

# A língua do outro: um lugar de tradução que se faz como moradia provisória do sujeito

## The other's language: a place of translation which is the subject's temporary housing

Eliane Righi de Andrade\*

Traduzir-se	Uma parte de mim almoça e janta: outra parte se espanta.
Uma parte de mim é todo mundo: outra parte é ninguém: fundo sem fundo.	Uma parte de mim é permanente: outra parte se sabe de repente.
Uma parte de mim é multidão: outra parte estranheza e solidão.	Uma parte de mim é só vertigem: outra parte, linguagem.
Uma parte de mim pesa, pondera: outra parte delira.	Traduzir uma parte na outra parte - que é uma questão de vida ou morte - - será arte?

Ferreira Gullar

---

\* Profa. pesquisadora da PUC-Campinas (Centro de Linguagem e Comunicação). Email: [eliane.righi@puc-campinas.edu.br](mailto:eliane.righi@puc-campinas.edu.br)

*Abstract:* This article intends to reflect upon translation, discussing with some contemporary theorists and deconstruction, raising some questions that are fundamental to it, such as the translator's subjectivity and the role of languages involved in translation, in order to understand it as a process of interpretation and constant rewriting, involving different subjects and cultures.

*Keywords:* Theories of translation; deconstruction; translator's subjectivity.

*Resumo:* Este artigo tem como objetivo refletir sobre a tradução, dialogando com alguns teóricos contemporâneos e com a linha desconstrutivista, levantando questões que lhe são fundamentais, tais como a subjetividade do tradutor e o papel das línguas envolvidas no processo tradutório, de modo a entendermos a tradução como um processo de interpretação e de constante reescritura, que envolve diferentes sujeitos e culturas.

*Palavras-chave:* Teorias da tradução; desconstrução; subjetividade do tradutor.

## 1. Introdução

Este trabalho tem como objetivo realizar uma reflexão sobre a tradução, dialogando com alguns teóricos que abordam o tema ao longo do desenvolvimento da teoria da tradução. Para isso, pretendemos discutir alguns conceitos teóricos e os tabus que a impregnam, bem como o papel do tradutor e das línguas envolvidas em tal processo.

Muito embora a visão de tradução que cada teórico apresenta esteja imersa em seu tempo-espaço, embasaremos-nos, nesta reflexão, em diferentes concepções teóricas da tradução (religiosa, romântica alemã “ético-filosófica” e derridiana), que remetem, igualmente, a diferentes visões de língua, texto e sujeito, as quais nos servirão como subsídios para entender a tradução sob uma perspectiva menos totalizante do que a visão linguística tradicional, dialogando, assim, com a diversidade e o conflito. Assim, conceitos tidos como verdadeiros e absolutos são vistos sob um olhar diverso e poderão iluminar nossas interpretações, numa tentativa de “desconstrução” desse saber totalizante.

Algumas de nossas reflexões sobre a tradução tentarão esboçar uma aproximação com as concepções teóricas de Derrida. No entanto, buscaremos um diálogo com outros autores e teorias para chegar à reflexão final deste texto. Esperamos com este trabalho, portanto, trazer para o debate algumas implicações dessas concepções teóricas sobre a prática da tradução e do trabalho do tradutor, uma vez que aquelas delimitam o espaço da tradução, daquele que a produz e das línguas envolvidas e, ainda, remetem a questões sobre a identidade do sujeito imerso nesse processo.

## 2. A tradução nos meios polilíngues

Se a problemática da tradução, do ponto de vista filosófico, remonta à questão da escritura na Antiguidade, ainda com os estudiosos gregos, a discussão sobre sua prática concentra-se nos períodos históricos subsequentes.

BERMAN, na obra *A prova do estrangeiro* (2002), comenta que os autores do final da Idade Média e do Renascimento eram, com grande frequência, polilíngues. As línguas funcionavam praticamente como “gêneros literários”, ou seja, cada língua era utilizada para um tipo de literatura. O provençal, por exemplo, era a língua preferida para se falar do amor, o que o tornava mais apropriado para a expressão da poesia lírica. Cada língua, com suas particularidades de expressão, era o meio de exprimir um gênero literário. Nesse momento, portanto, estava afastada a visão de língua materna como “identidade” cultural, pois os autores navegavam de uma língua para outra com mais “liberdade”, já que num ambiente polilíngue o sentido de língua materna era muito mais relativizado. Com esta visão de língua filiada muito mais às produções literárias do que à construção de uma cultura/identidade de grupo, a tradução poderia ser encarada como um processo menos “comprometedor” do ponto de vista ético, já que o processo de “auto-tradução” (BERMAN, 2002: 13), ou seja, a tradução dos textos pelos próprios autores em outras línguas ocorria com mais frequência.

Berman expõe, ainda, alguns exemplos de autores que produziram suas obras em uma língua e depois as traduziram para diferentes línguas, o que nos leva a refletir sobre a impossibilidade de se expressar “por inteiro” em uma língua qualquer, seja ela considerada materna ou estrangeira.

Quanto às traduções da Bíblia praticadas por religiosos, entre eles o católico Santo Agostinho e o protestante Lutero, segundo ROBINSON (1992), estas se aproximavam por compartilharem algumas características: primeiramente, a dualidade - em Agostinho, o divino *versus* o demoníaco, e em Lutero, a ideologia “elitista” da igreja católica *versus* uma política de

conversão da população; em segundo lugar, a busca pelo perfeccionismo - era a palavra divina que se “traduzia” e, portanto, era ela que tinha de ser “transportada” pela tradução. É interessante ressaltar, também, que, em ambos os casos, se a tradução se referia à “palavra de Deus”, isso implicaria um modelo único e correto da verdade, que, por sua vez, era reproduzido graças à “fidelidade” do tradutor.

Com relação às diferenças, para Santo Agostinho, a tradução buscava aproximar-se de uma visão mais “científica” e lógica - pois se colocava a serviço de transmitir informações “totalizantes” (consideradas verdades absolutas) a uma elite eclesiástica, formada pelos já “iniciados”. Já em Lutero, a tradução passou a ser objeto de conversão, daí seu caráter mais instrumental. A elaboração de uma tradução mais “popular”, ou seja, que almejava tornar a linguagem sagrada acessível às pessoas leigas, implicava em tornar o trabalho do tradutor invisível, como se a linguagem fosse transparente e o tradutor, uma ferramenta desse processo naturalizador.

