, pelo simples motivo de, uma vez realizada a reprodução, o jogo nunca mais parar” (p.23), como sugere a leitura de Nascimento (2011) do filme *Cópia Fiel*, então a tradução (toda, e não apenas a *auto*) é um “original” *por vir*, pelo simples motivo de ganhar corpo no território de uma língua que não é senão a própria.

Todavia, como demonstrou o levantamento de discursos sobre a autotradução que apresentei no Motivo 1 da Sequência 1, essas perguntas aparentemente vêm sendo respondidas pela crítica segundo dois critérios: 1) o *nome próprio* (a identidade) e 2) a *assinatura* (a propriedade do texto ou o direito de propriedade do autor sobre o texto).

Esses critérios, que nada mais são do que dois atributos da autoridade (a lei) do corpo (do autor), por sua vez, postulam uma cruzada mítica em busca do “original” da tradução – cruzada essa que responde pela nomeação do corpo e pela inscrição do nome na língua e nos suportes da língua. Esse parece ser o protocolo de acordo com o qual as pesquisas e os discursos sobre a tradução operam. Digo “cruzada” porque, a meu ver, esse

¹⁴³ Cf. DERRIDA, 1992.

protocolo constitui-se a partir de uma estrutura mítico-religiosa em que a tradução manifesta-se como uma experiência onto-teológica, isto é, uma experiência que se funda na crença na unidade de um *Ser* [o *Dasein*¹⁴⁴] autônomo, autêntico e supra-histórico e pressupõe a separação primordial entre o sagrado e o profano, o dentro e o fora, o tocável e o intocável, o familiar e o estrangeiro, o privado e o público. Nesse espaço mítico-religioso o corpo emerge como “interdito”, proibido, tabu, ao passo que o “Espírito” ocupa o local do símbolo, do emblema, do totem.

É nesse espaço (mítico-religioso) que, segundo argumentei, os discursos sobre a tradução têm colocado a autotradução. Isso porque, ao entenderem a autotradução como uma “reescritura” ou “recriação” (ou seja, como ocupando o lugar do “original” – habitando, portanto, o sagrado), esses discursos usurpam o corpo da cena da tradução já que a tradução é, nessa lógica, um processo de hibridização, de mestiçagem, um discurso *bastardo* e corrompido – espaço, portanto, do profano. Usurpado da cena da tradução, o corpo é transmutado em “espírito” (“a intenção do autor”) e incluído na cena da escritura, território onde a ausência é interdita (é preciso sempre haver um *nome próprio* e uma *assinatura*). Nesse sentido, esses discursos permanecem, em surdina, aprisionados às ilusões da estrutura normativa da identidade – estrutura que imputa à ética sempre um atributo (ética do outro, ética da apropriação, ética da letra...).

Porém, a autotradução resiste a essa estrutura precisamente porque coloca no centro de seu palco o corpo proibido e encena a identidade no que chamei de “ritual de alienação do *eu mesmo*” – isto é, de abandono [*Aufgabe*] do *ipse*, o “si mesmo” autônomo e autêntico. Em outras palavras, a autotradução põe à prova, testa os critérios que destaquei antes (a autoridade [a lei] do corpo [do autor]) ao rasurar os limites entre o dentro e o fora, o sagrado e o profano e despontar, duplicada, como uma “tarefa interdita, proibida” e como

¹⁴⁴ A referência, aqui, é dupla: por um lado, recupera certa ontologia empreendida por Martin Heidegger (*Dasein*: o “ser-aí”; *da* = *aí*; *sein* = *ser*, ou seja, o *Ser* como *presença* no mundo) e, por outro, distorcendo um pouco o alemão em função da escuta da palavra alemã e deslocando o corte como a criança ou o estrangeiro faz porque não conhece a língua que lhe chega pelos ouvidos, “*dasein*” (*das* = *o*; *ein* = *um*) poderia indicar, também, um rastro da presumida unidade primordial manifestada em identidades legítimas.

uma “interdição, proibição” (*nome e atributo*, como escreve Derrida sobre a lei em Kafka¹⁴⁵).

Entendida, por um lado, como uma “tarefa interdita, proibida” (um tabu), a autotradução é alienada (ou seja, privada, destituída) de seu estatuto de “tradução propriamente dita” (de acordo com a dosimetria de Jakobson, 1975) e orbita, dentro dos estudos da tradução institucionalizados, em um cenário teórico que identifiquei como um *não-lugar* [termo que tomo emprestado do campo jurídico, em que diz respeito à decisão pela qual um corpo de juízes declara que não há lugar para julgar um acusado e que esse acusado deve, portanto, ser “exilado” da sociedade, geralmente em uma clínica ou hospício].

