



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS  
PROFESSOR MILTON SANTOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

**BRENO FERNANDES PEREIRA**

**TRADUÇÃO, ALTERIDADE & RELAÇÕES DE PODER EM “AN  
INVINCIBLE MEMORY”, DE JOÃO UBALDO RIBEIRO**

Salvador  
2016

**BRENO FERNANDES PEREIRA**

**TRADUÇÃO, ALTERIDADE & RELAÇÕES DE PODER EM “AN  
INVINCIBLE MEMORY”, DE JOÃO UBALDO RIBEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Maurício C. de Aragão

Salvador  
2016

Modelo de ficha catalográfica fornecido pelo Sistema Universitário de Bibliotecas da UFBA para ser confeccionada pelo autor

Pereira, Breno Fernandes  
Tradução, alteridade & relações de poder em  
"An invincible memory", de João Ubaldo  
Ribeiro / Breno Fernandes Pereira. -- Salvador, 2016.  
217 f.

Orientador: Daniel Maurício Cavalcanti de Aragão.  
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em  
Relações Internacionais) -- Universidade Federal da  
Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências  
Professor Milton Santos, 2016.

1. Relações Internacionais. 2. Identidade social. 3.  
Política linguística. 4. Pós-colonialismo. 5. Tradução e  
interpretação. I. Aragão, Daniel Maurício Cavalcanti de.  
II. Título.

## **AGRADECIMENTOS**

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb), pelo financiamento a esta pesquisa, sem o qual os constrangimentos temporais e materiais teriam sido bem maiores.

Ao Prof. Daniel Aragão, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Bahia e estimado orientador, por ter aceitado o desafio de me ajudar a refletir sobre as problemáticas expostas nesta pesquisa.

À Prof<sup>a</sup>. Elsa Kraychete, pelo estímulo e interesse em relação à pesquisa, bem como pelas conversas sobre literatura entre um texto e outro de política econômica.

Aos colegas Antônio Carlos Ferreira, Fernando Ferraz, Flávio Franco, Juliana Senna, Laura Escudeiro, Milton Deiró, Moisés Moreira, Paula Pimenta, Renata Ribeiro e Vilson Alves, os melhores companheiros de mestrado que alguém poderia desejar, com os quais aprendi imensamente.

A Anne, pelo companheirismo.

A minha mãe (Rita) e minha avó (Therezinha), por tudo e mais isto.

Com demasiada frequência, supõe-se que a literatura e a cultura são, política e até historicamente, inocentes; para mim, as coisas parecem diferentes, [...] a sociedade e a cultura só podem ser entendidas e estudadas juntas.

Edward W. Said (1990, p. 39)

## RESUMO

Articulações entre tradução, alteridade e relações de poder são o ponto de partida para serem feitas considerações sobre como se pode enxergar *An invincible memory*, autotradução que João Ubaldo Ribeiro (1941-2014) faz de *Viva o povo brasileiro*, seu principal romance, como um ato de política internacional, problematizador de certos estereótipos inferiorizadores com os quais se costuma representar a identidade brasileira. Sustenta-se que a empresa colonizadora engendrou um mundo em que os países do Norte, ex-colonizadores, criaram discursos nos quais os mesmos e suas culturas são considerados superiores, de modo a legitimar sua dominação. Tais discursos afetaram os povos do Sul negativamente, afetaram o modo como estes constroem suas identidades nacionais, inferiorizando-as, bem como inferiorizando suas culturas. No entanto, argumenta-se, não existem culturas autóctones, como o quer a ideologia nacionalista. As culturas sobrevivem por meio do fenômeno da hibridação. Isto considerado, constata-se que a existência de *An invincible memory* legitima o uso do inglês, a língua franca do mundo, mesmo por povos a cujas identidades culturais o idioma não está associado. Constata-se que todas as culturas podem exercer o direito de significar na língua franca atual.

**Palavras-chave:** direito de significar; hibridismo; João Ubaldo Ribeiro; logocentrismo; tradução.

## ABSTRACT

Connections among the concepts of translation, otherness and power relations are the starting point in order to analyse how one can read *An invincible memory*, the self-translation made by João Ubaldo Ribeiro (1942-2014) out of his most important novel, *Viva o povo brasileiro*, as an act of international politics, which destabilizes certain inferiorizing stereotypes by which Brazilian identity is commonly represented. The general claim stands up for the fact that the colonial enterprise brought about a world in which the former colonizers created several discourses alleging that them and their cultures are superior to the South's, as a manner of legitimizing the North's domination. Those discourses have negatively affected people in the South, they have made some of those people feel they are inferior, as well as their cultures. However, there is no autochthonous cultures, as nationalist ideology states. Cultures survive through hybridity. All that considered, the very existence of *An invincible memory* legitimizes that even people whose cultures are not related to English use the language nowadays, as it is a global language. Everyone, no matter which culture is his or hers, have the right to signify in the current common language of the world.

**Keywords:** right to signify; hybridity; João Ubaldo Ribeiro; logocentrism; translation.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Capa da edição norte-americana de <i>An invincible memory</i> .....	160
Figura 2	Capa da edição inglesa de <i>An invincible memory</i> .....	161

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	11
2. ORIGINAL/TRADUÇÃO .....	25
2.1. A QUESTÃO DO ORIGINAL.....	26
2.1.1. Sobre ser fiel .....	32
2.1.2. O logocentrismo e a impossibilidade da origem .....	39
2.1.3. Bandeirante ou missionário? .....	45
2.2. O PAR ORIGINAL/TRADUÇÃO E AS RELAÇÕES NORTE/SUL.....	51
2.2.1. Pós-colonialismo: polifonia e discurso .....	52
2.2.2. A tradução a favor da inferioridade .....	57
2.2.3. A tradução contra a inferioridade .....	63
2.3. <i>AN INVINCIBLE MEMORY</i> : TRADUÇÃO DOMESTICADA OU ESTRANGEIRADA? .....	65
2.3.1. Apresentação e crítica da análise de Elevation Ribeiro (2006) .....	66
2.3.2. Apresentação e crítica da análise de Antunes (2007) .....	72
3. EU/OUTRO .....	78
3.1. O SUJEITO NO PENSAMENTO OCIDENTAL .....	79
3.2. O SUJEITO PÓS-COLONIAL .....	87
3.2.1. Cinco leituras pós-coloniais da alteridade .....	88
3.2.1.1. Na pele do outro — <i>Pele negra, máscaras brancas</i> , de Franz Fanon .....	89
3.2.1.2. O <i>eu</i> ocidental — <i>Orientalismo</i> , de Edward W. Said ...	92
3.2.1.3. Escala de reconhecimento de alteridade — <i>A conquista             da América</i> , de Tzvetan Todorov .....	96
3.2.1.4. Colonização da alteridade — <i>1492: o encobrimento do             outro</i> , de Enrique Dussel .....	101
3.2.1.5. Zona de contato — <i>Imperial eyes</i> , de Mary Louise Pratt .....	103
3.2.2. Críticas à alteridade .....	107
3.2.2.1. O bumerangue do logocentrismo .....	108
3.2.2.2. A sombra do lacanismo .....	112
3.3. O SUJEITO HÍBRIDO .....	121

4. <i>VIVA O POVO BRASILEIRO/AN INVINCIBLE MEMORY</i> .....	131
4.1. A FICÇÃO LITERÁRIA EM BUSCA DA IDENTIDADE BRASILEIRA..	132
4.1.1. De país tropical a nação de canibais .....	132
4.1.2. <i>Viva o povo brasileiro</i> , lugar congestionado da nacionalidade ..	148
4.2. DOMESTICAÇÃO, ESTRANGEIRAÇÃO, HIBRIDAÇÃO EM <i>AN INVINCIBLE MEMORY</i> .....	159
4.2.1. Revisão de pressupostos, da hipótese e dos estudos de Evelin Ribeiro (2006) e de Antunes (2007) .....	166
4.2.2. Quatro considerações e um sermão elucidativo.....	171
4.3. O DIREITO DE SIGNIFICAR NA LÍNGUA FRANCA DO MUNDO ..	183
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	198
REFERÊNCIAS .....	203
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	203
REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS .....	217

## 1. INTRODUÇÃO

João Ubaldo Ribeiro (1941-2014) foi um dos maiores escritores da história recente do Brasil. Escreveu mais de duas dezenas de livros, contemplando o romance, o conto, a crônica, a literatura infantojuvenil e o ensaio,<sup>1</sup> os quais lhe renderam galardões de envergadura, a exemplo do Prêmio Camões, a principal premiação entre escritores lusófonos; do Prêmio Jabuti, o troféu de maior notoriedade no âmbito da literatura brasileira; e do ingresso no seletorol da Academia Brasileira de Letras.<sup>2</sup> Além do amplo reconhecimento no mundo das letras lusófonas, sua literatura também conseguiu alguma visibilidade fora dele. Nada que se compare ao prestígio angariado por Jorge Amado (1912-2001) e por Paulo Coelho (1947-), os quais, aliás, são exceção quando se trata de amplitude de difusão da literatura brasileira; como é sabido, ninguém mais até então logrou o êxito que ambos tiveram internacionalmente. Ainda assim, a presença da literatura de João Ubaldo Ribeiro em outras culturas é digna de nota.

Seu maior êxito no estrangeiro não lusófono ocorreu na Alemanha,<sup>3</sup> onde o autor chegou a viver durante quinze meses, entre 1990 e 1991, produzindo crônicas e peças radiofônicas para o público daquele país, a convite do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD, na sigla em alemão), e onde foi agraciado com o Prêmio Ana Seghers,<sup>4</sup> exclusivo para escritores alemães e latino-americanos. Em segundo lugar, destacam-se os Estados Unidos, onde, em 1979, o escritor — que lá vivera, em meados da década de 1960, quando fez mestrado em

---

<sup>1</sup> Romances: *Setembro não tem sentido* (1968), *Sargento Getúlio* (1971), *Vila Real* (1979), *Viva o povo brasileiro* (1984), *O sorriso do lagarto* (1989), *O feitiço da Ilha do Pavão* (1997), *A casa dos budas ditosos* (1999), *Miséria e grandeza do amor de Benedita* (2000), *Diário do farol* (2002) e *O albatroz azul* (2009). Livros de contos: *Vencecavalo e o outro povo* (1974), *Livro de histórias* (1981, reeditado como *Já podeis da pátria filhos* em 1991) e *Noites lebloninas* (2014, livro inacabado, lançamento pós-morte). Livro de crônicas: *Sempre aos domingos* (1988), *Um brasileiro em Berlim* (1995), *Arte e ciência de roubar galinha* (1999), *O conselheiro come* (2000), *Você me mata, mãe gentil* (2004), *A gente se acostuma a tudo* (2006) e *O rei da noite* (2008). Livros infantojuvenis: *Vida e paixão de Pandonar, o cruel* (1983), *A vingança de Charles Tiburone* (1990) e *Dez bons conselhos de meu pai* (2011). Ensaio: *Política: quem manda, por que manda, como manda* (1981).

<sup>2</sup> João Ubaldo Ribeiro venceu o Prêmio Camões em 2008, pelo conjunto da obra. Recebeu o Prêmio Jabuti em duas ocasiões: em 1972, pelo romance *Sargento Getúlio*, e em 1985, pelo romance *Viva o povo brasileiro*. Entrou para a Academia Brasileira de Letras em 1993.

<sup>3</sup> “[...] o país onde meus livros têm maior aceitação é a Alemanha” (RIBEIRO, 1999, p. 41).

<sup>4</sup> João Ubaldo Ribeiro foi o único brasileiro a ganhar este prêmio até então.

Administração Pública e Ciência Política na Universidade da Califórnia —, a convite da Universidade de Iowa, lecionou durante nove meses, e onde foram publicados alguns de seus romances, com a peculiaridade de ele mesmo ter traduzido *Sargento Getúlio* (1971) e *Viva o povo brasileiro* (1984) para a língua inglesa. (Em tempo: tudo indica que seus textos para o público alemão foram traduzidos por outrem.<sup>5</sup>) Sobre isso conta o próprio Ribeiro (1989c) que, no caso de *Sargento Getúlio/Sergeant Getúlio*, o tradutor designado pela editora desistira da tarefa após as primeiras trinta páginas do romance, “o qual, escrito em dialeto [*regionalismos sergipanos*], é difícil até para os brasileiros entenderem” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268; tradução nossa<sup>6</sup>). Então, “porque [...] era jovem e tinha ilusões” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268; tradução nossa<sup>7</sup>), ele decidiu autotraduzir-se. “Foi uma provação pela qual, jurei, eu nunca passaria outra vez” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268; tradução nossa<sup>8</sup>).

Mas passaria, dessa vez com *Viva o povo brasileiro*, que sem dúvidas é seu trabalho mais importante. Ribeiro (1989c) conta que a sugestão de autotraduzir sua obra-prima — “um tijolão, escrito em todos os tipos de ‘sublínguas’” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268; tradução nossa<sup>9</sup>) — veio de seu agente norte-americano, Thomas Colchie, para quem o livro “seria nada mais nada menos que assassinado” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268; tradução nossa<sup>10</sup>) se traduzido por qualquer outro que não seu próprio autor. Eis como a cena se desenrola:

Nunca, disse eu. Então ele pediu duas garrafas de uísque escocês, dizendo que teria de beber para se esquecer de minha decisão imprudente — e eu o acompanhei, e duas horas depois, recitando partes do *Don Juan*, de Byron, e crendo-me estar no mesmo patamar de Dickens, assinei o contrato que ele mantivera escondido em um envelope sob uma das garrafas. (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268; tradução nossa<sup>11</sup>)

---

<sup>5</sup> Nos depoimentos encontrados, nos quais João Ubaldo Ribeiro fala de seu período de intercâmbio na Alemanha, não há esclarecimentos sobre o *modus operandi* das produções textuais para o público local. Supõe-se que ele tenha contado com a ajuda de um tradutor com base nas seguintes declarações: (a) “Quando cheguei lá, não sabia falar uma palavra de alemão” (RIBEIRO apud COUTINHO, 2005, p. 89). (b) “Tentei várias vezes aprender alemão sozinho, pois não gosto de frequentar cursos de língua, mas nunca consegui. Até hoje só falo coisas elementares, como ‘você tem cerveja?’” (RIBEIRO, 2013, p. 1).

<sup>6</sup> “[...] which, written in dialect, is hard to understand even for Brazilians” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268).

<sup>7</sup> “[...] because I was young and had illusions” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268).

<sup>8</sup> “It was an ordeal I swore I would never go through again” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268).

<sup>9</sup> “[...] a brick-sized, written in all kinds of ‘sub-languages’” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268).

<sup>10</sup> “[...] would be all but murdered” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268).

<sup>11</sup> “Never, I said. So he ordered two bottles of Scotch, saying he had to drink to forget my foolhardy decision — and I joined him, and two hours later, reciting parts of Byron’s *Don Juan* and believing myself to be the full equal of Dickens, I signed the contract that he had been hiding in an envelope under one of the bottles” (RIBEIRO, 1989c, p. 1268).

Quem conhece a obra de João Ubaldo Ribeiro sabe que a irreverência faz parte de seu estilo. Esse relato é evidência disso e não destoa do tom com o qual ele passou a falar de *Viva o povo brasileiro* nos últimos anos de vida. Se lhe perguntavam acerca do conteúdo crítico do romance, ele respondia mais ou menos assim: “Nunca quis reescrever a história do Brasil, não quis escrever a história do ponto de vista do dominado, não quis reescrever nada. Quis fazer, em primeiro lugar, um romance grande!” (RIBEIRO apud COUTINHO, 2014, p. 2). E pormenorizava:

Eu tinha escrito *Vila Real* e passei na antiga Nova Fronteira, que era minha editora [...], e lá estava o Pedro Paulo Sena Madureira [...]. Passei por ele, ele fez: “Vocês, escritores brasileiros, só escrevem uns livrinhos pra ler na ponte aérea. Eu queria ver livro, *livro*.” Eu digo: “Ah, você quer ver *livro*, é? Você vai ver...” E, realmente, a verdade — eu gostaria que fosse outra coisa, mas não é —, a gênese de *Viva o povo brasileiro* foi fazer um livro grande, pra poder esfregar na cara [dele]. (RIBEIRO, 2011b, 00:02:00-00:02:48)

Ainda que não se tome uma declaração dessas como irreverência, ela não anula o prestígio que *Viva o povo brasileiro* adquiriu entre seus leitores; não deslegitima as variegadas leituras que são feitas do mesmo, por exemplo a de que é um romance crítico à historiografia oficial do Brasil, denunciador daquilo que Foucault (1996) chama de *regime de verdade* e que pode ser definido pela epígrafe do livro: “O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias” (RIBEIRO, 1984, p. 8) — todas as verdades dependem do que os discursos de determinada época consideram verdadeiro. Ou, ainda, a leitura que enfoca a crítica ao comportamento colonizado dos membros da elite brasileira, ansiosos por serem reconhecidos pelo Ocidente (Europa Ocidental e Estados Unidos) como seus *iguais*, o que os leva a desprezarem as manifestações da cultura nacional ligadas aos pobres e a criar discursos de *identidade nacional* opressores destes e de seus valores. Por gosto pela temática da formação identitária e das relações de poder que permeiam esse complexo construto simbólico, para mim, autor desta pesquisa, essa foi a base interpretativa de *Viva o povo brasileiro* desde o primeiro contato com o livro.

Durante o primeiro ano de mestrado, tive oportunidade de estudar, no âmbito das Relações Internacionais, *o enigma da alteridade*, para usar a expressão com que Connolly (1989) trata a formação da identidade, enfatizadora da importância do conhecimento do *outro* no autoentendimento do *eu*. De imediato, despertou meu interesse torná-lo tema de minha

pesquisa, notadamente em coadunação com os estudos do pós-colonialismo, os quais denunciam, na relação do Ocidente com suas ex-colônias (daria no mesmo falar “dos países centrais com os periféricos” ou “dos países do Norte com os do Sul”), similar opressão identitária àquela que João Ubaldo Ribeiro retrata, em *Viva o povo brasileiro*, entre os membros da elite e os setores marginalizados da sociedade brasileira. Tal associação só pôde ser feita porque, poucos meses antes de começar a me aprofundar no enigma da alteridade nas Relações Internacionais, João Ubaldo Ribeiro faleceu, o que me comoveu bastante e me fez, ao longo daquele ano, revisitar a obra de meu autor favorito. Em algum momento, as duas atividades convergiram. É difícil precisar em que momento isso se deu, mas talvez tenha sido quando juntei pela primeira vez três categorias de informações distintas sobre o autor e seu trabalho.

A primeira tem a ver com críticas feitas por João Ubaldo Ribeiro acerca de determinadas representações que o Ocidente mantém sobre o Brasil e sobre o brasileiro, declarações como: “O romance de uma grande cidade como São Paulo, sobre o adultério de um executivo, uma coisa dessas, isso eles [*os ocidentais*] acham que não temos o direito de fazer. É como se não pudéssemos ter filosofia, balé moderno, nada que não exprimisse o *exótico*” (RIBEIRO, 1999, p. 42; grifo nosso). “Falar em Brasil é evocar índios, a Amazônia e ditadores militares cobertos de medalhas do tamanho de panquecas, gritando ordens a pelotões de fuzilamento em espanhol de acentos bárbaros” (RIBEIRO, 2011a, p. 23). Tais críticas se coadunam com estudos da corrente pós-colonialista, evidenciadores de que, por meio de representações das colônias como lugares de gente exótica e primitiva, os colonizadores travestiram seu domínio de missão civilizadora e pintaram-se a si próprios como beneméritos modernizadores, não como os verdugos que eram.

A segunda categoria informativa contém reflexões consternadas sobre a difusão do inglês na cultura brasileira. Afirma Ribeiro (2002) que “nós estamos importando não só o vocabulário, mas [...] também a sintaxe americana, a maneira de pensar americana, a maneira de colocar o raciocínio. Isso [...] é gravíssimo” (RIBEIRO, 2002, 1:04:04-1:04:19). Com efeito, ele entende que as mudanças sejam fenômenos inerentes às línguas — “se as línguas não mudassem, nós todos estaríamos falando latim até hoje” (RIBEIRO, 2002, 1:04:51-1:04:57) — e que, entre essas mudanças, esteja a influência de uma sobre a outra. Sua crítica é aos moldes de como a influência do inglês se dá hodiernamente, a pretensa superioridade deste idioma alardeada por brasileiros mesmos, que acabam desprezando o português brasileiro enquanto *modo de vida*,

enquanto *forma de expressão*, em toda sua riqueza. Em uma de suas crônicas nas quais comenta sobre o tema, assim descreve o discurso de hipotético patricio dominado pela anglofilia: “Continuamos inferiores e nem nossa língua presta, como se observa em toda parte e como é manifestado em comentários de que ela é inexpressiva, não serve para cinema e, mesmo na música, o inglês soa melhor” (RIBEIRO, 2004b, p. 58). João Ubaldo Ribeiro, no entanto, é contrário a esse posicionamento, como declarou na quarta capa de *Vila Real* (1979):

Procuro, basicamente, fazer uma literatura vinculada às minhas raízes, independente, não colonizada, comprometida com a afirmação da identidade brasileira. Procuro explorar a língua brasileira, o verbo brasileiro e, através dele, contribuir para o aguçamento da consciência de nós mesmos, brasileiros. Sou contra as belas letras, a contrafação, o elitismo. Acho que o principal problema do escritor brasileiro é a busca da nossa linguagem, do nosso fabulário, dos nossos valores próprios (RIBEIRO, 1979, quarta capa).

A essa declaração ufanista somaram-se informações do terceiro conjunto, referentes à internacionalização de *Viva o povo brasileiro*, a começar pela notícia de que o romance fora traduzido para o inglês pelo próprio autor. Até onde esta pesquisa conseguiu averiguar, as autotraduções de *Sargento Getúlio* e de *Viva o povo brasileiro* foram as únicas atividades de tradução de livros seus com as quais o escritor se envolveu diretamente — e não por falta de intimidade com outros idiomas, pois é sabido que João Ubaldo Ribeiro também tinha traquejo com o francês.<sup>12</sup> Além disso, chamava-me atenção que ele tivesse deliberadamente trocado, em inglês, o nome de sua *opus magnum*, transformando *Viva o povo brasileiro* em *An invincible memory* (*Uma memória invencível*). De todas as traduções pelas quais o título do romance passou, a fim de ser publicado nos “Estados Unidos, Alemanha, Inglaterra, França, Itália, Portugal, Espanha, Holanda, Suécia, Cuba, Hungria, Noruega, Finlândia, Dinamarca, (na antiga) União Soviética, Israel e Canadá”<sup>13</sup> (ANTUNES, 2007, p. 166), aquela feita pelo

<sup>12</sup> “Em casa, [*meu pai*] me fazia ler livros em francês traduzindo como ele ou então me fechava na biblioteca para traduzir textos. Se eu cometia um errinho, meu pai fazia um escarcéu. [...] Com dez anos de idade, ele queria eu fosse um Racine” (RIBEIRO, 1999, p. 30).

<sup>13</sup> O perfil de João Ubaldo Ribeiro, no site da Academia Brasileira de Letras (ABL), [www.academia.org.br](http://www.academia.org.br), não traz referências a publicações em todos os países citados por Antunes (2007). A se tomar essa página como referência, há traduções de *Viva o povo brasileiro* apenas para o alemão, espanhol, finlandês, francês, holandês, inglês, italiano e sueco. Entretanto, no site Book Depository, [www.bookdepository.com](http://www.bookdepository.com), uma conhecida livraria online, encontraram-se uma tradução polonesa de *O diário do farol* e uma tradução basca para *A casa dos budas ditosos*, ambas não listadas na página da ABL, indício de que esta não está completa.

próprio autor decerto é a mais destoante do original.<sup>14</sup> Finalmente, conhecendo *Viva o povo brasileiro* e sabendo como é abundante nele o vocabulário específico da cultura brasileira — como sobejam termos e expressões sem equivalentes nem substitutos próximos na cultura anglófona —, causava-me estranhamento não ver, em *An invincible memory*, nem glossário, nem notas de rodapé, como há, pelo menos, nas edições francesa e italiana.<sup>15</sup>

Misturados os três balaios de informação, formulou-se a hipótese de que, em se considerando o atual status do inglês, de língua franca do mundo, com relevância política, econômica e simbólica, a existência de *An invincible memory* enquanto autotradução poderia ser interpretada como um fato de política internacional, o qual manifestasse o intuito do autor de exercer controle sobre o modo como as representações da identidade brasileira que apresenta na obra chegariam à língua inglesa. Imaginou-se que a autotradução talvez contivesse elementos que ampliassem, do âmbito nacional para o internacional, a crítica às inferiorizações identitárias das quais os poderosos se valem, em seus discursos, para minar a resistência daqueles que subjugam, legitimando assim sua dominação. A pesquisa portanto se concentrou em trabalhar com conceitos que funcionassem como ímãs de pistas possibilitadoras da verificação de uma *resistência à inferiorização identitária* em *An invincible memory*. *Tradução, alteridade & relações de poder* foram os ímãs escolhidos.<sup>16</sup> Contudo, antes de tratar dos mesmos, é preciso cuidar do leitor que porventura desconheça *Viva o povo brasileiro* ou que, tendo lido o romance há tempos, não se lembre mais da narrativa.

\*\*\*

<sup>14</sup> Com base nas informações incompletas disponibilizadas pela ABL, verifica-se que o título foi traduzido *ipsis litteris* nas edições francesa (*Vive le peuple brésilien*), espanhola (*Viva el pueblo brasileño*) e italiana (*Viva il popolo brasiliano*). Em alemão, holandês e sueco, a obra se chama *Brasil Brasil* (*Brasilien, Brasilien; Brazilië Brazilië; e Brasilien Brasilien* respectivamente), uma mudança significativa, mas que ainda traz a importante referência ao Brasil. Já em finlandês, aparece com o título de *Poleiro das Almas* (*Sielujen Orsi*), uma referência a um cenário metafísico presente na obra.

<sup>15</sup> A edição francesa conta com um pequeno glossário. Cf. RIBEIRO, João Ubaldo. *Vive le peuple brésilien*. Tradução de Jacques Thiériot. Paris: Le Serpent à Plumes, 1999. p. 577. A informação sobre a existência de um glossário na edição italiana foi obtida junto a Claudio M. Valentinetti, tradutor da obra para o italiano, cujo trabalho foi publicado pela editora Frassinelli. Registre-se, ainda, que a edição alemã, segundo Milton (2007), não se valeu de notas de rodapé, nem de introdução, nem de glossário. Quanto às demais traduções, infelizmente, não houve oportunidade de verificá-las.

<sup>16</sup> Nessa encadeação, faz-se uso do *e* comercial (&) como “símbolo de interpenetração” (BASTOS, 1999, p. 220) dos conceitos, um em relação ao outro. Tem-se aqui a mesma intenção de Gilberto Freyre quando o utilizou no título de *Casa-Grande & Senzala*: segundo Bastos (1999), destacar e reforçar a conexão entre os elementos; evidenciar sua indissociabilidade.

Ao longo de suas quase setecentas páginas, o romance percorre três séculos (1647-1977), sem linearidade, e apresenta uma pletera de personagens, interagindo em diversos espaços geográficos — mas, predominantemente, na ilha de Itaparica. Há, ainda, um espaço metafísico, chamado de Poleiro das Almas, onde ficam as almas à espera da reencarnação. É daí, aliás, que surge aquela que pode ser considerada a protagonista da história: uma almazinha cujo maior desejo é ver chegar “o instante em que se tomaria de perdida paixão e se tornaria uma alma brasileira para todo o sempre” (RIBEIRO, 1984, p. 20). Essa almazinha, com efeito, “não era originalmente uma alma brasileira, pois é muito difícil que as almas se destinem a nascer somente numa nacionalidade qualquer, ou venham a apegar-se a alguma” (RIBEIRO, 1984, p. 18). Além disso, haja vista que “dá-se muito que a primeira encarnação das almazinhas não seja em gente, mas em bicho ou planta” (RIBEIRO, 1984, p. 19), não se sabe muito bem qual foi sua primeira encarnação, conforme está na abertura do romance:

Contudo, nunca foi bem estabelecida a primeira encarnação do Alferes José Francisco Brandão Galvão, agora em pé na brisa da Ponta das Baleias, pouco antes de receber contra o peito e a cabeça as bolinhas de pedra ou ferro disparadas pelas bombardetas portuguesas, que daqui a pouco chegarão com o mar. (RIBEIRO, 1984, p. 9)

O que se sabe é que ela, a almazinha, em sua primeira encarnação humana, “[n]asceu índia fêmea por volta da chegada dos primeiros brancos, havendo sido estuprada e morta por oito deles antes dos doze anos” (RIBEIRO, 1984, p. 19). Depois disso,

[s]em nada entender, mal saía do corpo da menina e iniciava nova subida ao Poleiro das Almas, quando outra barriga de gente a chupou como um torvelinho e eis que a almazinha nasce índio outra vez e outra e outra, não se pode saber exatamente quantas, até o dia em que, depois de ter vivido como caboclo no tempo dos holandeses, enfurnado nos matagais e apicuns com três ou quatro mulheres e muitas filhas e comendo carne de gente volta e meia, passou um certo tempo no Poleiro das Almas, com temor de novamente encarnar em homem ou mulher. E seguramente alguma coisa deve estar escrita, porque essa alma, tiritando de receio e aflição no espaço escuro entre os mundos, fez tenção firme de evitar o Hemisfério Austral na descida seguinte, mas, como não tinha efetivamente aprendido coisa alguma, sabendo melhor ser papagaio do que gente, terminou por revoar de maneira fatídica e [...] achou-se por dentro das vísceras da mulher franzina que logo a iria parir, no corpo do futuro Alferes Brandão Galvão. (RIBEIRO, 1984, p. 19)

Desse trecho, duas observações são necessárias antes de se falar mais sobre o alferes. A primeira diz respeito ao porquê de as almas reencarnarem: é que “[a] alma não aprende nada enquanto alma, necessita da encarnação para aprender” (RIBEIRO, 1984, p. 16). Mesmo depois de um grande trauma, elas preferem reencarnar do que ficar muito tempo no Poleiro das Almas, pois “é insuportável não poder aprender absolutamente nada” (RIBEIRO, 1984, p. 16) — embora comente o narrador que o desejo de se tornar brasileira da alminha protagonista seja um indicativo de que “as almas não aprendem nada, mas sonham desvairadamente” (RIBEIRO, 1984, p. 20). Mas não nos atenhamos a isso; passemos à segunda observação sobre o trecho em evidência: é que o caboclo o qual ele menciona não é qualquer um, mas o caboco Capiroba, filho de índia com negro, o qual, em 1647, depois de um tempo na catequese dos jesuítas, “amanheceu febril e com ínguas pelo corpo todo, mastigando palavras só ouvidas no tempo em que seu pai ainda falava a língua com a qual nascera” (RIBEIRO, 1984, p. 40), tomou o rumo da mata e lá passou a viver, escondido, com suas mulheres e filhas, sobrevivendo principalmente dos homens brancos que pegava para comer. Tinha preferência por holandeses, por seu “gosto um pouco brando, a carne um tico pálida e adocicada, mas tão tenra e suave, tão leve no estômago” (RIBEIRO, 1984, p. 40), e não deixava escapar um que aparecesse, com exceção de Sinique (Heike Zernike), que estava preso no curral, em processo de engorda — tarefa a cargo da filha Vu, que aproveitava para “sentar nele com muitos sinais de felicidade” (RIBEIRO, 1984, p. 53) —, quando toda a família do caboco foi capturada pelos brancos, e Capiroba foi executado.

Livre dessa encarnação, a almazinha foi para o Poleiro “querendo nunca mais voltar àquele lugar tão louco onde vivera, mas inquietíssima por apenas saber que devia haver outros lugares e nunca ter aprendido onde ficavam eles” (RIBEIRO, 1984, p. 56). Comportamento bem diferente ela teria depois de sair do corpo do Alferes Brandão Galvão, jovem pescador que, aos dezoito anos, foi incorporado à luta independentista — a despeito de que “[d]os seus deveres de alferes nada conhecia, nem mesmo o que significava o posto” (RIBEIRO, 1984, p. 12). Diz-se que, na hora de sua morte, embora tenha morrido sozinho, sem testemunha por perto, somente “as aves marinhas, o oceano e a indiferença dos acontecimentos naturais, havia o suficiente para que se gravassem para todo o sempre na consciência dos homens” (RIBEIRO, 1984, p. 10) suas últimas palavras; “palavras nobres contra a tirania e a opressão” (RIBEIRO, 1984, p. 10). Tal discurso, mais tarde, seria simbolizado em uma folhinha, levada por uma ave, no quadro pintado em sua homenagem, *O Alferes Brandão Galvão perora às gaivotas*.

Diante de tamanho estardalhaço feito nas exéquias desse herói da Independência, a alminha ficou encantada, “[a]dmirou-se mais e mais de si mesma, ouviu tantos relatos de prodígios obrados por homens tais como aquele que fora, que não pensava em mais nada” (RIBEIRO, 1984, p. 20): queria ser brasileira. Por isso sua próxima reencarnação não tardou. Em 1828, nascia Maria da Fé, a Dafé, filha bastarda de Perilo Ambrósio, o Barão de Pirapuama, um português oportunista, o qual, nas lutas da Independência, se escondeu das refregas e, vendo que os brasileiros saíram vitoriosos, matou um de seus escravos apenas para se banhar no sangue dele e apresentar-se diante das tropas vencedoras, fingindo-se aliado ferido de guerra, contribuição pela qual foi muito bem recompensado. Cruelíssimo, o Barão de Pirapuama acaba morto em complô de um pequeno grupo de escravos seus, mas não sem antes haver estuprado Vevé, engravidando-a de Dafé. Vevé, também chamada de Daê ou Naê, era neta de Dadinha, uma matriarca da senzala, que por sua vez era neta de Vu, portanto bisneta do caboco Capiroba. Bisneta e bisavó do mesmo ser, já que a alminha do caboco é também a alma de Dafé.

Algumas leituras consideram Dafé a heroína da história, sem atentar para o fato de que ela é, no tempo que romance abarca, apenas a versão mais político-identitariamente madura da alminha que, em dado momento de sua existência, foi arrebatada por um discurso que lhe incutiu a paixão, ou a necessidade, ou a obsessão, ou a ilusão de se afirmar brasileira. Ter isso em mente permite a inferência de que, na encarnação seguinte, a qual não é dada ao leitor acompanhar, há de surgir alguém mais preparado que Dafé para lutar pelo direito de o povo brasileiro manifestar sua identidade sem que a mesma seja inferiorizada. Pois, na trama, depois de presenciar o estupro e o assassinato da mãe por quatro jovens — que, no decorrer do crime, riam o riso dos que se sabiam impunes, o riso dos que se sentiam superiores à vítima, negra, pobre e mulher —, ocorre então o despertar político da garota, e ainda jovem ela se torna líder de uma misteriosa confraria, a Irmandade do Povo Brasileiro, da qual ninguém nada sabe precisar:

[E]ssa irmandade talvez esteja se fundando, talvez não esteja, talvez tenha sido fundada para sempre e para sempre persista, talvez seja tudo mentira, talvez seja a verdade mais patente e por isso mesmo invisível, porém não se sabendo, porque essa Irmandade, se bem que mate e morra, não fala. (RIBEIRO, 1984, p. 212)

A própria Dafé não a sabia explicar...