Neste momento, gostaríamos de fazer uma breve reflexão sobre a questão da fidelidade do ponto de vista filosófico, que é tratado por JOHNSON (1998: 27). Segundo a autora, tal conceito refere-se à “possibilidade e a desejabilidade do domínio consciente” na tradução. O tradutor encontrar-se-ia, no entanto, dividido entre ser fiel à língua-mãe e à língua estrangeira. ROBINSON (1996:179) ilustra esta situação com a metáfora do pai que divide o leito com sua amante (língua estrangeira), mas que continua a se deitar com a mãe (língua materna). JOHNSON (1998), também utilizando a imagem da relação a dois para descrever a tradução, comenta ainda que “cada um deve acomodar as exigências da outra sem que as duas jamais tenham a oportunidade de se encontrar”, o que vale para a questão da tradução, bem como para as relações amorosas. Dessa forma, o tradutor terá que conviver com este dilema. Uma escolha definitiva não é, nem nunca será, possível. Portanto, ele não deve se sentir culpado por ser duas vezes infiel. Pode, sim, trabalhar para ser fiel a cada uma das partes em seu limite de capacidade. JOHNSON (1998) coloca que a realização tradutória assemelha-se, nesse ponto,

mais a uma relação incestuosa do que bigâmica, pois “através da língua estrangeira, renovamos nossa intimidade de amor e ódio com nossa língua materna” (JOHNSON, 1998: 28). A língua materna é, pois, a que impõe ao tradutor os limites de qualquer natureza. Ela é que se mostra a mãe não adequada, forçando uma “castração linguística”.

Com relação ao papel do tradutor na concepção de tradução de Lutero, voltemos às considerações de Robinson ao dialogar com a teoria de VENUTI (1995) sobre a invisibilidade do tradutor. Se o tradutor é apenas uma ferramenta nesse processo de conversão de uma língua para outra, e a verdade já está pré-estabelecida, deparamo-nos, na tradução, com uma desejada invisibilidade daquele que traduz. Venuti, em sua obra *Escândalos da Tradução* (2002: 158-159) afirma que Lutero, numa tentativa de romper com a ortodoxia da igreja católica, acabou por fundar uma nova ortodoxia religiosa - pensamento que pode ser aplicado em relação à tradução.

Venuti chama de domesticação o processo pelo qual a tradução assume uma característica etnocêntrica, focada na cultura da língua-alvo, que não permite o afloramento da estrangeiridade da língua traduzida. É o que fez Lutero em suas traduções, com a justificativa de levar até o povo a palavra divina, tornando-a “familiar” nessas instâncias. Podemos dizer, portanto, que tal tradução tem como característica a domesticação da cultura e da língua estrangeiras, utilizando como recurso, nos dizeres de Venuti, a fluência na língua-alvo. Mas até que ponto a língua e cultura traduzidas se deixam domesticar? Até que ponto ela não exerce influência na própria língua-alvo? Essas são questões para as quais Venuti também chama atenção, propondo-nos a reflexão de que o processo tradutório, ainda que imbuído da visão logocêntrica, não consegue ser tão “exato” quanto pretende.

Nessa visão, o sujeito-tradutor é completamente preterido, constituindo-se apenas como uma ferramenta desse processo, já que seu papel é o de transmitir uma verdade - a do original - que já é conhecida de antemão e que poderia ser “captada” por qualquer um.

### 3. A tradução na concepção romântica alemã: um problema de identidade

É particularmente no Romantismo alemão que a discussão sobre a tradução vai trazer à tona questões com as quais até hoje nos deparamos: a tarefa do tradutor, sua invisibilidade (ou não) e, bastante demarcada, a questão da construção (ou perda) das identidades culturais. ROBINSON (1996), em *Translation and Taboo*, enfatiza a concepção de tradução vinculada ao pensamento romântico alemão. Parece-nos pertinente aqui ressaltar que esta visão de tradução está fortemente atrelada ao momento histórico alemão. Havia um forte movimento político em defesa da identidade nacional, que surgira em resistência à expansão napoleônica. Assim, a tradução pôde ser vista como um elemento desagregador, violentador da cultura nacional. A “tradução é um mal” (ROBINSON, 1996: 181), na concepção de Schleiermacher e de outros românticos, porque ela é uma “transgressão”, um avanço do inimigo (língua e cultura estrangeiras) por sobre a vítima (língua e cultura nacionais).

ROBINSON (1992), em *The Translator's Turn*, chama a atenção para os três tipos de tradução que o romântico Goethe professa. Uma, a que acusa Lutero de realizar, procura familiarizar as pessoas com o estrangeiro (língua e cultura). É simplificadora e parece “inofensiva”, pois traz o outro (a língua estrangeira) até a língua materna. No segundo tipo, a tradução procura imitar o estrangeiro, apropriando-se do outro de uma maneira que lhe é própria, mesmo que tentando “transportar-se” para as condições estrangeiras. Nesses dois tipos, cabe-nos a referência ao conceito de Venuti sobre a domesticação da língua e cultura estrangeiras ou estrangeirização da língua e cultura nacionais. No terceiro tipo professado por Goethe, no entanto, o objetivo da tradução é de ser idêntica ao original, ou seja, de ser o original, de ocupar o seu lugar. Daí a imagem referente ao tradutor ser a de um *ghost*. É este tipo

de tradução que parece aos românticos uma ameaça à identidade nacional, pois.

Segundo ROBINSON (1996), o tradutor que realiza esse tipo de tradução corre o risco de “sair” de si e ser o “outro”. Falamos, portanto, de uma perda de identidade na cultura-mãe e do vagar na cultura estrangeira, uma vez que o sujeito-tradutor não poderia ocupar o novo lugar na cultura e língua estrangeiras, já que esse não lhe pertenceria “por direito”. Como uma alma penada, o tradutor será condenado a não pertencer a lugar nenhum: por abdicar de sua língua-mãe, não será mais reconhecido como filho, tornando-se um órfão ou um bastardo. Há um tipo de “culpa” que se atribui ao tradutor que realiza a tradução com tal fluência na língua estrangeira, pois seu trabalho revela uma familiaridade tão “anormal” com a língua e cultura estrangeiras, que o fazem se identificar com o outro, mesmo que ele não seja fruto (filho) dessa língua e cultura.