Compreendida, por outro lado, como “interdição, proibição”, a autotradução resiste (é sempre uma questão de resistência) à estrutura normativa da identidade, embarga a autoridade da lei (do corpo do autor) e interdita o fechamento do acontecimento que é a tradução (supondo que a tradução seja um *acontecimento*) em um território específico (isto é, *restrito*) – em uma disciplina institucionalizada, por exemplo, motivo pelo qual insisto na necessidade de colocar-se de mais crítica diante dos chamados *Translation Studies* (Estudos da Tradução), cujos limites teóricos a resistência da autotradução divulga.

Em resumo, como “nome ou atributo”, a autotradução não problematiza a relação entre o “dentro” e o “fora”, mas rompe, corta, interrompe essa relação ao incluir a moldura na paisagem ocupada antes apenas pela figura – figura que, nesse sentido, tem sua paisagem ampliada; que é, para usar um conceito de Deleuze e Guattari (2008), *desterritorializada*.

Deslocada para essa paisagem, a autotradução sugere, de acordo com a hipótese que apresentei neste trabalho, não uma ética vinculada ao atributo (não uma ética do outro, uma ética da apropriação, uma ética da letra...), mas, pelo contrário, uma ética marcada, ela própria, pela interrupção, pelo adiamento e pelo *devoir*. Em outras palavras, não uma *ética de* (um ética descritiva, topográfica), mas uma *ética a* (uma ética *narrativa*, “rizomática”).

¹⁴⁵ Cf. op.cit. DERRIDA, 1992.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum: sul metodo**. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- _____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução Hentrique Burigo. v.1. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- ANTUNES, Maria Alice Gonçalves. **O respeito pelo original**. São Paulo: Annablume, 2009.
- ARROJO, Rosemary. (Ed.) **O signo desconstruído**. Campinas: Pontes, 1992.
- _____. **Oficina de tradução. A teoria na prática**. (Série Princípios). São Paulo: Ática, 2007.
- AUBERT, Francis. **As (in)fidelidades da tradução: servidões e autonomia do tradutor**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.
- AUGÉ, Marc. **Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity**. Translated by John Howe. London/New York: Verso, 1995.
- AUSTIN, John L. **How to do things with words**. 2nd Edition. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975.
- BARTHES, Roland. A morte do autor. In: **O rumor da língua**. Tradução António Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. Da obra ao texto. In: **O rumor da língua**. Tradução António Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1987.
- BEAUJOUR, E. **Alien Tongues: Bilingual Russian Writers of the "First" Emigration**. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- BENJAMIN, Walter. A tarefa-renúncia do tradutor. Tradução Susana Kampff Lages. In: CASTELLO BRANCO, Lúcia (org.). **A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português**. Belo Horizonte/MG: FALE-UFMG, 2008, p. 66-81.
- _____. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas volume I. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 2011 (1985).
- _____. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo, Editora 34, 2011a.
- _____. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.
- BENNINGTON, Geoffrey, DERRIDA, Jacques. **Derridabase**. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1996.
- BENVENISTE, Émile. L'hospitalité. In : **Vocabulaire des institutions indo-europeennes. Tome I: Économie, parenté, société**. Paris: Éditions de Minuit, 2011a. p. 87-101.

La fidélité personnelle. In : **Vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome I: Économie, parenté, société.** Paris: Éditions de Minuit, 2011b. p. 103-121.

_____. **Problemas de linguística geral I.** Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. Pontes: Campinas, 2005

BERMAN, Antoine. **L'épreuve de l'étranger.** Paris: Gallimard, 1984.

_____. L'âge de la traduction : « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire. In : BRODA, M. (direction) **La traduction-poésie : À Antoine Berman.** Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1999.

_____. **Toward a translation criticism: John Donne.** Translated by Françoise Massardier-Kenney. Ohio: The Kent State University Press, 2009.

_____. **A tradução e a letra ou o albergue do longínquo.** Tradução Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan e Andréia Guerrini. Rio de Janeiro: 7Letras/PGET, 2007.

BHABHA, Homi. **O local da cultura.** Tradução Myriam Ávila. Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BLANCHOT, Maurice. & DERRIDA, Jacques. **The instant of my death/Demeure.** Translated by Elizabeth Rootenberg. California: Stanford University Press, 2000.

_____. **O livro por vir.** Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **A parte do fogo.** Tradução Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

CAMPOS, Haroldo. Da tradução como criação e como crítica. In: _____. **Metalinguagem.** São Paulo: Cultrix, 1976.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico.** Tradução de Maria de Threza Redig de C. Barrocas e Luiz Octávio F. B. Leite. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CASSIN, Barbara; COHEN-LEVINAS, Danielle. (org.). **Vocabulaires de la voix.** L'Harmattan: Paris, 2008.

CARDOZO, Maurício Mendonça. Espaço versus prática da crítica de tradução literária no Brasil. **Revista Cadernos de Tradução.** Florianópolis, v. 1, n. 19, p. 205-234, 2007.

_____. O significado da diferença : a dimensão crítica da noção de projeto de tradução literária. **Tradução e Comunicação: Revista Brasileira de Tradutores.** São Paulo, n. 18, p. 101-117, 2009.