Ela estava segura de que havia uma fraternidade, uma espécie de irmandade, cujas bases concretas não podia especificar, mas à qual pertencia, e essa irmandade, por maior que fosse a opressão e por mais que matassem as vozes do povo, sempre persistiria, havendo sempre um desses irmãos em toda parte a que se vá. Chamava essa irmandade de Irmandade do Povo Brasileiro e insistia em que não era uma invenção poética, mas uma realidade, só que uma realidade oculta por aquelas a que todos estão acostumados. Como se reconhecia quem pertencia a essa Irmandade? Quem pertence à Irmandade [...] reconhece o outro. Reconhece pelos atos, pelas palavras, pelo andar, pelos gestos, pela voz, pelo porte e por muitas coisas que quem é da Irmandade sabe. Quem primeiro sabe que pertence à Irmandade é a própria pessoa [...], embora desconhecesse como isso acontecia. Imaginava que os da Irmandade a encontraram porque se dedicaram, que quem quer que se dedicasse a encontrava, era uma coisa ao mesmo tempo vinda de fora e vinda de dentro (RIBEIRO, 1984, p. 510-511)

Ela sabia, sim, que tinha de lutar contra a opressão, de modo que era isso que fazia seu bando, atuando tanto no Recôncavo quanto no sertão baiano (a esta região a Irmandade chega justo à época em que sucedia a peleja entre o Exército brasileiro e os homens de Canudos). Sabia, igualmente, que devia ensinar o povo a ter orgulho de si, por isso perorava com a mesma frequência com que guerreava:

Ao preto ela ensinou a ter orgulho de ser preto, com todas as coisas da pretidão, do cabelo à fala. Ao índio ela ensinou a mesma coisa. Ao povo, a mesma coisa, bem como que o povo é que é dono do Brasil. (RIBEIRO, 1984, p. 519)

Dafé, ademais, sabia que precisava guardar a canastra que lhe fora passada por seus confrades, “uma arca, onde as respostas, pela obra de gente como ela [...] se acumulariam, até que alguém as pudesse entretecer num todo único” (RIBEIRO, 1984, p. 510). Ao cabo do romance, é impossível não a associar à caixa de Pandora, porém é possível interpretá-la, também, como alegoria, à moda do realismo mágico, dos poderes de transformação social da identidade ufanista. Por isso Dafé a levava aonde quer que fosse. Somente perto da morte a entrega a outras mãos, as de Patrício Macário, seu grande amor e — curiosamente — filho caçula (e rebelde) de Amleto Ferreira, um mulato que trabalhara para o Barão de Pirapuama e que se apoderara das finanças do mesmo após sua morte; filho cuja rebeldia Amleto punira enviando-o para o Exército, a serviço do qual acabou conhecendo Dafé, primeiro como inimiga, depois como amante. Entretanto suas almas já eram velhas conhecidas, haja vista que Macário é a reencarnação de Vu, filha do caboco Capiroba, reencarnação anterior de Dafé. Essa união

pretérita explica a conexão que sentem um pelo outro. Isso e o compartilhamento de opiniões políticas, pois Macário, uma vez no Exército, aprendera a desprezar os coronéis e generais, advindos das elites, os quais deixavam os soldados, gente do povo, à míngua. É para ele que Dafé deixaria a guarda da canastra. Mas, quando chega a vez de Macário morrer, sem ter escolhido seu sucessor na custódia do tesouro da Irmandade, este lhe é roubado por três ladrões de galinha. Os pandilheiros a levam para uma velha casa de farinha (sem saber que ali, talvez, tenha sido o lugar onde ela foi exposta pela primeira vez) e, ao forçar sua abertura, depois de vislumbrarem, por uma fresta, mil horrores que aguardariam o povo brasileiro no futuro, presenciaram o inverossímil:

[...] um caldo semelhante a sangue, sangue porejando lentamente das paredes das ruínas da casa de farinha, derramando-se em borbotões vagarosos sobre os blocos de argamassa, saindo de todos os pontos da parede, uma cachoeira viscosa e silenciosa, sangue brotando de cada rachadura [...]. A casa de farinha entrou em compasso com a terra debaixo dela, o sangue passou a jorrar como se bombeado por grandes suspiros [...], os três ladrões, sem falar nada, desembestaram pelo meio das brenhas, procurando o mar pelo cheiro. No céu de Amoreiras nada se via, a não ser as constelações de janeiro em seu passeio inexorável. Mais acima desse céu de Amoreiras, onde tudo existe e nada é inacreditável, o Poleiro das Almas, vibrando de tantas asas agitadas e tantos sonhos brandidos ao vento indiferente do Universo, quase despenca da agitação que o avassalou, enquanto a terra latejava lá embaixo e as alminhas faziam força para descer, descer, descer, descer, descer, descer, porque queriam brigar. Por que queriam brigar? Não se sabe, nada se sabe, tudo se escolhe. Tudo se escolhe, como sabem as alminhas agora [...]. Almas brasileirinhas, tão pequetinhas que faziam pena, tão bobas que davam dó, mas decididas a voltar para lutar. Alminhas que tinham aprendido tão pouco e queriam aprender mais, [...] e tremeram outra vez quando [...] a velha canastra [...] foi soterrada pelo sangue, pelo sangue, pelo sangue, pela argamassa que é a mesma coisa, pelo suor que é a mesma coisa, pelas lágrimas que são a mesma coisa, pelo leite do peito que é a mesma coisa. Isso lá em cima, Deus sorrindo ou não, porque embaixo, muito embaixo sob os ares de Amoreiras [...] [o] sudeste bateu, juntou as nuvens, começou a chover em bagas grossas e ritmadas, todos os que ainda estavam acordados levantaram-se para fechar suas janelas e aparar a água que viria das calhas. Ninguém olhou para cima e assim ninguém viu, no meio do temporal, o Espírito do Homem, erradio mas cheio de esperança, vagando sobre as águas sem luz da grande baía. (RIBEIRO, 1984, p. 672-673).

E assim, apoteoticamente, termina *Viva o povo brasileiro*.

\*\*\*

Na construção de um arrazoado que permitisse ler *An invincible memory* como um fato que extrapola o âmbito cultural-artístico-literário e suscita considerações sobre política internacional, notadamente sobre inferiorização identitária com fins de dominação, buscou-se verificar quais *relações de poder* permeiam a *tradução* e a *alteridade*. Há por conta disso dois capítulos teóricos a preceder a análise do romance traduzido, e ambos se valem enormemente do conceito de *logocentrismo*, usado por Derrida (1973) para descrever as muitas relações dicotômicas nas quais se assenta o pensamento moderno; relações em que um dos polos *aparenta* ser superior a seu oposto, ou, em outras palavras, relações em que um dos lados *inferioriza* o outro. No capítulo dois, a oposição entre *original* e *tradução* é explorada, a fim de se evidenciar como ainda há quem aceite a ideia de que toda tradução *perde* algo, não importa quão elaborada seja. Em seguida, apresenta-se a corrente teórico-metodológica do pós-colonialismo, a principal fonte de argumentos desta pesquisa, a qual, de maneira breve, pode ser descrita como um conjunto de teorias que (a) compartilham o pressuposto de que as relações econômicas, políticas e culturais do mundo contemporâneo, no que têm de bom e de condenável, derivam do encontro colonial; e que (b) se preocupam em denunciar a subalternização de determinados grupos por outros e as bases em que esse jugo foi construído material e simbolicamente. Ainda no capítulo dois, comentam-se as similaridades, apontadas pelo pós-colonialismo, entre os pilares que sustentam a inferiorização da tradução, na relação *original/tradução*, e aqueles que alicerçam a inferiorização dos países não ocidentais em dicotomias como *Primeiro Mundo/Terceiro Mundo*, *Norte/Sul*, *países centrais/países periféricos*, *nações desenvolvidas/nações em desenvolvimento*. Por fim, apresentam-se dois estudos sobre *An invincible memory*, feitos por Evelin Ribeiro (2006) e por Antunes (2007), com o intuito de encontrar, em algum deles, elementos para se fazer a leitura explicitamente politizada do romance traduzido a que esta pesquisa se propôs.

O capítulo três é dedicado à temática da identidade, com ênfase no enigma da alteridade, isto é, na complexa e intrínseca relação que há entre o *eu* e o *outro*, levando a que o *eu* conheça a si mesmo e se defina somente quando observa o *outro*. A arguição deste capítulo segue em busca da inferiorização que se começou a fazer das *diferenças* do *outro* colonizado, a partir da chegada de Colombo ao Novo Mundo, e que resultou na afirmação da superioridade do *eu* ocidental. Ao mesmo tempo, não se deixa de questionar, com o auxílio de teses de base lacaniana, os limites das teorias de alteridade aplicadas a sujeitos coletivos; questionamentos cujas resoluções são encontradas nas ideias de Bhabha (1992, 1996, 1998), especialmente em

seu conceito de *hibridismo*, aplicado tanto às culturas nacionais quanto aos sujeitos. Também de Bhabha (1992) se destaca o conceito de *direito de significar*, importante chave de leitura de *An invincible memory*, como se verifica no capítulo seguinte, o quarto. Este é dedicado à análise do romance autotraduzido por João Ubaldo Ribeiro. Primeiramente há o reconhecimento do lugar de *Viva o povo brasileiro* no contexto de uma produção literária brasileira engajada com a representação da identidade nacional, e, em seguida, feita a crítica à metodologia utilizada nos estudos de Evelin Ribeiro (2006) e de Antunes (2007), propõe-se outra abordagem de *An invincible memory* enquanto autotradução, inspirada nas ideias de Bhabha (1992, 1996, 1998), bem como nas propostas de Rajagopalan (2000), de resistência simbólica pela tradução. Por último, as considerações finais, a compor o quinto e derradeiro capítulo.

Antes de encerrar este discurso de apresentação, gostaria de comentar brevemente a leitura que Suppo (2012) faz dos estudos de cultura nas Relações Internacionais. Para Suppo (2012), a cultura, historicamente, foi dimensão secundária no campo. Decerto, ela aparece já nos primeiros trabalhos teóricos de Relações Internacionais,<sup>17</sup> todavia, quando se observam panoramicamente os estudos produzidos na área, o que se verifica, segundo Suppo (2012), é a predominância de fatores políticos, econômicos e mesmo tecnológicos<sup>18</sup> como os principais (ou únicos) elementos explicativos da realidade internacional. Verifica-se, além disso, nas análises das interações entre agentes internacionais, o privilégio das dimensões interestatal e transnacional, em detrimento da faceta intercultural dessas interações. Tal obnubilação da cultura, diz Suppo (2012), começou a desanuviar-se, no final da década de 1990, quando então ela se tornou “um dos temas que [...] dominavam os estudos do sistema político internacional” (SUPPO, 2012, p. 13). Bhabha (1998) entende que a centralidade que a cultura ganhou, desde o fim do século XX, nas análises internacionais, deve-se ao fato de esse período ter sido marcado por um processo de redefinição do que se entende por cultura nacional. Conforme se detalha no capítulo terceiro desta pesquisa, esse foi processo suscitado pela derrocada da visão

---

<sup>17</sup> Exemplo disso é o trabalho de Morgenthau (2003), que dá ao tema considerável destaque até, ao tratá-lo pela perspectiva do imperialismo cultural, que seria uma das três formas de imperialismo identificadas pelo autor. Haveria ainda as versões militar e econômica do fenômeno imperialista. Segundo Morgenthau (2003), “o imperialismo militar busca a conquista militar; o imperialismo econômico, a exploração econômica de outros povos; o imperialismo cultural, o deslocamento de uma cultura por outra — mas sempre como um meio de atingir o mesmo fim imperialista. E esse fim é sempre a derrubada do *status quo*, isto é, a reversão das relações de poder entre a nação imperialista e suas vítimas em potencial” (MORGENTHAU, 2003, p. 120).

<sup>18</sup> Os fatores tecnológicos são privilegiados, por exemplo, pelos funcionalistas, estudiosos da interdependência complexa engendrada, na cena internacional, pelo adensamento dos processos comunicativo e produtivo na era da globalização. Cf. KEOHANE & NYE, 1997, p. 3-22.

moderna de que cada cultura nacional seria um conjunto de práticas particularíssimas e exclusivas de um povo, confinadas ao território de uma nação, executadas por todos os nacionais de maneira homogênea. Se o advento do mito da nação culturalmente harmônica foi construído “por meio da morte, literal e figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade [*nationhood*] moderna” (BHABHA, 1998, p. 24), esse mito começou a romper-se — e a ideia de cultura nacional começou a redefinir-se — graças a fenômenos variegados, os quais deram maior visibilidade às nuances das relações culturais intra- e internacionais. Fala-se, aqui, entre outras coisas, das migrações internacionais, geradoras de heterogeneidades ou hibridismos nas práticas e costumes de determinado território nacional. Fala-se dos experimentos de ordenação política os quais, sem eliminar as fronteiras, as flexibilizam e superam em algum grau a ideia de práticas sociais exclusivas, como se verifica na Zona do Euro. Fala-se da globalização, processo de adensamento de trocas — sobretudo econômicas, mas também de trocas culturais — entre as nações. Bem como se fala da associação entre a globalização e a cultura de massa, junção que foi capaz de engendrar referências simbólicas compartilhadas por diversas comunidades nacionais. Fala-se ainda da consagração dos direitos das minorias; dos conflitos contra essas mesmas minorias; dos conflitos suscitados por elas próprias. E fala-se, por fim, da aparição de aportes teóricos críticos às grandes narrativas da modernidade, as grandes narrativas nacionais incluídas.

Nesse contexto de mudanças sociais e perceptivas, os internacionalistas atentos à cultura defrontam-se com novos objetos e com novos temas de trabalho, a exemplo das diferenças e semelhanças entre culturas nacionais em abordagens rechaçadoras da unidade de cada uma delas. Ou ainda: a possibilidade de se investigarem os contatos e fluxos culturais no mundo hodierno, globalizado. Com foco em ambos os temas, esta pesquisa visa a ser uma pequena contribuição ao âmbito dos estudos de cultura nas Relações Internacionais.

## 2. ORIGINAL/TRADUÇÃO

É pertinente começar um estudo que gira em torno de um livro traduzido respondendo à seguinte pergunta: o que é uma tradução? Por simples que a questão pareça, ao longo deste capítulo se verificará que ela suscita reflexões extrapolativas dos âmbitos das línguas e das letras, concernentes mesmo à formação identitária de países marcados pelo fenômeno da colonização. É que, depois das independências, a produção de discursos particularizadores e emancipadores das ex-colônias foi em parte obstaculizada pelas relações imbricadas que as mesmas mantinham com a cultura dos colonizadores. Mas isso, a seguir. De início, as línguas. O dicionário explica que a tradução se trata de uma

operação que consiste em fazer passar um enunciado emitido numa determinada língua (língua-fonte) para o equivalente em outra língua (língua-alvo), ambas conhecidas pelo tradutor; assim, o termo ou discurso original torna-se compreensível para alguém que desconhece a língua de origem. (INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS, 2015, p. 1<sup>19</sup>)

Essa definição, admite-se, condiz com o que o senso comum entende como tradução: a passagem de determinado conteúdo linguístico de uma língua para outra. Essa bem pode ser a resposta que você daria à pergunta: o que é uma tradução?

Uma maneira diferente de dizê-lo seria conceituar a tradução como um produto derivado, advindo de matriz linguística anteriormente concebida, conhecida como *o original*. Com essa reformulação, evidencia-se a dependência que o texto traduzido tem do original, tal qual uma sombra carece de um corpo para existir. Ao mesmo tempo, forja-se um contexto paradigmático, no qual o original não é somente a *origem* do enunciado, ponto de partida do tradutor, mas também o *modelo* do qual o processo de tradução jamais se deve afastar e com base no qual o produto final há de ser avaliado, julgado, qualificado. Tudo isso em conta, ao bom entendimento

---

<sup>19</sup> TRADUÇÃO. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2015. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 27 jul. 2015.

do que seja uma tradução antecede bem compreender o que é um original e, mais importante, os laços que atam ambos.

Adiante, este capítulo se divide em três seções: na primeira, esmiúçam-se as relações entre original e tradução, a fim de se mostrarem a indissociabilidade de ambos os conceitos e as implicações dessa juntura para o entendimento do que seja uma tradução. Em outras palavras, será demonstrado que, embora pareça que só a tradução dependa do original, o original também depende da tradução. Já na segunda seção, as reflexões possibilitadas pelo par original/tradução, em âmbito linguístico, são levadas ao contexto da política internacional hodierna, considerada sob a perspectiva pós-colonialista. O intuito dessa segunda parte, adianta-se, é identificar como os constrangimentos impostos à tradução pelo original, entendido como *origem* e *modelo*, se assemelham àqueles que, até hoje, as nações do Ocidente inspiram em suas ex-colônias.<sup>20</sup> Finalmente, na terceira seção, com base nas reflexões e nos conceitos previamente expostos — notadamente os de Venuti (2008) —, dialoga-se com dois estudos tradutológicos sobre *An invincible memory* com vistas a neles encontrar elementos úteis para se fazer a leitura explicitamente politizada do romance traduzido a que esta pesquisa se propôs.

## 2.1. A QUESTÃO DO ORIGINAL

O ato de traduzir é como um trem de carga viajando do ponto A ao ponto B: em seus vagões, o material em transporte pode estar armazenado de diversas formas; e esses vagões, dispostos em diferentes sequências; porém o que importa é que tudo chegue ao destino. Criada por Nida (1975), essa analogia é recorrente em estudos de tradução. Sua popularidade quiçá se justifique não apenas porque evoca uma imagem rapidamente apreensível, mas também porque se coaduna com presença ainda mais frequente nos estudos traducionais: as notas etimológicas,

---

<sup>20</sup> No caso do Brasil, esses constrangimentos com cedo deixaram de vir de Portugal, cabendo a outras nações do Ocidente servir-lhe de original; a Inglaterra e a França, por exemplo. Antes mesmo de romper com seu colonizador oficial, o Brasil, mimetizando a própria ex-metrópole, já olhava para outros países da Europa e inspirava-se nos mesmos. Tome-se, como exemplo, a missão artística francesa, convocada por d. João, logo após a chegada da corte portuguesa ao Rio de Janeiro, em 1808, a qual, entre outras atividades, estabeleceu o ensino das belas-artes no país. Consequentemente, a influência dos valores estéticos em vigor na França de então se fez forte na arte dezenovesca brasileira.

explicando que a palavra *tradução*, aplicada ao processo interlinguístico, surgiu por meio de catacrese<sup>21</sup> da ação de transportar pessoas e objetos. Essas notas apontam, como raiz do termo que concerne às línguas neolatinas, o substantivo latino *traductio, -onis*, “ato de conduzir além, de transferir” (ARROJO, 1995, p. 80), derivado do verbo *tradūcere*, “conduzir além” (ECO, 2007, p. 275), enquanto, em relação ao equivalente em inglês, *translation*, o mesmo é associado tanto a *translatus*, particípio passado do verbo latino *trānsferre*, “transferir” (SPIVAK, 2005, p. 44), quanto ao substantivo *translatio, -onis* “mudança”, “transporte” (ECO, 2007, p. 275).<sup>22</sup> Ambos os argumentos, o alegórico e o etimológico, reificam um ponto de origem para as traduções; um lócus o qual, antes de ser metáfora — ou justo por ser metáfora —, confunde-se com espaço palpável, delineável. E mais: trata-se de um espaço em relação ao qual a tradução está sempre *fora*.

A etimologia, em especial, permite inferir que o conceito de tradução interlinguística com cedo demandou e engendrou essa noção imbricada de origem, construto metafórico-geográfico. Uma justificativa para o feito pode ser encontrada nos constrangimentos materiais anteriores à contemporaneidade, quando “a natureza local do conhecimento e das ideias a serem traduzidas” (TYMOCKZO, 2013, p. 129) implicava por vezes o deslocamento de homens e de pergaminhos no espaço físico. Outra causa para o enredamento — a qual se junta à primeira em um dilema do tipo ovo-ou-galinha — consistiria no fato de que a metáfora da tradução como atravessamento não seria apenas *uma* maneira de falar sobre a troca interlinguística, mas seria, com efeito, *a* maneira pela qual a cognição humana elabora o fenômeno entrelínguas. Esta ideia se respalda nas teses de Lakoff & Johnson (2002) sobre a função que as metáforas têm no pensamento e na ação dos homens. Ainda que se deva ser sempre cauteloso diante de teorias sistêmicas, como a de Lakoff & Johnson (2002) — haja vista que a complexidade das mesmas impele a que se aceitem seus pressupostos de maneira quase dogmática, por difíceis de serem problematizados, em parte, sem comprometer a teoria inteira —, seu entendimento acerca da

---

<sup>21</sup> A catacrese é uma metáfora a qual, de tão consolidada em determinada língua ou em determinada cultura, já não é mais tida como metáfora. O dicionário *Houaiss*, em versão online, traz os seguintes exemplos de catacrese: “*braços* de poltrona”, “*cair* num logro”, “*dentes* do serrote”, “virar um vaso de *cabeça* para baixo”. Cf. CATACRESE. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2015. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 31 jul. 2015

<sup>22</sup> De acordo com Eco (2007), o primeiro registro da passagem do verbo *tradūcere* do âmbito do espaço físico para o linguístico consta em texto do humanista italiano Leonardo Bruni (1369-1444). Em relação ao substantivo *translatio, -onis*, o uso metafórico já se apresenta em Sêneca (4 a.C.- 65 d.C.), todavia, no universo neolatino, este começou a ser preterido, em benefício de *traductio, -onis*, a partir do século XV. É interessante notar que, nas línguas neolatinas, *translatio, -onis* chegou em seu sentido de deslocamento físico: em português, *transladar*.

metáfora é digno de nota. Para Lakoff & Johnson (2002), o pensamento e a ação do homem são governados por conceitos. “Eles estruturam o que percebemos, a maneira como nos comportamos no mundo e o modo como nos relacionamos com outras pessoas” (LAKOFF & JOHNSON, 2002, p. 45-6). Os conceitos, por sua vez, nascem de um mecanismo cognitivo — o *sistema conceitual* — o qual seria, em grande parte, de natureza metafórica. Com isso Lakoff & Johnson (2002) querem dizer que a metáfora não é somente uma figura de linguagem, recurso retórico usado no cotidiano de modo excepcional; antes, ela é a base ordinária de nossos processos de pensamento:

o sistema conceitual humano é metaforicamente estruturado e definido. As metáforas como expressões linguísticas são possíveis precisamente por existirem metáforas no sistema conceitual de cada um de nós. (LAKOFF & JOHNSON, 2002, p. 48)

Essa hipótese está em sintonia com a teoria aristotélica, a qual credita à metáfora o status de instrumento cognoscitivo de fato, valoroso por ser capaz de produzir, de modo rápido, “ensinamento e conhecimento” (ARISTÓTELES, 2005, p. 265); e também com a semiótica de Eco (1991), que considera a metáfora um processo sempiterno da produção e da interpretação de signos, difícil de ser isolado e de ter seu início e fim identificados. Escreve Eco (1991) que, “por muito tempo pensou-se que, para entender as metáforas, fosse necessário conhecer o código [*de uma cultura*] [...]: a verdade é que a metáfora é o instrumento que permite entender melhor o código” (ECO, 1991, p. 193). Nesse contexto, Lakoff & Johnson (2002) ampliam ainda mais a importância da metáfora ao considerarem-na a *principal* base da cognição. Na busca de evidências, na linguagem, de como funciona esse mecanismo, os autores diferenciam as *metáforas linguísticas* do *conceito metafórico*, verificando que aquelas se originam deste e a este se subordinam e se conectam. Dito de outra forma, um conceito metafórico é elemento psíquico, integrante da estrutura conceitual que delinea o pensamento e a ação. A partir dos vários conceitos metafóricos, surgem maneiras de falar (e de pensar, e de agir) as quais, ainda que advenham de metáforas, são tomadas por nós em seu sentido literal. Como exemplo, considere-se que a frase/ideia “*Tempo é dinheiro*” (“*Time is money*”) seja expressão de determinado conceito metafórico. Lakoff & Johnson (2002) mostram que, ademais dessa, há diversas outras maneiras de o mesmo conceito se manifestar em inglês contemporâneo (LAKOFF & JOHNSON, 2002, p. 50-51): “You are *wasting* my time.” “I don’t *have* the time

to give you.” “How do you *spend* your time?” “You don’t *use* your time *profitably*.” “This will *save* you hours.” “I’ve *invested* a lot of time in her.” “Is that *worth* you *while*?”<sup>23</sup> O que todas essas metáforas mostram é que, na cultura engendradora pelo capitalismo, falamos e agimos como se o tempo fosse um recurso valioso e limitado, tal qual o dinheiro, porque o compreendemos, o experienciamos dessa forma: “o tempo como algo que pode ser gasto, desperdiçado, orçado, bem ou mal investido, poupado ou liquidado” (LAKOFF & JOHNSON, 2002, p. 51). Efetivamente, o conceito metafórico em questão é formado por um sistema — *rede*<sup>24</sup> seria um termo preferível — que abarca todas as metáforas passíveis de serem feitas pela associação de tempo com dinheiro, com valor, com recurso e com termos afins.

Quando se pensa na tradução, com base nessas ideias, constata-se que falamos e agimos como se ela fosse uma travessia porque a experienciamos dessa forma. O fato de o termo *tradução* ter chegado à atualidade como catacrese só reitera a tendência de se tomarem os conceitos metafóricos de modo literal. É esse mesmo movimento que enreda o substantivo *original*, obnubilando sua natureza metafórica.<sup>25</sup>

Como já dito, a ideia de original como origem instaura dois espaços, o dentro e o fora, o lugar do texto original e o do texto traduzido.<sup>26</sup> Efetivamente, com isso ela também demanda e engendra um conceito que se faça de caminho, trilha que leve de um canto ao outro: a própria ideia de tradução. Não à toa a alegoria de Nida (1975) e as notas etimológicas são tão recorrentes quando se discorre sobre o assunto; trata-se de uma espécie de compensação pela catacrese sofrida pelo termo *tradução*, a qual ocultou seu sentido de travessia, necessário para se compreender o que é o original. Dessa constatação decorrem duas implicações. A primeira

<sup>23</sup> “Você está *desperdiçando* meu tempo” ou “Você está me fazendo *perder* tempo”. “Eu não *tenho* tempo para te *dar*” ou “Eu não tenho tempo para você”. “Como você *gasta* seu tempo?” ou “Como você usa o seu tempo?”. “Você não *usa* seu tempo *lucrativamente*” ou “Você não aproveita bem o seu tempo.” “Isto vai te *poupar* horas.” “Tenho *investido* muito tempo nela”. “Isto *vale* o seu tempo?” ou “Isto *vale* a pena?”. A tradução, de Vera Maluf e do Grupo de Estudos da Indeterminação e da Metáfora (Geim), sob coordenação de Mara Sophia Zanotto, evidencia que o argumento também é válido para o português.

<sup>24</sup> Lakoff & Johnson (2002) falam em sistema para ressaltar a existência de determinado número de processos por meio dos quais os conceitos metafóricos se ordenam e se conectam. Pela cautela já mencionada em relação a quaisquer teorias que intentem esgotar ou hierarquizar as regras de funcionamento de um fenômeno da realidade social é que se prefere falar em *rede*, um conceito que, aparentemente, ao contrário de *sistema*, evoca os laços de um conjunto sem implicar algum tipo de método interacional dos elementos desse conjunto.

<sup>25</sup> A despeito da mencionada obnubilção, a natureza metafórica do termo *original* ainda é relativamente fácil de ser captada; quiçá por causa do perceptível radical comum ao de *origem* ou, talvez, devido à precedência do original em relação à tradução.

<sup>26</sup> O estalo que fez ver o original como engendradora de dois espaços deve-se à leitura de Walker (2006), que desenvolve a ideia de fronteira nacional como instauradora não só de um dentro (controlado), mas também, e principalmente, de um fora (caótico).

é que, novamente, nos encontramos diante de um enigma do tipo ovo-ou-galinha: tradução e original parecem criar-se mutuamente enquanto conceitos. A segunda implicação é que a noção de trajeto atribui à tradução uma série de constrictões; cria uma gama de expectativas em relação ao processo traducional, as quais em última instância serão utilizadas para avaliar o produto traduzido. Dito de outro modo, a tradução não é deslocamento ao léu; ela é um caminho específico — e, certamente, não é o que Nida (1975) traçou. A alegoria do trem é problemática porque permite inferir a possibilidade de um caminho de mão dupla. Pense-se no que aconteceria se João Ubaldo Ribeiro, depois de traduzir *Viva o povo brasileiro*, tomasse exclusivamente *An invincible memory* como ponto de partida para reelaborar a obra em português. Decerto o resultado seria diferente, ainda que minimamente, de *Viva o povo brasileiro*; a crítica falaria em vanguarda, em tradução da tradução, em releitura, mas dificilmente tomaria o novo *Viva o povo brasileiro* como um original. Portanto há no caminho um impeditivo de retorno, que a imagem da ferrovia não dá conta de mostrar. O homem ainda não é capaz de pavimentar os espaços metafóricos e linguístico-culturais como procede nos espaços geográficos. Nesse contexto, não há ferrovia, ou rodovia, ou ponte a conectar o caminho entre original e tradução. Pode que não haja nem picada: o caminho da tradução é rota a desbravar-se, em uma aventura sem volta para casa. E, como em toda aventura, haverá perdas. Por isso até alguns autores veem com tanto demérito a tradução, notadamente os poetas, cujas palavras, diz-se, não são escolhidas somente por seu(s) significado(s), mas também por sua sonoridade, em benefício da rima, da métrica e dos efeitos suscitados pela rima e pela métrica. Goethe (1749-1832) disse que “o que há de melhor numa poesia é o que ela *não* perde quando traduzida” (apud CAMPOS, 1986, p. 60), e Robert Frost (1874-1963), ainda mais categórico, vaticinou: “poesia é aquilo que não se perde na tradução” (apud CAMPOS, 1986, p. 60). São provocações as quais, para além da poesia, servem para refletir sobre o que causa a perda e que é, talvez, o maior desafio do tradutor: lidar com os limites da (in)traduzibilidade. Adiante se tratará disso com a atenção devida; por ora, o foco é constatar que a perda é uma característica da tradução. *Inevitável*, no dizer de Campos (1986). Pensando o processo traducional como variação do modelo de comunicação jakobsoniano,<sup>27</sup> Campos (1986) considera que tais perdas são *ruídos*, termo genérico para identificar “tudo quanto perturba ou dificulta a recepção da

---

<sup>27</sup> Para Jakobson (2007), o processo de comunicação envolve a interação de seis variáveis: remetente (emissor), destinatário (receptor), contato (canal), código, mensagem e contexto (referente). Cf. JAKOBSON, 2007, p. 122-129.

mensagem” (CAMPOS, 1986, p. 62)<sup>28</sup> e fato inevitável do complexo ato de comunicação, o que o leva a afirmar: “O melhor tradutor há de ser aquele que [...] realizar o seu trabalho com um mínimo de perdas, seja quanto ao conteúdo, seja quanto à forma: quanto menos perdas, melhor a tradução” (CAMPOS, 1986, p. 51). Essa assertiva é destacável não somente por explicitar a existência da perda na tradução, mas também por revelar o *homem* como agente do processo traducional, coisa que a alegoria do trem oculta. E quem seria este homem?

Ora, se traduzir é uma aventura, com efeito se trata de um aventureiro, de alguém disposto a encontrar um caminho nunca antes percorrido. No entanto há aventureiros e aventureiros, e nem todos servem à empresa. Note-se que a ideia de original instaura um espaço exterior ao ponto de origem mas que, por mais distante que seja, subordina-se a este. O novo espaço tem que reproduzir, na medida em que sua topografia e recursos linguístico-culturais diferentes o permitam, as formas e o conteúdo do original. O original é portanto origem e *modelo* para a tradução ou, dito de outra forma, a tradução tem de ser *fiel* ao original. A tradição do pensamento tradutológico entende por fidelidade a manutenção dos “valores fundamentais do texto-fonte” (RODRIGUES, 2000, p. 184), aqueles que o próprio texto original explicita, e considera-a mesmo pilar ético da atividade do tradutor (cf. WOLF, 2013, p. 156). “Globalmente considerado, o problema da tradução consiste essencialmente em elaborar um texto fiel ao conteúdo do original, mas que dê a impressão de ter sido escrito diretamente na língua-meta”, resume Maillot (apud CAMPOS, 1986, p. 15). É porque existe essa demanda de modelagem do novo espaço, que o aventureiro escalado não pode, por exemplo, ser alguém com o espírito dos *beatniks*, os andarilhos norte-americanos do pós-guerra, que cruzavam seu país sem rumo e sem meta, ao sabor do acaso. Antes, ele deve ser como o bandeirante ou como o missionário, cuja tarefa é justo abrir caminhos que levem a lei e a fé de onde partem aonde os valores dessas ainda não chegaram. Em outras palavras, da autoridade do original, como origem e modelo, emana certa lógica de colonização.

---

<sup>28</sup> Segundo Campos (1986), os ruídos podem advir do emissor (autor), do código (língua) ou do destinatário (tradutor). Como exemplo do primeiro tipo, cita a hipótese de uma redação confusa. Como exemplo do segundo, menciona a dificuldade de se traduzirem para o português brasileiro os diversos vocábulos que os esquimós utilizam para se referir à neve — ou de se traduzir a totalidade do termo *neve* para o idioma dos esquimós. Por fim, o terceiro tipo de ruído seria cometido por desconhecimento ou pouco conhecimento de alguma especificidade cultural da língua-fonte pelo tradutor. Cf. CAMPOS, 1986, p. 62-64.

### 2.1.1. Sobre ser fiel

— Que absurdo! — dirá alguém, alegando que o argumento exposto no final da seção 2.1 mal interpreta a fidelidade; traveste de ideologia e de política o que se pretende objetivo, pois é disto que se trata a fidelidade na tradução: é uma maneira poética de apregoar o respeito às convenções de cada língua e às equivalências existentes entre as mesmas.

— Pegue a frase boba “*the sky is blue*” — continuaria o contestador. — Vá ao site do MacMillan Dictionary<sup>29</sup> e digite *sky*. Para este substantivo, no singular, vai aparecer a seguinte definição: “the space above the earth that you see when you look up into the air”. Não há dúvidas de que há uma equivalência com o substantivo *céu* do português, que o dicionário Houaiss, confira o site,<sup>30</sup> define como: “o espaço onde se localizam e movem os astros; parte desse espaço, visível pelo homem e limitado pelo horizonte; firmamento”. Faça o mesmo com *blue* e você encontrará uma equivalência com a cor *azul*. E o verbo *is*, todo mundo sabe, é a terceira pessoa do singular do verbo *to be*, que pode equivaler, em português, tanto a *ser* quanto a *estar*. Ser fiel, ser objetivo, significa que eu vou traduzir a frase de acordo com essas equivalências e alguma inteligência, esta última para inferir que estamos falando de uma qualidade típica do céu, conhecida à larga pelo senso comum: o fato de que sua cor *é azul*. Vou dizer portanto que *the sky is blue* equivale, fielmente, a *o céu é azul*, em forma e conteúdo.

Um bom raciocínio, mas que suscita perguntas. O diálogo a seguir dá conta de enumerá-las, tentando ao mesmo tempo imaginar as respostas passíveis de saírem da boca de um interlocutor com convicções similares às do sujeito imaginário acima:

— Pergunta número um. Na definição de *céu*, o Houaiss traz um equivalente para ele em português: *firmamento*. Por que não traduziu *the sky is blue* como *o firmamento é azul*?

— É possível também, a fidelidade se manteria; no entanto preferi *céu* por ser mais comum, mais usado no dia a dia. Com certeza você já ouviu, desde os tempos da escolinha, a associação entre os termos *céu* e *azul*. Em português, há mesmo uma cor derivada dessa associação: *azul-celeste*! O que quero dizer é que fiz uma escolha, tradução não é matemática, não gera um resultado só. O importante é que, seja qual for a escolha, ela não desrespeite a

<sup>29</sup> <http://www.mcmillandictionary.com>

<sup>30</sup> <http://houaiss.uol.com.br>

regra de equivalência. Traduzir *the sky is blue* como *o firmamento é azul*, sim. Traduzir como *o céu/firmamento é rosa*, jamé!

— Pergunta número dois. Eu sei que *blue*, em inglês, pode equivaler ao adjetivo *sad*, *triste* em português. Isso somado ao fato de o verbo *to be* ser tanto *ser* quanto *estar* pode levar a que uma tradução possível para *the sky is blue* seja *o céu está triste*, não?