Este medo de perder a identidade, revelado pelos românticos alemães, ou de querer buscar esta outra identidade, poderia significar uma ameaça à integridade nacional, daí a tentativa de se apagar a possibilidade ou o desejo da identificação com outra cultura e de se sublimar a própria. Se o tradutor entregar seu espírito à outra língua, correrá o risco de vagar sem identidade.

Assim, o romântico coloca a si mesmo um entrave intransponível para o ato de traduzir: se não é possível ser o outro, para que traduzi-lo? E qual o objetivo de traduzir, se isso nunca será possível? A busca, portanto, do ideal romântico na tradução identifica-se com o perfeccionismo sempre almejado e jamais atingido daquele que traduz.

O conceito de resíduo proposto por VENUTI (2002) em sua obra *Escândalos da Tradução* parece estar associado à visão - já implícita no ideal romântico - de que é impossível fazer uma tradução perfeita. Assim, a tentativa de Venuti em convencer o tradutor a deixar suas marcas na tradução seria a estratégia para não torná-la domesticada. No entanto, podemos associá-la também ao “medo romântico” de que o texto traduzido pudesse vir



a ser tão fluente ao ponto de se tornar “perfeito” e de confundir as identidades do sujeito-tradutor.

Eis, pois, uma outra questão que permeia a discussão sobre a temática da tradução: a ameaça à aparente estabilidade das identidades. Inconscientemente, é possível que o sujeito-tradutor, em seu trabalho, passe, ao mesmo tempo, pelas sensações de medo e desejo de não ser mais quem é (ou acredita ser) e também de, ao penetrar pelo caminho do outro (a língua estrangeira), não poder fazer o percurso de volta para sua língua e cultura maternas, “lugar” idealmente imaginado como seu próprio. Esse novo “espaço” criado por essa mistura seria o do entre-línguas, ao qual Robinson (1996:209) associa o termo mestiçagem.

Em relação ao desejo, BERMAN (2002) coloca em discussão o desejo inconsciente de qualquer cultura de ser um todo puro, “totalizante”, capaz de se apropriar e de se sobrepor às demais. Ao mesmo tempo que a língua - como parte dessa cultura - resistiria à tradução, necessitaria dela, uma vez que sorveria dela a energia para se transformar e tentar ser todas as línguas ao mesmo tempo, o que remete ao mito da língua pura e única, descrito por Derrida em *Torres de Babel* (2002).

Este autor, remetendo-nos a Walter Benjamin, sugere que cada língua traz em si a necessidade de ser traduzida e, ao mesmo tempo, a sua impossibilidade de fazê-lo, pois a tradução é o que garante a sobrevivência das obras - e, portanto, das línguas e das culturas - mas também a sua diversidade, num movimento entre o mesmo e o diferente.

O apagamento do tradutor (BERMAN, 2002: 16) ou sua invisibilidade (VENUTI, 1995: 111) poderiam, portanto, ser vistos como consequência desse controle desesperado de manter o *status quo* das línguas e culturas, e a identidade de quem as manipula: daí a exigência da fidelidade do tradutor. Ele deve comprometer-se com o transporte desse “fardo”, mas sem contaminar-se ou contaminar os outros ao longo deste percurso. Teria apenas o trabalho de transportar algo de um lugar (língua-fonte) até o outro (língua-

alvo), sem absolutamente mexer na carga ou encantar-se por ela. Este fardo, como já previa Benjamin, será impossível de ser carregado pelo tradutor. Daí seu dilema constante. Segundo BERMAN (2002: 15), que cita Rosenzweig, o tradutor serve a dois senhores: “à obra, ao autor, à língua estrangeira (primeiro senhor) e (...) ao público e à língua própria (segundo senhor)”. O autor chama isso de o “drama do tradutor”. Portanto, se der preferência ao primeiro, pode ser visto como um estrangeiro, um traidor (lembremo-nos do mote *traduttore traditore*); se voltar-se ao segundo, tentando adaptar a tradução ao estrangeiro, ele poderá ser visto como traidor da obra estrangeira e afastar-se daquilo que seria a “essência” da tradução.

Sem dúvida, essa pecha de “maldito” reflete-se na profissionalização do tradutor, na maneira como este é posto na marginalidade do sistema editorial e ainda nos dispositivos legais que regem seus direitos autorais. Seria ele um autor, ainda que considerado derivado (VENUTI, 2002: 15) e, portanto, não original? Deve ele receber por aquilo que escreve, ou reescreve, como uma empreitada ou como uma obra?

Com relação à questão da autoria, buscamos em FOUCAULT (1979) algumas considerações. O autor descreve a função-autor no conjunto de obras que possuem traços definidos, os quais podem ser atribuídos a uma “identidade”. Nesse caso, há a identificação das obras através do nome próprio do autor e, por meio desse reconhecimento, temos o conceito de “propriedade literária”. Ainda segundo FOUCAULT (1979), na crítica literária moderna, o autor é aquele que estabelece certa unidade ao que escreve. Ele, enquanto posição discursiva, domina “um lugar próprio”, um lugar de poder da escrita, esta, porém, caracterizada por um tempo e um espaço condicionados historicamente. A existência do autor, portanto, não precede ao que este escreve, pois o mesmo se expressa a partir de suas formações discursivas e representações ideológicas.

Poderíamos, assim, relacionar as considerações de Foucault sobre autoria (FOUCAULT, 1979) com o que expressa DERRIDA (2002) em sua obra *Torres de Babel* ao caracterizar os textos como escrituras que tiveram origem

em outras escrituras, em outros discursos. Pensando dessa forma, muito embora a autoria do tradutor seja reconhecida como direito, de fato, ela não é utilizada como sistema de atribuição de textos. Em outras palavras, as traduções são, em geral, consideradas obras pertencentes aos autores do texto da língua primeira, ainda que esses também tragam, sem saber, outras escritas incorporadas.

Ao discutirmos conceitos teóricos gerais sobre a tradução trazidos de autores contemporâneos - Venuti, Berman, Derrida e Robinson -, estamos resgatando concepções epistemológicas diversas entre si, que, em algum aspecto, distanciam-se de uma concepção mais logocêntrica de mundo e de língua transparente, tateando em outros campos de conhecimento diversos, tais como a filosofia, a ética, a política e a psicanálise.