CHESTERMAN, Andrew. **Memes of Translation.** Amsterdam: Benjamins, 1997.

CUSICK, Susanne G. Gender and the Cultural Work of a Classical Music Performance. **Repercussions,** v. 3, n. 1, p. 77-110, 1994.

DEÂNGELI, Maria Angélica. *Le monolinguisme de l'autre,* de Jacques Derrida: uma escritura idiomática da língua. **Fragmentos,** Florianópolis, n. 35, p. 173-189, 2008.

_____. Literaturas magrebina de expressão francesa: o desafio identitário de traduzir o(s) outro(s). **Tradução e Comunicação: Revista Brasileira de Tradutores**. São Paulo, n. 18, p. 31-42, 2009.

DEBORD, Guy. **La société du spectacle**. Paris: Folio France, 1996.

DELEUZE, Gilles. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1972.

_____. **Kafka: Pour une littérature mineure**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.

_____. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 1991.

_____. **Conversações**. Tradução Peter Pal Perlbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. **Difference and Repetition**. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.

_____. Da superioridade da literatura anglo-americana. In: _____. **Diálogos: Gilles Deleuze e Claire Parnet**. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

_____. **Bergsonismo**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia v. 4**. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2008.

_____. (1964) **Proust et les signes**. Paris: PUF, 2010.

_____. **Crítica e clínica**. Tradução Peter Pal Perlbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 2012 [1962].

DENZIN, Norman. K.; LINCOLN, Yvonna. S. Epilogue: The Eighth and Ninth Moments – Qualitative Research in/and the Fractured Future. In: _____. (Ed.) **The Sage Handbook of Qualitative Research**. 3th Edition. California: Sage Publications, 2005.

_____. **O planejamento da pesquisa qualitativa**. Tradução Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Positions**. Paris: Minuit, 1972.

_____. Roundtable on translation. Translated by Avital Ronell. In: _____. **The ear of the other: otobiography, transference, translation**. Texts and discussions with Jacques Derrida. Lincoln and London: Nebraska Press, Schocken Books, 1985.

_____. **Limited Inc**. Translated by Samuel Weber, Jeffrey Mehlman, and Alan Bass. Chicago: Northwestern University Press Evanston, 1988.

_____. A diferença. In: _____. **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991a. p. 33-63.

_____. Assinatura Acontecimento Contexto. Tradução Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. In: _____. **Margens: da filosofia**. Campinas: Papirus, 1991b. p. 349-373.

_____. **Limited Inc**. Tradução Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1991c.

- _____. Before the Law. Translated by Avital Ronell and Christine Roulston. In: _____. **Acts of Literature**. (Ed. Derek Attridge). New York/London: Routledge, 1992. p. 183-220.
- _____. Freud e a cena da escritura. **A escritura e a diferença**. Tradução Maria Beatriz Marques da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995. p. 179-226.
- _____. **Le monolingualisme de l'autre: ou la prothèse d'origine**. Paris: Éditions Galilée, 1996.
- _____. (1967) Freud et la scène de l'écriture. **L'écriture et la différence**. Paris : Éditions du Seuil, 2000a. p. 293-340.
- _____. Hostipitality. Translated by Barry Stocker e Forbes Morlock. In ANGELAKI. **Journal of the Theoretical Humanities**. v. 5, n. 3, (December) 2000b.
- _____. O que é uma tradução “*relevante*”. Tradução Olivia Niemeyer Santos. **Revista Alfa**. São Paulo, v. 44, n. esp., p. 13-44, 2000c.
- _____. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Tradução Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001a.
- _____. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Tradução Cláudia de Maraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001b.
- _____. **Posições**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001c.
- _____. **O animal que logo sou**. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.
- _____.; DUFOURMANTELLE, Anne. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida para falar da hospitalidade**. Tradução Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.
- _____. **De que amanhã: diálogo Jacques Derrida**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2004.
- _____. Fidelidade a mais de um. Merecer herdar onde a genealogia falta. Tradução de Paulo Ottoni. In: OTTONI, Paulo. **Tradução manifesta**. *Double bind* e acontecimento. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: EdUSP, 2005a.
- _____. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005b.
- _____. **On Touching - Jean-Luc Nancy**. Translated by Christine Irizarry. Stanford: Stanford University Press, 2005c.
- _____. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.
- _____. **O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além**. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.
- _____. **Gramatologia**. Tradução Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, Edusp, 2008 (1967).
- DÉTIENNE, Marcel. **Comparer l'incomparable**. Paris: Seuil, 2000.

_____. **Comparar o incomparável.** Tradução Ivo Storniolo. Ideias & Letras: Aparecida/SP, 2004.

DVORAK, Marta; KOUSTAS, Jane. **Vision/Division: L'ouvre de Nancy Huston.** Ottawa: University of Ottawa, 2004.

ECO, Umberto. **Lector in fabula.** Tradução Atílio Cancian. São Paulo: Perspectiva, 1979.