— Hum... Capciosa, sua pergunta! Em princípio, sim. Mas se lembra que eu disse que a inteligência, na tradução, é tão importante quanto a equivalência? Se eu estivesse traduzindo uma poesia ou alguma prosa poética, em que houvesse ambas as possibilidades de interpretação, eu certamente assinalaria a ambiguidade, por exemplo, com uma nota de rodapé. Infelizmente, não há, no português, que eu saiba, a possibilidade de fazer uma ambivalência similar; nisso consiste a *perda* que *pode haver* na tradução. De toda sorte aqui eu dei o exemplo solto, como frase boba, não há por que tomá-lo em seu sentido conotativo; embora, ressaltado, seja *possível* fazê-lo.

— Pergunta número três, a última. Você disse que não há ambiguidade possível, em português, envolvendo a cor do céu e a melancolia, mas talvez haja: eu consigo conceber o sentimento de tristeza na imagem de um *céu cinza* ou até de um *céu escuro/negro*, você não? Nesse caso, em se considerando que *the sky is blue* fosse um verso de poesia e que a ambiguidade fosse desejada, seria possível traduzir a frase em inglês por *o céu está cinza/escuro/negro*? Em caso de resposta afirmativa, é possível considerar a mudança um rompimento com a regra de equivalência ou não?

— Calma, calma. É muita coisa a se considerar. Vamos devagar. Primeiro: gostei da sacada *cinza/triste*, não tinha atentado a essa alternativa. A troca é possível, sim, sem grandes transtornos à regra de equivalência. Vamos com Campos (1986), para você entender melhor. Entre as muitas classificações em pares que ele faz para o processo traducional, há o par tradução *literal*/tradução *oblíqua*. A primeira se trata de uma tarefa que pega palavra por palavra da língua-fonte, ou, vá lá, pega também expressões, e busca seus equivalentes na língua-alvo. Esse método é muito comum em idiomas aparentados, como o português e espanhol. A tradução de um para o outro é feita, quase toda, nesse passo a passo. Com efeito, nem sempre há uma equivalência, mas há técnicas para lidar com esse problema. Uma delas é o *empréstimo*: você, simplesmente, traz a palavra da língua-fonte para o texto na língua-meta. Essa é uma forma, inclusive, de enriquecer a língua-meta. Fora do âmbito da tradução, isso é chamado de

estrangeirismo ou barbarismo e é bastante comum. *Futebol, uísque, abajur*, tudo isso veio de empréstimo de outras línguas e com o tempo sofreu aportuguesamento. Nesse processo, a regra de equivalência não se quebra porque não há equivalência, entende? O mesmo se dá na tradução *oblíqua*, que é aquela que “não segue paralela à forma do original” (CAMPOS, 1986, p. 37): há aí uma série de procedimentos para solucionar as dificuldades de equivalência. No caso da nossa poesia, a mudança de *azul* para *cinza*, para transmitir o sentimento de tristeza, é aceitável por um procedimento chamado de *compensação*, “do qual o tradutor lança mão para evitar que se perca, na passagem de uma língua para outra, algum elemento valioso do texto original” (CAMPOS, 1986, p. 46). Um exemplo magnífico de compensação, que Campos (1986) traz, é o da tradução francês-português de um verso da clássica peça *Cyrano de Bergerac*. O verso é: *un point rose qu'on met sur l'i du verbe aimer*; literalmente, *um ponto cor de rosa que se põe sobre o i do verbo amar*. Mas que Carlos Porto Carrero traduziu como *um ponto róseo no i do lábio que se adora*, a fim de manter a bonita imagem poética do sentimento amoroso expresso no pingo do i. E aí? Apesar de a frase de Carrero não ser uma tradução literal, apesar de não haver *correspondência formal*, como diz Campos (1986), dá para dizer que inexiste certa equivalência? Não, né? Porque, afinal, prezar pela equivalência textual não é (sempre) sinônimo de tomar as frases ao pé da letra: isso é correspondência formal. “O que se quer dizer com equivalência textual é que o texto traduzido deve transmitir ao seu leitor uma informação semelhante à que o texto original transmitiu ao seu primeiro leitor, em sua língua de origem” (CAMPOS, 1986, p. 48). Para finalizar, sintetizo meu argumento em uma imagem de Campos (1986): a tradução tem duas pernas — a equivalência textual e a correspondência formal. Para caminhar você precisa de ambas, porém em cada passo uma sempre vai estar à frente da outra.

Agora, que o interlocutor se foi, feliz porque julgou seu arrazoado convincente, atente-se à contradição de seu discurso: apregoa-se a objetividade — sinônimo de fidelidade —, todavia a subjetividade o tempo inteiro se faz presente: afinal, se a tradução tem dois pés, sendo um a equivalência textual e o outro, a correspondência formal, é uma questão de escolha o pé que inicia a marcha, e uma escolha sempre implica subjetividade. Decerto, pode-se argumentar, com Weber (1991), que a objetividade em questão é, nada mais, nada menos, que o ponto de vista dominante de uma época. O sociólogo alemão acreditava que, valendo-se de tal perspectiva para formar conceitos e determinar como os mesmos devem ser utilizados, se superaria a subjetividade, a verdade pessoal, em benefício de uma verdade de base socialmente compartilhada (cf. WEBER, 1991, p. 43). Nisso consistiria a objetividade weberiana. Deve que

com base nessa ideia o interlocutor não acreditou que optar por traduzir *sky* como *céu*, em vez de *firmamento*, fosse ato subjetivo. Lembremo-nos do que ele disse: “[...] preferi *céu* por ser mais comum, mais usado no dia a dia. Com certeza você já ouviu, desde os tempos da escolinha, a associação entre os termos *céu* e *azul*. Em português, há mesmo uma cor derivada dessa associação: *azul-celeste!*”

Contudo a relação sujeito/objeto não é tão simples quanto Weber (1991) dá a entender. Santos (2010) enxergaria, na barra (/) que separa um conceito do outro, a manifestação do que chama de *pensamento abissal*, um “sistema de distinções visíveis e invisíveis” (SANTOS, 2010, p. 31) que traça linhas de fronteira em nossa percepção, implicando que tudo o que está para além da linha “desaparece enquanto realidade” (SANTOS, 2010, p. 32). Em Santos (2010), esse conceito é usado para refletir sobre a produção de conhecimento. Está lá:

[...] a linha invisível que separa a ciência dos seus ‘outros’ modernos está assente na linha abissal invisível que separa de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia. (SANTOS, 2010, p. 34)

Dito de forma distinta, o que está do outro lado da linha abissal que demarca a ciência seria tudo menos conhecimento. Seriam “crenças, opiniões; magia, idolatria, *entendimentos intuitivos ou subjetivos*, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica” (SANTOS, 2010, p. 34; grifo nosso).

Pela perspectiva abissal, parece que a meta (ou o efeito prático) da separação entre sujeito e objeto na tradução é tornar o tradutor um ser *invisível* — o termo é de Venuti (2008). Note-se que, com essa afirmação, contemplam-se tanto quem toma a fidelidade como sinônimo de objetividade, a exemplo do interlocutor imaginário, quanto quem, reconhecendo a subjetividade da prática traducional, entende por fidelidade uma espécie de devoção ou de vassalagem ao conteúdo do original (o primeiro sentido de ser fiel apresentado aqui, na seção 2.1). Com efeito, as duas compreensões se aproximam, na medida em que compartilham a mesma falácia em seus pressupostos: a crença em que “há um sentido e uma mensagem presentes nos textos que podem ser recuperados pelo tradutor [...] por diferentes meios ou por diferentes línguas, sem que se afete sua integridade” (RODRIGUES, 2000, p. 163). Que do

original “flui um significado intencional, que provoca certo efeito que pode ser reconhecido e recuperado pela tradução” (RODRIGUES, 2000, p. 163). E, conseqüentemente, que para cada texto há uma leitura correta. Essa falácia tem um nome: é o *essencialismo* — a fé de que haveria “um conhecimento em estado puro e de que valores, ideias, intenções, estariam inscritos nos textos e acessíveis ao tradutor” (RODRIGUES, 2000, p. 164).

É longa a tradição essencialista; remete a pensadores tão antigos quanto Aristóteles e Santo Agostinho, para os quais as palavras ou, melhor dizendo, os *signos linguísticos* — dos quais toda palavra dita é manifestação — se relacionam às coisas que elas denominam (cf. RODRIGUES, 2000, p. 186; COSTA, 2011, p. 119).

A tradição ocidental considera que o signo seja de alguma coisa, que representa alguma coisa em sua ausência e a ela remete. Para essa tradição, a realidade do mundo seria apreendida pelo pensamento, sem mediação alguma, o que garantiria que a linguagem captasse as coisas representadas em sua essência. (RODRIGUES, 2000, p. 173)

Em que pese a longevidade do essencialismo, no século XX, a linguística saussuriana cuidou de problematizá-lo, de mostrar seus limites ao mesmo tempo em que fornecia uma alternativa à forma de pensar a relação entre a linguagem e o mundo. Para Saussure (2006), a linguagem é um *produto social*, do qual todos compartilhamos e sem o qual nosso pensamento seria “uma massa amorfa e indistinta” (SAUSSURE, 2006, p. 130), “uma nebulosa onde nada está necessariamente delimitado” (SAUSSURE, 2006, p. 130). Ou seja, a linguagem — entendida como capacidade humana de comunicação verbal, da qual as línguas são um produto — surge para dar molde e para desenredar o pensamento. E seu funcionamento se dá por meio de *signos linguísticos*. Nesse contexto e contrariamente ao que pensa um essencialista, o signo linguístico “une não uma coisa e uma palavra, mas um *conceito* e uma *imagem acústica*” (SAUSSURE, 2006, p. 80; grifo nosso). No caso, a imagem acústica, também chamada de *significante*, trata-se não de um “som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica do som” (SAUSSURE, 2006, p. 80) — a palavra que podemos evocar mesmo de lábios cerrados. Já o conceito ou *significado* é a própria ideia atribuída ao significante. Como exemplo, tome-se o signo *céu*. Seu significante é o som mental formado pela sequência de fonemas *c-é-u*. Seu significado é o sentido que atribuímos a essa sequência: a amplidão acima de nossas cabeças. Significante e significado são duas faces de uma mesma

moeda, cunhada pela *arbitrariedade*. E *arbitrário* é conceito caro ao pensamento saussuriano: quer dizer que não há nada na palavra *céu* que justifique sua conexão com a amplidão acima de nossas cabeças para além de assim ter sido convencionado no sistema linguístico do português. Descontada a associação semiótica que a cultura lusófona engendrou, não há no termo *céu* nenhum eco do céu físico. Não há relação *natural*. Para Saussure (2006), os signos só se relacionam entre si e é com base nessa interação que eles se definem. Daí se dizer que na *diferença* entre signos ocorre a significação, não em características intrínsecas, que eles não têm.

Quer se considere o significado, quer o significante, a língua não comporta nem ideias nem sons preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes deste sistema. O que haja de ideia ou de matéria fônica num signo importa menos que o que existe ao redor dele nos outros signos (SAUSSURE, 2006, p. 139).

Se não há propriedades intrínsecas em um signo, as quais o definem e o delimitam em relação aos demais; se, em última instância, “[n]ão existem ideias preestabelecidas, e nada é distinto antes do aparecimento da língua” (SAUSSURE, 2006, p. 130); então os pressupostos essencialistas dos asseclas da fidelidade são falaciosos. Tais pressupostos, lembremo-nos, eram:

(1) “há um sentido e uma mensagem presentes nos textos que podem ser recuperados pelo tradutor [...] por diferentes meios ou por diferentes línguas, sem que se afete sua integridade” (RODRIGUES, 2000, p. 163);

(2) do original “flui um significado intencional, que provoca certo efeito que pode ser reconhecido e recuperado pela tradução” (RODRIGUES, 2000, p. 163);

(3) e, conseqüentemente, para cada texto há uma leitura correta.

Mas é impossível que o original fixe significados a seus signos linguísticos, tornando-se um *texto autossuficiente*, no dizer de Rodrigues (2000); um texto que guarda em si tudo que é necessário para o decifrar. Nesse contexto, nem o autor tem controle sobre os signos que utiliza; sendo assim, não há o que o leitor decifrar; resta-lhe pôr-se diante do texto de maneira ativa e criativa, pois é nele, no leitor, que se encontra *um* significado do texto.<sup>31</sup> Barthes (2004)

---

<sup>31</sup> Fala-se aqui do leitor enquanto sujeito social, dotado de uma cultura formada pelo coletivo. Para Saussure (2006), “a arbitrariedade do signo nos faz compreender melhor por que o fato social pode, por si só, criar um sistema linguístico. A coletividade é necessária para estabelecer os valores cuja única razão de ser está no uso e no consenso geral: o indivíduo, por si só, é incapaz de fixar um que seja” (SAUSSURE, 2006, p. 132).

chega a declarar a *morte do autor*, com o intuito de privilegiar a riqueza de possibilidades do texto,<sup>32</sup> acima de tudo, inclusive do que dele venha a dizer quem o produziu. Por causa de tais possibilidades de leitura é que, nos termos de nosso interlocutor imaginário, “tradução não é matemática, não gera um resultado só”. O tradutor, afinal de contas, é antes um leitor. E seus problemas, na busca utópica de ser objetivo, de ser fiel, não param por aí. As ideias saussurianas instauram também um problema em relação à equivalência interlínguas.

Se nada ancora os signos aos referentes e se o próprio sistema [*linguístico*] estabelece os limites entre os signos, não há como postular que diferentes sistemas organizem seus componentes de modo a espelhar a organização de outro, não há como supor que um elemento corresponda a outro de um sistema diferente. (RODRIGUES, 2000, p. 187)

Das incompatibilidades que podem despontar quando se confrontam dois sistemas linguísticos já tinha ciência nosso interlocutor imaginário. Todavia, ao fazer da equivalência um fundamento do processo traducional, parece supor que ela existe, sim, a despeito da arbitrariedade; e a falta de equivalência seria exceção à regra. Para Rodrigues (2000), a própria teoria de Saussure (2006) permite tal inferência, por exemplo, quando apresenta a dicotomia *forma/substância* e afirma que o novelo formado por língua mais pensamento é uma forma, não uma substância. Essa distinção “remete à ideia de uma substância de conteúdo anterior a qualquer língua, articulada de modos diferentes pelas diferentes línguas” (RODRIGUES, 2000, p. 187): a “massa amorfa e indistinta” (SAUSSURE, 2006, p. 130) a qual já se mencionou. Ao apregoar que essa substância deva ser estudada pela psicologia, não pela linguística, Saussure (2006) abre um espaço fora do *jogo da língua*, permitindo ao essencialismo e a sua filha diletta, a equivalência, se coadunarem a suas teses e até precederem às mesmas. É a contradição saussuriana: se, por um lado, significado e significante, no que formam uma *unidade articulada*, impedem que se pense que o conceito é anterior à palavra, por outro, o poder germinador do termo *substância*, atribuído ao lugarzinho do pensamento onde a língua não chega, dá margem

---

<sup>32</sup> As reflexões de Barthes (2004) são, com efeito, a respeito do *texto literário*, porém aqui se amplia o escopo das mesmas em benefício do termo *texto* entendido do modo mais abrangente possível; mesmo porque a literariedade não é característica intrínseca de um texto, como demonstram Culler (1999) e Arrojo (2007), mas é uma qualidade atribuída pela leitura, com base em um entendimento social do que é literatura. Cf. CULLER, 1999; ARROJO, 2007, p. 25-36.

a que se tome o significante somente por representação temporária por meio da qual se chega ao significado (cf. RODRIGUES, 2000, p. 188).

Essa brecha basta para, no campo da prática traducional, perpetuar as noções de equivalência e de fidelidade como respeito a essa equivalência. Efetivamente, qualquer entendimento do que venha a ser a equivalência e que leve em consideração a teoria saussuriana deve admitir que a mesma seja flexibilizada pela arbitrariedade do signo. Isso implica que a equivalência seja vista como incompleta (ao se considerar dois sistemas linguísticos em sua totalidade) e transitória (ao se considerar que as línguas mudam com o tempo, e a equivalência de hoje pode não existir amanhã, ou a não equivalência de hoje pode vir a existir amanhã). Pode-se dizer, em síntese, que a noção de equivalência pós-saussuriana postula que sempre haverá perda na tradução, ainda que mínima.

Claro está que nem a mais perfeita das traduções poderá jamais igualar o texto original com todos os recursos expressivos da língua ao dispor do seu autor no momento em que o escreveu. Há quem compare a tradução a uma cópia que se encomenda, de uma estátua em mármore, a um escultor que não dispõe de mármore; a cópia há de ser feita em gesso ou barro ou madeira ou qualquer outra pedra, e poderá até mesmo ficar mais bonita que a peça copiada, porém não será jamais a mesma estátua em mármore original. (CAMPOS, 1986, p. 71-72)

Não seria exagero dizer que, na hodierna cultura ocidental, a perda é fenômeno mais temido que a morte, inclusive por ser esta uma das manifestações daquela (a morte como *perda* da vida). Se há perda na tradução, essa é efetivamente uma empresa maculada, manchada, incapaz de exhibir todo o esplendor que havia quando se deixou o original, como sugere o excerto acima. Nesse contexto, ainda que falho em algum aspecto — ainda que contenha ruídos provenientes da fonte, a exemplo de uma redação confusa —, o original é sempre visto como melhor que a tradução.

### **2.1.2. O logocentrismo e a impossibilidade da origem**

A linguística saussuriana contribui para que o essencialismo se apegue a si quando estabelece não só a dicotomia forma/substância, mas também a oposição *fala/escrita*. Em

diálogo com Saussure (2006) e outros, Derrida (1973) escreve um livro inteiro, a *Gramatologia*, sobre a instauração desta dicotomia no pensamento ocidental e suas consequências.

De acordo com Derrida (1973), já nas teses aristotélicas se identifica uma sobrevalorização da fala sobre a escrita, na medida em que a fala era considerada a representação *imediata* do pensamento ou mesmo da alma, enquanto a escrita, por representar a própria fala, era por sua vez um acesso não imediato ao *logos*.<sup>33</sup> Essa dicotomia se estabeleceu em um contexto de busca da essência ou da origem das coisas, na qual outras oposições haviam sido estabelecidas, a exemplo de *corpo/alma* e de *sensível/inteligível*, para ficar com somente dois pares caros a Platão,<sup>34</sup> mestre de Aristóteles. Quando a fala e a escrita se juntam a essa cadeia dicotômica, constata-se que:

[e]ntre o ser e a alma [...] haveria uma relação de tradução ou de significação natural; entre a alma e o *logos*, uma relação de simbolização convencional. E a *primeira* convenção, a que se referiria imediatamente à ordem da significação natural e universal, produzir-se-ia como linguagem falada. A linguagem escrita fixaria convenções, que ligariam entre si outras convenções. (DERRIDA, 1973, p. 13)

Dito de outro modo, a voz seria a expressão natural dos significados existentes no *logos*, os quais por sua vez representariam o modo como o espírito humano capta o mundo inteligível. Portanto o *logos* seria a “*origem da verdade geral*” (DERRIDA, 1973, p. 4; grifo nosso) sobre as coisas, e a fala, o mecanismo de acesso direto a essa fonte de verdade. *Direto* porque, se não

---

<sup>33</sup> O termo *logos* vem do grego *lógos*, o qual, segundo o dicionário *Houaiss*, pode significar: “linguagem, proposição, definição; palavra; noção, razão; senso comum; motivo; juízo, opinião; estima, valor que se dá a uma coisa; explicação; a razão divina.” Na filosofia grega, o mesmo dicionário aponta o uso do termo em três vertentes. Primeiro, no pensamento de Heráclito, para quem *logos* seria o “conjunto harmônico de leis, regularidades e conexões que comandam o universo, formando uma inteligência cósmica onipresente que se plenifica no pensamento humano”. Sentido parecido teria seu uso no neoplatonismo, corrente para a qual o *logos* seria a “inteligência ativa, transformadora e ordenadora de Deus em sua ação sobre a realidade, semelhante a um instrumento de ação ou um princípio intermediário entre a divindade e o universo material”. O terceiro uso se daria entre os estoicos; *logos* como “força criadora e mantenedora do universo, agindo como princípio ativo que anima, organiza e guia a matéria, além de determinar a lei moral, o destino e a faculdade racional dos homens” (Cf. LOGOS. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2015. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 17 ago. 2015). Em Derrida (1973), *logos* aparece explicitamente como *pensamento* — “[...] no ‘pensamento’ como *logos* [...]” (DERRIDA, 1973, p. 13) —, mas, a tirar por duas comentadoras do teórico, Mota (1997) e Rodrigues (2000), em coadunação com o racionalismo grego, *logos* pode também ser compreendido como *razão* — o *Houaiss*, inclusive, traz este termo como sinônimo daquele —, como *pensamento racional*. (Cf. MOTA, 1997, p. 2; RODRIGUES, 2000, p. 194).

<sup>34</sup> O mito da caverna, alegoria da “ascensão da alma ao mundo inteligível” (PLATÃO, 2006, p. 212) — em contraposição ao mundo visível — é exemplo da importância das dicotomias no pensamento platônico. Cf. PLATÃO, 2006.

se efetivou por completo o “apagamento do significante na voz” (DERRIDA, 1973, p. 24), fazendo da mesma “a experiência única do significado produzindo-se espontaneamente, do dentro de si” (DERRIDA, 1973, p. 24), teria havido ao menos uma mudança no status do significante fônico: este seria “não-exterior, não-mundano, portanto não-empírico ou não-contingente” (DERRIDA, 1973, p. 9); seria o *significante primeiro*, em relação ao qual todos os outros derivariam, notadamente o significante escrito.

Tal privilégio dado à voz teve duas implicações as quais interessam para pensar a questão do original: o *logocentrismo* e o que aqui se está chamando de *impossibilidade da origem*.

Ao se legitimar a oposição como forma de compreender o mundo; ao se construir um pensamento inteiro baseado em uma cadeia de pares de opostos, a envolver *fala/escrita*, *significante/significado*, *sensível/inteligível*, etc.; os pais do pensamento ocidental nos legaram a dicotomização como um dos principais mecanismos de cognição. Derrida (1973) chama esse fenômeno de *logocentrismo*. E não se trata de mero estabelecimento de opostos. Com efeito, estabelece-se uma hierarquia entre os dois conceitos que formam par, e um deles acaba por se tornar mais valioso em detrimento do outro. É o que sucede com a oposição *fala/escrita*, a qual, advinda dos gregos, se perpetua, por exemplo, no pensamento rousseauiano, que toma a escritura como *suplemento* da fala (DERRIDA, 1973, p. 177). E também na linguística saussuriana, na qual, ainda que não seja tratada como algo natural, a fala (*parole*) ainda tem privilégio sobre a escrita, pois aquela é vista como *manifestação* da língua (*langue*), enquanto a escrita, “sua única razão de ser” (SAUSSURE, 2006, p. 33) seria *representar* a língua.

Ora, se a escrita é apenas representação, ela própria não faz parte do jogo da língua. Eis um exemplo claro de uma das características basilares do logocentrismo: a exclusão do termo preterido das estruturas e instituições que seu xifópago engendra para garantir a própria superioridade (cf. EDKINS, 2007, p. 96). Para Derrida (1973), a hierarquia logocêntrica da fala sobre a escrita é a única explicação para que Saussure (2006), em admitindo a arbitrariedade do signo, fizesse uma diferenciação entre letra e fonema, quando o esperado seria “excluir toda relação de subordinação natural, toda hierarquia natural entre significantes ou ordens de significantes” (DERRIDA, 1973, p. 54). De sua parte, Derrida (1973) não vê diferença entre significantes fônicos ou significantes gráficos nem nada que impeça que ambos criem uma relação — a qual não deve ser confundida com hierarquia. Se se pode tomar o significante gráfico como representação do significante fônico, é igualmente válido considerar o

significante fônico uma representação do significante gráfico. Com esse argumento, busca-se romper a dicotomia *fala/escrita*, e para isso vem a calhar o conceito de *escritura*: “inscrição e primeiramente instituição durável de um signo” (DERRIDA, 1973, p. 54). A fala, nesse contexto, é tão somente uma escritura fonética, um tipo de escritura possível.

As implicações dessa mudança de perspectiva são enormes. É que o privilégio da fala em bases logocêntricas — também chamado de *fonocentrismo* — instaurou uma metafísica na qual a origem das coisas é identificável e recuperável, uma vez que a mesma se confunde com a *presença* (cf. DERRIDA, 1973, p. 15); afinal, se da fala se alcança o significado, a própria presença do sujeito ou das coisas postas diante do sujeito suscitam, pela fala, sua essência. Entretanto a arbitrariedade do signo, que tira dele qualquer característica intrínseca, faz com que seja a *diferença* entre uns e outros que os caracterizem, como Saussure (2006) já havia afirmado. Ou seja, um signo se caracteriza pelo que não é. Não há essência presente, não há significado transcendental, a despeito da brecha para se afirmar que sim, encontrada na ideia saussuriana de *substância*. Na medida em que o fonema recebe o mesmo status dos demais significantes; e na medida em que um significante (por exemplo, um fonema) pode significar outro significante (por exemplo, um grafema); constata-se que “o significado subsiste em várias estruturas de relações, não é único e irrepitível, mas radicalmente arbitrário” (RODRIGUES, 2000, p. 197). Que “todo signo já é um signo de um signo, não remete a alguma coisa presente em algum lugar” (RODRIGUES, 2000, p. 196). Que “a própria coisa é um signo” (DERRIDA, 1973, p. 60). E, conseqüentemente, que não há demarcação possível de origem. Por isso mesmo Derrida (1973) fala em *rastro* como aquilo que surge quando se descarta a *presença*: “O rastro é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmar mais uma vez, [*sic*] que não há origem absoluta do sentido em geral” (DERRIDA, 1973, p. 79-80).

Sobre o termo *rastro*, é válido destacar a nota que Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro, tradutores de Derrida (1973), fazem: *rastro* é como traduziram o substantivo francês *trace*, que não deve ser confundido com *trait* (*traço*) nem *tracé* (*traçado*), pois, enquanto estes remetem a linearidade — um conceito derivado da metafísica da presença —, aquele “se refere a marcas deixadas por uma ação ou pela passagem de um ser ou objeto” (DERRIDA, 1973, p. 22, nota de rodapé). O rastro é um entrecruzar de pegadas, são pistas do significado justapostas, deixadas por um signo e que levam para outros signos, que levam para outros signos, que levam para outros signos... sem rota linear demarcada. Talvez as ideias de Lakoff & Johnson (2002) sobre a natureza metafórica da cognição sejam, em sua limitação de teoria estrutural e linear,

uma maneira de vislumbrar o rastro; afinal, a metáfora é uma espécie de negação da essência, no que aproxima signos tão distintos quanto um homem e um ser microscópico — *ele é um verme!* As metáforas linguísticas surgiriam então como produto do deslocar-se de um signo a outro sem constrangimentos essencialistas, sem a preocupação de encontrar *le mot juste* flaubertiano, mas antes se deixando entrever qualquer rastro daquilo que se quer significar. Quanto ao conceito metafórico, no que tem de associação originária (por exemplo, *tempo-dinheiro-valor-recurso*), os próprios Lakoff & Johnson (2002) o admitem como ponto de partida contingente (a associação *tempo-dinheiro* como fruto da cultura capitalista).

Pensar a relação original/tradução pela óptica de Derrida (1973) é problematizar o status do original. A noção de logocentrismo revela, incontinentemente, como o original carece se opor à tradução para ser definido — sem o texto traduzido, o texto original é somente um texto — e, ao mesmo tempo, como o original mantém a tradução sob sua sombra, chegando mesmo a expulsá-la para um espaço exterior ao de seu domínio, sob a pretensa legitimidade de sua hierarquia superior, calcada na posse da origem da significação. Mas tal superioridade, sabe-se agora, só se sustenta enquanto houver qualquer possibilidade de se defender o acesso ao significado puro, fixo de um signo; de apontar sua presença. E a teoria da escritura derridiana cerra todas as brechas ao declarar que não há nada fora o texto.<sup>35</sup> Com isso não se quer negar a possibilidade de existir um mundo real, mas ressaltar que estamos limitados a representá-lo somente, pois, se nosso pensamento e nossas comunicações — pela voz, pela escrita, pelo gestual, pela pintura — são escrituras, ambos compõem textos, e um texto, definitivamente, é uma representação (ZEHFUSS, 2009, p. 143).

Desse ponto de vista, o original se mostra como texto ordinário, simulacro, mediação, representação provisória de rastros de significados — tal qual a tradução. Seria viável até afirmar que o original é ele próprio uma tradução, porém se continuaria a reproduzir a lógica logocêntrica, a oposição hierarquizada. Sem tratar do logocentrismo, Paz (2012) identifica essa problemática e propõe uma solução não logocêntrica no trecho a seguir:

---

<sup>35</sup> A frase original é: “il n’y a pas de hors-texte” (DERRIDA apud ZEHFUSS, 2009, p. 143) — “não há nada exterior ao texto”, “não há nada fora do texto” ou talvez “não há nada fora o texto” (traduções nossas, com base nas traduções para o inglês de Zehfuss (2009): “there is nothing outside the text”, “there is nothing outside-text”).

Nenhum texto é inteiramente original, porque a própria língua, em sua essência, já é uma tradução: primeiro, do mundo não verbal e, depois, porque cada signo e cada frase é a tradução de outro signo e de outra frase. Contudo esse raciocínio pode inverter-se sem perder a validade: todos os textos são originais porque cada tradução é distinta. Cada tradução é, até certo ponto, uma invenção e assim constitui um *texto único*. (PAZ, 2012, p. 2-3; tradução e grifo nossos<sup>36</sup>)

A ideia de Paz (2012), de tratar cada texto como único, parece, sim, escapar do logocentrismo presente no par original/tradução, na medida em que apregoa o apagamento dos vínculos que atam a tradução ao original. No entanto esse apartamento total entre ambos pode ser intolerável ou julgado desinteressante para o debate. Diante disso, é preferível a alternativa não logocêntrica dada por Rodrigues (2000), de tradução como *transformação* do “original” (aspas necessárias):

Na medida em que o original não é um objeto fixo, o que se dá, o que sobrevive não é simplesmente uma essência que receberá outra aparência, pois esse suposto original não tem uma identidade independente de uma leitura, fora da trama de intertextualidade em que se insere, ou em algum momento que exclua a relação espaço-temporal. O original vive, sobrevive, na e pela sua própria transformação produzida pela leitura. A tradução não transporta uma essência, não troca ou substitui significados dados, prontos em um texto, por significados equivalentes em outra língua. *A tradução é uma relação em que o “texto original” se dá por sua própria modificação, em sua transformação.* (RODRIGUES, 2000, p. 206; grifo nosso)

Mais do que por manter vínculos com o “original”, a ideia de tradução como transformação destaca-se por horizontalizar tais conexões. Se, no logocentrismo, a tradução é vista como inferior, porque há sempre alguma perda, com a ideia de Rodrigues (2000), ela se torna algo que remete ao original, mas que é obrigatoriamente *diferente* do mesmo. Consequentemente, qualquer comparação de intuito jerarquista seria descabido.

Por profícuas que sejam ambas as alternativas acima, considerando-se que o pensamento logocêntrico prevalece, continuaremos neste capítulo a explorar as ideias que derivam dele em relação à dicotomia original/tradução. O item a seguir, último desta seção, é dedicado à

---

<sup>36</sup> “Ningún texto es enteramente original, porque el lenguaje mismo, en su esencia, es ya una traducción: primero, del mundo no verbal y, después, porque cada signo y cada frase es la traducción de otro signo y de otra frase. Pero ese razonamiento puede invertirse sin perder validez: todos los textos son originales porque cada traducción es distinta. Cada traducción es, hasta cierto punto, una invención y así constituye un texto único” (PAZ, 2012, p. 2-3).

fidelidade, o mandamento primeiro do reino do original. Em especial, foca-se na figura do tradutor; afinal, se a fidelidade perdura é porque existem pretensos fiéis.

### 2.1.3. Bandeirante ou missionário?

As subseções 2.1.1 e 2.1.2 cuidaram de explicar como os asseclas da equivalência justificam sua devoção. Por sua vez, o texto que inicia esta seção revelou a qualidade de aventureiro do espírito que se embrenha nos caminhos da tradução. Pois não é qualquer um. Comparou-se o tradutor a um bandeirante ou a um missionário, por sua vassalagem ao reino do original mesmo em plagas que deste guardam enorme distância. Agora é chegada a hora de explicar o *modus operandi* desse servo, a ver se alguma das analogias, ou ambas, se sustentam.

Venuti (2008) fala em invisibilidade e em violência como as principais características do tradutor.<sup>37</sup> Em seu diagnóstico da esfera literária anglófona,

[u]m texto traduzido, seja ele prosa ou poesia, ficção ou não ficção, é julgado aceitável pela maioria dos editores, resenhistas e leitores quando é lido com fluência, quando a ausência de quaisquer peculiaridades linguísticas ou estilísticas faz o texto parecer transparente, dando a impressão de que ele reflete a personalidade ou a intenção do escritor estrangeiro ou ainda o significado essencial do texto estrangeiro — em outras palavras, a impressão de que a tradução não é tradução de fato, mas o “original”. [...] Quanto mais fluente a tradução, mais invisível o tradutor e, hipoteticamente, mais visível o escritor ou o significado do texto estrangeiro. (VENUTI, 2008, p. 1; tradução nossa<sup>38</sup>)

---

<sup>37</sup> As reflexões de Venuti (2008) estão centradas na cultura anglo-americana, mas, em alguma medida, elas servem para se pensarem as práticas traducionais em outras culturas, uma vez que a indústria cultural estadunidense exerce grande influência mundial pelo menos desde o pós-guerra, quando “[a] expansão do modelo de produção estadunidense, possibilitada pelos avanços tecnológicos na área de comunicação e transportes, foi acompanhada de perto pela difusão de outros aspectos de sua cultura em uma escala sem precedentes” (SANTOS, 2012, p. 245). Cf. SANTOS, 2012, p. 242-247.

<sup>38</sup> “A translated text, whether prose or poetry, fiction or nonfiction, is judged acceptable by most publishers, reviewers and readers when it reads fluently, when the absence of any linguistic or stylistic peculiarities makes it seem transparent, giving the appearance that it reflects the foreign writer’s personality or intention or the essential meaning of the foreign text — the appearance, in other words, that the translation is not in fact a translation, but the ‘original’. [...] The more fluent the translation, the more invisible the translator, and, presumably, the more visible the writer or meaning of the foreign text” (VENUTI, 2008, p. 1).

Em outras palavras, o tradutor se torna invisível porque os leitores e a crítica lhe demandam que os faça esquecer que estão lendo uma tradução, demandam-lhe que os faça acreditar estarem diante de um original. O próprio público teria encontrado um valor para mensurar se o logro do tradutor tem êxito sobre eles: a *fluência*. Segundo Venuti (2008), na cultura anglófona, uma tradução considerada fluente é aquela que beneficia o léxico dito comum, corrente e não coloquial em detrimento de escolhas que possibilitem ao texto ser qualificado de arcaico, técnico ou informal em demasia. Esse *regime da fluência*, continua Venuti (2008), formou-se no pós-guerra, sobretudo, com base em inovações tecnológicas no ramo da comunicação e no *boom* da publicidade e da indústria de entretenimento. Nesse contexto, a inteligibilidade imediata da língua passou a ser valorizada.

Talvez, para o leitor, mais do que a fluência, importa-lhe somente a sagrada noção de autoria. Esta, com efeito, é a principal causa da invisibilidade do tradutor. Barthes (2004) explica que “[o] *autor* é uma personagem moderna, produzida sem dúvida por nossa sociedade na medida em que [...] ela descobriu o prestígio do indivíduo” (BARTHES, 2004, p. 63), no Renascimento. De lá para cá, a autoria ganhou tamanha importância, que

[...] a imagem da literatura que se pode encontrar na cultura corrente está tiranicamente centralizada no autor, sua pessoa, sua história, seus gostos, suas paixões; [...] a *explicação* da obra é sempre buscada do lado de quem a produziu, como se, através da alegoria mais ou menos transparente da ficção, fosse sempre afinal a voz de uma só e mesma pessoa, o *autor*, a revelar a sua “confidência”. (BARTHES, 2004, p. 58)

O ponto de vista de Barthes (2004) não é isolado. Opinião similar, no que se refere ao contexto da ascensão do autor no mundo literário,<sup>39</sup> encontra-se em Foucault (2009), para quem

---

<sup>39</sup> Foucault (2009) identifica uma diferença entre os campos artístico-literário e científico-acadêmico no que concerne à noção de autoria: “Houve um tempo em que esses textos que hoje chamaríamos de ‘literários’ [...] eram aceitos, postos em circulação, valorizados sem que fosse colocada a questão do autor. [...] Em compensação, os textos que chamaríamos atualmente de científicos [...] só mantinham um valor de verdade com a condição de serem marcados pelo nome de seu autor. [...] Um quiasmo produziu-se no século XVII, ou no XVIII; começou-se a aceitar os discursos científicos por eles mesmos, no anonimato de uma verdade estabelecida ou sempre demonstrável novamente; é sua vinculação a um conjunto sistemático que lhes dá garantia” (FOUCAULT, 2009, p. 275-276).