BERMAN (2002) aponta para a questão da “visada” ética da tradução; VENUTI (1995; 2002) para a invisibilidade imposta ao tradutor e as questões políticas e ideológicas que circundam a tradução e seus tipos (fluyente e domesticada), além do trabalho do tradutor, o qual é colocado na “marginalidade”; ROBINSON (1992) reflete sobre a questão filosófica da tradução, descrevendo as características intrínsecas da mesma, como o dualismo e instrumentalismo, e o ideal perfeccionista dos autores românticos alemães. Em relação ao pensamento de DERRIDA (1997; 2002), abre-se para a tradução um novo pensar com bases epistemológicas na desconstrução e que também remete a conceitos abarcados pela psicanálise, visão esta que será apresentada a seguir.

## 4. A tradução a partir de um olhar derridiano

A visão de tradução derridiana pode ser entendida como uma perspectiva “desconstrutora do conhecimento racional” (ARROJO, 1993), já que busca as questões de resistência do sujeito e das relações da tradução com o

poder e a ética. Embora o autor remeta-se à tradução sem defini-la, propondo uma verdadeira cadeia de significantes que se relaciona ao termo e ao tema proposto, a tradução estaria ligada à ideia da “dívida” em relação a um suposto texto original, dívida esta que nunca será paga e vive apenas como promessa, o que remete à necessidade de traduzir e, ao mesmo tempo, à sua impossibilidade.

Para localizarmos essa discussão, é importante apontar que a ideia de dívida à qual DERRIDA (2002) recorre não lhe é “original” (muito embora o uso desse termo seria inadequado à concepção filosófica do autor, já que para este não há “origem”). O conceito é trazido de Walter Benjamin, que o utiliza em seu artigo “A tarefa do tradutor”, o qual serviu de prefácio à tradução alemã dos *Tableaux parisiens*, de Baudelaire, realizada por Benjamin.

Para DERRIDA (2002), a tradução é a sobrevida do texto dito “original”. Através dela, o texto modifica-se, transforma-se e mantém-se, portanto, vivo, em nova forma, a qual integra em si novas leituras, que não podem ser isoladas. A tradução parte de um texto primeiro, que também se constrói por meio de outros textos, outras escrituras (a presença do interdiscurso se faz aí). Assim, todo texto é, de alguma forma, um “original”, que vai sofrendo um processo de metamorfose pelas diferentes vozes que o vão constituindo - uma analogia à metáfora da construção da torre de Babel -, pelas diferentes leituras que atravessam sua escritura ao longo dos tempos, deixando suas marcas, seus vestígios, suas cicatrizes no corpo do texto.

Segundo o autor, todas as escrituras contêm, nas entrelinhas, uma tradução virtual. No entanto, a tradução é um acontecimento marcado em seu tempo-espço, revelando as diferentes leituras que compõem o texto. Assim, qualquer texto possui intrinsecamente a característica de tradutibilidade. No entanto, nem tudo se deixa traduzir, revelando, ao mesmo tempo, a necessidade e a impossibilidade de tal tarefa.

A tradução é uma questão que, em Derrida, está imbricada à visão de língua, pois esta é também uma promessa, uma busca de apropriação por um

“idioma absoluto” (DERRIDA, 2001: 100), que, a cada vez que é falado ou escrito, promete-se. Tanto a tradução quanto a língua são promessas, pois ambas são o lugar da falta do sujeito. Portanto, ao buscar uma “monolíngua” - protótipo idealizado de uma língua una e única -, é como se o sujeito tentasse “traduzir” tudo em uma única cultura, na língua que dispõe para traduzir, o que configuraria uma impossibilidade, já que não existe uma língua una.

Para interpretar o conceito de monolinguismo descrito pelo autor, buscaremos rastros na obra: *O monolinguismo do Outro - ou a prótese de origem* (DERRIDA, 2001).

Primeiramente, Derrida parte da premissa de que se fala uma única língua, mas que, no entanto, esta língua não pertence a quem a usa. Se esta pressuposição é apresentada como uma contradição lógica pelo autor, ela pode ser interpretada como uma possibilidade, já que DERRIDA (2001: 18) diz que “é possível ser monolíngue e falar uma língua que não é sua”, pois a língua não é de quem a fala; pelo contrário, ela é que se “apodera” de quem a usa. Daí a ideia da prótese de origem: algo substituto de uma parte perdida, como um dispositivo que está no lugar de algo que não existe mais e que, por esse motivo, tenta fazer a função desse membro ou dessa parte original “amputada”.

Toda língua seria, ainda, constituída de muitas outras, jamais sendo uma única, embora todos falem a “mesma” língua, num espaço sócio-cultural determinado. Daí a antinomia de que “não falamos nunca senão uma única língua ou antes um só idioma”, e que, no entanto, “não falamos uma única língua ou antes não há idioma puro” (DERRIDA, 2001: 20), remetendo-nos à concepção de idioma como aquele próprio da língua que singulariza o sujeito, ao mesmo tempo que o une ao outro. Assim, se toda língua não é posse do sujeito, esta lhe é uma prótese, um “suplemento” do Outro, interpretado como aquela parte “estrangeira” que também o constitui.

DERRIDA (2001: 17) afirma que o Outro (o estrangeiro) também tem a ilusão de que possui uma língua sua. Trazendo tal concepção para a tradução, o que Derrida nos sugere é que não há um “monolinguismo absoluto”, pois há algo que se enxerta entre a língua dita materna e a língua dita estrangeira nos processos de tradução e que rompe tal separação arbitrária (DERRIDA, 2001: 20). Assim, qualquer língua constitui-se na multiplicidade de outras línguas, não nos parecendo, portanto, tão estranho dizer que falamos todos uma única língua.

Assim, na tradução, nenhuma das línguas envolvidas fica ileso, intacta: cada qual apropriando-se, mutando-se na outra, num processo de mestiçagem, em que fica impossível diferir, separar, uma língua da outra. Confrontamo-nos com a questão da prótese, traduzir é sempre substituir com perdas e ganhos a língua primeira - por Derrida chamada de “a-traduzir” - na língua segunda - a que traduz; é prótese necessária, mas impossível de ser o órgão original, que só existe como promessa e desejo, cuja realização será sempre adiada.