ESTEVES, Lenita Rimoli. Tradução, Ética E Pós-Colonialismo: Nós *Versus* Eles. **Tradução e Comunicação: Revista Brasileira de Tradutores.** São Paulo, n. 18, p. 31-42, 2009.

FABRÍCIO, B. L. Linguística Aplica como espaço de desaprendizagem: redescrições em curso. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo da. **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar.** São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

FELMAN, Shoshana. **Le scandale du corps parlant.** Don Juan avec Austin ou La Séduction en Deux Langues. Paris: Éditions du Seuil, 1980.

_____. Benjamin's Silence. **Critical Inquiry**, v. 25, n. 2, "Angelus Novus": Perspectives on Walter Benjamin, p. 201-234, 1999. Disponível em <http://www.jstor.org/pss/1344200>

_____. **The Scandal of the Speaking Body.** Don Juan with J. L. Austin or Seduction in Two Languages. Translated by Catherine Porter. Stanford: Stanford University Press, 2003.

FITCH, B. T. **Beckett and Babel. An investigation into the status of the bilingual work.** Toronto: University of Toronto Press, 1988.

FLUSSER, V. **Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar.** São Paulo: Duas Cidades, 1983.

FLUSSER, Vilém. Habitar a casa na apatridade. In: _____. **Bodenlos: uma autobiografia filosófica.** São Paulo: Annablume, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **Os anormais: Curso no Collège de France (1974-1975).** Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. O que é um autor?. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. In: _____. **Ditos e Escritos: Estética: literatura e pintura, música e cinema. Vol. 3.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **História da loucura na Idade Clássica.** Tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FREUD, Sigmund. (1919) O estranho. In: _____. **Ed. Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XVII.** Tradução Elsa V. K. P. Susemihl, Helga Araujo, Maria Rita Salzano, Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. A negativa. (1925). In: _____. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente Volume 3 (1923-1938)**. Tradução Elsa V. K. P. Susemihl, Helga Araujo, Maria Rita Salzano, Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____. (1914) Recordar, repetir e elaborar. In: _____. **O Caso Schreber e Outros Textos – Obras Completas Volume 10. (1911-1913)**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. (1930) **O mal-estar na cultura**. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre : L&PM, 2010b.

_____. (1919) O inquietante. In: **O Homem dos Lobos e Outros Textos – Obras Completas Volume 14 (1917-1920)**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____. (1913) Totem e tabu. In: _____. **Totem e Tabu, Contribuição à História do Movimento Psicanalítico e Outros Textos (1912-1914) – Obras Completas Volume 11**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Prefácio. In: KAMPPFF-LAGES, Susana. **Walter Benjamin: Tradução e Melancolia**. São Paulo: EDUSP, 2002. p. 13-18.

Lembrar, escrever, esquecer. São Paulo: Editora 34, 2009a.

_____. **História e narração em Walter Benjamin**. Perspectiva: São Paulo, 2009b.

_____. A memória, a história, o esquecimento. In: PAULA, Adna Candido, SPERBER, Suzi Frankl (org.). **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana: um diálogo possível**. Dourados: UFGD, 2011.

GRUTMAN, R. Self-translation. **Routledge Encyclopedia of Translation Studies**. 2nd ed. New York: Routledge, 2009a. p. 257.

_____. La autotraducción en la galaxia de las lenguas. **Quaderns: Revista de traducció**, Bellaterra (Barcelona), n. 16, p. 123-134, 2009b.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HELLER-ROAZEN, D. **Ecolalias: sobre o esquecimento das línguas**. Tradução Fábio Akcelrud Durão. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

HERMANS, Theo. The Translator's Voice in Translated Narrative. In. **Target**. Amsterdam, John Benjamins, v. 8, p. 23-48, 1996.

HUSTON, Nancy; Leïla Sebbar. **Lettres parisiennes: histoires d'exil**. Paris : J'ai lu, 1986.