[...] os discursos “literários” não podem mais ser aceitos senão quando providos da função autor: a qualquer texto de poesia ou de ficção se pergunta de onde ele vem, quem o escreveu, em que data, em que circunstâncias ou a partir de que projeto. O sentido que lhe é dado, o *status* ou o valor que nele se reconhece dependem da maneira com que se responde a essas questões. [...] O anonimato literário não é suportável para nós [...]. (FOUCAULT, 2009, p. 276)

Note-se que, para Foucault (2009), a autoria é uma *função*. Com isso ele evidencia a prevalência do papel sobre quem o exerce — “ela [*a autoria*] não remete pura e simplesmente a um indivíduo real, ela pode dar lugar simultaneamente a vários egos, a várias posições-sujeitos que classes diferentes de indivíduos podem vir a ocupar” (FOUCAULT, 2009, p. 279-280) — e ademais torna claro que a autoria tem uma tarefa a ser realizada. Essa seria a *regulação* do discurso literário.<sup>40</sup>

[...] o autor não é uma fonte infinita de significações que viriam preencher a obra, o autor não precede as obras. Ele é um certo princípio funcional pelo qual, em nossa cultura, delimita-se, exclui-se ou seleciona-se: em suma, o princípio pelo qual se entrava a livre circulação, a livre manipulação, a livre composição, decomposição, recomposição da ficção. [...] O autor é então a figura ideológica pela qual se afasta a proliferação do sentido. (FOUCAULT, 2009, p. 288, nota de rodapé n. 13)

Em resumo, o papel de autor exerce, no reino do original, a mesma função que o papel de monarcas teve, por séculos, nos nascentes Estados-nações: são ambos representantes do divino, provenha a divindade de um ente antropomorfo e legislador ou da etérea essência das coisas do mundo, recuperável na substância do pensamento pela língua. Diante de tamanha autoridade, que resta ao humano tradutor senão ajoelhar-se e declarar-se um humilde súdito? Segundo Venuti (2008), a invisibilidade dos tradutores se faz por meio de uma (alegada) *autoaniquilação* (*self-annihilation*) de seu papel no trabalho traduzido. Tal qual um sacerdote que se pretende mero instrumento nas mãos de deus, sua individualidade e seus desejos são

---

<sup>40</sup> No caso do discurso científico, onde a noção de autoria perdeu importância entre os séculos XVII-XVIII (cf. nota de rodapé anterior), outros mecanismos regulatórios a substituíram, a tirar pelo arrazoado de Foucault (1996). Um exemplo seria a noção de *disciplina* — “[...] um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos [...]”; [...] aquilo que é requerido para a construção de novos enunciados” (FOUCAULT, 1996, p. 30). Cf. FOUCAULT, 1996.

sufocados<sup>41</sup> de bom grado, pois é o preço a se pagar pela glória de tornar-se evangelizador, de divulgar a palavra do autor todo-poderoso.

Agora, se essa palavra é desprovida de transcendência, sua imposição nada mais é do que uma *violência*: a segunda característica do trabalho do tradutor, segundo Venuti (2008). Isso porque

um tradutor é forçado não só a eliminar aspectos da cadeia de significação que constitui o texto estrangeiro, começando por suas características grafemáticas e acústicas, mas também a dismantelar e a desorganizar essa cadeia de acordo com diferenças estruturais entre as línguas, de modo que tanto o texto estrangeiro quanto suas relações com outros textos, na cultura estrangeira, após o processo de tradução, não mais permanecerão intactos. Tradução é a substituição forçada das diferenças culturais e linguísticas do texto estrangeiro por um texto que é inteligível ao leitor da língua-meta. Essas diferenças não podem ser inteiramente removidas nunca, mas elas sofrem necessariamente uma redução [...]. (VENUTI, 2008, p. 14; tradução nossa<sup>42</sup>)

Aqui é preciso atenção, pois as reflexões de Venuti (2008) sobre a violência aparentam contradição ao que se tem ponderado ao longo deste capítulo, a saber: a autoridade do original sobre a tradução em contexto de logocentrismo. Ainda que se reconheça que o empoderamento dado à tradução como violência engendra certa santificação do original — considere-se que *violação* pode remeter a *intocabilidade* — e mantém portanto o logocentrismo, ainda assim o argumento acima inspira a defesa da existência de significativo poder da tradução sobre o original. Afinal, se ela o *viola*, se se sobrepõe a ele, então, independente se o original, uma vez maculado, há de se transformar em mártir ou não, a tradução não seria tão submissa quanto se vem argumentando. Não é bem assim. Essa violação somente ocorre porque, em outro nível, a relação logocêntrica se mantém com o original no comando. Considere-se que as reflexões de Venuti (2008) não se dão em abstrato; elas se baseiam em práticas traducionais verificadas hodiernamente nos Estados Unidos e na Inglaterra; respectivamente, a maior potência

---

<sup>41</sup> “[...] they [...] assert that they participate in a ‘psychological’ relationship with the author in which they repress their own ‘personality.’” / “[...] eles [*os tradutores*] [...] garantem que participam de uma relação ‘psicológica’ com o autor, na qual reprimem sua própria ‘personalidade’” (VENUTI, 2008 p. 7; tradução nossa).

<sup>42</sup> “a translator is forced not only to eliminate aspects of the signifying chain that constitutes the foreign text, starting with its graphematic and acoustic features, but also to dismantle and disarrange that chain in accordance with the structural differences between languages, so that both the foreign text and its relations to other texts in the foreign culture never remain intact after the translation process. Translation is the forcible replacement of the linguistic and cultural differences of the foreign text with a text that is intelligible to the translating-language reader. These differences can never be entirely removed, but they necessarily undergo a reduction [...]” (VENUTI, 2008, p. 14).

econômico-militar da atualidade e sua antecessora imediata; duas culturas aproximadas por laços históricos, geopolíticos e, notadamente, por laços linguísticos; pelo inglês, língua para cuja difusão global ambas as nações colaboraram ativamente, alçando-a a seu hodierno status de língua franca do planeta (cf. PHILLIPSON, 1992; BRUTT-GRIFFLER, 2002; CRYSTAL, 2003; SANTOS, 2012). Nesse contexto, Venuti (2008) nota que, embora a tradução seja sempre violenta, no que obriga aquilo que é estrangeiro/estranho a se fazer reconhecível, *o nível de violência varia a depender do grau de familiaridade que se quer dar à tradução*. Quando essa é total, quando a violência é mor, fala-se em *domesticação* do texto original. E é justo essa a principal prática no âmbito anglo-americano, de acordo com Venuti (2008). Confirma-se seu diagnóstico:

Ao traduzirem sistematicamente inúmeros e variados livros escritos originalmente em inglês, editores estrangeiros [*não anglo-americanos*] tiraram proveito de uma movimentação em escala global, desde o pós-guerra, em prol da hegemonia política e econômica dos Estados Unidos, dando suporte à expansão internacional das culturas britânica e norte-americana. Por sua vez, os editores ingleses e estadunidenses obtiveram os benefícios financeiros da exitosa imposição de valores culturais anglófonos sobre uma vasta comunidade de leitores estrangeiros, ao passo em que, no Reino Unido e nos Estados Unidos, produziram culturas obstinadamente monolíngues; hostis a literaturas estrangeiras; e acostumadas a traduções fluentes, as quais, invisivelmente, gravam valores anglo-americanos em textos estrangeiros e fornecem ao leitor a experiência narcisística de reconhecer sua própria cultura na cultura do outro. (VENUTI, 2008, p. 12; tradução nossa<sup>43</sup>)

Em síntese, Venuti (2008) identifica, no contexto do pós-guerra, um descompasso no fluxo de influências culturais entre Estados Unidos e Reino Unido, de um lado, e o resto do mundo de outro. Aqueles exportam muitos textos, os quais, graças a seu poderio político-econômico, não têm oportunidade de ser domesticados pelas culturas receptoras e, conseqüentemente, engendram nas mesmas certa familiaridade em relação aos valores anglo-americanos. Todavia a recíproca não é verdadeira; quer dizer, os anglo-americanos, ademais de

---

<sup>43</sup> “By routinely translating large numbers of the most varied English-language books, foreign publishers have exploited the global drift towards American political and economic hegemony since World War II, actively supporting the international expansion of British and American cultures. British and American publishers, in turn, have reaped the financial benefits of successfully imposing English-language cultural values on a vast foreign readership, while producing cultures in the United Kingdom and the United States that are aggressively monolingual, unreceptive to foreign literatures, accustomed to fluent translations that invisibly inscribe foreign texts with British and American values and provide readers with the narcissistic experience of recognizing their own culture in a cultural other” (VENUTI, 2008, p. 12).

importarem poucos textos, ainda apagam as diferenças culturais que existem nesses, domesticando-os, adaptando-os aos valores conhecidos do público leitor. A bem da verdade, esse cenário não é tão novo quanto Venuti (2008) dá a entender. A domesticação da literatura estrangeira, nas traduções feitas para o público anglófono em específico e para o público europeu em geral, ocorre desde bem antes do pós-guerra; é fenômeno que remete à colonização e que não se costuma(va) manifestar somente por práticas de tradução, mas também por meio de restrições sobre o que se traduz. Por séculos, “as normas europeias dominaram a produção literária, e tais normas asseguravam que apenas certos tipos de texto, aqueles que não se mostrassem alienígenas à cultura receptora, seriam traduzidos” (BASSNETT & TRIVEDI, 1999, p. 5; tradução nossa<sup>44</sup>). Essa tese há de ser elaborada com mais detalhes na próxima seção. Por ora, deseja-se indicar que, acatada a violência do tradutor, sua figura se parece menos com a de um religioso e assemelha-se mais à de um guerreiro. Um guerreiro indissociavelmente ligado ao poder monárquico do original, mas que, na lonjura para onde se desloca, se tiver espírito para tanto, pode atender a interesses outros sem perder o posto de servo. Nesse contexto, vislumbra-se alguma semelhança entre o tradutor e o bandeirante. Como ensina a historiografia escolar, esses súditos realizavam dois tipos de expedições aventureiras: as entradas, excursões a fim de atender a interesses específicos da Coroa; e as bandeiras, empresas não oficiais, feitas por seu próprio desejo. Da mesma forma, um tradutor, a despeito da ligação que o cargo estabelece entre ele e o original, pode escolher o tipo de aventura que deseja fazer. Em outras palavras, ao se reconhecer a qualidade *violentadora* do ato de traduzir, não mais faz sentido que o tradutor busque sua (pretensa) autoaniquilação, sua (pretensa) invisibilidade. Tampouco faz sentido que se valorem seja o regime de fluência, seja a sacralização do original. Esses conceitos todos servem apenas para mascarar as relações de poder existentes no âmbito das traduções. O tradutor aqui chamado de bandeirante é aquele que, ciente disso, explicita seu posicionamento em relação a esse jogo de poder, o qual se esmiúça a seguir.

---

<sup>44</sup> “European norms have dominated literary production, and those norms have ensured that only certain kinds of text, those that will not prove alien to the receiving culture, come to be translated” (BASSNETT & TRIVEDI, 1999, p. 5).

## 2.2. O PAR ORIGINAL/TRADUÇÃO E AS RELAÇÕES NORTE/SUL

Identificado o logocentrismo que toma conta do par original/tradução, nesta seção se pretende demonstrar que o mesmo também acomete as relações entre países do Norte e países do Sul,<sup>45</sup> portanto ambos os pares (Norte/Sul e original/tradução) têm similaridades e interseções. Esse elo existe justamente porque houve a colonização, fenômeno pelo qual os valores do Velho Mundo se espalharam pelo globo, tanto como imposição deliberada do domínio político-econômico dos colonizadores quanto como resultado espontâneo do contato entre europeus e não europeus no contexto da dominação colonial. Segundo Wallerstein (2007), para justificarem moral e historicamente sua dominação, os europeus se aferraram ao pretexto de que

[s]ó a “civilização” europeia, com raízes no mundo greco-romano antigo (e para alguns também no mundo do Velho Testamento), poderia produzir a “modernidade” [...]. E como se dizia que, por definição, a modernidade era a encarnação dos verdadeiros valores universais, do universalismo, ela não seria meramente um bem moral, mas uma necessidade histórica. Ao contrário da civilização europeia, as outras civilizações [...] foram incapazes de se transformar numa versão da modernidade sem a intromissão de forças externas (ou seja, europeias). (WALLERSTEIN, 2007, p. 66)

Desse ponto de vista — essencialista ao extremo —, o Velho Mundo seria uma espécie de original, portador de valores universais, os quais só seriam *transferidos* às demais plagas por meio de uma reprodução da estrutura europeia nesses lugares. A colônia seria, conseqüentemente, a tradução de tais valores (cf. BASSNETT & TRIVEDI, 1999, p. 5); condição a qual a persegue mesmo quando deixa de ser colônia, sendo verificada também na

---

<sup>45</sup> Essa distinção, antes geopolítica que hemisférica, surgiu, em meados do século passado, no âmbito da diplomacia internacional, quando países da África, da América Latina e da Ásia buscaram alternativa conceitual para a divisão então predominante, Leste/Oeste, reflexo da Guerra Fria em curso. Ao se apresentarem como um bloco de países de capitalismo periférico, países não desenvolvidos ou de ex-colônias, em contraposição a um bloco de países ricos, que congregava tanto nações capitalistas quanto a comunista União Soviética, o Sul conseguiu dar visibilidade a uma pauta de assuntos que lhe interessava mais do que o embate entre capitalismo e comunismo. Hodiernamente, no contexto pós-Guerra Fria, o Norte geopolítico é sinônimo de Ocidente, ou seja, denomina o grupo formado por Europa Ocidental e Estados Unidos, países de passado colonizador. Cf. ESTADOS UNIDOS, [2015?]. Para todos os efeitos, este arrazoado trata como sinônimas as expressões “países do Norte”, “países centrais”, “países desenvolvidos”, “Primeiro Mundo” e “Ocidente”, assim como aceita a sinonímia entre “países do Sul”, “países periféricos”, “países em desenvolvimento” e “Terceiro Mundo”.

contemporaneidade, no mundo pós-colonial. A perpetuação do status de tradução dos países do Sul é o que se deseja destacar nesta seção. Todavia, antes de se darem mais detalhes acerca da mesma, julga-se necessário apresentar brevemente o pós-colonialismo, corrente teórica que possibilita tal leitura com mais proficuidade.

### 2.2.1. Pós-colonialismo: polifonia e discurso

O pós-colonialismo é uma forma de analisar o mundo a qual, a despeito do engano a que o termo *pós-* pode levar, não defende que o legado deixado pela colonização tenha sido superado (cf. ABRAHAMSEN, 2007, p. 113). Efetivamente, o prefixo indica um chamado para se pensar além das premissas e das estruturas que configuram a contemporaneidade e que, ditas universais, são de fato construto do Ocidente; instituições e práticas que foram exportadas aos demais territórios por meio do domínio direto ocidental, exercido entre o final do século XV e meados do século XX, e perpetuadas, hodiernamente, por meio de sua influência política, econômica e militar ao redor do globo. Por isso mesmo há quem diga que “[a] pós-colonialidade [...] é apenas outro nome para a globalização das culturas e das histórias” (GANDHI, 1998, p. 126; tradução nossa<sup>46</sup>). Ou ainda: é uma condição existencial, se se pensa especificamente nos sujeitos contemporâneos, pós-coloniais (GANDHI, 1998, p. 3).

Para bem entender o parágrafo acima e os que vêm em seguida, é preciso aperceber-se das nuances entre os termos *colonização*, *pós-colonialismo*, *pós-coloniedade*, *pós-colonial* e *pós-colonialista*. Em relação ao primeiro, não se verificaram controvérsias entre as fontes consultadas: *colonização* denomina o fenômeno histórico de dominação de povos e territórios, engendrado pelos europeus e, mais tarde, pelos Estados Unidos. Contudo, quando se deseja enfatizar o legado simbólico deixado pela colonização e o uso político do mesmo, adota-se o termo *colonialismo*,<sup>47</sup> o qual, somado ao prefixo *pós-*, é utilizado para identificar o arcabouço

---

<sup>46</sup> “Postcoloniality, we might say, is just another name for the globalisation of cultures and histories” (GANDHI, 1998, p. 126).

<sup>47</sup> “Colonialism(s) represents this collusion between power and knowledge and Enlightenment and humanist values at its extreme.” / “O(s) colonialismo(s) representa(m) este conluio entre poder e conhecimento e o Iluminismo e os valores humanistas em seu extremo” (DOTY, 1996, p. 24; tradução nossa).

teórico que cuida de descrever ou explicar tal herança e tal uso. Nem todos, entretanto, apreciam este substantivo. O dogmatismo academicista que, para alguns pensadores, recai sobre o sufixo *-ismo* leva a que os mesmos falem de *pós-coloniedade* ou utilizem o adjetivo *pós-colonial*, de modo a ressaltar que, mais do que de discursos acadêmicos, se está tratando da principal qualidade ontológica da contemporaneidade (cf. GANDHI, 1998, p. 3). Nesse contexto, há teóricos que falam não em pós-colonialismo, mas em teoria/pensamento pós-colonial (cf. MBEMBE, 2008). Outros não veem problemas em utilizar ambas as expressões (cf. GANDHI, 1998). Outros ainda creem que a palavra *colonial*, em *pós-colonial*, refere-se somente à percepção do legado da colonização, preferindo o adjetivo *pós-colonialista*, o qual daria conta de explicitar preocupação com a expansão das relações pós-coloniais e com a resistência à mesma (cf. BOEHMER, p. 2-3).<sup>48</sup> Essas divergências léxico-morfológicas corroboram duas constatações a respeito do pós-colonialismo. A primeira é sua conformação polifônica, multifacetada. A segunda é a importância que essa corrente teórica dá à palavra, ao âmbito discursivo. Sobre a polifonia:

[*O pós-colonialismo*] é um modo de pensar que deriva de várias fontes e que está longe de constituir um sistema, porque, em grande medida, está sendo construído à medida que avança. É por isso que, em minha opinião, seria um exagero chamá-lo de “teoria”. [...] É um modo fragmentado de pensar. (MBEMBE, 2008, p. 1; tradução nossa<sup>49</sup>)

Esses fragmentos que compõem o pós-colonialismo advêm de pelo menos dois balaios: o das teorias marxistas e o das teorias pós-estruturalistas/pós-modernas (cf. GANDHI, 1998, p. viii-ix). Ou seja, de um lado está a preocupação com uma leitura sistêmica do mundo, entendido como uma estrutura social, formada pela interação de bens simbólicos e de bens materiais, servindo aos interesses daqueles que controlam esses bens. Uma leitura que, embora possa ser feita de diversas maneiras, encontra terreno comum, pelo menos historicamente, no pensamento de Karl Marx e de Antonio Gramsci — pense-se, por exemplo, em como ambos esses autores

---

<sup>48</sup> Para todos os efeitos, este arrazoado opta por utilizar, daqui em diante, o termo *pós-colonialismo* para se referir ao conjunto de *teorias pós-colonialistas*, isto é, de teorias preocupadas com a *pós-coloniedade* hodierna e com o *sujeito pós-colonial*.

<sup>49</sup> “[...] it's a way of thinking that derives from a number of sources and that is far from constituting a system because it is in large part being constructed as it moves forward. That's why it would in my opinion be an exaggeration to call it a 'theory'. [...] It's a fragmented way of thinking” (MBEMBE, 2008, p. 1).

serviram, no âmbito das Relações Internacionais, a construtos teóricos tão distintos como o de Cox (1996)<sup>50</sup> e o de Wallerstein (2006).<sup>51</sup> Do outro lado, o lado dito pós-estruturalista ou pós-moderno, figuram os nomes de Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jacques Lacan, entre outros teóricos atuantes em variegadas áreas das ciências humanas. Todos eles, “céticos quanto à possibilidade de explicações teóricas abrangentes [*estruturais*] para as coisas que acontecem no mundo” (EDKINS, 2007, p. 88; tradução nossa<sup>52</sup>) e que por isso preferem “examinar em detalhe como o mundo vem a ser percebido e pensado de maneiras particulares, em conjunturas históricas específicas, e estudar como práticas sociais particulares — o que as pessoas fazem — funcionam em termos de relações de poder” (EDKINS, 2007, p. 88; tradução nossa<sup>53</sup>). Relações que, na perspectiva de Foucault (1979), importam porque, antes de revelarem que agentes detêm poder sobre os demais, mostram a fonte primeva do poder: o controle sobre o estabelecimento do que é verdadeiro e do que é falso, em dada cultura, em dado momento histórico; ou, nas palavras de Foucault (1979), o controle sobre o estabelecimento de *regimes de verdade*. Com esse arcabouço conceitual, os pós-modernos/pós-estruturalistas discorrem, inclusive, sobre as maneiras como a ciência serve ao controle do poder.

---

<sup>50</sup> Cox (1986) cuidou de transportar o pensamento gramsciano para o âmbito das Relações Internacionais. Em sua interpretação, o tripé de *forças expressas* ou *potenciais* formado por *ideias*, *capacidades materiais* e *instituições* sustenta uma particular *estrutura histórica*, com cada um desses pés interagindo entre si de forma complexa; influenciando-se mutuamente e de modo específico a determinado momento histórico. A depender do resultado da interação, pode-se engendrar a hegemonia (uma relação de poder que vai além da dominação, na qual o polo mais forte não só impõe, mas também faz concessões, embora as concessões sejam facilitadas pelo engendramento prévio de uma consciência coletiva a qual reflete o status e a ideologia de quem detém a hegemonia). Com base nessas *forças*, Cox (1986) apresenta três *esferas de atividade* — espécies de níveis de análise — dentro das quais se pode investigar o comportamento do tripé estrutural. Seriam elas: as *forças sociais*, as *formas de Estado* e a *ordem mundial*. Cada um desses níveis pode ser estudado como uma sucessão de estruturas rivais, dominantes e emergentes. Considere-se, ainda, que as três esferas têm relação igualmente imbricada, como o tripé estrutural. Isso quer dizer que mudanças ocorridas em uma delas podem afetar as demais.

<sup>51</sup> Pai da teoria do sistema-mundo — a qual privilegia, como nível de análise dos fenômenos socioeconômicos modernos e contemporâneos, o sistema universal engendrado pelo capitalismo, em detrimento da análise estadocêntrica —, Wallerstein (2006) reflete sobre o conceito de desenvolvimento por essa óptica e chega à conclusão de que “[o]s Estados da OCDE não ‘alcançaram’ seu ‘desenvolvimento nacional’, mas o tiveram ‘imposto a si’. O que se desenvolveu foi a economia-mundo capitalista. [...] O fato de isso ser registrado nas contas nacionais de um país e não de outro não foi necessária ou primordialmente o resultado das políticas desse país” (WALLERSTEIN, 2006, p. 139). Atualmente, o desenvolvimento nacional seria irrealizável para muitos países porque a economia-mundo, geograficamente, não tem mais para onde crescer, o que implica que o escopo geográfico de seu centro também não. Hodiernamente, para que determinada área chegue ao centro da economia-mundo, uma que está lá deve sair. Em outras palavras, o desenvolvimento de um Estado só será alcançado, hodiernamente, às custas do desenvolvimento de outro(s).

<sup>52</sup> “[...] skeptical of the possibility of overarching theoretical explanations for things that happen in the world” (EDKINS, 2007, p. 88).

<sup>53</sup> “[...] to examine in detail how the world comes to be seen and thought of in particular ways at specific historical junctures and to study how particular social practices — things people do — work in terms of the relations of power” (EDKINS, 2007, p. 88).

De ambas essas correntes se vale o pensamento pós-colonialista, ciente de que, sozinhas, nenhuma “pode dar conta, exaustivamente, dos significados e das consequências do encontro colonial” (GANDHI, 1998, p. ix; tradução nossa<sup>54</sup>). Seu objetivo final não parece ser uma síntese dialética das mesmas, mas uma negociação outra — um produto *híbrido*, talvez, para usar um termo caro aos pós-colonialistas —, que não descarte contradições. Isso se se pode falar em outro objetivo final para o pós-colonialismo que não o de problematizar as formas e representações simbólicas que, constituídas à época das colonizações pelo Ocidente e perdurantes na atualidade, foram responsáveis por constituir os marginais, os periferizados, os subalternizados<sup>55</sup> que hoje existem. Por causa dessa meta, passível de ser alcançada de diversas formas, é que, epistemológica e metodologicamente, apesar de tanto já se ter escrito sobre o pós-colonialismo, esse “permanece um termo difuso e nebuloso” (GANDHI, 1998, p. viii; tradução nossa<sup>56</sup>). “[O] pensamento pós-colonial [...] não é um fim em si mesmo”, vaticina Mbembe (2008, p. 3; tradução nossa<sup>57</sup>).

Ainda por causa dessa meta é que se afirma que a polifônica e multifacetada teoria pós-colonialista dá sobrestante atenção ao âmbito discursivo. Com efeito, a gênese do pós-colonialismo se deu, dos estudos literários para as demais áreas humanísticas, entre o final da década de 1960 e o início da década de 1980, quando as ciências humanas passaram por um momento de vigorosa renovação, graças à chamada *virada linguística*, a qual, promovida principalmente pelos pós-estruturalistas, implicou, entre outros feitos, o questionamento da neutralidade dos discursos, fosse pela restrição de quem os pode proferir (cf. FOUCAULT, 1996), fosse pela influência que eles invariavelmente sofrem de outros discursos e da própria cultura (cf. CARVALHAL, 2006). O pensamento pós-estruturalista/pós-moderno sobre esse assunto é o seguinte: deixe-se de lado a ideia moderna de que a história é uma *grande narrativa* (cf. BHABHA, 1998, p. 25), estrutura que se move rumo a uma direção determinada. Substitua essa noção pela ideia pós-moderna de que a história “não tem ‘sentido’”<sup>58</sup> (FOUCAULT, 1979, p. 5), de que é uma sucessão de *acontecimentos* com efeitos e alcance tempo-espacial variáveis.

---

<sup>54</sup> “[...] can exhaustively account for the meanings and consequences of the colonial encounter” (GANDHI, 1998, p. ix).

<sup>55</sup> Para Abrahamsen (2007), a principal diferença entre o pós-colonialistas e os pós-modernos é que aqueles se comprometem declaradamente com os subalternizados (cf. ABRAHAMSEN, 2007, p. 119).

<sup>56</sup> “[...] remains a diffuse and nebulous term” (GANDHI, 1998, p. viii).

<sup>57</sup> “[...] postcolonial thinking [...] is not an end in itself” (MBEMBE, 2008, p. 3).

<sup>58</sup> “[O] que não significa dizer que seja absurda ou incoerente” (FOUCAULT, 1979, p. 5).

Desse ponto de vista, o modelo de análise histórica tradicional, baseado no estudo do *sentido* na língua e no signo, torna-se inapropriado. A alternativa, diz Foucault (1979), aquela que permite o estudo minucioso da história, é o “modelo da guerra e da batalha” (FOUCAULT, 1979, p. 5), a perspectiva “das lutas, das estratégias, das táticas” (FOUCAULT, 1979, p. 5). Em uma palavra: é o *poder*. Ele é o liame dos acontecimentos históricos.

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (FOUCAULT, 1979, p. 8)

Não é surpresa constatar que o senso comum tem uma imagem deveras negativa do poder: o poder como algo impositivo, o poder como ordem a ser cumprida, o poder como repressão. No entanto Foucault (1979), no excerto acima, atenta para o fato de, a rigor, o poder não se deixar sentir de maneira compulsória; antes, ele conforma uma série (*rede*) de discursos que promovem e guiam a vida social — efetivamente, de acordo com os interesses de quem o detém. À guisa de exemplo, pense-se no poder do original: o mesmo consiste não em proibir, em condenar as traduções; e sim em determinar o modo como as mesmas devem ser feitas: fidelidade, invisibilidade, fluência, etc. É assim, produtivamente, que esse poder se sustenta. Quanto mais traduções são feitas, mais se apresentam ocasiões de se reproduzirem os discursos sacralizadores do original.

Mais tarde, no desenvolvimento de sua teoria, Foucault (1996) conclui que o discurso não é apenas um fruto do poder: ele próprio é poder e, como tal, é objeto de disputa.<sup>59</sup> A luta pelo poder seria portanto a luta pelo controle da produção discursiva. Seja como for, não se suponha que a eficácia do discurso — enquanto poder ou enquanto mecanismo do poder — resulte de uma ação simplista, pavloviana de estímulo-resposta, na qual toda e qualquer palavra do emissor é bem interpretada e cegamente obedecida pelos receptores. Antes, um discurso eficaz depende do que lhe precede; do modo como ele (se) articula (com) os elementos que se tomam como garantidos, como naturais na ordem simbólica de determinado período; resulta, pois, do

---

<sup>59</sup> “[...] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1996, p. 10).

regime de verdade estabelecido. Nesse contexto, revela-se a influência que todo e cada discurso sofre de outros, antecessores e contemporâneos. Revela-se a *intertextualidade* dos discursos (cf. CARVALHAL, 2006, p. 50-54).

Novo adendo lexical: *discurso* (FOUCAULT, 1979, 1996) e *texto* (DERRIDA, 1973), no âmbito das teorias pós-modernas/pós-estruturalistas aqui mencionadas, são usados como sinônimos: ambos se referem à ideia de que a realidade do mundo não nos é acessível, portanto o que tomamos como real é, sem dúvidas, uma *representação*. Lembremo-nos das reflexões de Derrida (1973), expostas no bloco anterior: se os signos não nos levam à essência das coisas, não há nada fora (d)o texto. O mundo é um texto ou, melhor dizendo, é um conjunto de textos, uma antologia, e pensá-lo assim, levando-se em conta o princípio da intertextualidade — “todo texto é absorção e transformação de outro texto” (KRISTEVA apud CARVALHAL, 2006, p. 50)<sup>60</sup> — nos leva imediatamente a querer “investigar o estilo de sua escritura, para revelar o modo como ele tem sido mediado por textos específicos historicamente” (SHAPIRO, 1989, p. 12; tradução nossa<sup>61</sup>). Harari (2015), na antropologia, fala em *ficção*, termo ainda mais chamativo do que *texto* ou *discurso* em seu objetivo de filtrar o essencialismo dos construtos simbólicos que incentivam ou justificam as relações sociais: do dinheiro aos Estados-nações, da democracia ao racismo, da família aos direitos humanos, para Harari (2015), tudo isso é *ficção*.

### 2.2.2. A tradução a favor da inferioridade

*Tudo é ficção*. Até aí chegaram os pós-estruturalistas/pós-modernos. O passo adiante, dado pelos pós-colonialistas, começa com uma informação que nós, brasileiros, nós, subalternizados, assimilamos à nossa existência já nos primeiros anos de escola: houve a colonização. E ela implicou, entre outras coisas, o deslocamento de culturas, de conjuntos de signos, de representações, de regimes de verdade.

---

<sup>60</sup> Kristeva (apud CARVALHAL, 2006) é a cunhadora do conceito de intertextualidade.

<sup>61</sup> “[...] to inquire into the style of its scripting, to reveal the way it has been mediated by historically specific scripts [...]” (SHAPIRO, 1989, p. 12).

Com efeito, esse deslocamento semiótico não é exclusividade do fenômeno da colonização. Ele ocorre sempre que há encontros culturais (hodiernamente, acontecem mais do que nunca) e é sempre um processo complexo de *tradução cultural*, como o chama Bhabha (1992); um processo o qual, mais do que fazer outra cultura (outro texto) compreensível para determinado grupo, implica sua absorção e transformação por esse grupo, com resultados imprevisíveis. Sendo assim, se o modo *como* a tradução se dá é, em alguma medida, incontrolável — se a domesticação do texto, da qual fala Venuti (2008), não tem garantia de eficácia total —, para se exercer influência no deslocamento cultural se deve então controlar *o que* se traduz e, no caso específico da literatura, *quem* se traduz (DINGWANEY, 1995, p. 5). No contexto do domínio colonial, “por séculos a tradução [*intercultural*] foi mais um processo de mão única [...] do que parte de um processo de intercâmbio recíproco” (BASSNETT & TRIVEDI, 1999, p. 5; tradução nossa<sup>62</sup>), com a metrópole mediando tanto *o que* chegaria à colônia quanto selecionando *o que* da colônia chegaria ao público da metrópole. Agora, em âmbito pós-colonial, algo similar acontece, em dinâmica envolvendo a cultura anglófona e as demais. Venuti (1998) diagnostica um desequilíbrio crônico no mercado literário anglófono, o maior do mundo: muito se traduz *do* inglês; pouquíssimo, porém, *para* o inglês. Os números são velhos, mas ilustram sua constatação (cf. VENUTI, 1998, p. 160): em 1994, o Brasil publicou cerca de 8.000 títulos, dentre os quais 60% (4.800) eram traduções. Destas, 75% (3.600) vieram do inglês. No mesmo ano, foram publicados 51.863 livros, nos Estados Unidos, dentre os quais apenas 2,74% (1.418) eram traduções, a maioria do francês (374) e do alemão (362). O desequilíbrio é ainda mais chocante quando se juntam a esses números aqueles do estudo de Barbosa (1994), atualizado por Gomes (2005), sobre as obras brasileiras traduzidas para o mercado anglo-americano entre 1886<sup>63</sup> e 2004. Enquanto o Brasil lançou, somente em 1994, 4.800 traduções oriundas da língua inglesa, em 118 anos, o mercado anglo-americano não chegou a receber 250 traduções do português brasileiro. Em síntese, verifica-se notória seletividade quanto a *o que* e *quem* é traduzido para o inglês; quanto a quais discursos, valores e representações podem adentrar a cultura anglófona hodiernamente. Com efeito, o mercado editorial anglófono pode justificar essa filtragem atendo-se ao argumento do desestímulo econômico, da falta de demanda por parte do público. No entanto, como exposto em 2.1.3,

---

<sup>62</sup> “translation was for centuries a one-way process [...] rather than as part of a reciprocal process of exchange” (BASSNETT & TRIVEDI, 1999, p. 5).

<sup>63</sup> 1886 foi o ano em que se publicou a primeira tradução de um livro brasileiro em inglês: o romance *Iracema* (1865), do cearense José de Alencar (1829-1877).

Venuti (2008) revela que foi esse próprio mercado que conformou, no pós-guerra, um público “hostil a literaturas estrangeiras” (VENUTI, 2008, p. 12; tradução nossa<sup>64</sup>). Compreende-se portanto que o tipo de controle (sobre *o que* e *quem* é traduzido para o inglês) mencionado aqui não é fenômeno consciente e maquiavelicamente deliberado, mas prática complexa, engendrada no decorrer da conformação da “hegemonia política e econômica dos Estados Unidos” (VENUTI, 2008, p. 12; tradução nossa<sup>65</sup>).