## 5. O estranho (estrangeiro) e o familiar (materno): faces da mesma moeda

Para ampliar nossa reflexão sobre a tradução, trazemos aqui o conceito de estrangeiridade na obra de Derrida, o qual está bastante associado à definição do “estrangeiro” proposta pela psicanálise. Este conceito traz a presença do Outro, aquele que é diferente de mim, porém que também me constitui, embora esta parte me seja “estranha”, desconhecida, já que me é inconsciente. Segundo KRISTEVA (1994), a visão do estrangeiro está associada à questão da formação da identidade, pois o choque com o outro se revela um verdadeiro abismo: “o outro nos deixa separados, incoerentes; mais ainda, ele

pode nos dar o sentimento de não ter contato com nossas próprias sensações (...) - nem mesmo o percebo, ele me anula talvez porque o nego ” (KRISTEVA, 1994: 196).

A autora estabelece, a princípio, uma oposição entre as noções de identidade e estrangeiridade, que se desfaz mediante o questionamento do pensamento racional dicotômico. A sensação, diante do estrangeiro, de “perda” de limites e de perda de um lugar confortável do sujeito, o qual se recusa a aceitá-lo, remete, ao mesmo tempo, ao desejo de com ele se identificar. Esse processo relaciona-se à noção do sobrenatural na teoria psicanalítica freudiana. FREUD (1996<sup>1</sup>) trabalha com a origem do termo alemão *heimlich*, que tanto pode significar o que é “familiar” quanto o que é “secreto”, “íntimo”, “escondido”, “que desperta horrível terror” - todas expressões que aparecem em sua obra - sendo que seu antônimo (*unheimlich*), com uma das traduções possíveis, “sobrenatural”, também traz à tona essa relação ambígua de sentido: o que é sobrenatural num momento pode ter sido familiar no passado. Parece-nos interessante aqui fazer uma analogia à tradução do termo *phármakon* citado por DERRIDA (1997), em *A farmácia de Platão*: palavra que foi identificada nas traduções do grego tanto como remédio quanto como veneno, sugerindo ora a cura, ora a morte.

Quanto ao sobrenatural de FREUD (1996), este constituir-se-ia, concomitantemente, pelo desconhecido e pelo familiar; pelo íntimo e pelo exposto. Seria uma projeção externa do ego (eu) daquilo que lhe é sentido como ameaçador, desagradável. Este constituiria um “duplo” do eu, uma parte sua recalcada. KRISTEVA (1994: 197) caracteriza o sobrenatural descrito por Freud como o “desmoronamento das defesas conscientes a partir dos conflitos que o ego sente frente a frente com um outro - o ‘estranho’, o ‘secretamente familiar’ - com o qual ele mantém um laço conflitante, ao mesmo tempo ‘uma necessidade de identificação e o medo desta’”.

---

<sup>1</sup> A data refere-se à publicação brasileira das obras completas de Freud, *Ed. Standard Brasileira*, pela Editora Imago. A primeira publicação em alemão do texto “O estranho”, que faz parte do vol. XVII, é de 1919.

O sobrenatural tem, assim, uma relação bastante estreita com a visão do estrangeiro, visão esta que foi explorada pelos autores românticos alemães ao lidar com a questão da escritura em uma segunda língua, à qual nos remetemos anteriormente, ao expor as teorias românticas da tradução. Escrever ou traduzir em uma segunda língua poderia significar tornar-se um outro (ROBINSON, 1996), rompendo com a suposta identidade una do sujeito.

A visão do estrangeiro como um duplo de si parece bastante associada à visão do sobrenatural de Freud, que o caracteriza como o “estranho familiar”, ou de Kristeva, a qual sugere que o outro habita em nós.

Se partirmos para a caracterização do estrangeiro segundo DERRIDA (2001: 39), tocaremos na questão da hospitalidade, a qual está articulada ao pensamento da colonização e do colonialismo, relação esta que pode ser aplicada à tradução entre uma língua a-traduzir (língua do colonizador) e uma língua “traduzinte” (língua do colonizado). Retomando a visão do autor de que não possuímos uma língua, não há como negar que todos os povos passaram por um processo de colonização ao assimilarem uma língua que não lhes era “própria”. A língua que fala e que ouve falar seria a língua do outro. Segundo o autor, esta seria a falta, a “alienação originária constitutiva” do sujeito, fenômeno este associado ao “fantasma”, ao “duplo”, ao “espectro”, sugeridos por DERRIDA (2002: 40) e por ROBINSON (1996: 177), e ao sobrenatural de FREUD (1996) e KRISTEVA (1994).

Derrida questiona, então, quem seria este estrangeiro que afronta o sujeito, interna e externamente, consciente e inconscientemente e invade o espaço demarcado pelo sujeito consciente, logocêntrico - que acredita ter controle sobre tudo -, modificando esse espaço (*logos* paterno) e tentando transformá-lo em um “local próprio” seu.



## 6. Hospitalidade e hostilidade: modos concorrentes de acolhida

Passemos para a discussão do conceito de hospitalidade e de suas derivas de sentido na obra de Derrida, as quais remetem ao conceito de hostilidade. Em *Da hospitalidade* (DERRIDA e DUFOURMANTELLE, 2003), o autor primeiramente descreve o que entende pelo termo, caracterizando-o, de início, como o ato de hospedar, de abrigar, de alojar incondicionalmente alguém, numa hospitalidade dita absoluta (portanto, inexistente), que não requisita um nome próprio ao hóspede, uma identidade. Estaria relacionada ao direito de asilo, ao ato de abrigar alguém, não impondo a este “estrangeiro” normas ou limites.

Prosseguindo seu percurso teórico, descreve um outro tipo de hospitalidade, a condicional, que seria gerida por uma espécie de contrato, um pacto social, pelo qual o estrangeiro é acolhido porque tem direito a uma hospitalidade, porém com a condição primeira de responder por um nome e isto lhe é imposto numa outra língua, a língua de quem o acolhe. O estrangeiro deve-se justificar (identificar) na língua do outro, arriscando-se a “ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa” (DERRIDA e DUFOURMANTELLE, 2003: 15).