_____. **Journal de la création**. Paris : Actes Sud, 1990.

_____. **Plainsong**. Toronto: Harper Collins, 1993a.

_____. **Cantique des plaines**. Paris: Actes Sud, 1993b.

_____. **Désirs et réalités : textes choisis 1978-1994**. Paris : Actes Sud, 1995.

- _____. **The Goldberg Variations**. Montréal: Nuage Editions, 1996.
- _____. **Nord perdu: suivi de Douze France**. Paris: Actes Sud, 1999.
- _____. **Losing North: Musings on Land, Tongue and Self**. Toronto: McArthur&CO, 2002.
- _____. **Les Variations Goldberg**. Paris: Actes Sud, 2010 (1981).
- _____. **Fault Lines**. New York: Black Cat, 2006a.
- _____. **Lignes de faille**. Paris: Actes Sud, 2006b.
- HUTCHEON, Linda. **A Poetics of Postmodernism: History, Theory Fiction**. New York & London: Routledge, 1991.
- JAKOBSON, Roman. Aspectos linguísticos da tradução. Tradução Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. In: _____. **Linguística e Comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1975.
- JOHNSON, Barbara. A fidelidade considerada filosoficamente. Tradução Lenita Esteves. In: OTTONI, Paulo. (org.) **Tradução: a prática da diferença**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005.
- KAMPFF-LAGES, Susana. **Walter Benjamin: Tradução e Melancolia**. São Paulo: EDUSP, 2002.
- KLEIN-LATAUD, Christine. Les voix parallèles de Nancy Huston. **TTR: traduction, terminologie, rédaction**, v. 9, n. 1, p. 211-231, 1996. Disponível em <http://id.erudit.org/iderudit/037245ar>
- KRISTEVA, Julia. **Étrangers a nous-mêmes**. Paris: Gallimard, 1988.
- KUHN, Thomas. **Estrutura das revoluções científicas**. (Tradução Beatriz Viana Boeira e Nelson Boeira). São Paulo: Perspectiva, 2009.
- KUNDERA, M. **Os testamentos traídos: ensaios**. Tradução Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Maria Luiza Newlands Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- _____. **Testaments Betrayed: An Essay in Nine Parts**. Translated by Linda Asher. New York: Harper Collins, 1995
- LEFEVERE, André. **Translating literature: practice and theory in a comparative literature context**. New York: MLA, 1992a.
- _____. **Translation/History/Culture: A Sourcebook**. London/New York: Routledge, 1992b.
- _____. **Tradução, reescrita e manipulação da fama literária**. Tradução Claudia Matos Seligmann. Bauru, SP: EDUSC, 2007.
- _____. Composing the other. In: BASSNET, S. & TRIVETI, H. (ed.) **Post-Colonial Translation: Theory and Practice**. London and New York: Routledge, 1999.
- LIMA, Érica; SISCAR, Marcos. O decálogo da tradução. In: **Revista Alfa**. São Paulo, v. 44, n. esp., p. 99-112, 2000a.

LYOTARD, J.-F. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Translated by Geoffrey Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

MAGALÃES, Célia. Tradução e transculturação: a teoria monstruosa de Haroldo de Campos. **Cadernos de Tradução**. Florianópolis, v. 1, n. 3, 1998.

MARTINS, Cláudia Santana. Vilém Flusser: a tradução na sociedade pós-histórica. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Modernas. Área de concentração: Estudos Linguísticos e Literários em Inglês. 2010.

MARTINS, Márcia do Amaral Peixoto. As Contribuições de André Lefevere e Lawrence Venuti para a Teoria da Tradução. In: **Cadernos de Letras (UFRJ)**, v. 1, n. 27, dez. 2010.

MESCHONNIC, Henri. **Poética do traduzir**. Tradução Suely Fenerich e Jerusa Pires Ferreira. Perspectiva: São Paulo, 2010.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. **Oficina de Linguística Aplicada**. Campinas: Mercado de Letras, 1996.

_____. A transdisciplinaridade é possível em Linguística Aplicada? In: SIGNORINI, Inês; CAVALCANTI, Marilda C. (Org.). **Linguística Aplicada e Transdisciplinaridade**. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

_____. **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MOUNIN, George. **Os problemas teóricos da tradução**. Tradução Heloísa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 1975.

NANCY, Jean-Luc. **Corpus**. Paris: Éditions Métailié, 2000.

_____. **Listening**. Translated by Charlotte Mendell. New York: Fordham University Press, 2002.

_____. **A la escucha**. Traducción Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2007a.

_____. **El intruso**. Traducción Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu, 2007b.

_____. **Corpus**. Translated by Richard A. Rand. New York: Fordham University Press, 2008.

NASCIMENTO, Evando (Org.). **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. **A tradução incomparável**. (fotocópia do texto apresentado no encerramento do II Simpósio Nacional do Grupo MultiTrad, ocorrido no IEL, UNICAMP, em novembro de 2011).

NIETZSCHE, Friedrich. **Introduction à l'étude des dialogues de Platon**. Traduit par Olivier Sedeyn. Paris/Tel-Aviv: Éditions de l'éclat, 2005.

_____. **Genealogia da moral.** Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo.** (Edição de Bolso). Tradução Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NORD, Christiana. Scopos, Loyalty, and Translational Conventions. **Target**, v. 3, n. 1, p. 91-109, 1991.

_____. **Translating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained.** Manchester: St. Jerome, 1997.

NOUSS, Alexis; LAMI, Laurent. L'abandon du traducteur: prolégomènes à la traduction des "Tableaux parisiennes" de Charles Baudelaire. **TTR : traduction, terminologie, rédaction**, v. 10, n. 2, p. 13-69, 1997.

OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. Haroldo de Campos: um hermenêuta herético brasileiro. In: PIETROLUONGO, Márcia Atália (org.) **O trabalho da tradução.** Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 2009. p. 29-52.