A despeito dos esforços pós-colonialistas para se problematizar o logocentrismo do par original/tradução, sobretudo por meio do conceito de tradução cultural, o qual enfoca a faceta incontrolável das traduções — melhor discutida no capítulo seguinte —, por ora, em se considerando que as relações logocêntricas ainda prevalecem, acata-se a existência de controle não somente sobre *quem* e sobre *o que* é traduzido; *como se traduz* também é controlado, no âmbito literário e fora dele. Exemplo elucidativo de como a noção logocêntrica de tradução afeta profundamente uma cultura é o relato de Schwarz (2000) sobre a instauração da ideologia liberal europeia no Brasil. A rigor, diz Schwarz (2000), essa ideologia seria impraticável em um país escravista, contudo, por sua condição periférica, não havia no Brasil força intelectual capaz de contrapor-se à mesma, e, no fim das contas, o liberalismo passou a vigorar com um desarranjo entre teoria e prática. Schwarz (2000) explica que, no Brasil de então, o Brasil dezenovesco, havia três classes principais: a dos latifundiários, a dos escravos e a dos “homens livres” — os profissionais liberais, pequenos proprietários e funcionários públicos; em suma, os que não eram “[n]em proprietários, nem proletários” (SCHWARZ, 2000, p. 16). Os latifundiários se ligavam aos escravos pela força e se ligavam aos “homens livres” pelo mecanismo do *favor*.<sup>66</sup> E como a vida ideológica se dava entre estas duas classes, consequentemente, na sociedade brasileira, o favor estaria em seu cerne.

---

<sup>64</sup> “[...] unreceptive to foreign literatures” (VENUTI, 2008, p. 12).

<sup>65</sup> “[...] American political and economic hegemony” (VENUTI, 2008, p. 12).

<sup>66</sup> “Assim, com mil formas e nomes, o favor atravessou e afetou no conjunto a existência nacional, ressalvada sempre a relação produtiva de base, esta assegurada pela força. Esteve presente por toda parte, combinando-se às mais variadas atividades, mais e menos afins dele, como administração, política, indústria, comércio, vida urbana, Corte etc. Mesmo profissões liberais, como a medicina, ou qualificações operárias, como a tipografia, que, na acepção europeia, não deviam nada a ninguém, entre nós eram governadas por ele. E assim como o profissional dependia do favor para o exercício de sua profissão, o pequeno proprietário depende dele para a sua segurança de sua propriedade, e o funcionário para o seu posto” (SCHWARZ, 2000, p. 16).

*O favor é nossa mediação quase universal* — e sendo mais simpático do que o nexu escravista, a outra relação que a colônia nos legara, é compreensível que os escritores tenham baseado nele a sua interpretação do Brasil, involuntariamente disfarçando a violência, que sempre reinou na esfera da produção. (SCHWARZ, 2000, p. 16)

Se o escravismo desmente o liberalismo no Brasil, o favor o legitima, ainda que por meio de uma transformação daquele, relativizando pilares liberais como a autonomia da pessoa, a universalidade da lei, a cultura desinteressada e a remuneração objetiva. Nesse contexto, “*adotadas as ideias e razões europeias, elas podiam servir e muitas vezes serviram de justificação, nominalmente ‘objetiva’, para o momento de arbítrio que é da natureza do favor*” (SCHWARZ, 2000, p. 17).

Essa tradução, em contexto no qual vigorasse a ideia de tradução cultural, poderia ter deixado um legado distinto daquele que efetivamente deixou. Entretanto, em solo logocêntrico, a consequência simbólica — pelo que se depreende da leitura de Schwarz (2000) — foi, em primeiro lugar, a sensação de descentralização, de dualismo, de contrastes, de desproporções, de anacronismos, de contradições e mesmo de conciliações que o Brasil nos dá. E, em segundo lugar, um ceticismo afiado, presente na literatura que conseguiu fazer desse liberalismo traduzido — do desacordo entre o modo como era defendido e o modo como era praticado — sua matéria de trabalho. Schwarz (2000) cita Machado de Assis, mas se pode citar também João Ubaldo Ribeiro. Em *Viva o povo brasileiro*, um dos personagens mais emblemáticos, Amleto Ferreira, tem sua trajetória de ascensão social marcada pelo tino de bem saber aproveitar-se dos favores que consegue como agregado<sup>67</sup> da família aristocrática a que serve. Mas por ora deixemos a literatura de lado e voltemos à primeira das consequências da tradução do liberalismo no Brasil: um despreparo, uma inadequação, um *je ne sais quoi*, algo o qual Schwarz (2000) não sabe precisar, mas o qual reconhece que incomoda. Esse sentimento, assevera o pós-colonialismo, é fruto da relação logocêntrica original/tradução que se manifesta, também, na relação Norte/Sul.

Bassnett & Trivedi (1999) notam que a valoração do original (cujo marco inaugural pode ser atribuído ao aparecimento da prensa de Gutenberg, em 1455) surge junto com o início da colonização (cujo marco-mor é a chegada de Colombo à América em 1492). Não que houvesse

---

<sup>67</sup> O agregado é a caricatura do homem livre, segundo Schwarz (2000, p. 16).

entre os dois fenômenos uma relação causal, mas a coincidência temporal acaba levando a temática do original a interpenetrar a relação colonial. Nesse contexto,

[a] Europa era vista como o grande Original, o ponto de partida, e as colônias eram portanto cópias ou “traduções” da Europa, cuja duplicata se esperava que elas se tornassem. Além do mais, sendo cópias, as traduções eram consideradas menores do que os originais [...]. A noção da colônia como uma cópia ou tradução do grande Original europeu implica um julgamento de valor que coloca a tradução em posição *inferior* na hierarquia literária. A colônia, nesse contexto, é portanto menor que seu colonizador, que seu original. (BASSNETT & TRIVEDI, 1999, p.4; tradução e grifos nossos<sup>68</sup>)

*Inferioridade.* Esse é o sentimento que o liberalismo à brasileira suscitaria em nós. A inferioridade das traduções logocêntricas que somos — aquele tipo de tradução na qual algo *sempre* se perde. E isso não diz respeito apenas aos brasileiros. A mesma inferioridade afeta os outros países do Sul; as ex-colônias (pode o prefixo tirar o peso do que está adiante do hífen?); os herdeiros da cultura ocidental. Somos aqueles que, supostamente, “pararam em algum ponto de sua trajetória [*de progresso*] e, portanto, foram incapazes de se transformar numa versão da modernidade sem a intromissão de forças externas” (WALLERSTEIN, 2007, p. 66). Aqueles cujas culturas, em sua fase pré-colonial, eram tão reles, que, para Lorde Thomas Macaulay, chefe do Comitê de Instrução Pública do governo colonial da Índia e um das principais teóricos da importância da anglicização da educação dos colonizados indianos, não seria “exagero afirmar que toda a informação histórica coletada em todos os livros em sânscrito é menos valiosa do que aquilo que se pode encontrar nos resumos mais torpes usados nas escolas da Inglaterra” (MACAULAY apud SENGUPTA, 1995, p. 164; tradução nossa<sup>69</sup>). Tão reles, que um personagem do memorável *No coração das trevas*, de Joseph Conrad (1857-1924), ao assistir a um ritual de nativos, em viagem ao Congo, descreve que aquilo que ouvia era tão-somente uma “sequência de palavras impressionantes, *que não tinham qualquer semelhança com sons de linguagem humana*” (CONRAD, 2008, p. 122; grifo nosso). Tão reles, que Pero

---

<sup>68</sup> “Europe was regarded as the great Original, the starting point, and the colonies were therefore copies, or ‘translations’ of Europe, which they were supposed to duplicate. Moreover, being copies, translations were evaluated as less than originals [...]. The notion of a colony as a copy or translation of the Great European Original involves a value judgement that ranks the translation in a lesser position in the literary hierarchy. The colony, by this definition, is therefore less than its colonizer, its original” (BASSNETT & TRIVEDI, 1999, p. 4).

<sup>69</sup> “It is, I believe, no exaggeration to say that all the historical information which has been collected from all the books written in the Sanscrit language is less valuable than what may be found in the most paltry abridgements used at preparatory schools in England” (MACAULAY apud SENGUPTA, 1995, p. 164).

de Magalhães Gândavo, em seu *História da Província de Santa Cruz* (1576), sobre o patrimônio linguístico dos “índios da terra” recém-descoberta pelos portugueses, no Novo Mundo, escreveu o seguinte: “A *lingua, deste gentio toda pela Costa he, huma: carece de três letras - scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente*” (GÂNDAVO apud CUNHA, 1990, p. 97). E pode que nem toda a bagagem cultural do Ocidente nos tenha sido o bastante, pois continuamos sendo inferiorizados. Países do Terceiro Mundo. Países subdesenvolvidos. Incapazes de executar o receituário que os gurus do Norte nos elaboram para mostrar quão simples é o caminho para o desenvolvimento: por exemplo, segundo a tese de North (1990), respaldada por seu nobel em economia, o segredo da boa performance econômica de um país depende principalmente de instituições que diminuam seus *custos de transação*.<sup>70</sup> Tais instituições, por sua vez, para serem criadas, dependem de que os agentes socioeconômicos desse país demonstrem espírito *empreendedor* (*entrepreneur*, cf. NORTH, 1990, p. 5). Sendo assim, quando North (1990) afirma que o problema do Terceiro Mundo é que suas instituições não são estruturadas de forma eficiente (cf. NORTH, 1990, p. 67), ele permite inferir que estamos fadados ao subdesenvolvimento não pelo modo como o capitalismo se desenvolveu na periferia (cf. MARINI, 2005; WALLERSTEIN, 2006), mas porque nos falta aptidão empreendedora.

Em suma, estamos sempre no sopé do monte Olimpo. O encontro colonial foi o fenômeno histórico-simbólico no contexto do qual esse lugar nos foi relegado. Por sua vez, o pensamento logocêntrico foi o *modus operandi*, o mecanismo que nos inferiorizou. Na dicotomização logocêntrica, para um conceito adquirir importância, é preciso delimitar uma linha abissal que impeça seu oposto de aproximar-se do território daquele, contaminando-o. Por isso, inclusive, esse opositor é chamado, na teoria derridiana, de *exterior constitutivo*: “o segundo termo tem que ser excluído para o primeiro nascer” (EDKINS, 2007, p. 96; tradução nossa<sup>71</sup>). Vimos que o original faz isso com a tradução: embora careça da tradução para ser um original e não ser somente um texto, é preciso que a tradução permaneça longe, inferiorizada. O mesmo acontece com o par Norte/Sul e afins (Primeiro Mundo/Terceiro Mundo, países desenvolvidos/países subdesenvolvidos, países centrais/países periféricos, etc.). Sem o Sul, com o perdão do

---

<sup>70</sup> Se o custo de produção é o preço da feitura de um bem, os custos de transação são os gastos feitos para definir o que é o bem (quais são seus atributos) e assegurar seus direitos de propriedade. Cf. NORTH, 1990, p. 27.

<sup>71</sup> “the second term has to be excluded to bring the first term into being” (EDKINS, 2007, p. 96).

trocadilho, o Norte não se torna norte para ninguém, não é modelo a ser seguido; não consegue lucrar vendendo-se como modelo; e, sobretudo, perde o controle sobre o discurso de como as nações devem ser; do que os povos podem e não podem fazer; perde o poder. É preciso manter o Sul no sopé do Olimpo. “[O] Sul tem sido incorporado ao discurso das relações internacionais por meio da invocação de oposições hierárquicas e da capitalização da premissa politicamente inconsciente de que nós, no Ocidente, somos mais sabidos” (DARBY, 2006, p. 20-21; tradução nossa<sup>72</sup>).

Sucedem os efeitos disso para as pessoas do Sul é daninho. O logocentrismo é um vírus, que não para de criar novas oposições binárias. Quando se passa do âmbito dos Estados para o âmbito dos indivíduos, encontra-se uma gama de outros pares, galhos do tronco Norte-original/Sul-tradução: norte-americano/latino-americano, puro/mestiço, branco/negro, etc. Essas dicotomias hierarquizantes se instauram no âmago dos sujeitos pós-coloniais,<sup>73</sup> perpassam a formação de sua identidade e os arrastam para um dos polos logocêntricos, o dos superiores-originais ou dos inferiores-traduições. Chega-se assim ao que Quijano (2001) chama de *colonialidade do poder*: o poderio simbólico do Ocidente está alicerçado sobre um regime de verdade inaugurado à época das colonizações, repleto de logocentrismos que o superiorizam, afinal de contas, “[a] dominação [...] não tolera ideias de paridade cultural. O dominante precisa sentir que se justifica moral e historicamente como grupo dominante” (WALLERSTEIN, 2007, p. 65).

### 2.2.3. A tradução contra a inferioridade

A implosão do regime de verdade que inferioriza os países do Sul passa pela prévia desestabilização do logocentrismo do par original/tradução — ou, para usar um termo derridiano, passa pela *desconstrução*<sup>74</sup> do mesmo. As estratégias de catalisação do fenômeno

---

<sup>72</sup> “[...] the South has been incorporated into international relations discourse by invoking hierarchical oppositions and by capitalizing on the politically unconscious assumption that we in the West know better” (DARBY, 2006, p. 20-21).

<sup>73</sup> Na perspectiva pós-colonialista, lembre-se, todos somos sujeitos pós-coloniais: os do Norte e os do Sul.

<sup>74</sup> Em tempos nos quais o termo *desconstrução* se banalizou e é usado até para nomear inventos na gastronomia, faz-se premente a nota de Ekins (2007) sobre a ideia de desconstrução no pensamento derridiano, comentando

são variegadas. Uma delas, decerto, é a mudança de *modus operandi* em relação às traduções interlínguas. Quando Venuti (2008) pensa a domesticação identificada na hodierna cultura traducional anglo-americana, o empoderamento dado à tradução neste caso em específico não rompe a dinâmica logocêntrica que beneficia o original, haja vista que tais traduções domesticadas, trazidas de outras línguas para o âmbito anglo-americano, podem ser encaradas como uma espécie de retorno ao *original antes do original*: um retorno à versão contemporânea da cultura universalista, representada notadamente pela cultura norte-americana, que, em alguma instância, serve (ou quer-se fazer) de *origem* ou *modelo* para o resto do planeta. Por isso mesmo Venuti (2008) reconhece que a alternativa à domesticação, o método menos violento de traduzir *para o inglês* — o menos inferiorizador da cultura não anglófona — seria a *prática estrangeirante*, definida como aquela que, em vez de trazer o autor para a cultura do leitor, leva o leitor até a cultura do autor (cf. VENUTI, 2008, p. 15).<sup>75</sup>

Na busca de uma leitura de *An invincible memory* em contexto de política internacional, as reflexões de Venuti (2008) parecem apontar um caminho eficaz para se verificar se a

---

que, mais do que a ação específica de um agente, a desconstrução é uma tendência na ordem logocêntrica: “Por meio de debates e discussões intermináveis sobre o que *existe* ou como as coisas devem ser *definidas* (perguntas como ‘O que é o Estado?’ ou ‘O que é terrorismo?’), as estruturas da autoridade são implantadas. Essas estruturas de autoridade não têm outra fundação que não a violência das hierarquias ou das dicotomias e exclusões nas quais se baseiam. Contudo, no final, em se considerando que as dicotomias e as estruturas que aquelas autorizam são infundadas e se fiam em conceitos que, por definição, não podem ser puros, mas, antes, são sempre assombrados por seus opostos, essas dicotomias e estruturas têm uma tendência intrínseca ao colapso ou, para usar a terminologia, a *desconstruírem-se*. Em outras palavras, *a desconstrução acontece*.” / “Through endless debates and discussions of what *exists* or how things should be *defined* (questions like ‘What *is* the state?’ or ‘What *is* terrorism?’) structures of authority are put in place. These structures of authority have no foundation other than the violence of hierarchies or the dichotomies and exclusions on which they are based. In the end, though, since dichotomies and the structures they authorize are unfounded and reliant on concepts that cannot by definition be pure but rather are always haunted by their opposites, they have an in-built tendency to collapse or, to use the terminology, to *deconstruct*. In other words, *deconstruction happens*” (EDKINS, 2007, p. 96; tradução nossa).

<sup>75</sup> Já da perspectiva das línguas do Sul as coisas são obrigadas a se inverterm: considerando-se o peso da influência do Norte, levar o leitor de uma nação periférica até a cultura de um autor de país central pode ajudar a perpetuar o logocentrismo estabelecido. Nesse contexto, domesticar é mais revolucionário do que estrangeirar. Tomem-se as duas cenas que Haroldo de Campos (1929-2003) traduziu da segunda parte de *Fausto*, de Goethe, publicadas sob o título de *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. A domesticação é evidente desde o título, que aproxima o clássico do romantismo alemão do filme *Deus e o diabo na terra do sol*, de Glauber Rocha (1939-1981), integrante do movimento vanguardista do Cinema Novo, o qual, entre outros intuitos, almejava estabelecer uma estética particularizadora para a sétima arte feita no Brasil (cf. VIEIRA, 1999, p. 106). A mesma ambição nacionalista parece guiar as escolhas tradutológicas do texto; conforme Vieira (1996), o trecho conhecido como *canto dos lêmures*, que, no original, ecoa o *Hamlet* de Shakespeare (1564-1616), na versão de Haroldo de Campos, ganha a dicção da *Morte e vida severina* de João Cabral de Melo Neto (1920-1999). Note-se como as referências enxertadas pelo tradutor se harmonizam para além da mera nacionalidade: ambas tratam da cultura sertaneja. Como último aspecto dessa domesticação de *Fausto*, destaque-se o fato de a capa da publicação vir somente com a assinatura do tradutor, lançando todas as luzes possíveis ao mesmo e problematizando sua hierarquia no par que forma com o autor.

autotradução de João Ubaldo Ribeiro pode ser tomada como lócus de resistência à tendência domesticadora da cultura anglófona em relação a textos estrangeiros, a saber: a qualificação da obra como sendo, no geral, *domesticada* ou *estrangeirada*. A seção seguinte, última deste capítulo, apresenta duas pesquisas, já concluídas, as quais fizeram essa averiguação.

### **2.3. AN INVINCIBLE MEMORY: TRADUÇÃO DOMESTICADA OU ESTRANGEIRADA?**

Toda cultura tem suas especificidades, e os elementos linguísticos que as representam podem ser chamados, nos estudos de tradução, de *marcadores culturais*. Com efeito, Aubert (2006) clarifica que "tudo na língua [...] porta em si uma ou mais marcas reveladoras d[e] vínculo cultural" (AUBERT, 2006, p. 24); todo signo linguístico pode ser analisado como marcador cultural, mesmo aqueles que aparentam ser universalmente compartilhados; por exemplo, as cores. Em 2015, difundida nas redes sociais, a fotografia de um vestido — o qual alguns enxergavam dourado e outros, azul — motivou reportagens a respeito da especificidade cultural das cores. Uma das mais interessantes<sup>76</sup> sondava o porquê de, nas obras de Homero, apesar de tantas referências a céu e mar, a cor azul não aparecer. Alguns pesquisadores consultados argumentaram que não era uma questão biológica, mas cultural: o conceito de azul não fazia parte do mundo helênico. Aubert (2006) também chama atenção para os elementos aparentemente restritos à dimensão gramatical, como as marcações de grau, número e gênero, serem marcadores culturais. A princípio, parecem naturais, porém sua dependência cultural se evidencia quando nos lembramos, por exemplo, que não temos no português o gênero neutro, como sucede haver no inglês (*it*). Apesar dessas inúmeras possibilidades, em sua metodologia de análise tradutológica — explicada na subseção 2.3.1, a seguir —, Aubert (1998, 2006) insta a que se trabalhe, principalmente, com quatro grandes conjuntos de marcadores culturais, chamados *domínios culturais*:

---

<sup>76</sup> Cf. BBC. Por que civilizações antigas não reconheciam a cor azul? G1, online, 22 fev. 2016. Disponível em: <<http://goo.gl/FqxLLu>>. Acesso em: 25 fev. 2016.

- 1) domínio ecológico — abarca flora, fauna, topografia, hidrografia, etc;
- 2) domínio material — abarca objetos e espaços criados pelo homem;
- 3) domínio social — abarca relações sociais de toda ordem;
- 4) domínio ideológico — abarca sistemas de crenças religiosas ou mitológicas.

O conceito de *marcador cultural* é valoroso haja vista que o modo como os marcadores culturais de determinado texto são trabalhados serve de base para se qualificar o mesmo de *domesticado* ou *estrangeirado*, nos moldes em que Venuti (2008) entende esses adjetivos, ou seja, traduções que, respectivamente, apagaram ou que ressaltaram as diferenças culturais da língua-fonte.

Os dois estudos apresentados nesta seção, elaborados por Evelin Ribeiro (2006) e por Antunes (2007), categorizam diversos procedimentos traducionais em um esquema que permite fácil associação às duas tendências mencionadas por Venuti (2008), embora tal associação não seja objetivo declarado em nenhum deles. Além do mais, ambos os estudos perscrutam os marcadores culturais de *An invincible memory*, avaliando as técnicas de tradução utilizadas por João Ubaldo Ribeiro para lidar com os mesmos e levando assim a uma resposta acerca do pendor da obra, se domesticada ou estrangeirada. Vejamo-los.

### **2.3.1. Apresentação e crítica da análise de Evelin Ribeiro (2006)**

A pesquisa de Ribeiro (2006) rastreou mais de uma centena de marcadores culturais em *Viva o povo brasileiro*;<sup>77</sup> selecionou uma amostra de dez deles, considerados palavras-chave na obra por sua recorrência ou relevância na narrativa; e analisou os métodos de tradução a que esses dez foram submetidos a fim de decretar se *An invincible memory* é texto estrangeirado ou domesticado (*normalizado*, em seus termos). O levantamento de dados foi feito com a ajuda do software WordSmith Tools, voltado para análises quantitativas em estudos tradutológicos, e a metodologia de análise da tradução dos termos escolhidos veio de Aubert (1998), elaborador

---

<sup>77</sup> Conforme a lista elaborada por Ribeiro (2006), contendo 112 marcadores, classificados entre os quatro domínios culturais de Aubert (2006), sua distribuição é a seguinte: 43% pertencentes ao domínio material; 29% ao social; 15% ao ideológico; e 13% ao ecológico. Cf. RIBEIRO, 2006, p. 141-161.

de uma escala de treze técnicas, na qual os primeiros itens (exceto o número um, a *omissão*) seriam técnicas de valorização da cultura de partida (técnicas estrangeiradoras), ao passo que os últimos seriam procedimentos mais distantes da mesma (técnicas domesticadoras). Confira-se a escala de Aubert (1998), com exemplos tirados de Aubert (1998) e de *An invincible memory*:

- 1) *Omissão* — implica ocultar não somente determinado segmento do texto-fonte, mas também, e principalmente, informações que não podem ser recuperadas de outras formas no texto-meta. No capítulo sete, Leléu, avô de Dafé, é ameaçado pelos capangas de seu competidor nos negócios, Sorriso de Desdém, e então decide tomar cachaça para desligar o bom senso e partir para a briga com seus algozes. No capítulo oito, o narrador do original conta que, em outro momento, em outro rompante de raiva, Leléu volta tomar cachaça e, bêbado, decide ir ter com Sorriso de Desdém. No texto em inglês, a segunda bebedeira é omitida, de modo que o leitor da tradução não tem acesso à informação de que é *recorrente* em Leléu o ato de embriagar-se para se munir de coragem.

Quase destrói o barraco a pontapés de tanta a fúria que lhe veio, tomou cachaça outra vez, partiu para matar Sorriso de Desdém com o esporão e não matou somente porque não encontrou. (RIBEIRO, 1984, p. 256)

He almost kicked the stall to pieces in an overwhelming rage, and went out to kill Smile of Contempt with his stringray spine and did not do it only because he could not find him. (RIBEIRO, 1989a, p. 192)

- 2) *Transcrição* — transcrevem-se três tipos de segmentos de texto. Primeiro, segmentos que pertencem ao acervo das duas línguas, como os algarismos. Segundo, segmentos que pertencem a uma terceira língua, tendo já ocorrido um empréstimo no texto original, mantido na tradução. Por exemplo: “Então temos coisas de amor? Ah, certamente que temos! *On ne bandine pas avec l’amour!*” (RIBEIRO, 1984, p. 294) traduzido por: “An amatory problem again? Oh sure, that has to be it! *On ne bandine pas avec l’amour!*” (RIBEIRO, 1989a, p. 221). Por último, ocorre transcrição quando o texto fonte já contém uma palavra ou expressão da língua meta. Exemplo: “[...] aquela menina, com seus modos travessos na intimidade e o comportamento público

de uma *lady*, era na verdade a companheira ideal [...]” (RIBEIRO, 1984, p. 471) traduzido por: [...] that girl with her impish ways in private and the public demeanor of a lady was truly the ideal companion [...]” (RIBEIRO, 1989a, p. 352).

- 3) *Empréstimo* — ocorre quando a língua-fonte é reproduzida na língua-alvo, incluídas as reproduções de nomes próprios, de topônimos e formas de tratamento. *Senhor doutor*, por exemplo, expressão a qual o autor chegou a citar, ao escrever sobre alguns desafios de sua autotradução (cf. RIBEIRO, 1989c), acabou sendo emprestada para o inglês, como se verifica no apelativo “Mas, Senhor Doutor Antônio Onofre [...]” (RIBEIRO, 1984, p. 290) traduzido por “But *Senhor Doutor* Antônio Onofre [...]” (RIBEIRO, 1989a, p. 218). Note-se que *Antônio Onofre* também se configura empréstimo.
- 4) *Decalque* — trata-se de um empréstimo com adaptações gráficas e morfológicas, de modo que a palavra ou expressão emprestada se conforme às convenções da língua-alvo. Em *An invincible memory*, os nomes dos orixás foram todos decalcados, transformando-se Oxalá em *Oshallah*; Oxóssi em *Oshosse*; Xangô em *Shango*; Ogum em *Ogoon*; Insã em *Yansan*; Exu em *Eshoo*; e Omulu em *Omoloo*.
- 5) *Tradução literal* — é a tradução de uma sentença ou expressão feita palavra por palavra.
- 6) *Transposição* — há transposição quando ocorrem rearranjos morfossintáticos, seja por demanda da estrutura da língua-alvo ou por opção do tradutor. Aubert (1998) oferece excelentes quatro exemplos (não exaustivos) desse mecanismo. Primeiro, *I visited* → *visitei*: a fusão de duas palavras em uma é transposição. Segundo, *kindergarten* → *jardim de infância*: o desdobramento de uma unidade lexical em uma expressão também é transposição. Terceiro, *remedial action* → *ação saneadora*, com o qual se evidencia a alteração da ordem das palavras, outro caso de transposição. Finalmente, *should he arrive late* → *se ele chegar atrasado*. Nesse exemplo, um verbo (*should*) foi substituído por uma conjunção (*se*), por demandas estruturais da língua-meta. Alterações de classe gramatical são portanto mais uma possibilidade de transposição.

- 7) *Explicitação/implicação* — esses dois procedimentos são apresentados em par por se tratarem de “duas facetas da mesma moeda” (AUBERT, 1998, p. 107). A explicitação ocorre quando informações implícitas no texto-fonte são explicitadas no texto-meta, seja por meio de apostos, notas de rodapé ou de outros instrumentos textuais. Mesmo a mera substituição de substantivos pode se tornar uma explicitação, como na cena em que Amleto Ferreira, vistoriando os escravos pescadores do barão, irrita-se com o cafuleteiro, e o mestre de terra intervém para explicar que o companheiro é meio louco. Diante dessa intervenção, Ribeiro (1984) conta que “[o] preto agora o olhava como se o estivesse vendo pela primeira vez” (RIBEIRO, 1984, p. 104). Contudo Ribeiro (1989a) julgou pertinente explicitar não só que, ali, em meio a tantos homens negros, o sujeito da ação era efetivamente o cafuleteiro (*cuddy man*), mas também que aquele para quem ele olhava (no original, não se sabe qual de seus dois interlocutores) era Amleto: “The *cuddy man* looked at Amleto as if he were seeing him for the first time” (RIBEIRO, 1989a, p. 75). Em relação à implicação, ela seria o fenômeno inverso, informações explícitas no texto-fonte e que se tornam implícitas no texto-meta; compare-se, por exemplo, o excerto “[...] comendo *carne* de gente volta e meia [...]” (RIBEIRO, 1984, p. 19; grifo nosso) com a tradução “[...] eating people now and then [...]” (RIBEIRO, 1989a, p. 9). A implicação também ocorre quando um substantivo no original é substituído por um pronome na tradução.
- 8) *Modulação* — a modulação aparece sempre que o segmento traduzido impõe “um deslocamento perceptível na estrutura semântica de superfície, embora retenha o mesmo efeito geral de sentido no contexto e no co-texto específicos” (AUBERT, 1998, p. 108). Em outras palavras, a modulação se dá quando o sentido geral se mantém ainda que às custas de uma adaptação no conteúdo. Aubert (1998) traz quatro traduções que ajudam a entender melhor esse procedimento: (a) *deaf as a doornail* → *surdo como uma porta*; (b) *it's very difficult* → *não é nada difícil*; (c) *articles of association* → *contrato social*; (d) *corporal imbecility* → *impotência*.
- 9) *Adaptação* — mecanismo pelo qual se estabelece apenas uma equivalência parcial de sentido, e esta já é tida como suficiente. Para Aubert (1998), para quem a adaptação “denota uma assimilação cultural” (AUBERT, 1998, p. 108), exemplo ilustrativo é a

tradução de *sheriff* por *delegado de polícia*. Ribeiro (2006) considera que João Ubaldo Ribeiro lida com o marcador cultural *cachaça* basicamente por meio de adaptações. Ele traduz o termo como *firewater*, *sugarcane liquor*, *sucarcane rum* e *rum*. Apesar dos exemplos de ambos, parece tênue a linha entre modulação e adaptação.

- 10) *Tradução intersemiótica* — é o processo pelo qual signos de determinada natureza (por exemplo, pictóricos) são convertidos para signos de outro tipo (por exemplo, textuais). Não é verificado no romance em estudo.
- 11) *Erro* — o erro não é um mecanismo traducional; é um erro e pronto. Se está na lista é porque, imagina-se, no fim das contas acaba incorporado à tradução. Ribeiro (2006) não traz exemplos de erros em *An invincible memory*.
- 12) *Correção* — tampouco a correção é uma solução; é, sim, uma oportunidade para que se corrijam erros de edição. Antunes (2007) nota que há algumas correções no texto em inglês. Por exemplo, no original, na única aparição do cunhado de Amleto Ferreira, ele é chamado de Emídio Reis e, em seguida, na mesma cena, de Edísio. Já em outras cenas, é referenciado como Emídio apenas. Isso está corrigido na tradução, onde Edísio desaparece.
- 13) *Acréscimo* — o acréscimo é um enxerto no texto-meta que não se justifica como esclarecimento (explicitação) nem como transposição (desdobramento de uma única palavra na língua-fonte em uma expressão na língua-alvo). Não se encontraram exemplos de acréscimo em *An invincible memory*.

Valendo-se da escala de Aubert (1998), desprovida de seus quatro últimos itens (10-13), Ribeiro (2006) escolheu dez marcadores culturais de significativa recorrência no romance (*caboco*, *baiacu*, *gente*, *negro*, *cachaça*, *mestre*, *saveiro*, *engenho*, *iansã* e *iaiá*) e encaixou cada solução tradutológica dada a eles em uma das nove categorias aubertianas com as quais trabalhou (dez, se se separam explicitação e implicação). A conclusão a que chegou é que

as modalidades mais empregadas são a tradução literal, com 51,1%; e o empréstimo, com 16,4%; sendo seguidas pela modalidade híbrida tradução literal mais explicitação, com 10,5%; modulação, 6,1%; adaptação, com 5,0%; implicação, com 4,1%; explicitação, com 2,3%; omissão, com 2,2%; decalque, com 1,7%; e, por último, transposição, com 0,6%. (RIBEIRO, 2006, p. 106)

O que esses números querem dizer? Em se considerando uma escala de nove itens, a tradução literal (item 5) seria o meio termo entre os mecanismos estrangeiradores (1-4: omissão, transcrição, empréstimo e decalque) e os domesticadores (6-9: transposição, explicitação/implicação, modulação e adaptação) em relação à língua de partida. No placar final, o lado domesticador (*normalizador*) vence o lado estrangeirador (28,6% vs. 20,3%). Ainda que se façam alguns ajustes a esse arranjo, negociando a implicação (separada de sua gêmea), mais afinada com o time de táticas estrangeiradoras, em troca da omissão, que efetivamente se adequa melhor ao lado domesticador, o resultado ainda é favorável à domesticação (26,7% vs. 22,2%). Em suma, provou-se falsa a hipótese de que *An invincible memory* talvez fosse um desses textos pós-coloniais deliberadamente *incompreensíveis*, dos quais fala Sommer (1994); desses livros que “produzem um tipo de ‘incompetência’ de leitor a qual ler mais vezes não vai resolver” (SOMMER, 1994, p. 524; tradução nossa<sup>78</sup>); e que visam a instaurar a “incompetência como uma modesta meta: a meta de respeitar as distâncias e as recusas as quais alguns textos vêm há muito transmitindo a nossos ouvidos surdos” (SOMMER, 1994, p. 525; tradução nossa<sup>79</sup>). *An invincible memory* é uma tradução domesticada pela língua inglesa. Essa é a conclusão a que chega a dissertação de Ribeiro (2006), no que é reiterada por uma série de pequenos artigos de sua orientadora — Camargo (2009, 2010a, 2010b, 2013) —, focados em avaliar outros marcadores culturais de *An invincible memory* com a mesma base teórica aubertiana.

Mas havia algo de incômodo nesse resultado. A princípio, julgou-se ser a frustração de se ter uma hipótese rechaçada, contudo a fonte de desconforto não tardou a se revelar: a terceira maior ocorrência, com 10,5%, na análise de Ribeiro (2006) envolvia uma modalidade *híbrida* de tradução. Buscou-se então o que Aubert (1998) diz a respeito do assunto:

<sup>78</sup> “[...] produce a kind of readerly ‘incompetence’ that more reading will not overcome” (SOMMER, 1994, p. 524).

<sup>79</sup> “[...] incompetence as a modest goal: the goal of respecting the distances and the refusals that some texts have long been broadcasting to our still deaf ears” (SOMMER, 1994, p. 525).

Essas modalidades de tradução podem ocorrer quer em estado 'puro' ou de forma 'híbrida'. Assim, com certa frequência, um *empréstimo* virá acompanhado de uma *explicitação* (p. ex., como nota de rodapé); um segmento textual inteiro (p. ex., um sintagma adverbial) pode vir *transposto* em bloco para um outro ponto ao interior da estrutura oracional mas retendo, internamente, as características de *tradução literal*; observa-se, ainda, a combinação de *transposição* e *modulação* no mesmo segmento textual [...]. Tais casos podem ser computados em separado, sob a rubrica geral de *categorias híbridas* e, dependendo do objetivo específico de cada projeto, tal procedimento pode mostrar-se vantajoso. Mas, se o número de hibridismos possíveis é elevado, o número de ocorrências em cada uma dessas categorias mostra-se, no geral, baixo, situação essa que, entre outros problemas, gera uma certa dispersão nos dados de molde a dificultar o tratamento estatístico dos mesmos. Assim, no geral, será mais conveniente agrupá-las com as categorias simples, adotando-se como critério incluir as ocorrências sempre mais distante do 'ponto zero'. Assim, se para determinado segmento textual for constatado ter sido traduzido como *empréstimo* + *explicitação*, tal segmento será computado na modalidade *explicitação/implicitação* e não na modalidade *empréstimo*. (AUBERT, 1998, p. 110)

Note-se que, mesmo tendo constatado que, “com certa frequência”, as modalidades de tradução não ocorrem em seu estado puro, Aubert (1998) pretere essa informação; apaga-a em benefício do “tratamento estatístico” do texto. Há nisso uma impropriedade. Se existem categorias híbridas nas práticas traducionais, então, mais do que dois conjuntos independentes, a domesticação e a estrangeiração são polos de uma escala que Aubert (1998) mal representa ao propiciar a que traduções híbridas sejam avaliadas como domesticadoras ou estrangeiradoras, criando uma polarização obnubilante da complexidade que o tradutor empenhou em seu trabalho. A análise de Antunes (2007), como se verificará, não comete a mesma imprecisão.