É preciso voltar, neste momento, à concepção de língua adotada pelo autor. Ele a assimila tanto num sentido estrito como mais amplo. No sentido maior, seria “o conjunto da cultura, (...) os valores, as normas, as significações que habitam a língua” (DERRIDA e DUFOURMANTELLE, 2003: 115). Portanto, mais do que uma operação linguística, partilhar uma língua é, de algum modo, partilhar uma cultura e, extensivamente, uma identidade. Se encarada no sentido mais restrito, a língua é o “idioma discursivo que não é coextensivo à cidadania” (DERRIDA e DUFOURMANTELLE, 2003: 117). Por isso, a hospitalidade, “a acolhida, o asilo, o albergamento” passam pela língua ou

pelo endereçamento ao outro. Nesse caso, a língua funcionaria como um resto de pertencimento (DERRIDA e DUFOURMANTELLE, 2003: 79) e poderia ser encarada como hospitalidade.

No entanto, falar a/na língua do outro é, ao mesmo tempo, transformar-se em seu refém. É, igualmente, transformar o hospedeiro em um refém, pois, para proteger o hóspede, o anfitrião é capaz de pagar qualquer preço: uma hospitalidade incondicional que é colocada acima de uma moral ou de uma certa ética e de quaisquer laços afetivos (DERRIDA e DUFOURMANTELLE, 2003: 131).

Derrida leva-nos ao questionamento, por outro lado, da tentativa de apagamento do “nome próprio” do hóspede, pois ele se “condiciona”, se prostra às leis do hospedeiro, assim como “fala” para ser ouvido na língua desse outro, que o acolhe. Portanto, a hospitalidade tem em sua origem um caráter ambíguo: de acolhimento, mas, ao mesmo tempo, de repulsa do que é próprio ao estrangeiro; de convidado e de refém; de vítima (*hóstia*) e de algoz (*hostil*). Se a casa do hospedeiro é um lugar que acolhe, que trata (*hospedaria*, *hospital*), pode também ser o lugar que exila, que torna o sujeito um refém (*hospício*). Nesse encadeamento de significantes proposto, a dicotomia que subjaz à hospitalidade pode ser comparada novamente à do *phármakon* (DERRIDA, 1997), que se coloca como remédio e veneno ao mesmo tempo, já que o estrangeiro é, simultaneamente, acolhido e hostilizado em sua diferença. Derrida recupera, em relação ao termo estrangeiro, o caráter da hospitalidade e da hostilidade, intrínseco ao elemento *hostis*, que se encontra presente na origem de ambos os termos. Assim, o estrangeiro pode ser recebido como hóspede e/ou inimigo.

## 7. O sujeito e a busca de uma identidade na/pela língua

Fazendo um *détour*<sup>2</sup> pela psicanálise, em que o Outro - até aqui tratado como estrangeiro - é visto como parte constitutiva do sujeito, parte esta faltante e que se identifica com o desejo de ser esse outro, podemos estabelecer ainda outras relações interessantes nesta reflexão.

Primeiramente, tanto aquele que hospeda quanto aquele que é hospedado são estrangeiros um para o outro; há, portanto, o desejo de possuir, de dominar, de domesticar o outro, tornando-o assim parte constitutiva de si (a ambiguidade contida na expressão francesa *chez-soi*), assim como o desejo de assimilar aquilo que é próprio ao estrangeiro, anulando sua estranheza, de certa forma. No entanto, esta tentativa de completa assimilação é totalmente ilusória. Os sujeitos se transformam, se mesclam, porém não se completam. O sujeito, portanto, é convidado a reconhecer que sua hospitalidade acontece tanto na posição que assume de alojar alguém (o estrangeiro, o outro), quanto na posição de hostilizar o outro em sua diferença, característica esta relacionada à repulsa e ao recalque do desejado, que o atrai e, ao mesmo tempo, causa-lhe medo, pois ameaça a frágil estabilidade e completude do sujeito logocentrado. Portanto, como apontam DUFOURMANTELLE e DERRIDA (2003: 18), podemos pensar no Outro como um lugar que convida o sujeito a se reconhecer como hóspede. Trazendo essa relação para o tema da tradução em debate, poderíamos fazer uma analogia da articulação hóspede/hospedeiro com as línguas envolvidas no processo tradutório (as línguas ditas estrangeira e materna), em que a tradução produzida seria o efeito do lugar do Outro, assumido pelo sujeito, nessa condição.

---

<sup>2</sup> Aqui o termo francês foi utilizado numa referência à obra *Des tours de Babel* (2002), de Derrida, sugerindo algumas implicações de significado do termo *détour*, tais como volta e desvio.

Ao comentar sobre a suposta integridade do sujeito, centremos nossa atenção na questão da identidade, algumas vezes apenas tocada neste trabalho. DERRIDA (2001: 43) diz que “uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático da identificação”. Segundo o autor, na relação de colonização, existe uma “perturbação da identidade” que está vinculada, entre outros aspectos, a “sujeições históricas” que condicionam as posições de sujeito. No entanto, aquele que representa o “senhor” nas relações de colonizador/colonizado, na verdade, não possui a língua, pois esta não lhe é um “bem natural” (DERRIDA, 2001: 38), o que não o impede de tentar impô-la como sua e de criar a possibilidade de estabelecer sua hegemonia diante do outro, através da relação de poder, do “eu posso”, forçando-lhe o aprendizado da língua dos senhores. Ocorreria, em relação aos povos colonizados, uma “interdição” da língua que o domina, o que significaria, em outras palavras, o não-acesso a um dizer, a impossibilidade do “eu” falar-se naquela língua barrada. Essa seria uma das “perturbações identitárias” no processo de colonização.

CARVALHO (2000: 138) comenta sobre a concepção de identidade na obra de Derrida, como “paragens do eu, pequenos estases que sintetizam processos de compreensão, de autoestima”. Portanto, há a falsa ideia de “posse” de uma identidade, assim como da posse de uma língua que a constrói. O sujeito se hospeda numa “casa, numa residência provisória”, que se configura como sua “passagem para a experiência do sujeito” (CARVALHO, 2000: 138), relação que pode ser conferida na tradução: a língua traduzida coloca-se como uma “casa provisória”, a qual é incorporada à constituição do sujeito.

A identidade imbrica-se com o princípio da individuação, da singularidade, que Derrida chama de “ipseidade” (2001). A partícula *ipse* está associada ao domínio, à soberania do *hospes*. Assim, a estrangeiridade (da língua a-traduzir) revela a perturbação da suposta identidade una do sujeito centrado (na língua em que se traduz).