OTTE, Georg. Rememoração e citação em Walter Benjamin. **Revista de Estudos de Literatura.** Belo Horizonte, v. 4, p. 211-223, (Outubro) 1996. Disponível em http://www.lettras.ufmg.br/poslit/08_publicacoes_txt/ale_04/ale04_go.pdf. Acesso em 20 de fevereiro de 2012.

OTTONI, Paulo; FERREIRA, Élide (Org.). **Traduzir Derrida: políticas e desconstruções.** Campinas: Mercado das Letras, 2006.

PERRONE-MOISÉS, Leila. Derrida e as Ciências Sociais. In: FERREIRA, Élide; OTTONI, Paulo (org.). **Traduzir Derrida: políticas e desconstruções.** Mercado das Letras: Campinas, 2006.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Traição *versus* transgressão: reflexões acerca da tradução e pós-modernidade. **Revista Alfa.** São Paulo, v. 44, n. esp., p. 123-130, 2000.

_____. **Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética.** São Paulo: Parábola Editorial, 2003.

_____. The Philosophy of Applied Linguistics. In: Davies, A. e Elder, C. (ed.). **The Handbook of Applied Linguistics.** Cornwall: Blackwell Publishing, 2004.

_____. Arundhati Roy: Translation as a way of resistance and self-affirmation in postcolonial writing. **Tradução e Comunicação: Revista Brasileira de Tradutores.** São Paulo, n. 19, p. 129-138, 2009.

_____. **Nova Pragmática: fases e feições de um fazer.** São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

_____. **Linguística Textual e Pragmática: Texto, Contexto e Pretexto.** (fotocópia), 2011.

- REISS, Katharina. Type, Kind and Individuality of Text : Decision making in translation. Translated by Susan Kitron. In: VENUTI, Lawrence. **The Translation Studies Reader** (Ed.). London/New York: Routledge, 2004 (1971). p. 160-171.
- RICOEUR, Paul. **Temps et narrative 3: Le temps raconté**. Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- _____. L'identité narrative. **Revue Esprit**, 7-8, p. 295-304, 1988.
- _____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- _____. **Sur la traduction**. Paris: Bayard, 2004.
- _____. **Sobre a tradução**. Tradução Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- RODRIGUES, Cristina Carneiro. **Tradução e diferença**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- _____. A ética da apropriação. **Tradução e Comunicação: Revista Brasileira de Tradutores**. São Paulo, n. 17, p. 21-28, 2008.
- ROJO, Roxane. Fazer linguística aplicada em perspectiva sócio-histórica: privação sofrida e leveza de pensamento. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo da. **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- RONELL, Avital. **The Telephone Book. Technology, Schizophrenia, Electric Speech**. London: University of Nebraska Press, 1989.
- _____. **The Test Drive**. Chicago: University of Illinois Press, 2005.
- ROUDINESCO, Élisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução Vera Ribeiro e Lúcia Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998.
- _____. **Philosophes dans la tourmente**. Paris: Fayard, 2005.
- SAFATLE, Vladimir. **Grande Hotel Abismo: por uma construção da teoria do reconhecimento**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos. Ensaio sobre dependência cultural**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SANTOYO, Julio Cesar. Autotraducciones: Uma perspectiva histórica. **Meta: Journal des Traducteurs/Meta: Translators' Journal**, v. 50, n. 3, p. 858-867, 2005. Disponível em <http://id.erudit.org/iderudit/011601ar>
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. Tradução Antonio Chelini, José Paulo Paes, Isidoro Blinkstein. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. Über Die Verschiedenen Methoden Des Übersetzens Tradução Sinóticas. Tradução de Margarete Von Mühlen Poll, Celso R. Braidia e Mauri Furlan. Florianópolis, **Scientia Translationis**, n. 9, 2011, p. 3-70.
- SELLIGMANN-SILVA, Márcio. Globalização, tradução e memória. **O local da diferença. Ensaio sobre memória, arte, literatura e tradução**. São Paulo: Editora 34, 2005. p. 205-213.

_____. De Flusser a Benjamin - do pós-aurático às imagens técnicas. **Flusser Studies**, v. 8, p. 1-17, 2009a. Disponível em <http://www.flusserstudies.net/pag/08/seligmann-flusser-benjamin.pdf>.

_____. Walter Benjamin : o estado de exceção entre o político e o estético. **Cadernos Benjaminianos**, v. 1, n. 1, 2009b. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/cadernosbenjaminianos/data1/arquivos/01%20M%C3%A1rcio%20Seligmann-Silva.pdf>. Acesso em 20 de fevereiro de 2013.

SHREAD, Carolyn. Redefining translation through self-translation: The case of Nancy Huston. **French Literature Series**. New York, v. 36, 2009.

SHUTTLEWORTH, Mark; COWIE, Moira. **Dictionary of Translation Studies**. Manchester, St. Jerome Publishing, 1997.