### **2.3.2. Apresentação e crítica da análise de Antunes (2007)**

Para Antunes (2007), os debates aqui promovidos pouco interessam. Sua preocupação é verificar *como* ou *se* João Ubaldo Ribeiro se aproveita da condição especial do *autotradutor* — ou seja, ele é tanto o *dono* do original quanto o responsável por o *transformar* — para fazer alterações as quais, se tivessem sido feitas por outros tradutores, poderiam ser taxadas de *infiéis*. “Em outras palavras, pretendo verificar se o exercício da autotradução pode ser visto, no caso

de João Ubaldo Ribeiro, como uma possibilidade de continuação, por assim dizer, do processo de escrita da obra” (ANTUNES, 2007, p. 14). Com isso Antunes (2007) não almeja problematizar o logocentrismo do par *original/tradução* — embora termine por fazê-lo de algum modo —, nem suscitar um debate foucaultiano sobre a autotradução enquanto nova categoria de controle discursivo — apesar de que seu trabalho poderia servir de base para se engendrar essa discussão. Seu olhar se exaure no texto em si. Seu arcabouço teórico advém principalmente de Umberto Eco e seus conceitos principais são o de *leitor-modelo*, já mencionado, e de *autor-modelo*, “aquele que se torna visível durante o ato cooperativo de leitura e a quem são atribuídas escolhas registradas no texto narrativo” (ANTUNES, 2007, p. 14). Assim como o escritor se valeria de um arquétipo de leitor (o leitor-modelo) para tomar decisões no processo de escrita, o leitor empírico faria uso de um autor-modelo em seu processo de criação de sentido, modulando polissemias ou criando tolerância para trechos cuja compreensão não se dá imediatamente, na esperança de que os mesmos serão entendidos adiante na leitura. Culler (1999) comenta que “[a] comunicação depende da convenção básica de que os participantes estão cooperando uns com os outros e que, portanto, o que uma pessoa diz a outra é provavelmente relevante” — eis o *princípio cooperativo hiperprotegido*. De certo modo, o autor-modelo seria o ente que o leitor concebe para firmar esse pacto comunicativo. É esse ente que Antunes (2007) deseja analisar nos dois romances autotraduzidos por João Ubaldo Ribeiro (*Sergeant Getúlio* e *An invincible memory*). Antunes (2007) quer identificar, em sua leitura, se o autor-modelo dos textos traduzidos se afasta ou se aproxima do autor-modelo dos textos originais e, no caso de afastamento, se o mesmo ocorre devido a procedimentos típicos da tradução ou se há modificações as quais fugiriam ao escopo do trabalho do tradutor *fiel*, revelando portanto um trabalho de *autor*. Para isso ela se vale de uma análise comparativa entre originais e traduções, bem como de uma entrevista com João Ubaldo Ribeiro. Sua conclusão, adianta-se, é a de que

o autor-modelo da autotradução é diferente do autor-modelo do original porque é impulsionado por um leitor-modelo distinto e que, portanto, demanda pistas distintas. Entretanto, a diferença entre eles não pode ser atribuída, a meu ver, ao trabalho do autor que, na tentativa de aperfeiçoar seu texto, introduz modificações que demonstram a continuidade do processo de escrita criativa. No caso de João Ubaldo, atribuo as alterações introduzidas na edição em inglês ao trabalho do tradutor que busca aproximar-se do leitor-modelo estrangeiro sem apagar as marcas da cultura brasileira. (RIBEIRO, 2007, p. 250)

Em síntese, Antunes (2007) verifica que ambos os romances autotraduzidos podem ganhar o rótulo de *fiéis* sem necessitar apelar à função do termo *autor*, pois as mudanças no texto-meta correspondem a procedimentos de tradução legitimados, a exemplo das explicitações. Para chegar a essa conclusão, Antunes (2007) se vale de método similar ao de Ribeiro (2006), embora pareça não ter pré-fixado os marcadores culturais aos quais prestaria atenção. Aliás, Antunes (2007) chama marcadores de culturais de *culture-specific itens* ou *itens de especificidade cultural*, expressão de Aixelá (1996), quem lhe provê, ademais, da base teórica da análise.

Aixelá (1996) esquematiza onze procedimentos de tradução de itens de especificidade cultural em dois grandes grupos: (a) o grupo de técnicas de *conservação* dos mesmos, privilegiando a cultura do texto-fonte, e (b) o grupo de *substituição* ou pelo menos de aproximação desses itens da cultura da língua-alvo, a fim de se domesticar a diferença. Contudo Antunes (2007) utiliza a reformulação do sistema aixeliano feita por Bentes (apud ANTUNES, 2007). Nessa remodelagem o número de modalidades de tradução de itens de especificidade cultural cai de onze para oito, divididas em três grupos. Confira-se a proposta de Bentes (apud ANTUNES, 2007) com exemplos de *An invincible memory*:

#### **A) Técnicas de tendência domesticadora**

- 1) *Tradução integral de nome próprio* — João Ubaldo Ribeiro, com efeito, traduz integralmente alguns topônimos que servem de cabeçalhos às cenas. *Vera Cruz de Itaparica*, por exemplo, é traduzida como *Settlement of the True Cross of Itaparica*. *A Armação do Bom Jesus* na tradução se torna *Good Jesus Fishery*. *São João do Manguinho* é apresentada ao leitor anglófono como *Village of Saint John of the Little Swamp*. Já a *Capoeira do Tuntum* passou a ser *Tuntum Clearing*. Na entrevista dada Antunes (2007), o escritor esclareceu que optou por traduzir os topônimos sempre que fosse “importante que a condição geográfica (baía, porto etc.) fosse conhecida pelo leitor” (RIBEIRO apud ANTUNES, 2007).
- 2) *Tradução linguística* — o tradutor se vale de um termo que a língua-alvo já incorporou a respeito de um item culturalmente específico da língua-fonte. À guisa de exemplo, considerem-se os nomes de moedas estrangeiras já

aportuguesados. Ao se valer de um deles, na passagem de um texto estrangeiro para o português, o tradutor está fazendo uma tradução linguística.

- 3) *Naturalização* — ocorre quando o tradutor decide aclimatar o marcador cultural. Antunes (2007) não traz exemplos de naturalização em *An invincible memory*, mas comenta um curioso caso na tradução do romance *O sorriso do lagarto* (1989), de João Ubaldo Ribeiro, feita por Clifford Landers: há a troca de uma referência a Xique-Xique, cidade baiana, por Biloxi, cidade norte-americana no estado do Mississippi. Antunes (2007) também considera que a tradução do termo *integralistas* por *fascists*, encontrada na autotradução *Sergeant Getúlio*, é uma naturalização.
- 4) *Exclusão* — o item culturalmente específico é suprimido. Antunes (2007) encontra, em *An invincible memory*, uma curiosa exclusão: quando Patrício Macário, andando à noite pelas matas, na Capoeira do Tuntum, encontra uma manifestação do que parece ser um ritual de umbanda, o texto original diz que ele “avistou um grupo numeroso de negros e mulatos, somente dois ou três brancos” (RIBEIRO, 1984, p. 488). O texto traduzido, todavia, refere-se a “a large group of blacks and mulattoes” (RIBEIRO, 1989a, p. 365) somente. Para Antunes (2007), essa exclusão ratifica a imagem dessa prática religiosa — a qual ela chama erroneamente de candomblé — como sendo exclusiva de negros e mulatos e deixa de comunicar a possibilidade de “transformação de uma sociedade escravagista e preconceituosa em uma sociedade, pelo menos aparentemente, mais tolerante” (ANTUNES, 2007, p. 239).
- 5) *Tradução explicativa* — o tradutor substitui o marcador cultural por uma explicação, com suas próprias palavras, sobre o mesmo. Por exemplo, “farofa de dendê” (RIBEIRO, 1984, p. 147) por “yellow flow” (RIBEIRO, 1989a, p. 108).

## B) Técnicas de tendência estrangeiradora

- 6) *Repetição* — mantém-se o nome do item, tal qual é grafado na língua-fonte. Em uma das referências a *cachaça*, por exemplo, esta assim aparece: “‘Yes, I’m going to have a moment of weakness,’ he said aloud, and fished a dusty bottle of *cachaça* out of a basket [...]” (RIBEIRO, 1989a, p. 166).

## C) Técnicas de tendência híbrida

- 7) *Glosa intratextual* — corresponde ao que Aubert (1998) chama de explicitação; quando há acréscimo textual explicativo de determinado item culturalmente específico e quando este ocorre dentro do texto principal, e não fora (em notas de rodapé, por exemplo). Antunes (2007) nota que, nos topônimos traduzidos integralmente (cf. item 1), há também inserções de glosas intertextuais, a exemplo de *settlement* e *village*.
- 8) *Tradução parcial de nome próprio* — Antunes (2007) identifica que os personagens chamados por apelidos ou com apelidos agregados ao nome sofreram, no texto em inglês, tradução parcial do apelido. Assim Luiz Tatu, Nego Leléo e Sorriso de Desdém se tornaram, respectivamente, Luiz Armadillo, Black Leléo e Smile of Contempt.

Valendo-se desse sistema, Antunes (2007) afirma que, em seus dois romances, “João Ubaldo Ribeiro oscila entre técnicas com tendência domesticadora, estrangeirizadora e híbrida” (ANTUNES, 2007, p. 221), o que, afinal, só quer dizer que o escritor utiliza todas as táticas de tradução listadas acima, sem apontar qual dos grupos predominou (o que não era o objetivo de sua pesquisa). Por um instante se pensou que a nova lista de procedimentos traducionais, contempladora das práticas híbridas, se somada ao rigoroso método de triagem de marcadores culturais utilizado por Ribeiro (2006), poderia levar a uma conclusão mais acurada a respeito da localização de *An invincible memory* na escala cujos polos são a domesticação e a estrangeiração, entretanto o estudo do conceito de *hibridismo* ou *hibridação* impeliu a que se fizesse uma outra análise do texto traduzido de João Ubaldo Ribeiro, a qual será exposta no

capítulo quatro. Antes, é preciso que tratemos da própria ideia de hibridismo, o que sucederá no capítulo três.

Para além de sua menção nos estudos de Ribeiro (2006) e Antunes (2007), o conceito de hibridismo despontou, nesta pesquisa, quando se estudavam os efeitos inferiorizantes que o logocentrismo manifestado no par original/tradução instaura no âmago dos sujeitos pós-coloniais, perpassando a formação da identidade dos nortistas e sulistas do mundo e arrastando-os para um dos polos logocêntricos, o dos superiores-originais ou dos inferiores-traduições. Por isso o próximo capítulo, dedicado também ao tema da inferiorização dos sujeitos, começa com a seguinte pergunta: como as identidades se constroem?

### 3. EU/OUTRO

No capítulo anterior, foi argumentado que o controle discursivo é a faceta simbólica do poder. E, também, que o poder simbólico exercido pelo Ocidente, na atualidade, sobre os países do Sul, se ampara no estabelecimento de discursos logocêntricos, isto é, esteia-se em discursos baseados em pares de opostos, emuladores da dicotomia superior/inferior, os quais foram engendrados a partir do encontro colonial. Essa imposição da superioridade da cultura dos países centrais, associada à vantagem econômica que a colonização lhes rendeu, justifica que se fale na *colonialidade do poder* exercido pelos mesmos hodiernamente. Neste capítulo, interessa verificar como o logocentrismo afeta o âmago dos povos descendentes dos colonizados, aos quais foram legadas representações de inferioridade cultural. Para isso é necessário avaliar como as *identidades* desses povos se formam, afinal, como explica Charaudeau (2009),

a identidade é o que permite ao sujeito tomar consciência de sua existência, o que se dá através da tomada de consciência de seu corpo (um estar-aí no espaço e no tempo), de seu saber (seus conhecimentos sobre o mundo), de seus julgamentos (suas crenças), de suas ações (seu poder fazer). A identidade implica, então, a tomada de consciência de si mesmo. (CHARAUDEAU, 2009, p. 2)

Dito de outro modo, *identidade* é o nome dado à resposta para a pergunta: “quem é você?” (LANE, 2006, p. 16; grifo nosso). Uma resposta que tem a ver com os papéis que desempenhamos, com as posições que cotidianamente tomamos. É o conjunto de características que conformam o sujeito — “quem é você?”. Nesse ponto o tema se complexifica, pois, segundo Hall (2006), ao longo da história do Ocidente, houve ao menos três concepções de *sujeito*: (a) o sujeito do iluminismo, (b) o sujeito sociológico e (c) o sujeito pós-moderno. O arrazoado a seguir, em sua primeira seção, dá conta de diferenciar essas três compreensões de sujeito, com ênfase no último tipo, o sujeito pós-moderno, sobre o qual, às reflexões de Hall (2006), serão acrescentadas, na segunda seção, as considerações do pós-colonialismo. Profusamente, os

estudos pós-colonialistas se calcam no conceito de *alteridade* para refletir a respeito das consequências da colonização sobre a subjetividade dos povos subjugados. Porém os mesmos não são isentos de vulnerabilidades, notadamente relacionadas à preservação de certo raciocínio logocêntrico no trato com o par *eu/outro*. Por isso a terceira e última seção deste capítulo se dedica a (tentar) lidar com esse calcanhar de aquiles das teses da alteridade, o que será feito com auxílio do pensamento de Bhaba (1992, 1996, 1998).

### 3.1. O SUJEITO NO PENSAMENTO OCIDENTAL

Nos tempos pré-modernos, conta Hall (2006), imperava no Ocidente a ideia de que os papéis sociais dos indivíduos eram pré-determinados e fixos na imutável ordem estabelecida por deus. Por isso mesmo, nos períodos feudal e absolutista, vigoravam estamentos (nobreza, clero e povo), cada qual com “uma ‘lei’ própria e [cuj]o acesso às situações subjetivas passíveis de se exigir ou dever prestações era dado pela condição de pertencer ou não a um determinado grupo estratificado” (FINGER, 2005, p. 195). Essa perspectiva começa a ser problematizada no século XVI, e tais problematizações engendram, definitivamente, um novo sujeito — um *indivíduo soberano*, no dizer de Hall (2006) — no século XVIII:

Muitos movimentos importantes no pensamento e na cultura ocidentais contribuíram para a emergência dessa nova concepção: a Reforma e o Protestantismo, que libertaram a consciência individual das instituições religiosas da Igreja e a expuseram diretamente aos olhos de Deus; o Humanismo Renascentista, que colocou o Homem (*sic*) no centro do universo; as revoluções científicas, que conferiram ao Homem a faculdade e as capacidades para inquirir, investigar e decifrar os mistérios da Natureza; e o Iluminismo, centrado na imagem do Homem racional, científico, libertado do dogma e da intolerância, e diante do qual se estendia a totalidade da história humana, para ser compreendida e dominada. (HALL, 2006, p. 25-26)

Nasce, assim, o conceito moderno de sujeito em sua primeira versão: sujeito do iluminismo. Não mais uma personagem da trama divina, porém um ser autônomo, “uma entidade que é unificada no seu próprio interior e não pode ser dividida além disso” (HALL, 2006, p. 25); “‘sujeito’ da modernidade em dois sentidos: a origem ou ‘sujeito’ da razão, do

conhecimento e da prática; e aquele que sofria as consequências dessas práticas — aquele que estava ‘sujeitado’ a elas” (HALL, 2006, p. 28). Da ciência política à ética, do direito à economia, o pensamento iluminista recorrentemente parte do indivíduo, entidade basilar:

O argumento começava com os indivíduos, que tinham uma existência primária e inicial. As leis e as formas de sociedade eram deles derivadas: por submissão, como em Hobbes; por contrato ou consentimento, ou pela nova versão da lei natural, no pensamento liberal. Na economia clássica, o comércio era descrito através de um modelo que supunha indivíduos separados que [possuíam propriedade e] decidiam, em algum ponto de partida, entrar em relações econômicas ou comerciais. Na ética utilitária, indivíduos separados calculavam as consequências desta ou daquela ação que eles poderiam empreender. (WILLIAMS apud HALL, 2006, p. 29)

Sucedeu que, com o tempo, as sociedades modernas se complexificaram (cf. HOBBSAWM, 2010, 2011a), e, já no século XIX, o indivíduo perdeu espaço para o *social*, “[o] cidadão individual tornou-se enredo nas maquinarias burocráticas e administrativas do estado moderno” (HALL, 2006, p. 30). Sobretudo nas ciências, o coletivo fez-se base das novas reflexões.<sup>80</sup> Nesse contexto, a própria ideia de sujeito foi revista, tornando-se hegemônica a compreensão de que esse se constituía em grande medida da *interiorização* das relações sociais às quais era exposto; refletia a estrutura social na qual estava inserido. De soberano o sujeito se transformou em ente interativo, sujeito *sociológico*.

A identidade sociológica, explica Hall (2006), seria uma espécie de ponte construída entre o interior, a essência do sujeito, e o mundo lá fora, os sentidos, símbolos e valores da sociedade na qual se vive. Desse ponto de vista, a identidade não é fixa nem autônoma, ao contrário do que se pensava sobre o sujeito do iluminismo e de acordo com o que pensam os teóricos *pós*-. Entretanto, ao se aceitar que “projetamos a ‘nós próprios’ nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os ‘parte de nós’” (HALL, 2006, p. 12), dá-se tanto ao *eu* quanto ao mundo social certa unidade, certa estabilidade, bem a gosto do pensamento cientificista moderno, segundo o qual tudo é passível de ser

---

<sup>80</sup> “As teorias clássicas liberais do governo, baseadas nos direitos e consentimento individuais, foram obrigadas a dar conta das estruturas do estado-nação e das grandes massas que fazem uma democracia moderna. As leis clássicas da economia política, da propriedade, do contrato e da troca tinham de atuar, depois da industrialização, entre as grandes formações de classe do capitalismo moderno. O empreendedor individual da *Riqueza das nações* de Adam Smith ou mesmo d’*O capital* de Marx foi transformado nos conglomerados empresariais da economia moderna” (HALL, 2006, p. 29-30).

objetivamente dissecado, quantificado, explicado, previsto; tudo pode ser reduzido a um modelo teórico simples, elegante e universal. Não é bem assim, sabemos-lo hoje: para supostamente alcançar o que apregoa, a ciência moderna tem de fazer recortes de fenômenos complexos do mundo, escolhendo quais variáveis considerar, quais variáveis descartar e se esforçando para que tudo o que nessas escolhas remetam ao sujeito seja obnubilado por meio do estabelecimento de uma relação logocêntrica, sujeito/objeto, na qual o objeto — como o original, no par original/tradução — torna-se mais relevante: eis a falácia da objetividade.<sup>81</sup> Note-se que, para que tal dicotomia se sustente, é preciso estabilizar ambos os polos, conceber uma ideia de sujeito a qual, ainda que não seja imutável, seja racionalmente (solidamente) estruturada — uma boa definição para o sujeito sociológico. Nesse contexto, alguns elementos culturais, então naturalizados no pensamento ocidental, serviram de base à estrutura socioidentitária formulada pela sociologia nascente, com destaque para gênero, classe e nacionalidade. Esses elementos passaram a constituir o que Hall (2006) chama de *identidade mestra* do sujeito sociológico: um conjunto de características capaz de alinhar todas as outras (HALL, 2006, p. 20).

Falemos um pouco sobre a nacionalidade, por se tratar de elemento deveras presente, implícita ou explicitamente, nos estudos de Relações Internacionais. Como se sabe à larga, o conceito de Estado-nação tem como marco inaugural a Paz de Vestfália (1648), tratado internacional europeu o qual não somente pôs fim a uma série de conflitos, de causas diversas, chamados pela historiografia de Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), mas também minou a autoridade que o Sacro-Império Romano-Germânico, apoiado pela igreja católica, impunha sobre seu entorno. Essa autoridade, conta-nos Kissinger (1994), fundamentava-se na ideia de universalismo, especificamente na ideia de uma *moralidade universal*, que, entre outras coisas, implicava a genuflexão perante uma autoridade superior, no caso, a coroa do Sacro-Império Romano-Germânico. Desde a Idade Média, pelo menos, “[o] mundo era concebido como um espelhamento do Paraíso. Assim como um Deus reinava no Céu, um imperador reinaria no mundo secular e um papa, na Igreja Universal” (KISSINGER, 1994, p. 56; tradução nossa<sup>82</sup>).

---

<sup>81</sup> Cf. KING et al. (2004) para se verificar um exemplo de como, mesmo em se reconhecendo que é impossível alcançar a objetividade plena, esse conceito continua caro à ciência. E como a ideia de *subjetividade*, por abrir caminho para reflexões complexas e dirimidoras das bases cientificistas, vem sendo substituída pela ideia de *enviesamento* (*bias* em inglês), a qual suscita um desvanecimento do agente, do sujeito na pesquisa científica.

<sup>82</sup> “The world was conceived as mirroring the Heavens. Just as one God ruled in Heaven, so one emperor would rule over the secular world, and one pope over the Universal Church” (KISSINGER, 1994, p. 56).

Contudo, depois de iniciados os movimentos protestantes de reforma da religião, tanto o Vaticano quanto a dinastia Habsburgo tiveram sua autoridade questionada, uma das causas para os conflitos armados. E foi com Vestáfia que seu poder supremo oficialmente caiu, ao ser acordada a legitimidade do princípio de *raison d'état* — o interesse nacional acima de tudo, inclusive da moralidade universal (cf. KISSINGER, 1994, p. 58). Com Vestfália, no século XVII, a primeira parte do termo Estado-nação (*Estado*) se consolidou. Dois séculos depois, foi a vez de *nação* consolidar-se. Com a Revolução Francesa, a associação entre “povo” e “nação” teve efeitos poderosos. De início, serviu para que a burguesia revolucionária francesa justificasse sua luta contra a monopólio de privilégios políticos mantido pela nobreza; para que angariasse o apoio de classes economicamente inferiores à causa (cf. HOBBSAWM, 2010, p. 107-113). No entanto essa associação se tornou algo maior, constituiu ideia autônoma — o *nacionalismo* —, utilizada por diferentes grupos, por razões diversas. O nacionalismo serviu, por exemplo, às elites coloniais para que legitimassem sua independência. Quando a burguesia europeia chegou ao poder, serviu-lhe para frear o fortalecimento que movimentos populares adquiriam por meio de alianças internacionais.<sup>83</sup> E foi útil, também, às camadas médias economicamente inferiores de diversos países europeus em seu protesto contra os interesses internacionais das elites, garantidores dos privilégios destas. Entre os reclames dos intelectuais oriundos dessas classes médias, destacavam-se o posicionamento pró-livre comércio de grandes empresários, impedidor da colocação de barreiras protetoras da economia nacional (cf. HOBBSAWM, 2010, p. 220), e a restrição do conhecimento, suscitada por um mercado de ideias (mercado editorial) poliglota, em contexto no qual somente as elites dominavam várias línguas (cf. HOBBSAWM, 2010, p. 222). Hobsbawm (2010) aponta os intelectuais oriundos das camadas médias economicamente inferiores como um dos principais grupos responsáveis pela difusão inicial do nacionalismo. Foi, inclusive, graças a essa “guarda avançada do nacionalismo de classe média” (HOBBSWAM, 2010, p. 221) e a seus interesses educacionais que as línguas passaram a integrar o nacionalismo:

---

<sup>83</sup> Tal utilização do nacionalismo com vistas à contenção de movimentos opositores já se verificava, à larga, naquele conjunto de revoltas europeias chamado por Hobsbawm (2010) de *primavera dos povos*, o clímax das manifestações derivadas dos ideias da Revolução Francesa (cf. HOBBSAWM, 2010, p. 183-215). Ainda hoje, parecer ser uma tática discursiva bastante comum para deslegitimar o oponente, não importa se quem o utiliza esteja no poder ou não, mesmo que o alvo da crítica não esteja envolvido efetivamente em atividades antinacionais, desejosas de suplantam o regime nacional. Pense-se, por exemplo, na crise política enfrentada, no Brasil, pelo governo Rousseff, em que o uso do termo *comunista*, do modo como a oposição ao governo o utiliza, opõe-se à ideia de interesse nacional.

As pequenas elites podem operar com línguas estrangeiras, mas a língua nacional se impõe uma vez que o quadro de pessoas instruídas tenha-se tornado suficientemente grande [...]. Daí, o momento em que livros didáticos e jornais são impressos pela primeira vez na língua nacional, ou quando essa língua é usada pela primeira vez para algum fim oficial, marca um passo importantíssimo na evolução nacional. A década de 1830 viu este passo ser dado em grandes áreas da Europa. Assim, as primeiras obras tchecas importantes sobre astronomia, química, antropologia, mineralogia e botânica foram escritas ou terminadas nesta década, quando também apareceram na Romênia os primeiros livros didáticos escritos em romeno, em substituição ao grego habitual. O húngaro, em vez do latim, foi adotado como a língua oficial da Dieta Húngara em 1840 [...]. Nos países que possuíam há muito tempo uma língua nacional oficial, a mudança não pode ser tão facilmente avaliada, embora seja interessante notar que, depois de 1830, o número de livros em alemão publicados na Alemanha (em comparação com os títulos em latim e francês) ultrapassou pela primeira vez os 90%, e o número de livros escritos em francês caiu depois de 1820 para menos de 4%. (HOBSBAWM, 2010, p. 222-223)

Cada língua, efetivamente, é a base de uma cultura, como Saussure (2006) permite que o afirmemos ao tratá-las como produtos sociais, ao considerar cada língua um conjunto de signos, de valores, de representações do mundo compartilhado por determinado grupo. Quando a língua se acopla ao nacionalismo, surge a ideia de cultura nacional (cf. HOBSBAWM, 2011a, p. 157-158), e, com base nesta, o Estado, construto político que dá ênfase ao compartilhamento de território, ao se transformar em Estado-nação, passa a enfatizar, também, o compartilhamento cultural. Começa-se a valorar a homogeneidade linguística, mitológica (“histórica”) e de costumes. Por isso a ampliação da educação formal foi de grande importância para o Estado-nação, em seu estágio inicial, na Europa e fora dela. Como evidenciam Canclini (2008) e Hobsbawm (2011a), a escola incute nas crianças o nacionalismo como marca identitária: seja por meio da alfabetização, que capacita os infantes a lerem os livros didáticos que lhes apresentam os mitos fundadores (“acontecimentos históricos”) de sua nação; seja por meio de rituais de *patriotismo*, isto é, de cerimônias de celebração ufanista, baseadas, em geral, nos mesmos mitos fundadores sobre os quais as crianças leram, servindo à reiteração dos mesmos. “Os livros escolares e os museus, assim como os rituais cívicos e os discursos políticos, foram durante muito tempo os dispositivos com que se formulou a identidade de cada nação”, escreveu Canclini (2008, p. 129), para quem a identidade nacional é uma construção que se narra; uma longa narrativa na qual são estabelecidos “acontecimentos fundadores” e “façanhas em que os habitantes defendem esse território, ordenam seus conflitos e estabelecem os modos legítimos de convivência” (CANCLINI, 2008, p. 129). Essa ideia se afina às de Hobsbawm (1984), que

assevera que o nacionalismo tinha dois objetivos ao buscar-se valer de “uma continuidade histórica [...], através da criação de um passado antigo que extrapol[ou] a continuidade histórica [...] pela lenda [...] ou pela invenção” de tradições (HOBSBAWM, 1984, p. 15). Objetivo número um: a legitimação pela história. Dois: “a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social” (HOBSBAWM, 1984, p. 10) em um mundo que experienciava mudanças e inovações constantes. Em síntese, o pensamento de ambos os teóricos constata que a ideologia nacionalista fez o que pôde, simbólica e materialmente, para se arraigar às culturas em que adentrou.

O fato de a nacionalidade ser um dos elementos que passaram a compor a identidade mestra a que os sujeitos foram associados, no final do século XIX, revela que o nacionalismo logrou êxito em seus intuits. Contudo, no que diz respeito à teoria identitária, em meados do século XX, a própria solidez do conceito de sujeito começou a ser problematizada. As vozes dissonantes eram os teóricos pós-modernos/pós-estruturalistas em um contexto de crítica às bases do pensamento moderno, seu pendor para teorias estruturantes inclusive. Chegou-se assim à concepção de sujeito pós-moderno — ou, melhor dizendo, à concepção pós-moderna de sujeito —, cuja característica precípua, atesta Hall (2006), é não ter uma identidade mestra. Tal ideia coaduna-se com a típica visão de mundo dos pós-modernos: a de que vivemos em um *mundo líquido* — um mundo que “jamais se imobiliza nem conserva sua forma por muito tempo” (BAUMAN, 2011, p. 7).

Em seu arrazoado, Hall (2006) apresenta alguns movimentos teóricos que contribuíram com a problematização da estabilidade do sujeito sociológico e com a aparição do sujeito pós-moderno. Um deles advém da psicologia: a descoberta do inconsciente. O pensamento de base freudiana sustenta que a identidade se forma a partir de “processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma ‘lógica’ muito diferente daquela da Razão” (HALL, 2006, p. 36), pilar do sujeito sociológico. Já para a teoria lacaniana, explica Hall (2006), essa lógica implica aprender, gradual e inconscientemente, a enxergarmo-nos como uma unidade, algo que simplesmente não nos seria natural. Dito de outro modo, a identidade não estaria dentro de nós, *não é uma essência*; ela seria um construto simbólico, resultado da percepção de “*uma falta* de inteireza que é ‘preenchida’ a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nos imaginamos ser vistos por *outros*” (HALL, 2006, p. 39). A unificação do *eu* é um processo sempiterno, e seu principal *modus operandi* é a constituição do *eu* pelo olhar

do *outro*, uma ideia que surge, na psicologia, inspirada no pensamento saussuriano sobre a inexistência de significados linguísticos essenciais e sobre a *diferença* entre os signos como estabelecadora dos valores dos mesmos.

Como tais reflexões linguísticas já foram expostas, no capítulo anterior (cf. seção 2.1.1), serão a seguir retomadas de forma sucinta. Hall (2006), quando comenta as teses de Saussure (2006), destaca duas ideias não essencialistas. Primeiramente, a de que a língua é um sistema social; *exterior* ao indivíduo, mas interiorizada por ele. Destarte, “[f]alar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais” (HALL, 2006, p. 40). A segunda tese é a de não fixidez dos significados, o que determina que o significado surja, com efeito, a partir das relações de *diferença* entre os signos. “O significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (a identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença)” (HALL, 2006, p. 41). Levadas ao âmbito do debate sobre os sujeitos, ambas as ideias engendraram a tese de que, assim como o signo não carrega um significado fixo, não tem essência, nós também não a temos, e o significado do *eu* é constituído em relação às diferenças do *outro* (cf. HALL, 2006, p. 40). Nesse contexto, a *diferença do outro*, também chamada de *alteridade*, permite afirmar: é a alteridade que nos define a nós, sujeitos. E como o *outro* são muitos — ora é homem ou mulher, ora branco ou negro, heterossexual ou gay, nacional ou estrangeiro, da mesma geração ou de outra, falante da mesma língua ou de um idioma distinto, com gostos artísticos parecidos ou discrepantes, etc. —, o *eu* também o será: “a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida” (HALL, 2006, p. 21). Sendo assim, fixar hierarquias, acusar a existência de uma identidade mestra, parece precipitado.

Para além das contribuições teóricas, Hall (2006) atribui grande importância aos movimentos sociais em prol de minorias na legitimação da multiplicidade identitária suscitada pela diferença. Cita, como exemplo, o movimento *black* da década de 1970, em sua vertente britânica, capaz de reunir sujeitos de comunidades africanas, latino-americanas e asiáticas, os quais, em comum, somente compartilhavam o fato de serem vistos como não brancos — como o *outro* da cultura dominante no país. Efetivamente, a identidade *black* que essas pessoas adotaram não se tornou algo central em suas vidas; era apenas “uma identidade *ao longo de*

*uma larga gama de outras diferenças*” (HALL, 2006, p. 86); uma identidade de “*caráter posicional e conjuntural* (sua formação em e para tempos e lugares específicos)” (HALL, 2006, p. 86-87; grifo nosso). Por isso mesmo Hall (2006) qualifica o sujeito pós-moderno como possuidor de — olho no plural — “identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas” (HALL, 2006, p. 46). Outro exemplo seriam as lutas atualmente associadas ao movimento LGBTT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais), as quais têm dirimido velhas compreensões sobre gênero e orientação sexual, ambos elementos da identidade mestra do sujeito sociológico — aquela partezinha considerada essência ou quase essência, de tão arraigada que está em nós, de tão presente que está nos discursos identitários dos quais aprendemos a nos valer.

É curioso que, a despeito de apregoar a existência de um sujeito pós-moderno, Hall (2006) prefira chamar a contemporaneidade de *modernidade tardia*. Como não explica o porquê de sua escolha — ao menos, não no arrazoado em tela, Hall (2006) —, abre margem para a interpretação. E é possível inferir que a escolha pela expressão *modernidade tardia* se sustente em uma verificação de que as bases do pensamento e da sociedade moderna, embora problematizadas, perduram. Essa inferência respalda-se, principalmente, nos excertos em que Hall (2006) trata do papel do nacionalismo (da cultura nacional) na atualidade, na era da globalização. Com efeito, a globalização — “um complexo de processos e forças de mudanças, que, por conveniência, pode ser sintetizado sob o termo ‘globalização’” (HALL, 2006, p. 67) —, ao comprimir o tempo e o espaço das relações sociais, reordenando as mesmas, alicerçou o descentramento da nacionalidade em relação aos sujeitos e, conseqüentemente, abriu espaço para se pensar em outros elos de identificação cultural. Nesse contexto, a despeito de o imbricamento entre nacionalismo e globalização ser um fenômeno recente, cujas conseqüências de longo prazo ainda não se fizeram visíveis, há um acalorado debate sobre o destino das identidades nacionais daqui para frente. Por um lado, conta Hall (2006), há os que creem na predominância de um processo de homogeneização que *desintegraria* as nacionalidades. Por outro, há quem creia que as lutas de resistência à globalização recrudesceriam sua importância. Posicionado no meio desses polos, Hall (2006) busca uma saída que não seja necessariamente dialética, isto é, que não supere as contradições de um e de outro posicionamento polarizado, mas que as acomode, e a encontra na noção de *hibridismo* ou de *tradução cultural*, de Bhabha (1992, 1996, 1998).

Sucedeu que a noção de *hibridismo* surgiu no âmbito do debate pós-colonialista sobre a identidade. Por isso, antes de nos debruçarmos sobre o conceito bhabhiano, é importante que se esclareça como a problemática do sujeito tem sido tratada pelos pós-colonialistas. É o que será feito a seguir.

### 3.2. O SUJEITO PÓS-COLONIAL

A premissa principal do pensamento pós-colonialista é que as bases do mundo moderno se assentaram sobre a colonização. Dito de outro modo, a colonização foi o outro lado da moeda da modernidade tanto em âmbito material quanto em âmbito simbólico. Materialmente, não é difícil verificar a coconstituição de ambos os fenômenos. Marini (2005) afirma que colônias latino-americanas, por sua contribuição para o fluxo de mercadorias e para a expansão dos meios de pagamentos europeus, “permiti[r]am o desenvolvimento do capital comercial e bancário na Europa, sustentaram o sistema manufatureiro europeu e propiciaram o caminho para a criação da grande indústria [*européia*]” (MARINI, 2005, p. 2-3). Em se somando essa assertiva à tese de Hobsbawm (2010), que estabelece, como marco inaugural do tempo hodierno, a revolução industrial inglesa e a Revolução Francesa (1789) — a *dupla revolução*, nos termos do historiador —, é possível identificar uma conexão direta entre os benefícios econômicos da primeira onda colonizadora europeia, no século XV e XVI, e a construção do arrimo material da modernidade: indústria, tecnologia, progresso. E quando esse sustentáculo começa a envergar, no último quartel do século XIX, é, novamente, nas colônias que os europeus buscam se apoiar, dessa vez controlando territórios na África e na Ásia. Essa segunda onda de colonização, também conhecida como (novo) imperialismo, “foi o subproduto natural de uma economia internacional baseada na rivalidade entre várias economias industriais concorrentes, intensificada pela pressão econômica dos anos 1880” (HOBSBAWM, 2011b). Enquanto isso, a América Latina, conglomerado de nações soberanas, mas presas a um esquema de dependência econômica, assegurava aos países industriais crescente oferta de alimentos (cf. MARINI, 2005, p. 4), possibilitando que estes se preocupassem, em casa e nas novas colônias,

com atividades outras, incluindo a imposição do universalismo europeu, ponto em que colonização e modernidade se imbrincam no âmbito do simbólico.