## 8. O poema *Traduzir-se*: uma metáfora do processo tradutório derridiano

Nesta última parte, remetemo-nos ao poema de Ferreira GULLAR (1985), o qual nos serviu de epígrafe nesta análise. Construído aparentemente sobre o princípio das oposições, surge como uma metáfora do embate do tradutor e do processo tradutório, mas também como uma metáfora do pensamento filosófico clássico, com suas teses duais, com a configuração da divisão parte e todo, com a dicotomia do estar só e acompanhado, com a dupla normalidade e loucura, consciência/linguagem e inconsciência/vertigem, enfim, com o pensamento cindido em vida e morte.

Poderíamos interpretar essa relação dicotômica sob uma ótica logocêntrica, em que os significantes e respectivos significados “inerentes” se oporiam, eliminando uma possível dualidade, sendo ora uma coisa, ora outra. No entanto, derridianamente, sentimo-nos impelidos a reconhecer no poema a dualidade presente entre a consciência e inconsciência, entre os significantes expressos e as possibilidades múltiplas de interpretação dos mesmos, tomando as metáforas de oposição como a figura da ponte sugerida por Heidegger no texto “*Building dwelling thinking*” (apud JOHNSON, 1998: 32): o interespaço de uma nova paisagem, o qual pressupõe as margens não como espaços isolados, mas como a interligação dos lados opostos do rio. Nessa visão, a imagem de oposição é apagada, colocando-se em destaque a ligação entre os dois pontos extremos.

O paralelismo da construção *uma parte de mim/outra parte* remete à repartição do sujeito, a qual presumimos aqui: um sujeito cindido, cuja constituição é heterogênea (*é todo mundo*) e desconhecida (*fundo sem fundo*). É o sujeito que está ensimesmado (*na solidão*), mas também que se faz no outro (*na multidão*). É aquele que pensa ter o controle sobre as coisas, racionaliza (*pondera*), mas também que *delira*, escapando-lhe algo. Há uma

parte que lhe é familiar (*almoça e janta*), mas também há uma que se espanta - o sobrenatural, o estranho, que também o constitui. É *vertigem*, que o remete ao “sem fundo”, ao descontrole, mas é igualmente linguagem, o que o traz para o mundo do simbólico.

Se, no entanto, por todo o poema, o sujeito é e não é uma coisa e outra, por que o trecho final (*uma questão de vida ou morte*) refere-se à vida ou morte? Se nos remetermos à tradução pelo olhar derridiano como uma tarefa impossível, porém necessária do tradutor, podemos pensá-la como uma “questão de vida e morte”, já que a tradução seria a sobrevida de um texto primeiro, mas, ao mesmo tempo, sua morte enquanto uma unidade desejada e intocada. O termo *ou*, neste caso, funcionaria como uma partícula inclusiva. Dessa forma, Ferreira Gullar (1975) sugere no ato de “traduzir(-se)” o imbricamento do significante “morte” com o significante “vida”, revelando a “ausência presente” de sentidos.

A mesma relação poder-se-ia estabelecer entre a língua a-traduzir e a língua “traduzente”: ambas “morreriam” um pouco na tradução, mas ambas renasceriam diferenciadas. A diferença - ou *différance*, segundo DERRIDA (1997) -, não pretende a homogeneização das línguas (a língua única só vive como forma idealizada), mas o respeito à diferença que transforma; e o que é a transformação senão uma morte ou, vista por uma outra perspectiva, uma vida nova a partir do velho?

Se embarcarmos nessa linha de compreensão, a arte, termo que é mencionado no último verso, não se restringiria à busca do belo, princípio da arte clássica. O conceito de arte não se conformaria à perfeição das formas, mas referir-se-ia à sublimação do horror, do estranho - causado pelo que não é familiar, pelo estrangeiro -, pois isso remete à arte que causa fascínio, mas também espanto, ao mesmo tempo. A arte de traduzir, portanto, é produzida sempre pela e na angústia do tradutor, no seu desejo inalcançável da busca pela tradução ideal, pela língua ideal. No entanto, o que se produz, o que se anuncia, nesse processo, é a diferença.

Se este fosse nosso propósito, poderíamos realizar uma ação desconstrutora sobre o poema, considerando-o uma rede de significantes, o que nos permitiria incluir mais e mais possibilidades de interpretação, na tentativa de buscar os fios que o constituem e que escapam de seu tecido, num enredamento infinito de tramas de sentido, das mais variadas interpretações/leituras que o constroem, embutindo nele mais um fio, a cada diferente leitura. Nessa empreitada, no entanto, não haveria como “desvendar” quem foi o primeiro a tecê-lo nem como proceder para desembaraçá-lo. Não seria, tampouco, posta a questão de “posse” do tecido (autoria): pois o que pertenceria a quem? Não haveríamos, ainda, de tentar “descobrir” como cada fio se incorporou ao tecido da escritura, já que o texto, o poema, seria uma babel de vozes, a qual, no desejo de (re)criá-lo, inscrever-se-ia nele através de diferentes modos, diferentes leituras. Esta é a relação que atribuímos à tradução na perspectiva derridiana: não há que se considerar texto original ou texto traduzido: todos são interpretações que se constituem na e pela diferença.

## 9. Considerações finais

Pela análise apresentada, percebe-se uma forte hierarquização do original sobre a tradução e do autor sobre o tradutor, o que nos remete a questões políticas e éticas, principalmente no que diz respeito ao papel marginal da tradução nos meios editoriais bem como do próprio tradutor.

Derrida propõe a possibilidade de uma visão transformadora de tradutor e tradução. Dentro dessa perspectiva desconstrutora, é possível refletir sobre a tradução também sob o ponto de vista psicanalítico, o qual permite uma visão de não totalidade, não racionalidade e de não perfeição à língua, considerando os fatores inconscientes. Isso significa ver a tradução por uma ótica que não prescreve a boa tradução ou o bom tradutor, mas busca as

questões de resistência do sujeito, que estão associadas, ainda, às questões identitárias e as relações de poder.

Gostaríamos, neste espaço final da reflexão, portanto, de enfatizar algumas relações concernentes à tradução, envolvendo a questão da identidade, da hospitalidade e da escritura

DERRIDA (1997), em sua obra *A farmácia de Platão* (1997), aponta a dualidade inerente à escritura, quando apresenta as diversas possibilidades da tradução do termo *phármakon*. No pensamento logocêntrico e dicotômico, este termo é traduzido como remédio ou veneno, numa relação de oposição, na qual um sentido eliminaria o outro. Na visão desconstrutora, porém, o *phármakon* é remédio e é veneno, ao mesmo tempo. Não há oposição nisso, só uma grande gama de possibilidades - e impossibilidades - de interpretação, que apreendemos através da relação dos significantes.