SIGNORINI, Inês.; CAVALCANTI, Marilda C. (org.) **Linguística Aplicada e Transdisciplinaridade**. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

SIMON, Sherry. Antoine Berman ou l'absolu critique. **TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction**, v. 14, n. 2, p. 19-29, 2001. Disponível em <http://id.erudit.org/iderudit/000567ar>

SISCAR, Marcos. Jacques Derrida, o intraduzível. In: **Revista Alfa**. São Paulo, v. 44, n. esp., p. 59-69, 2000.

SNELL-HORNBY, Mary. **The Turns of Translation Studies**. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2006.

_____. A “estrangeirização” de Venuti: o legado de Friedrich Schleiermacher aos Estudos da Tradução. In: **Pandemonium**, v. 15, n. 19, p. 185-212, (jul.) 2012.

SOMEKH, B. e LEWIN, C. **Research methods in the social sciences**. London: Sage Publications, 2005.

SOUZA, Ana Helena. **A tradução como um outro original. Como é, de Samuel Beckett**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

_____. Le style de l'autobiographie. **Poétique: Revue de théorie et d'analyse littéraire**. Paris: Seuil, n. 3, , p. 257-265, 1970.

TANQUEIRO, Helena. Un traductor privilegiado: el autotraductor . **Quaderns. Revista de Traducció**, Bellaterra (Barcelona), n. 3, p. 19-27, 1999.

_____. Self-translation as an extreme case of the author-work-translator-work dialectic. In: Beeby, A., Ensinger, D., Presas, M. (ed.). **Investigating Translation**. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2000, p. 55-64.

_____. **Autotradução: Autoridade, privilégio, modelo**. 2002. 216 p. Tese (Doutorado em Teoria da Tradução) – Departamento de Tradução e Interpretação, Universidade Autônoma de Barcelona, 2002.

VELHO, A. P. M. O cenário flusseriano da Pós-História. In: **Revista Cesumar - Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**. v. 16, n. 1, p. 203-217, (jan./jun.) 2011.

VENUTI, Lawrence. **The Translator's Invisibility: A History of Translation**. London/New York: Routledge, 1995.

_____. **The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference**. London/New York: Routledge, 1998.

_____. **Escândalos da Tradução: por uma ética da diferença**. Tradução Laureano Pelegrin, Lucinéia Marcelino Villela, Marileide Dias Esquecia e Valéria Biondo. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

VERAS, Viviane. Por uma ética da criação. **Estudos Linguísticos. Anais de Seminários do GEL**, Campinas, v. 26, p. 328-333, 1997.

_____. Gozo: o que não tem concerto nem nunca terá. In: VERAS, Viviane; LEITE, Nina; AIRES, Suely. (Org.). **Linguagem e Gozo**. Campinas: Mercado de Letras, 2007.

_____. O eXtrangeiro na língua materna: (não) cobiçar as coisas alheias. **Revista Solta a Voz**, v. 1, p. 111-124, 2008.

_____. A tradução e sua relação com o inconsciente: transmitir a psicanálise. **Tradução em Revista**, v. 7, p. 01-12, 2009.

VERMEER, Hans J. Skopos and Commission in Translational Action. Translated by Andrew Chesterman. In: VENUTI, Lawrence. **The Translation Studies Reader** (Ed.). London/New York: Routledge, 2004. p. 221-232.

VIDICH, Arthur J.; LYMAN, Stanford M. Métodos qualitativos: sua história na Sociologia e na Antropologia. In: DENZIN, Norman. K.; LINCOLN, Yvonna. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Tradução Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2010.