Wallerstein (2007) explica que os colonizadores, carecendo legitimar sua dominação, fizeram-no por meio da ideia de disparidade cultural. A si atribuíram as qualidades de *modernos* e de *agentes da modernização* — entendida a modernização como “a encarnação dos verdadeiros valores universais” (WALLERSTEIN, 2007, p. 66) e como uma “necessidade histórica” (WALLERSTEIN, 2007, p. 66) —, e, aos colonizados atribuíram o oposto de moderno: o *primitivo*. Por causa do ímpeto modernizador, as populações dominadas “[f]oram levadas a admitir, [...] diante dos dominadores, a condição desonrosa de seu próprio imaginário e de seu próprio e prévio universo de subjetividade” (QUIJANO, 2001, p. 122; tradução nossa<sup>84</sup>). Destarte se pode dizer que o encontro colonial proporcionou, entre colonizadores e colonizados, uma “distribuição de identidades sociais [...] [*com as quais*] se iriam articulando, de maneira cambiante segundo as necessidades do poder em cada período, as diversas formas de exploração e de controle” (QUIJANO, 2001, p. 121; tradução nossa<sup>85</sup>) dos povos do Sul.

### 3.2.1. Cinco leituras pós-coloniais da alteridade

Para estudar as identidades sociais engendradas pela colonização, os teóricos pós-colonialistas valem-se, com frequência, da teoria pós-moderna da identidade, que enfatiza a relação de alteridade, a relação *eu/outro*, como a dinâmica precípua de (co)formação identitária. Com base neste arcabouço teórico, diferentes trabalhos de viés pós-colonialista, como o de Said (1990), de Dussel (1993), Todorov (2003), Fanon (2008), Pratt (2008), entre outros, convergem em duas considerações. A primeira delas é que componentes significativos das identidades hodiernas foram constituídos (ou começaram a sê-lo) com base no encontro colonial entre povos. Inclusive a própria identidade do colonizador — noções de uma identidade *europeia*, *cristã*, *branca*, *moderna*, *culturalmente avançada*, etc. — engendra-se a partir desse encontro.

---

<sup>84</sup> “Fueron llevadas a admitir, [...] frente a los dominadores, la condición deshonrosa de su propio imaginario y de su propio y previo universo de subjetividad” (QUIJANO, 2001, p. 122).

<sup>85</sup> [...] distribución de identidades sociales [...] se irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada período, las diversas formas de explotación y de control” (QUIJANO, 2001, p. 121).

Isso considerado, é coerente que se denomine o sujeito contemporâneo de sujeito pós-colonial. A segunda consideração recolhida de diferentes estudos pós-colonialistas é a de que, no referido encontro, o sujeito colonizador sobrepuja as diferenças do sujeito colonizado, por meio de diversas violências materiais e simbólicas, as quais resultam naquilo que Dussel (1993) chamou de *encobrimento do outro*: um paradigma de (re)conhecimento no qual, apesar da importância constitutiva da *diferença na identidade*, esta é ocultada, de modo que se busquem outros parâmetros para constituir a identidade; parâmetros falaciosos, como o universalismo europeu, os quais, em última instância, somente servem para engendrar hierarquias entre os sujeitos, favorecendo ao domínio do (ex-)colonizador.

Para que essas constatações sejam melhor compreendidas, acompanhemos as arguições de alguns dos principais estudos identitários sobre o sujeito pós-colonial. Os mesmos estão dispostos, a seguir, em ordem cronológica de aparição, o que é útil para se verificar como o debate se desenvolveu ao longo de tempo.

### **3.2.1.1. Na pele do outro — *Pele negra, máscaras brancas*, de Franz Fanon**

Com base em sua formação psiquiátrica e em sua vida — ele, homem negro, oriundo da Martinica, colônia francesa —, Fanon (2008) escreveu um tratado sobre a inferiorização imposta aos negros em relação aos brancos. Nele, chama atenção para o fato de que a dita inferioridade, àquela altura (o estudo é publicado, pela primeira vez, em 1952, anos antes da popularização dos movimentos *black*), fora legitimada, interiorizada ou, melhor dizendo, epidermizada pelos próprios negros, nos quais o desejo de embranquecimento se fazia sentir fortemente. Por *embranquecimento* entenda-se não somente mudar de pele — o que aconteceria por meio da projeção em parceiros sexuais brancos ou nos filhos que se tivesse com estes —, mas também assimilar os valores dos brancos, o que implica assumir os valores do colonizador, uma vez que essa inferiorização adveio do fenômeno da colonização. Para Fanon (2008), todo povo colonizado é um povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido à deslegitimação de seus valores no momento do encontro colonial. Sendo assim, “[q]uanto mais

assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará de sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será.” (FANON, 2008, p. 34).<sup>86</sup>

No caso dos negros antilhanos, foco de estudo de Fanon (2008), uma das principais estratégias de embranquecimento se dava por meio da língua. Alguns antilhanos pensariam: “é preciso que eu vigie minha alocação, pois também é através dela que serei julgado... Dirão de mim com desprezo: ele não sabe sequer falar o francês!” (FANON, 2008, p. 36). E, assim, adotariam um falar que os lançava em meio a uma experiência contraditória. É que, em casa, ao conversar com seus conterrâneos menos estudados, com sua linguagem embranquecida, o sujeito sofre uma *clivagem*, sente-se *deslocado* — o que não é necessariamente ruim, na medida em que tal deslocamento é sentido como em direção a um patamar superior. O problema se revela quando, ao chegar à metrópole, a clivagem permanece, pois a pele fala antes da boca, não importa se o sujeito negro tem a verve de Robespierre ou de Danton, se domina o francês como Montaigne ou como Apollinaire. “Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição” (FANON, 2008, p. 108). Lançado de volta ao patamar dos sujeitos inferiorizados, reconhecida a impossibilidade mimética imposta pela pele, começam os problemas psicológicos do negro, cria-se *uma ferida absoluta* (cf. FANON, 2008, p. 93), a qual somente se fechará com uma reestruturação do mundo a fim de desvanecer o complexo de inferioridade do homem negro; uma mudança a qual, embora Fanon (2008) não explicita como deva ocorrer, decerto implica o despertar para a *alteridade*, o respeito à *diferença*.

A alteridade importa ao estudo de Fanon (2008) na medida em que o mesmo constata que “é o rascista que cria o inferiorizado” (FANON, 2008, p. 90). Uma criação a qual se baseia tanto em motivos materiais, na exploração econômica, no âmbito da empresa colonial, quanto

---

<sup>86</sup> Exemplo sintomático da assertiva de Fanon (2008) encontra-se, em Grovogui (2002), quando este narra um episódio envolvendo o marfinense Daniel Ouezzin Coulibaly (1909-1958). Coulibaly, colono, homem negro, era deputado, no parlamento francês, pela Assembleia Democrática Africana (RDA, na sigla em francês), partido com representantes de diversas colônias francesas, o qual teve importante papel político na luta anticolonialista. Grovogui (2002) conta que muitos deputados franceses, tanto da esquerda quanto da direita, incomodavam-se com o discurso de Coulibaly, julgavam-no sarcástico. Em determinado momento, o seguinte diálogo se deu entre o líder da RDA, o deputado direitista Pierre Montel e a presidente do parlamento: “Mr Ouezzin Coulibaly: These words of Diderot come to mind: ‘There is one thing more odious than slavery: it is having slaves and calling them citizens’ Mr Pierre Montel: And you tolerate this, Madame President? This is scandal! [...] Madame President: I could not possibly censure Diderot, Mr Montel.” / “Ouezzin Coulibaly: Me vêm à mente as [*seguintes*] palavras de Diderot: ‘Há somente uma coisa mais odiosa do que a escravidão. É ter escravos e chamá-los de cidadãos.’ Pierre Montel: E a senhora tolera isso, madame presidente? Isso é escandaloso! [...] Madame Presidente: Não tenho como censurar Diderot, senhor Montel” (GROVOGUI, 2002, p. 40; tradução nossa).

em razões psicológicas, em um desejo do homem branco de associar somente ao negro, ao outro, certas características que ele, por as jogar inferiores, sufocara em si,<sup>87</sup> a exemplo do impulso sexual desenfreado, para citar apenas uma característica que Fanon (2008) identifica na constituição da natureza do homem negro feita pelo branco. Igualmente, a alteridade importa uma vez que, no mundo (pós-)colonial, qualquer ontologia — isto é, qualquer teorização sobre a natureza do ser — é irrealizável:

A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretenciosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta. (FANON, 2008, p. 104)

É duvidoso que Fanon (2008) se importe com a possibilidade de, algum dia, alcançar-se a apreciação ontológica do homem, a tirar por este excerto do texto, com caráter de manifesto, com que conclui seu estudo:

Não se deve tentar fixar o homem, pois seu destino é ser solto.

[...]

Superioridade? Inferioridade?

Por que simplesmente não tentar sensibilizar o outro, sentir o outro, revelar-me outro?

Não conquistei minha liberdade justamente para edificar o mundo do Ti?  
(FANON, 2008, p. 190-191)

---

<sup>87</sup> Fanon (2008) afirma que “o branco colonizador não é movido senão pela desejo de eliminar uma insatisfação, nos termos da super-compensação adleriana” (FANON, 2008, p. 84). A referência final diz respeito a Alfred Adler (1870-1937), o qual, ao estudar os sentimentos de inferioridade — fossem eles sentidos psicológica ou fisicamente, fossem decorrência de ideias ou de deficiências corporais reais —, teorizou uma tendência humana à *supercompensação*, isto é, à superação completa da dita inferioridade (cf. HALL et al., 2000, p. 121-123). Nesse contexto é que se afirma que “[a] inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia” (FANON, 2008, p. 90).

Em síntese e em se ampliando as teses de Fanon (2008) sobre o negro para abranger todos os povos que foram colonizados (*inferiorizados*), como ele próprio o permite fazer, conclui-se que, no reconhecimento e no subsequente dismantelamento da trama da alteridade que sustentou o fenômeno da colonização, impondo uma relação (logocêntrica) em que o *eu* colonizador (*ocidental*) se reconhece superior ao *outro* colonizado, estão as bases do movimento capaz de libertar os subalternizados de seus jugos psicossociais.

### 3.2.1.2. O *eu* ocidental — *Orientalismo*, de Edward W. Said

A obra de Said (1990) talvez seja uma das mais conhecidas teses de alteridade jamais escritas. Seu intuito foi demonstrar como a ideia de *Oriente*, a ideia de reunir uma vastíssima região do mundo, com variegadas culturas, sob a alcunha homogeneizante de Oriente, serviu à Europa como “uma das suas mais profundas e recorrentes imagens do Outro [...] [*e por conseguinte*] ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente), com sua imagem, ideia, personalidade e experiência de contraste” (SAID, 1990, p. 13-14). E o principal mecanismo de manifestação da suposta alteridade oriental foi o *orientalismo*, disciplina por meio da qual a cultura europeia conseguiu conceber esse outro e “negociar com ele fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o: em resumo, o *orientalismo* como um estilo ocidental para dominar” (SAID, 1990, p. 15). Essa tese saidiana está em sintonia com a ideia de Foucault (1996) de que a disciplina, entendida em seu sentido acadêmico, a disciplina enquanto ramo do conhecimento, é um instrumento de controle do discurso, quer dizer, é um mecanismo que dá *valor de verdade* ao discurso de determinados agentes sociais e, conseqüentemente, permite que esses apontem outros discursos como não verdadeiros. O *orientalismo* seria a comprovação disso: sistema de conhecimento sobre a ficção Oriente; sistema que, de fato, “*orientalizou* o Oriente” (SAID, 1990, p. 17); o *orientalismo* organizou e legitimou um conjunto de ideias sobre o mesmo, independente de haver ou não correspondência com a realidade. E transformou o orientalista, ademais, na voz autorizada a falar ao Ocidente pelo oriental, filtrando sua estranheza, simplificando seus mistérios para a consciência ocidental.

O arrazoado de Said (1990) suscita algumas ideias caras ao pós-colonialismo, a começar da possibilidade de identificar, nas relações internacionais entre diferentes entes, uma manifestação em escala maior da dinâmica *eu/outro*. Com efeito, diferentemente de uma região geográfica, um indivíduo tem uma materialidade incontestada, anterior a seu desenvolvimento simbólico. No entanto o que nasce no âmbito do simbólico, à medida que se cristaliza, desenvolve uma materialidade — por exemplo, passa a ter associação com um território ou promove o surgimento de instituições na paisagem desse território — e, assim, transforma-se em construto simbólico-material, como os sujeitos o são. Mas resta ainda uma etapa, fundamental para a cristalização desse ente: a conformação de uma unidade, de uma identidade. Para isso é preciso reconhecer um *outro*, um igual que seja diferente. É isso que, em parte, leva o Ocidente a conformar o Oriente. Said (1990) afirma:

O Oriente é parte integrante da civilização e da cultura *materiais* da Europa. O Oriente expressa e representa esse papel cultural e até mesmo ideologicamente, como um modo de discurso com o apoio de instituições, vocabulário, erudição, imagística, doutrina e até burocracia e estilos coloniais. (SAID, 1990, p. 14)

Com essa assertiva, tanto se ratifica a materialidade dos construtos geopolíticos do Ocidente quanto se evidencia, em relação a esse, a necessidade que teve do Oriente para se formar. Entretanto, tal como foi constituído, o Oriente “põe o ocidental em toda uma série de relações possíveis com o Oriente, sem que ele perca jamais a vantagem relativa” (SAID, 1990, p. 19). Fica claro portanto que o Ocidente agiu com o mesmo desrespeito à alteridade, à diferença do *outro*; agiu com fins de dominação semelhantes aos que Fanon (2008) verifica na relação que o homem branco engendrou com o homem negro.

Sucedem que, quando fala do encontro entre brancos e negros, Fanon (2008) não explica o funcionamento dos mecanismos discursivos pelos quais a inferiorização ganhou valor de verdade. Precisamente este é o interesse de Said (1990), a respeito da relação Ocidente-Oriente. Nesse quesito, a importância de seu trabalho se deve à revelação de um caminho, de uma metodologia, para os interessados em estudar outras dinâmicas de formação identitária no âmbito das relações internacionais: os textos de uma cultura a respeito de outra. Para Said (1990), não há literatura *inocente*, não há conhecimento que não seja político. À sua época,

argumenta o autor, embora a *falácia intencional*<sup>88</sup> não mais estivesse em voga; embora se assentisse que “os textos existem em contextos, [...] que a pressão das convenções, dos predecessores e dos estilos retóricos limitam [...] [a ideia de que] o poeta produz sua obra sozinho e tirando-a de sua mente pura” (SAID, 1990, p. 24-25); havia “resistência em admitir que as coações políticas, institucionais e ideológicas agem igualmente sobre o autor individual” (SAID, 1990, p. 25). Para Said (1990), não há dúvidas sobre a impregnação do político no indivíduo. Isso porque

[n]inguém nunca descobriu um método para separar o erudito das circunstâncias da vida, do fato do seu envolvimento (consciente ou inconsciente) com uma classe, com um conjunto de crenças, uma posição social, ou da mera atividade de ser um membro da sociedade. Tudo isso continua a ter influência no que ele [o autor] faz profissionalmente, ainda que, naturalmente, a sua pesquisa e os frutos dela tentem alcançar um nível de relativa liberdade com respeito às inibições e restrições da crua realidade cotidiana. Pois existe um conhecimento que é menos, em vez de mais, parcial que o indivíduo [...] que o produz. Mas nem por isso esse conhecimento é automaticamente apolítico. (SAID, 1990, p. 21-22)

Apoiador dessa tese, Said (1990) coloca a arte (e o artista) no âmbito político, mesmo aquela arte (e aquele artista) que não trate explicitamente de política. Suas considerações sobre o escritor inglês Richard Burton (1821-1890) são ilustrativas do método saidiano. Burton, conta-nos Said (1990), era um intelectual aventureiro, inimigo ferrenho da vertente academicista do orientalismo. Foi um dos primeiros vitorianos a viajar sozinho pelo Oriente, imergiu a fundo em diversas regiões da Ásia e entendeu como poucos a prevalência da *diferença*<sup>89</sup> a despeito das ideias universalistas de sua época. Mas sua obra, alerta Said (1990),

---

<sup>88</sup> Há tempos, os estudos literários evidenciam os descaminhos que acometem as análises guiadas pela bússola da intencionalidade, ciosas de alcançar o projeto ou o plano que o autor tinha em mente, sua *intenção*. Wimsatt Jr. & Beardsley (1946), por exemplo, identificam que a falácia intencional evoca valores — como sinceridade, espontaneidade, originalidade — destoantes do conjunto de valores, geralmente, associados à crítica estética, como integridade, relevância e unidade; função sutileza e adequação. O descompasso sucede porque, enquanto estes se conformam nos âmbitos da língua e do ente humano — ambos, espaços *compartilhados* comumente ou, por assim dizer, espaços *públicos* —, aqueles se referenciam no engenho do *autor*, essa figura fortemente conectada à ideia de *individualidade* e por conseguinte à esfera do *privado*. Wimsatt Jr. & Beardsley (1946) discordam que o texto (um poema, por exemplo) diga respeito ao âmbito individual porque, no fim das contas, ele “pertence ao público. Ele está materializado na linguagem, peculiar objeto de posse do público, e trata do ser humano, um objeto de conhecimento público.” / “The poem belongs to the public. It is embodied in language, the peculiar possession of the public, and it is about the human being, an object of public knowledge” (WIMSATT JR. & BEARDSLEY, 1946, p. 470; tradução nossa).

<sup>89</sup> “[...] a característica mais extraordinária de Burton, penso eu, é que ele era sobrenaturalmente instruído sobre a que ponto a vida humana em sociedade é regida por regras e códigos. [...] ele sabia que o Oriente em geral, e o islã

no que “tinha a intenção de ser um testemunho da sua vitória sobre o sistema ocasionalmente escandaloso de conhecimento oriental, um sistema que ele dominara sozinho” (SAID, 1990, p. 204), revela uma consciência de superioridade sobre o Oriente; compõe para seu narrador o autorretrato de “um europeu para o qual um conhecimento da sociedade oriental como o que ele tem é possível apenas para um europeu” (SAID, 1990, p. 204). O Oriente, na obra burtoniana, “nunca nos é *dado* diretamente; tudo sobre ele nos é apresentado através das intervenções cultas [...] de Burton, que nos lembram repetidamente que ele assumira a administração da vida oriental para os fins da sua narrativa.” (SAID, 1990, p. 204). Nesse contexto, seu sistema de conhecimento se torna “sinônimo da dominação europeia” (SAID, 1990, p. 204). Sua voz se funde à voz imperialista da Coroa Britânica.

Com base no exemplo de Burton, reiteram-se as teses foucaultianas sobre a xifopagia do desejo de conhecer e do desejo de dominar, pelo menos no que se refere ao orientalismo. Em relação à alteridade, constata-se que o reconhecimento da diferença do outro não engendra automaticamente o respeito pela mesma, o que leva Said (1990), em suas considerações finais, a comentar sobre o papel do intelectual e dos estudos da outra cultura. Apesar de não oferecer respostas para as perguntas “*como representar outra cultura?*” e “*o que é outra cultura?*”, Said (1990) frisa que todo sistema de conhecimento nos moldes do orientalismo, todo conjunto de estudos os quais, de alguma forma, promovem hierarquizações entre os homens, é degradante. E que uma das maneiras de o intelectual não cair nessa armadilha é estabelecer sua “*lealdade* [...] para com uma disciplina definida intelectualmente, e não para com um ‘campo’ [...] definido canônica, imperial ou geograficamente” (SAID, 1990, p. 330). Eis, nesse argumento, outra razão pela qual esta pesquisa escolheu, como sua base teórica principal, o pós-colonialismo.

---

em particular, eram sistemas de informação, comportamento e crença, que ser um oriental ou um muçulmano era saber certas coisas de certa maneira, e que estas, é claro, estavam sujeitas à história, à geografia e ao desenvolvimento da sociedade em circunstâncias que lhe eram específicas” (SAID, 1990, p. 203).

### 3.2.1.3. Escala de reconhecimento de alteridade — *A conquista da América*, de Tzvetan Todorov

Todorov (2003) apresenta uma avaliação dos diferentes graus nos quais o reconhecimento da alteridade ocorre. Seu caso de estudo é a chegada dos primeiros espanhóis à América — especificamente, ao Caribe e ao México —, pois o pensador franco-búlgaro considera que “é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade presente” (TODOROV, 2003, p. 7). A partir dessa data, o mundo se teria fechado, e “[o]s homens descobriram a totalidade de que fazem parte” (TODOROV, 2003, p. 7).

Estabelecido o contexto histórico, Todorov (2003) se vale da visão de mundo de alguns personagens envolvidos nos primeiros episódios do encontro colonial a fim de identificar vários pontos do que se poderia chamar de *escala de reconhecimento de alteridade* — a expressão é minha. No nível mais baixo dessa escala, isto é, naquele em que o reconhecimento do *outro* é nulo, está ninguém mais, ninguém menos que Cristóvão Colombo. Segundo Todorov (2003), o navegador, homem de mentalidade medieval, convicto de seus dogmas cristãos e crente da existência de seres e monstros mitológicos, “sabe de antemão o que vai encontrar; a experiência concreta está aí para ilustrar uma verdade que se possui, não para ser investigada” (TODOROV, 2003, p. 23). Dito de outra maneira, tratava-se de alguém cuja convicção era sempre anterior à experiência, o que, no trato com os ameríndios, o cegava para sua complexidade. De antemão, ele os admira, “declara de cara que são gente boa, sem se preocupar em fundamentar sua afirmação” (TODOROV, 2003, p. 50). Mas, à medida que entra em confronto com os mesmos, passa a enxergá-los todos como selvagens, cruéis, hostis. Para Todorov (2003), essa oscilação entre extremos se dá porque Colombo “nunca sai de si mesmo” (TODOROV, 2003, p. 56). Exemplo desse ensimesmamento é verificado em sua relação com a linguagem ameríndia. Ao aprender a palavra *cacique*, Colombo

[...] preocupa-se menos em saber o que significa na hierarquia, convencional e relativa, dos índios, do que em ver que a palavra espanhola corresponde exatamente, como se fosse óbvio que os índios estabelecessem as mesmas distinções que os espanhóis; como se o uso espanhol não fosse uma convenção entre tantas, e sim o estado natural das coisas [...]. Colombo não duvida nem por um segundo de que os índios, como os espanhóis, distinguem entre fidalgo, governador e juiz; sua curiosidade limita-se ao exato equivalente indígena destes termos. (TODOROV, 2003, p. 40-41)

O entendimento de Colombo da linguagem, essencialista, decerto contribui para que o *outro* seja avaliado e julgado pelo *eu*. Para Todorov (2003),

[a] atitude de Colombo para com os índios decorre da percepção que tem deles. Podemos distinguir, nesta última, duas componentes, que continuarão presentes até o século seguinte e, praticamente, até nossos dias, em todo colonizador diante de todo colonizado. [...] Ou ele pensa que os índios [...] são seres completamente humanos com os mesmos direitos que ele, e aí considera-os não somente iguais, mas idênticos, e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros, ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade [...]: recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. Estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com o valores em geral, de seu *eu* com o univeso; na convicção de que o mundo é um. (TODOROV, 2003, p. 58-59)

Em seu ensimesmamento e seu universalismo falacioso, Colombo, no parecer de Todorov (2003), a despeito de ter descoberto a América, não descobriu os americanos. Curiosamente, o mesmo fechamento para o *outro* é verificado, no lado oprimido, entre os astecas, na figura de seu chefe, Montezuma, derrotado pelo conquistador Hernán Cortez (1485-1547). De acordo com Todorov (2003), os astecas eram um povo para o qual as profecias adquiriram grande importância cultural, embora, com efeito, Todorov (2003) creia que tais presságios costumavam ser inventados *a posteriori*, eram mecanismo de explicação ou assimilação das coisas novas do mundo.<sup>90</sup> Sucede que, quando houve o encontro colonial, sempre que informações sobre os espanhóis chegavam ao líder, este as interpretava “no âmbito da comunicação com o mundo [*deuses*], e não da comunicação com os homens” (TODOROV, 2003, p. 101). Nesse contexto,

[e]m vez de perceberem o fato como um encontro puramente humano apesar de inédito — a chegada de homens ávidos de ouro e de poder —, os índios integram-no numa rede de relações naturais, sociais e sobrenaturais, onde o acontecimento perde sua singularidade; é de certo modo *domesticado*, absorvido numa ordem de crenças preexistentes. (TODOROV, 2003, p. 103; grifos nossos)

---

<sup>90</sup> Para Todorov (2003), “o presente torna-se inteligível e, ao mesmo tempo, menos inadmissível, a partir do momento em que é possível vê-lo prenunciado no passado” (TODOROV, 2003, p. 104).

Cortez, ao contrário, envidou grandes esforços para entender o contexto dos povos habitantes de sua almejada região. Graças a sua intérprete e amante, La Malinche, de origem asteca, reuniu informações sobre os diversos reinos ameríndios, com particular atenção às divergências entre um e outro, seu curinga no jogo diplomático com os nativos. Para Todorov (2003), “[a] conquista da informação leva à conquista do reino” (TODOROV, 2003, p. 149). A guerra é também simbólica, e Cortez dá mostras de que entende isso muito bem quando, por exemplo, manda que se enterrem com rapidez e discrição os cadáveres dos cavalos mortos em batalha, de modo que os índios, os quais não estavam seguros de que esses se tratassem de animais mundanos ou divinos — o que os tornava temerosos —, permanecessem na incerteza. Cortez portanto está acima de Colombo e dos astecas na escala de alteridade. No entanto sua compreensão não implica simpatia em relação ao *outro*. Pelo contrário: ele o destrói. Todorov (2003) nota que todos os elogios aos astecas, feitos por Cortez, referem-se aos bens materiais produzidos pelos mesmos. Nesse contexto, sua perspectiva desse povo era a de “sujeitos reduzidos ao papel de produtores de objetos, de artesãos ou de malabaristas, cujo desempenho é admirado, mas com uma admiração que, em vez de apagá-la, marca a distância que os separa dele” (TODOROV, 2003, p. 189). Cortez, como muitos em seu tempo, como o Burton descrito por Said (1990), mantém-se estrangeiro à cultura ameríndia. Identificando tal comportamento, Todorov (2003) vaticina:

na melhor das hipóteses, os autores espanhóis falam bem *dos* índios; mas, salvo exceção, nunca falam *aos* índios. Ora, é falando ao outro (não dando-lhe ordens, mas dialogando com ele), e somente então, que reconheço nele uma qualidade de *sujeito*, comparável ao que eu mesmo sou [...]: se a compreensão não for acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, então essa compreensão corre o risco de ser utilizada com vistas a exploração, ao ‘tomar’. (TODOROV, 2003, p. 190)

É justamente o que ocorre com Cortez e, também, com o filósofo Gines de Sepúlveda (1490-1573) e o com o padre dominicano, bispo de Chiapas, Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Estes dois, em 1550, engendraram um famoso debate — conhecido como a controvérsia de Valladolid — em torno da questão sobre a igualdade dos ameríndios em relações aos espanhóis, o que implicaria na igualdade de direitos e deveres atribuídos aos mesmos.

Para Sepúlveda, a hierarquia estava acima da igualdade na ordem natural das coisas. Contudo, diz Todorov (2003), a única hierarquia reconhecida em seu arrazoado é a da

inferioridade-superioridade; para o filósofo “não há, pois, diferenças de natureza, mas apenas graus diversos numa única escala de valores” (TODOROV, 2003, p. 221); o que permitiria o domínio (escravização) dos povos superiores sobre os menos desenvolvidos. Diferente era o pensamento de Las Casas, para quem a igualdade deveria ser o fundamento de qualquer política humana. Com efeito, sua posição antiescravagista é louvável, todavia não se pode deixar de notar que Las Casas se baseava, fundamentalmente, no universalismo da moral cristã. Por exemplo, seus elogios ao fato de que os ameríndios seriam indiferentes à riqueza, para ele, constituíam prova indelével de sua cristandade.

Las Casas percebe todos os conflitos, e particularmente o de espanhóis e índios, em termos de uma única oposição, completamente espanhola: fiel/infiel. A originalidade de sua posição reside no fato de atribuir o polo valorizado (fiel) ao outro, e o desvalorizado a ‘nós’ (aos espanhóis). Mas esta distribuição invertida dos valores, prova incontestável de sua generosidade de espírito, não diminui o esquematismo da visão. (TODOROV, 2003, p. 241)

Sintomático é o fato de que, de início, Las Casas não se opôs à escravização dos negros (cf. TODOROV, 2003, p. 248): a se tirar pelo arrazoado de Fanon (2008), exposto na seção 3.2.1.1, não é de se estranhar esta diferenciação temporária, feita pelo padre espanhol, dos negros em relação aos demais povos. Nesse contexto é que, na escala de reconhecimento da alteridade, Las Casas não se distancia muito de Cortez ou de Sepúlveda: os três insistem em pensar o *outro* pelo *eu*.

Em meio a outros personagens, não mencionados neste breve resumo, Todorov (2003) finalmente nos apresenta ao padre franciscano Bernardino de Sahagún (1499-1590), digno de nota porque, se, por um lado, foi ao Novo Mundo para evangelizar, por outro, mostrou enorme respeito à cultura asteca e esforçou-se para preservá-la em uma obra historiográfica que considerasse seus textos, suas fontes e, inclusive, sua língua, o náuatle — na qual, também, escrevia textos catequizadores. Todorov (2003) enxerga, no projeto historiográfico de Sahagún, um comportamento distinto em relação a seus outros personagens, a começar pelo fato de ele ter sido o único<sup>91</sup> entre aqueles a ter aprendido o náuatle, quando, “[n]ormalmente, é o vencido que aprende a língua do vencedor” (TODOROV, 2003, p. 321-322). Todorov (2003) afirma que,

---

<sup>91</sup> Com efeito, aprender a língua dos povos a serem evangelizados era uma prática comum entre os franciscanos (cf. TODOROV, 2003, p. 322).

“ainda que este gesto seja completamente interessado (deve servir à propagação da religião cristã), tem muita significação: mesmo que seja unicamente para melhor assimilar o outro a si, começa-se por se assimilar, pelo menos parcialmente, a ele” (TODOROV, 2003, p. 322) por meio do aprendizado da língua.

*Historia general de las cosas de Nueva España* foi o título dado à obra do franciscano. Em relação a ela, Todorov (2003) elogia-lhe, ademais do bilinguismo, a abstenção de comentários ou de julgamentos morais explícitos a respeito dos ritos astecas, mesmo os rituais de sacrifício. Como exemplo do posicionamento de Sahagún, Todorov (2003) destaca o modo como trata o panteão asteca:

qualquer que seja o termo empregado, o julgamento de valor é inevitável: ele se compromete igualmente se traduzir por “deus” ou por “diabo”; ou, em relação a seu servidor, tanto por “sacerdote” quanto por “necromante”: o primeiro termo já legítima, o segundo condena; nenhum deles é neutro. Como livrar-se disso? A solução de Sahagún consiste em não optar por um dos dois termos, e alterná-los; consiste, em suma, em erigir a ausência de sistema em sistema; e, desse modo, neutralizar os dois termos, em princípio portadores de julgamentos morais opostos, que agora se tornam sinônimos. (TODOROV, 2003, p. 340)

Ao fazer tais alterações em seu discurso, Sahagún tanto rompe a prática discursiva predominante em sua época, pendente ao universalismo, quanto problematiza uma cadeia de relações logocêntricas, estabelecida, em sua cultura, entre deus e o diabo, o superior e o inferior, o bem e o mal. Por isso Todorov (2003) qualifica sua *Historia...* como um efetivo “*locus* de interação de duas vozes” (TODOROV, 2003, p. 333), o que conseqüentemente coloca Sahagún como aquele que, na escala de reconhecimento da alteridade, mais longe chega de tratar o *outro* por uma ética da alteridade; uma ética na qual o respeito pela diferença cultural esteja acima de imperativos supostamente, falaciosamente universais.

### 3.2.1.4. Colonização da alteridade — 1492: o encobrimento do outro, de Enrique Dussel

Com a chegada de Colombo à América, o europeu encontra o caminho que o leva da periferia da qual era parte, no mundo até então conhecido, dominado pelos muçulmanos, até uma nova configuração mundial, na qual ele próprio se coloca como o centro. Nesse contexto, o ano de 1492 é, para Dussel (1993), como para Todorov (2003), um marco histórico: é quando nasce a modernidade, entedida como o *mito*<sup>92</sup> europeu apregoador de sua centralidade planetária. Essa reviravolta, efetivamente, tem efeitos enormes sobre a subjetividade europeia, e o sujeito que surge de tais mudanças é aquele que concebe o *outro* como dominado. Nas palavras de Dussel (1993), o encontro com os povos da América foi, também, o marco de “quando a Europa pôde se confrontar com o seu ‘Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ‘ego’ descobridor, conquistador” (DUSSEL, 1993, p. 8). A despeito do que pensava o ego europeu, na prática, o que sucedeu foi o encobrimento do não europeu enquanto *outro*, enquanto diferente. Dito de outro modo, o feito de Colombo não levou ao “‘aparecimento do Outro’, mas [à] ‘projeção do si-mesmo’: encobrimento” (DUSSEL, 1993, p. 35). Isso considerado, pode-se afirmar que a modernidade, entre outras facetas, se constituiu como *colonização da alteridade* (DUSSEL, 1993, p. 8).

Colonizar é dominar e inferiorizar: violência extrapoladora do âmbito físico, a qual se estende também pelo âmbito simbólico — daí a importância do eurocentrismo. Segundo o filósofo argentino, ele foi o principal arcabouço simbólico utilizado na colonização e alcançou seu clímax com o pensamento hegeliano, defensor de uma totalidade histórica da qual a América não fazia parte — por se tratar de região imatura, quiçá passível de ter algum papel histórico no futuro — e cujos componentes, Europa, Ásia e África, estavam em pé de desigualdade: a África, primitiva, terra onde o homem ainda se encontra em estado bruto; a Ásia, continente no qual o espírito se encontra na infância; e, finalmente, a Europa, *centro e fim do mundo*, onde o homem tem consciência de si e onde seu espírito encontra solo fértil para que

---

<sup>92</sup> Para além do mito, Dussel (1993) reconhece a existência de um período histórico identificado como Modernidade e iniciado por volta de 1502. Este, a seu ver, seria fruto do mito da modernidade europeu. É que, no processo de imposição do eurocentrismo sobre culturas não europeias (a “Modernidade *da Europa*”), os povos não europeus foram obrigados a seguir um processo de “modernização”, o qual engendrou “estrita e histórico-existencialmente a ‘Modernidade’ (como ‘conceito’ e não como ‘mito’)” (DUSSEL, 1993, p. 33).

os princípios universais da razão germinem. De acordo com a filosofia hegeliana, “a história é a configuração do Espírito em forma de acontecimento” (HEGEL apud DUSSEL, 1993, p. 22) e o povo que porta o maior grau de desenvolvimento do espírito do mundo tem todo o direito de reinar sobre os demais povos de sua época. Inspirado por esse raciocínio, Dussel (1993) assevera que o *ego cogito* europeu (o homem racional, cartesiano, representante da modernidade europeia) é, ao mesmo tempo, um *ego conquiro*: um *eu* que conquista. E que logo depois de vitimar o outro, inocente, declara-o culpado de sua própria vitimação. Nisso consiste o mito da modernidade. E, com base nisso, sustenta-se que a colonialidade é siamesa da modernidade.

Depreende-se da leitura de Dussel (1993) que, conquanto a colonização não foi somente geográfica, foi também simbólica, feita a descolonização daquele âmbito, resta descolonizar este também, o que implica encontrar outras narrativas sobre nossa identidade. Não parece ser outra a razão do belo relato sobre a *humanização* do continente americano, feita por ele, no capítulo que intitula *Ameríndia numa visão não eurocêntrica da história mundial*. Nessa história, alternativa àquela que começa em 1492, após o surgimento do *homo sapiens*, na África, este teria saltado para o continente contíguo, a Eurásia, e ali engendrado dois grandes fluxos migratórios, um para o oeste, outro para o leste. Como os primeiros homens chegaram a América, vindos da Ásia, pelo estreito de Bering, o primeiro *mundo cultural* do qual os ameríndios fizeram parte tinha seu centro no oceano Pacífico.<sup>93</sup> Esse é o mundo que os europeus encontram, em 1492, quando chegam. É a história da América antes da história da colonização da América. Uma história que não costumamos ouvir.