Parece-nos que a escritura, na concepção derridiana, abarca, de certo modo, outras questões propostas na discussão sobre tradução. Se, num primeiro momento, a escritura é apontada como possibilidade apenas de reduplicação, de repetição, de imitação da fala - visão a qual, em analogia com a questão da tradução, pode ser entendida como transposição de significados -, numa segunda visão, a escritura pode ser vista como um modo de inscrição do sujeito, processo este que vai deixando marcas em sua subjetividade, alterando, transformando, sempre, sua constituição. A tradução, neste caso, seria igualmente um processo de inscrição do sujeito em que ocorreriam mudanças mútuas entre as línguas envolvidas: a língua que hospeda o “estrangeiro” (a língua “traduzinte”) modificar-se-ia, acreditando, no entanto, ter subjogado a outra (estrangeira) a seu poder, à sua soberania. A língua de partida (estrangeira) sofreria igualmente transformações na tentativa de ser “recuperada” em sua pseudo-integridade pela outra língua. Na concepção derridiana de tradução, nenhuma língua sairia ileso, pois o que se constrói é uma nova leitura, demarcada por um tempo-espaço, que deixa suas cicatrizes pelo texto.



O tradutor realiza sua tarefa que é, ao mesmo tempo, necessária e impossível, pois a tradução é a garantia da sobrevivência de um texto, o qual nunca será, porém, o mesmo. Isto implica também, de alguma maneira, a sua “morte” no tocante à forma primeira que o conhecemos, daí a impossível tarefa de “reproduzi-lo”. Assim, se o texto se mantivesse “intacto”, estaria condenado à morte.

O processo tradutório entre línguas - para não citar a tradução intralíngua que ocorre permanentemente - seria um típico caso de hospitalidade, em que os papéis de hóspede e hospedeiro se confundem: embora creditemos ao hospedeiro a soberania, o hóspede invade a morada do outro e tem a sua própria “identidade” invadida (*chez-soi*), fazendo com que as regras - e hábitos - do hospedeiro se alterem. Este processo pode, assim, transformar o hospedeiro em um refém. Por outro lado, o hóspede só é bem-vindo se aceita perder um pouco do que lhe é “próprio”, algo que diz respeito à sua cultura, à sua identidade e à sua língua que, “idealmente”, lhe seria de sua posse. Assim como o hóspede deseja ser aceito, assimilando a cultura e língua do outro, seu hospedeiro revela uma resistência a essa soberania instaurada.

A dualidade proposta pela hospitalidade em Derrida pode ser comparada à dualidade do sujeito em relação ao estrangeiro. O desejo e o medo que coexistem no sujeito são também os mesmos sentimentos que habitam o tradutor: até que ponto ele está escrevendo em sua língua - aquela que, apenas supostamente, lhe pertence - ou na língua do outro - aquela que deseja, mas que o ameaça em seu sentimento de pertença, colocando-lhe a questão de “vida e morte”?

Por Derrida somos convidados, portanto, a considerar a língua única como uma mera ilusão, uma vez que esta não existiria a não ser como tradução, interpretação. Nessa concepção de língua e tradução, estamos condenados sempre a traduzir em uma única língua, aquela que falamos, mas que não nos pertence e, embora haja o desejo de falar na língua do outro, este outro ocupa um lugar que jamais será o próprio do “eu”, cabendo a este

apenas um lugar de refém na e da outra língua, papel este igualmente desempenhado pelo tradutor em sua árdua tarefa de traduzir.

## 10. Referências bibliográficas

- ARROJO, R. *Tradução, desconstrução e psicanálise*. RJ: Imago, 1993: 133-150.
- BERMAN, A. *A prova do estrangeiro*. Trad. de Maria Emília Pereira Clanut. SP: EDUSC, 2002: 11-25.
- CARVALHO, L. F. *Hospitalidade e propriedade: em torno de um narcisismo residual*. IN: NASCIMENTO, E. e GLENADEL, P. (orgs.). *Em torno de Jacques Derrida*. RJ: 7Letras, 2000.
- DERRIDA, J. *Torres de Babel*. Trad. de Junia Barreto. BH: Ed. UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. Carta a um amigo japonês. Trad. de Érica Lima. IN: OTTONI, P. (org.) *Tradução: a prática da diferença*. Campinas: Ed. Unicamp, 1998: 19-26.
- \_\_\_\_\_. *A farmácia de Platão*. Trad. de Rogério Costa. SP: Iluminuras, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O monolinguismo do outro*. Trad. de F. Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. E DUFOURMANTELLE, A. *Da hospitalidade*. Trad. de Antonio Romane. SP: Escuta, 2003.
- FOUCAULT, M. What is an author? In: HARARI, J. (ED.). *Textual strategies: perspectives in post-structuralist criticism*. Ithaca: Cornell University Press, 1995: 141-160.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. SP: Edições Loyola, 2002.
- FREUD, S. O estranho. In: *Ed. standard bras.*, vol. XVII, RJ: Imago, 1996.
- GULLAR, F. *Os melhores poemas*. SP: Global Editora, 1985: 144-145.
- JOHNSON, B. A fidelidade considerada filosoficamente. Trad.: Lenita Esteves. In: OTTONI, P. (org.) *Tradução: a prática da diferença*. Campinas: Ed. Unicamp, 1998: 19-26
- KRISTEVA, J. *Estrangeiros para nós mesmos*. Trad. de Maria Carlota Gomes. RJ:, Rocco, 1994.
- ROBINSON, D. *The translator's turn*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1992: 65-123.
- \_\_\_\_\_. *Translation & Taboo*. Illinois: Northern Illinois University Press, 1996: 171-215.
- VENUTI, L. *Escândalos da tradução - por uma ética da diferença*. Trad. de L. Pelegrin, L. M. Villela, M. D. Esqueda e V. Biondo. Bauru: EDUSC, 2002: 9-167.
- \_\_\_\_\_. A invisibilidade do tradutor. Trad. de Carolina Alfaro. In: *Palavra*. RJ: n.3, 1995: 111-134.