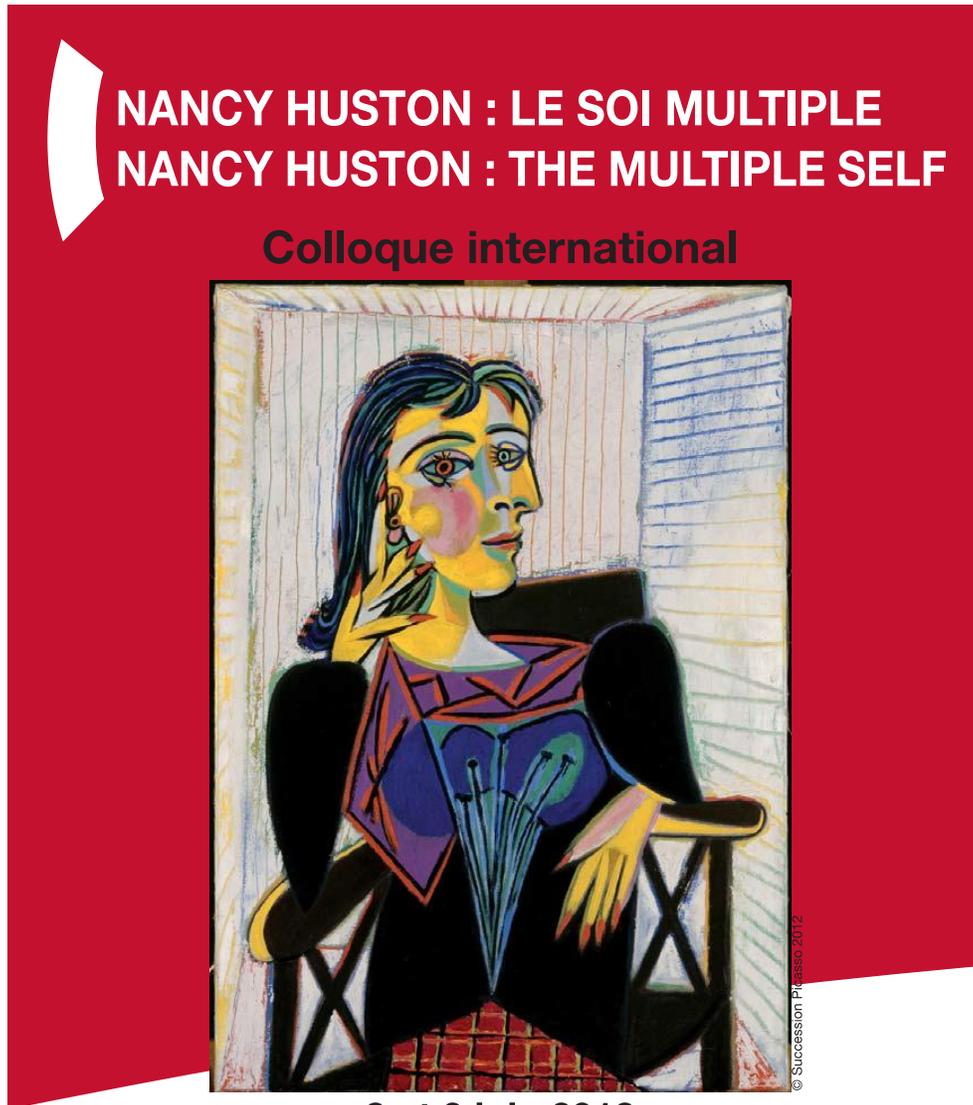
WHYTE, Christopher. "Against Self-Translation." **Translation and Literature**, n. 11, p. 64-71, 2002.

WILHELM, Jane Elisabeth. Écrire entre les langues : traduction et genre chez Nancy Huston. **Palimpsestes**, n. 22, 2009. P. 205-224. Disponível em <http://palimpsestes.revues.org/207>

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Sinergia/Edioro, 2009.

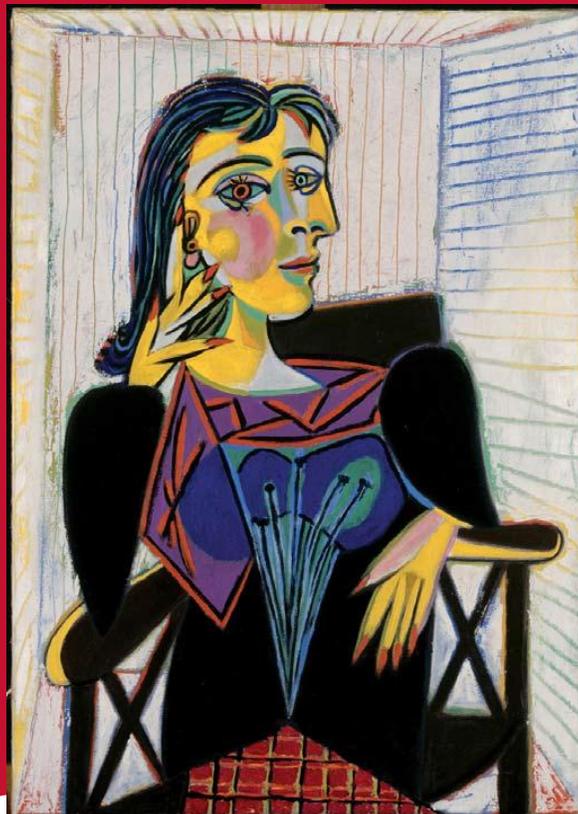
ANEXO I

Capa do programa do Colloque international Nancy Huston: Le soi multiple/ The Multiple Self



NANCY HUSTON : LE SOI MULTIPLE NANCY HUSTON : THE MULTIPLE SELF

Colloque international



8 et 9 juin 2012

Organisation

Prismes, EA 4398 (TRACT), Université Sorbonne nouvelle-Paris 3, sous l'égide du Programme Marie Curie de l'Union européenne et en partenariat avec le Centre culturel canadien à Paris
Événement cofinancé par l'Union européenne



Institut du Monde Anglophone - Grand Amphithéâtre

5, rue de l'École de Médecine - 75006 Paris

Tél : 01 40 51 33 00 - Fax : 01 40 51 33 19

Métro/RER : Saint-Michel, Cluny-la Sorbonne, Odéon



Centre
culturel canadien
Paris