---

<sup>93</sup> Dussel (1993) sustenta essa tese, pela língua, ao mostrar que, “[p]or exemplo, o conceito de machado (arma de guerra ou instrumento de trabalho) era expresso pela palavra *toki* nas ilhas Tonga, Samoa, Tahiti, Nova Zelândia, Mangereva, Havaí, Páscoa e entre os araucanos do Chile. Ao dispor por categorias nossos dados objetivos, podemos deduzir que a corrente isoglossemática do *toki* se estende desde o limite da Melanésia, através das ilhas do Pacífico, até o território americano, onde penetra como vocábulo de cultura, e, em toda esta trajetória, os significados deste vocábulo sofreram idêntica transformação semântica. Da mesma maneira, em línguas polinésicas e em quéchua (uma das línguas do império inca) são semelhantes o verbo levar (*auki, awki*), meio (*waka, huaca*), comer (*kamu, kamuy*), velho (*auki, Awki*), guerreiro (*inga, inga*), forte (*puhara, pucara*)” (DUSSEL, 1993, p. 98).

### 3.2.1.5. Zona de contato — *Imperial Eyes*, de Mary Louise Pratt

Pratt (2008) trabalha com o quinhão que cabe à literatura na formação das identidades pós-coloniais. Lida, especificamente, com a literatura de viagem do século XIX sobre a América espanhola: livros feitos por europeus, narrando suas aventuras pelo continente “desconhecido”. De acordo com Pratt (2008), esse tipo de obra contribuiu para a legitimação da empresa colonial, uma vez que

[...] fez a expansão imperialista significativa e desejável para os cidadãos dos países imperialistas, mesmo que os benefícios materiais acumulados fossem poucos. Os livros de viagem [...] deram aos públicos leitores europeus um senso de posse, de direito proprietário e de familiaridade em relação às distantes partes do mundo as quais eram exploradas, invadidas, negociadas e colonizadas. [...] Eles criavam um senso de curiosidade, excitação, aventura e mesmo de fervor moral em relação ao expansionismo europeu. Eles eram [...] uma das peças-chaves para fazer o público “em casa” na Europa sentir-se parte de um projeto planetário. (PRATT, 2008, p. 3; tradução nossa<sup>94</sup>)

Havia portanto, nessa literatura, um uso propagandístico imediato em relação ao imperialismo. Ainda mais em se considerando que, desde a Revolução Francesa, “se tornaram mais agudas as contradições entre as ideologias democrática e igualitária de casa e as impiedosas estruturas de dominação e de extermínio no estrangeiro” (PRATT, 2008, p. 72; tradução nossa<sup>95</sup>). Nesse contexto foram criados instrumentos menos indigestos à suscetibilidade burguesa europeia, os quais justificassem sua intervenção em outros continentes e em outras culturas ao mesmo tempo em que a isentasse de culpas; era chegado o tempo da missão civilizatória, do racismo científico, da ideologia do progresso e de outras *estratégias de anticonquista*, no dizer de Pratt (2008). A literatura de viagem serviu de complemento a tais mecanismos. Tome-se como exemplo a entrada em voga do naturalismo, a qual motivou inúmeras expedições científicas Europa afora e abasteceu o mercado europeu de muitas obras

<sup>94</sup> “[...] made imperial expansion meaningful and desirable to the citizenries of the imperial countries, even though the material benefits of empire accrued mainly to few. Travel books [...] gave European reading publics a sense of ownership, entitlement and familiarity with respect to the distant parts of the world that were being explored, invaded, invested in, and colonized. Travel books were very popular. They created a sense of curiosity, excitement, adventure, and even moral fervor about European expansionism. They were [...] one of the the key instruments that made people ‘at home’ in Europe feel part of a planetary project [...]” (PRATT, 2008, p. 3).

<sup>95</sup> “[...] contradictions between egalitarian, democratic ideologies at home and ruthless structures of domination and extermination abroad become more acute” (PRATT, 2008, p. 72)

descritivas da natureza de outras regiões da Terra. Para Pratt (2008), o ato de sistematizar a natureza do planeta legou-nos uma visão global desta inteiramente construída com bases simbólicas europeias. Os diferentes ecossistemas acabaram extraídos “de seus lugares nas economias, histórias, sistemas sociais e simbólicos dos outros povos” (PRATT, 2008, p. 31; tradução nossa<sup>96</sup>). Tudo sob o chancela da neutralidade e da objetividade científicas. E a ciência não foi a única linguagem para “codificar a fronteira imperialista” (PRATT, 2008, p. 38; tradução nossa<sup>97</sup>): também serviu para esse fim o *sentimentalismo*, fosse nos moldes em que aparece na literatura de ficção ou nos relatos verídicos de aventuras. Na primeira categoria estão, por exemplo, os melodramas eróticos do século XVIII e XIX, contributos significativos não somente para amainar a violência da recorrente exploração sexual de mulheres das colônias, criando a imagem romântica da amante que se entrega por paixão ao europeu, mas também para intentar consolidar, por meio do romance, uma ideia de harmonia cultural. Na segunda categoria, Pratt (2008) destaca os livros de Alexander von Humboldt (1769-1859), sucessos editoriais nos quais, narrando suas expedições pela América do Sul, o autor apagava os traços humanos do subcontinente e conseqüentemente reavivava a velha identificação da região como paraíso natural — tão comum à época de Colombo —, mesmo que o lugar já fosse dotado de todo tipo de invento humano encontrável na Europa àquela altura, centros urbanos, ferrovias, burocracia, etc. A imagem da predominância da natureza, privando a América do Sul do reconhecimento de sua história e de sua cultura, reiterava o universalismo europeu como principal (e única) fonte de ambos os elementos.

Para além dos discursos científico e sentimentalista, Pratt (2008) destaca uma terceira literatura de viagem, a respeito da América Latina, presente na cena europeia do início do século XIX. Trata-se de literatura mais hermética, textos de prospecção das riquezas do subcontinente, elaborados por técnicos (engenheiros, mineralogistas, agrônômos, etc.) a serviço de investidores desejosos de aproveitar as brechas abertas pelas independências recentemente conquistadas pelas ex-colônias espanholas.

---

<sup>96</sup> [...] from their places in other peoples' economies, histories, social and symbolic systems” (PRATT, 2008, p. 31).

<sup>97</sup> “[...] code the imperial frontier [...]” (PRATT, 2008, p. 38).

Ao contrário dos naturalistas e exploradores, esses viajantes da década de 1820 não descreviam realidades que tomavam como novas; não se apresentavam como descobridores de um mundo primário; e o que coletavam da natureza eram matéria-prima, não exemplos do desenho cósmico da Natureza. Em seus escritos, a retórica de descoberta, contemplativa e estetizante, é frequentemente substituída por uma retórica orientada por metas de conquista e de empreendimentos. Em muitos relatos, o itinerário mesmo ocasiona a narrativa de sucesso, na qual viajar é uma vitória por si só. O que se conquista, no caso, são destinos, não reinos; o que se supera não são desafios militares, mas logísticos. Os viajantes lutam uma batalha desigual contra a escassez, a ineficiência, a preguiça, o desconforto, casas pobres, estradas péssimas, casas ruins e atrasos. De fato, a sociedade hispano-americana é codificada, nessa literatura, principalmente, como obstáculo para a marcha dos europeus. (PRATT, 2008, p. 145; tradução nossa<sup>98</sup>)

Essa literatura, feita por agentes que Pratt (2008) chama de *vanguarda do capitalismo*, é responsável pelo engendramento de um ímpeto de intervencionismo empresarial, visto quase como um favor a povos tão *negligentes* a respeito de seu próprio progresso. Nesse tipo de literatura, “[a]s falhas da vida econômica [...] são diagnosticadas [...] não somente como recusa ao trabalho, mas também [...] como falha em racionalizar, especializar e maximizar a produção” (PRATT, 2008, p. 148; tradução nossa<sup>99</sup>).

Em síntese, todas as representações explícita ou implicitamente inferiorizantes feitas por essas literaturas de viagem, todas as intervenções discursivas que o universalismo europeu efetuou, por meio das mesmas, deram algum tipo de vantagem, simbólica ou material, à Europa sobre os povos latino-americanos. Contudo esse diagnóstico não leva a que Pratt (2008) tenha uma interpretação simplista do poder das representações. A autora passa longe de afirmar que tenham sido calculados ou previstos os efeitos totais gerados por tais imagens inferiorizantes dos latino-americanos. Nesse ponto, ela explica sua interpretação das teorias da alteridade.

---

<sup>98</sup> “Unlike explorers and naturalists, these travelers of the 1820s did not write up realities they took for new; they did not present themselves as discoverers of a primal world; the bits of nature they collected were samples of raw materials, not pieces of Nature’s cosmic design. In their writings, the contemplative, estheticizing rhetoric of discovery is often replaced by a goal-oriented rhetoric of conquest and achievement. In many accounts, the itinerary itself becomes the occasion for a narrative of success, in which travel is a triumph in its own right. What are conquered are destinations, not kingdoms; what are overcome are not military challenges, but logistical ones. The travelers struggle in unequal battle against scarcity, inefficiency, laziness, discomfort, poor horses, bad roads, bad weather, delays. Indeed, Spanish American society is mainly encoded in this literature as logistical obstacles to the forward movement of the Europeans” (PRATT, 2008, p. 145).

<sup>99</sup> “The failures of [...] economic life are diagnosed [...] not simply as the refusal to work, but also [...] as the failure to rationalize, specialize, and maximize production” (PRATT, 2008, p. 148).

De acordo com Pratt (2008), toda dinâmica de encontro entre culturas é bilateral, o que implica tanto que o europeu não ficou imune à cultura dos povos colonizados quanto que os povos periféricos tiveram margem de manobra para “selecionar e inventar a partir dos materiais transmitidos a eles pela cultura dominante ou metropolitana” (PRATT, 2008, p. 7; tradução nossa<sup>100</sup>).<sup>101</sup> Esta segunda implicação não é avaliada por Pratt (2008), mas, em relação à primeira, sua hipótese é a de que, do ponto de vista identitário, o homem da Europa “tornou-se dependente de seus *outros* para conhecer a si próprio” (PRATT, 2008, p. 4; tradução e grifo nossos<sup>102</sup>). Quer dizer: foi com base no confronto com as *diferenças* identificadas ou atribuídas aos povos periféricos que o europeu — e todo povo colonizador de modo geral — definiu sua identidade, seu *eu*. Graças à literatura de viagem, a cultura dos subalternizados, da periferia do império, rompeu constrangimentos espaço-temporais e apresentou-se diante do cidadão metropolitano médio, tornou-se *legível* para ele — ainda que distorcida por uma lente que transformava o diferente em inferior. Por isso Pratt (2008) qualifica estes livros de *zonas de contato*, isto é, “espaços sociais onde culturas díspares encontram-se, chocam-se e avaliam-se” (PRATT, 2008, p. 7; tradução nossa<sup>103</sup>).

O conceito de *zona de contato* interessa a Pratt (2008) porque designa um construto metafórico-geográfico no qual “o espaço e o tempo onde sujeitos anteriormente separados pela geografia e pela história estão copresentes, o ponto em que suas trajetórias agora sofrem interseção” (PRATT, 2008, p. 8; tradução nossa<sup>104</sup>). Em outras palavras, a zona de contato engendra um novo terreno, exterior ao espaço metropolitano, que desmantela eventual centralidade que se queira dar a este e assim minora as chances de se tomar a metrópole como *origem* ou como *planejadora* de qualquer coisa do âmbito da significação. É na zona de contato que tudo acontece, que todas as resultantes dos encontros interculturais nascem, onde as trocas semióticas se dão bilateral e imprevisivelmente. Isso quer dizer que, de modo geral, a literatura de viagem europeia do século XIX não antecipava nem poderia antecipar a reverberação

---

<sup>100</sup> “[...] select and invent from materials transmitted to them by a dominant or metropolitan culture” (PRATT, 2008, p. 7).

<sup>101</sup> Essa, aliás, não é tese nova, como sabe o leitor de Freyre (2006), analista das relações interculturais entre os colonizadores portugueses (ou seus descendentes) e os negros escravos que lhes faziam serviço doméstico.

<sup>102</sup> “[...] becomes dependent on its others to know itself” (PRATT, 2008, p. 145).

<sup>103</sup> “[...] social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other” (PRATT, 2008, p. 7).

<sup>104</sup> “[...] the space and time where subjects previously separated by geography and history are co-present, the point at which their trajectories now intersect” (PRATT, 2008, p. 8).

simbólica das representações identitárias as quais criava ou ajudava a consolidar. Esses efeitos somente seriam verificados posteriormente.

Agora, seria ingênuo pensar que o encontro (ou confronto) representacional, ocorrido na zona de contato, se dê em pé de igualdade. Com efeito, esse contato se dá, “frequentemente, por meio de relações de dominação e de subordinação altamente assimétricas — como o colonialismo, a escravidão ou as consequências dos mesmos, tais quais são vividas ao redor do mundo hoje” (PRATT, 2008, p. 7; tradução nossa<sup>105</sup>). Dito de outro modo, Pratt (2008) chama atenção para o fato de que as representações são causa mas também consequência de relações sociais específicas. A América Latina, desde o século XVI, era representada na Europa como região inferior, com gente inferior, o que tanto podia resultar das investidas bélicas dos colonizadores quanto legitimava e ajudava a expandir tais assaltos. A literatura de viagem do século XIX teve, decerto, influência dessas primeiras representações, sendo responsável por sua perduração e, *pari passu*, por alterá-las, renová-las, o que foi tanto consequência da condição de subdesenvolvimento, de dependência capitalista que se instaurava na América Latina, quanto causa para o aprofundamento dessa condição. Em suma, é possível afirmar que a *imprevisibilidade* da zona de contato não é total; antes, é influenciada (mas não condicionada) pelas desigualdades materiais entre os agentes em contato.

### 3.2.2. Críticas à alteridade

A pequena mas variegada exposição apresentada na seção anterior evidencia a importância da teoria da identidade para os estudos pós-colonialistas. Em comum, as obras de Said (1990), Dussel (1993), Todorov (2003), Fanon (2008) e Pratt (2008) verificam como os países imperialistas engendraram diversos mecanismos para controlar o discurso sobre si próprios, bem como sobre os povos colonizados; para tentar fixar características em um e outro; e, finalmente, para, com base nesse rol de qualidades pretensamente fixas, estabelecer falsas hierarquias entre os povos, fossem elas fisiológicas, culturais ou espirituais. Este é o ponto de

---

<sup>105</sup> “[...] often in highly asymmetrical relations of domination and subordination — such as colonialism and slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today” (PRATT, 2008, p. 7).

convergência de construtos como a frenologia, o orientalismo, a dialética hegeliana e a literatura de viagem dezenovesca: a forja do sujeito pós-colonial. Juntos ou separadamente, esses instrumentos discursivos impuseram sobre nossos ascendentes, fazendo chegar a nós, um olhar parametrizado sobre si mesmo e sobre a cultura em meio a qual nasceram.

Para denunciar tais injeções, os estudos pós-colonialistas recorrem às teorias de alteridade, as quais lhe são muito úteis. Sucede que as teses sobre o *outro* não estão isentas de problemas, de armadilhas, de lacunas. Esta pesquisa, nos estudos de alteridade verificados, encontrou dois nós górdios, os quais são apontados a seguir.

### **3.2.2.1. O bumerangue do logocentrismo**

O sujeito pós-colonial percorre uma série de relações logocêntricas, manifestações de uma oposição genérica superior/inferior ou bom/mau, nas quais o polo positivo está sempre associado às culturas dos (ex-)colonizadores, e então, feitas as contas, a fim de constatar se há maior identificação com as características boas ou as ruins, ele vaticina seu lugar na hierarquia do mundo. Seja na Salvador, na Manila, na Nairóbi ou na Damasco coloniais, milhares de sujeitos, em algum momento de suas vidas, foram impelidos a encontrar seu lugar em uma dicotomia positivo/negativo, na qual o termo positivo era branco, ou católico, ou usuário de uma língua falada na Europa, ou educado em bases ocidentais, pouco importando quais fossem os termos opostos; em relação àqueles, estes seriam sempre negativos. Aliás, é de se esperar que as mesmas dicotomias perdurem na Salvador, na Manila, na Nairóbi ou na Damasco pós-coloniais, convivendo com dicotomias novas, oposições qualitativas disfarçadas de *atos estatísticos*, como alto/baixo índice de desenvolvimento humano, baixa/alta criminalidade, alta/baixa renda per capita, as quais continuam a opor hierarquicamente os mesmos grupos de países que as velhas dicotomias engendradas à época da colonização opunham ou opõem: o termo positivo (às vezes *alto*, às vezes *baixo*) sempre associado aos países do Ocidente, também chamados de países do Norte ou do Primeiro Mundo, e que efetivamente são os países ex-colonizadores, enquanto os termos negativos cabem, desde sempre, às ex-colônias, atualmente países do Sul ou nações em desenvolvimento. Nesse contexto, a imensa maioria das pessoas do

planeta, hoje, em menor ou maior grau, estão sujeitas a sentirem-se inferiores ou a serem apontadas como inferiores às gentes do Ocidente. É provável que qualquer brasileiro já tenha tido a prova disso, ouvindo de conterrâneos discursos que começam assim: “O brasileiro é um povo muito...”. Muitas vezes, nessas falas, a dicotomização vem explícita: quando o orador contrapõe o Brasil a “lá fora”. E não é difícil compreender que essa expressão, *lá fora*, a despeito de haver quase 200 países no mundo, contempla somente o G-7. Esse é um dos sintomas mais curiosos do logocentrismo identitário: não importa que os ditos superiores sejam minoria, a maioria inferiorizada há de concordar com eles. Tratando especificamente da problemática do homem negro, Fanon (2008) escreveu que, ao internalizar sua sensação de inferioridade, esse passa a sofrer uma “exacerbação afetiva, uma raiva em se sentir pequeno, uma incapacidade que o confina em um isolamento intolerável” (FANON, 2008, p. 59), haja vista que tudo o que ele quer é ser admitido no mundo branco. Como evidência desse isolamento, Fanon (2008) conta duas cenas típicas de sua terra, a Martinica, envolvendo sujeitos retornados da Europa. Uma é a do recém-chegado cujas primeiras palavras aos parentes e amigos que o recebem no porto são: “Estou muito feliz em estar com vocês. Meu Deus, como este país é quente, eu não poderia ficar aqui por muito tempo!” (FANON, 2008, p. 49). A outra é a do camponês que, de volta a casa, após alguns meses na França, vê um arado e pergunta ao pai: “Como se chama este engenho?” (FANON, 2008, p. 39). Tais falas são declarações de apartamento em relação a sua própria comunidade, feitas por sujeitos os quais, pelo que Fanon (2008) expôs, não tiveram a mínima chance de adentrarem a comunidade almejada (a francesa), o que só lhes leva a uma situação: a de isolamento total. Quando penso em um amigo soteropolitano, radicado na Austrália há cerca de cinco anos, que me disse ter escolhido o IDH como fator para eleger para onde iria emigrar e que, em uma foto em *plongée* do centro de Salvador, tirada por mim e publicada no Facebook, comentou algo como “Credo! E pensar que eu morava aí...”, as palavras de Fanon (2008) me vêm à mente: *exacerbação afetiva, raiva*. E não posso deixar de pensar que tudo o que ele deseja é ser admitido no dito Primeiro Mundo. Até porque um lado de mim também o quer.

Dussel (1993) afirma que, do ponto de vista do colonizador, “os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, mas como o Si-mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado” (DUSSEL, 1993, p. 36). Do ponto de vista de um sujeito constituído em uma cultura afeta a um país sulino, neste primeiro quartel do século XXI, a questão é diferente; o problema é justamente a sensação de sentir-se o *outro*, com toda a carga

depreciativa que o termo pode assumir na língua portuguesa. É que o *outro*, não sendo a primeira opção (“*Não tem? Então me dá o outro...*”), é resignabilidade. O *outro*, do que suga da sinonímia de amante, torna-se o contravencional, o inadequado, o escandaloso. O *outro*, pluralizado, perde tanto o sentido de individualidade quanto o senso de relevância: *os outros*, afinal, são os relegados, os desimportantes. Nesse sentido, a cada identificação com um dos polos negativos das dicotomias velhas (linguística, religiosa, epidérmica) ou novas (estatísticas), o sentimento de inferioridade, o rebaixamento atribuído à ideia de ser o *outro* é reiterado; o que Doty (1996) bem verbalizou ao escrever que “[u]ma consequência significativa dos encontros do Norte com o Sul tem sido a *negação de agência efetiva* ao Sul” (DOTY, 1996, p. 11; tradução e grifos nossos<sup>106</sup>). Você é o *outro*, é coadjuvante da história do mundo.

Uma vez que o pós-colonialismo é corrente teórico-metodológica engajada com os marginais e periféricos hodiernos, um dos interesses de seus adeptos é problematizar as representações simbólicas as quais, engendradas pelo fenômeno da colonização e perdurantes na contemporaneidade, foram e são responsáveis por constituir esses subalternizados. Uma das formas de se fazer isso, no que concerne à questão identitária, é por meio da teoria da alteridade, que demonstra como os colonizados perderam a capacidade de se firmarem plenamente enquanto um *eu* em decorrência de uma armadilha logocêntrica, imposta pelo discurso colonizador, na qual foram colocados no polo inferior, negativo, o polo do *outro*. O próprio termo *alteridade*<sup>107</sup> é estratégico no traslado da ideia de ser o *outro* desde o patamar de baixo até o centro do debate. Ademais, o enfoque dado à *diferença* parece almejar a inversão hierárquica da relação *eu/outro*, na medida em que aproxima o conceito-chave de *diferença* da ideia de *outro*, por afirmações do tipo: “[...] [os] sujeitos são constituídos por e em suas relações uns com os *outros* [...] em termos de copresença, interação, entendimentos e práticas interligadas [...]” (PRATT, 2008, p. 8; tradução nossa<sup>108</sup>). Ou então: “[...] práticas representacionais simultaneamente constroem o ‘outro’, o qual com frequência e ostensivamente é objeto de várias práticas, e, também importante, constroem o ‘eu’ em

<sup>106</sup> “One significant consequence of the North’s encounters with the South has been the denial of effective agency to the South” (DOTY, 1996, p. 11).

<sup>107</sup> Lembre-se que *alteridade* deriva do correspondente latino para *outro*: *ālter*, *-ĕra*, *-ĕrum*. A relação é mais fácil de ser captada em inglês: alteridade (*otherness*), outro (*other*).

<sup>108</sup> “[...] subjects get constituted in and by their relations to each other [...] in terms of co-presence, interaction, interlocking understandings and practices [...]” (PRATT, 2008, p. 8).

comparação com este ‘outro’” (DOTY, 1996, p. 10; tradução nossa<sup>109</sup>). A esta altura, é válido recordarmos-nos das reflexões foucaultianas sobre a relação entre discurso e o poder e sobre o estabelecimento de regimes de verdade. Foucault (1979) afirma que a maior fonte de poder político existente é o controle sobre o estabelecimento de um regime de verdade, isto é, o controle sobre o estabelecimento daquilo que é tomado como verdadeiro ou como falso em dado momento histórico. Já Foucault (1996) vai mais longe e garante que o discurso é mais do que fonte de poder ou manifestação de poder: ele é o próprio o poder, e, como tal, a disputa pelo poder se dá, primordialmente, em âmbito discursivo. Transpostas essas ideias para o âmbito das identidades, chega-se à tese de que, em suma, era *poder* que os colonizadores tinham a ganhar com seu estabelecimento de um regime de verdade no qual as identidades fossem consideradas hierarquicamente. Poder não somente para legitimar a violência colonial, mas efetivamente para fazer o que mais quisessem. Esse é um argumento da teoria foucaultiana bastante útil para explicar o mundo hodierno, pós-colonial. O controle sobre o discurso engendra poder sem adjuntos ou complementos nominais; fornece poder *para se fazer o que quiser*, inclusive para a hercúlea reestruturação do mundo alardeada por Fanon (2008). O que, senão uma reestruturação do mundo, promoveram os movimentos *black* e LGBTT quando puderam produzir discursos sobre o negro e sobre as alternativas à heteronormatividade, como mostra Hall (2006) (cf. seção 3.1)? Igualmente, quando Dussel (1993) reconta a história da América a partir do eixo do Pacífico e conclui sua narrativa falando de “um continente já humanizado em sua totalidade quando Colombo chegou” (DUSSEL, 1993, p. 99), ele nos está dando um balaio de matéria-prima discursiva para se estabelecerem novas representações de nosso lugar no mundo (novas identidades, inclusive nacionais), contrapondo-se àquelas herdadas dos agentes da colonização, os quais, pela negação de alteridade das civilizações ameríndias, fez destas “[...] espaços em branco esperando para serem preenchidos pela escrita do Ocidente, como [*se fossem*] um ‘povo sem história’” (DOTY, 1996, p. 11; tradução nossa<sup>110</sup>). E Dussel (1993) consegue tudo isso por meio da entronização do conceito de *outro* no debate identitário — com efeito, todos os críticos às consequências do universalismo europeu sobre os

---

<sup>109</sup> “[...] representational practices simultaneously construct the ‘other’, which is often ostensibly the object of various practices, and also importantly construct the ‘self’ vis-à-vis this ‘other’” (DOTY, 1996, p. 10).

<sup>110</sup> “[...] blank spaces waiting to be filled in by Western writing, as a ‘people without history’” (DOTY, 1996, p. 11).

sujeitos não ocidentais o fazem. E como nós, os periféricos, somos os *outros* do *eu* ocidental, graças à teoria da alteridade ganhamos voz — e poder.

Há, contudo, algo de incômodo nessa ênfase dada ao *outro*. Uma primeira crítica cabível à mesma refere-se à manutenção, em parte, do logocentrismo. Como exposto no capítulo anterior, a relação logocêntrica define-se por uma oposição hierarquizada de dois termos, nos quais o termo pretensamente superior forja uma autonomia em relação ao segundo quando o que sucede é que, sem este, aquele não é nada — por exemplo, sem a tradução o texto original é tão-somente um texto. Ora, na defesa de que, sem o *outro* colonizado, o *eu* colonizador não teria ganhado ares de magnânimo, a oposição hierarquizada permanece; o que muda é que os polos se invertem, o *outro* passa a ser rei. Nesse contexto, o logocentrismo é como um bumerangue, o qual, utilizado para atingir as bases identitárias da pós-coloniedade, acaba atingindo também seu lançador.

### 3.2.2.2. A sombra do lacanismo

Uma segunda crítica ao primado do *outro* decorre de certo senso de oportunidade foucaultiano. Quer dizer, em se considerando que discurso é poder, então o conteúdo parece menos importante do que a detenção do controle sobre sua produção. As reflexões foucaultianas mesmas permitem essa inferência, uma vez que, ao longo de sua vida, o filósofo francês deixou de se preocupar tanto com as engrenagens do *discurso-objeto*, voltando sua atenção ao contexto de elaboração desses (quem o produz?, em que circunstâncias?, etc.).<sup>111</sup> Foucault (1996) sustenta que a produção dos discursos passa por uma série de constrangimentos com vistas a “conjurar [*conter*] seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (FOUCAULT, 1996, p. 9). Em síntese, tratam-se de constrições

---

<sup>111</sup> Em termos foucaultianos, vai-se da *arqueologia* para a *genealogia* do saber. Foucault (1987) assim define seu primeiro método: “A arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos; mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como *documento*, como signo de outra coisa [...]; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de *monumento*” (FOUCAULT, 1987, p. 159). Já Foucault (1996) explica que, “a genealogia estuda sua formação [*dos discursos*] ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular” (FOUCAULT, 1996, p. 65-66).

com o intuito de apossamento de todos os poderes do discurso, os evidentes e os latentes. No capítulo anterior, mencionou-se a *autoria* como um desses constrangimentos. O *autor* seria um mecanismo de controle do sentido, “um princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações” (FOUCAULT, 1996, p. 26). Agora, apresentam-se outros três instrumentos de coerção. Em primeiro lugar, as *sociedades de discurso*, “cuja função é conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição” (FOUCAULT, 1996, p. 39), a exemplo dos acadêmicos. Em segundo lugar, a *disciplina*, que

se define por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpus de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos [...] que é requerido para a construção de novos enunciados. (FOUCAULT, 1996, p. 30)

Para Foucault (1996), a disciplina controlaria o discurso por meio das noções de *erro* e de *verdadeiro*, às quais caberia a ela própria definir. Said (1990), como foi visto, trata o orientalismo com base nessa ideia. Um caso comentado pelo filósofo francês, à guisa de segundo exemplo sobre como o constrangimento da disciplina funciona, é o das descobertas de Mendel sobre a hereditariedade: “Mendel falava de objetos, empregava métodos, situava-se num horizonte teórico estranhos [*sic*] à biologia de sua época” (FOUCAULT, 1996, p. 34). Conseqüentemente, por mais que suas ideias tivessem correspondência com a realidade, durante muito tempo elas ficaram de fora da biologia, não foram consideradas *verdadeiras*; “foi preciso toda uma mudança de escala, o desdobramento de todo um novo plano de objetos na biologia para que Mendel entrasse ‘no verdadeiro’ e suas proposições aparecessem, então, (em boa parte) exatas” (FOUCAULT, 1996, p. 35).

O terceiro instrumento coercivo o qual se deseja apresentar é a *doutrina*, um discurso ou conjunto de discursos (religiosos, políticos, filosóficos, etc.) partilhado por inúmeros indivíduos, capaz de uni-los e capaz de fazê-los deslegitimar contraposições feitas ao enunciado-base da doutrina, sempre que advindas de fora do grupo doutrinário. Nas palavras de Foucault (1996), a doutrina “se serve [...] de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los [...] de todos os outros” (FOUCAULT, 1996, p. 43). Sendo assim, ela “questiona os enunciados a partir dos sujeitos que falam, na medida em que a doutrina vale

sempre como sinal, a manifestação e o instrumento de uma pertença prévia” (FOUCAULT, 1996, p. 43).

Talvez, esses mecanismos expliquem a perduração de lacunas na teoria da alteridade, verificáveis em diversos estudos, inclusive naqueles resumidos na seção 3.2.1, com destaque para o modo simplista de se pensar o *outro*. Quiçá porque a teoria da alteridade venha sendo trabalhada, predominantemente, por uma sociedade de discurso, formada por teóricos de correntes diversas (pós-modernismo, pós-estruturalismo, pós-colonialismo, estudos culturais, feminismo, estudos de gênero, etc.), mas afinadas em sua crítica às bases da modernidade; quiçá porque o campo de estudos identitários, ao qual pertence a teoria da alteridade, pareça cada vez mais autônomo (interdisciplinar) das disciplinas dentro das quais surgiu, com chances de tornar-se ele próprio uma disciplina em breve, legitimado seu fechamento para ideias advindas de disciplinas outras; quiçá porque alguns dos (grupos) teóricos do assunto vêm se valendo de sua condição de sujeitos periféricos para dotar suas teses sobre o *outro* de maior legitimidade em relação àquelas de quem não compartilha do mesmo status;<sup>112</sup> quiçá por tudo isso junto, contribuindo para assegurar a um grupo específico de acadêmicos a posse sobre os discursos de alteridade, as vulnerabilidades em relação ao tratamento do *outro* venham sendo relevadas sem danos a sua validade, e as abordagens discrepantes da alteridade sejam em alguma medida ignoradas. De que vulnerabilidades se está falando? Tome-se a homogeneidade pressuposta nos conceitos de *eu* e de *outro* usados em estudos sobre grandes coletivos, como os povos nacionais. Hall (2006), por exemplo, não comenta os saltos de nível que realiza, no intervalo de algumas páginas, quando vai da diferença entre signos, na filosofia da linguagem, para a diferença (alteridade) entre sujeitos e logo para a diferença (alteridade) entre grupos sociais. Pratt (2008), por sua vez, começa seu arrazoado já tratando de um *eu europeu* e da dinâmica da alteridade nas relações entre Europa e América Latina, sem prelúdio a respeito das bases da teoria que adota. Dos cinco teóricos apresentados na seção 3.2.1, Todorov (2003) é o único que se destaca por abordar, ainda que brevemente, a não homogeneidade desses conceitos. Na abertura de seu *A conquista da América*, atesta:

---

<sup>112</sup> Por exemplo, Spivak (2010), em sua crítica às ideias de *sujeito* de Michel Foucault e de Gilles Deleuze — “resultado de um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito” (SPIVAK, 2010, p. 20) —, bem como aos intelectuais do Terceiro Mundo, os quais não poderiam falar legitimamente pelos sujeitos subalternos de sua terra por estarem imbuídos de um desejo de dialogar com o Ocidente, o que se verificaria, inclusive, em seu uso de um arcabouço teórico advindo do Ocidente e portanto inadequado para os marginais.

Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a *mim*. Ou então como um grupo social concreto ao qual *nós* não pertencemos. Este grupo, por sua vez, pode estar contido numa sociedade: as mulheres para os homens, os ricos para os pobres, os loucos para os “normais”. Ou pode ser exterior a ela, uma outra sociedade que, dependendo do caso, será próxima ou longínqua: seres que em tudo se aproximam de nós no plano cultural, moral e histórico, ou desconhecidos, estrangeiros cuja língua e costumes não compreendo, tão estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie. (TODOROV, 2003, p. 3-4)

Essa conceituação do *outro*, que o subdivide por níveis de análise — o *outro* psíquico, o *outro* social, o *outro* exterior (estrangeiro) —, acrescida da explicitação de que o *eu* por vezes quer dizer *nós*, é deveras útil, pois freia a transformação de *outro* em termo totalizador, que dá conta de toda a ordem interacional, o que, aliás, levaria os teóricos críticos da modernidade a incorrer no mesmo erro que criticam em relação à ciência moderna. O *outro* é fragmentado e multifacetado, não nos esqueçamos nunca, já no âmbito do indivíduo. Falemos um pouco disso:

Quando Todorov (2003) menciona “uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem” (TODOROV, 2003, p. 3), parece ecoar as ideias lacanianas sobre alteridade, apregoadoras de uma multiplicidade de *outros* psíquicos. Tais ideias têm a ver com as mencionadas (mas até agora não exemplificadas) abordagens discrepantes da alteridade, as quais acabam ignoradas ou mal trabalhadas pelos teóricos que tratam do assunto em âmbito político; não à toa, as reflexões de base laciana aparecem *en passant* em Todorov (2003). Já Hall (2006) apresenta a tese que Lacan (apud HALL, 2006) chamou de *fase do espelho*<sup>113</sup> — em síntese, a ideia de que o sujeito nasce com uma ausência de organização corporal e que a constituição do seu *eu*, enquanto unidade, é feita, de fora para dentro, com base no *outro* — sem, todavia, preocupar-se em mencionar o que é o *outro* laciano. Que é um conceito extremamente complexo. Infelizmente, o tempo de desenvolvimento desta pesquisa não foi suficiente para se ler a obra do psicanalista francês, vasta e com mudanças radicais de abordagem, indo da semiótica à matemática, ao longo de sua vida. Para dar conta dessa amplitude metodológica do pensamento laciano, foi preciso recorrer a alguns comentadores, Braga (1999), Leite ([20--?]), Pelt (2000), Leader & Groves (2008), Roudinesco & Plon (2008) e Žižek (2010); o que, se, por um lado, obriga o leitor a

---

<sup>113</sup> “Naquilo que Lacan chama de ‘fase do espelho’, a criança que não está ainda coordenada e não possui qualquer auto-imagem como uma pessoa ‘inteira’, [*sic*] se vê ou se ‘imagina’ a si própria refletida — seja literalmente, no espelho, seja figurativamente, no ‘espelho’ do olhar do outro — como uma ‘pessoa inteira’” (HALL, 2006, p. 37)

manter um pé atrás em relação *ao que Lacan teorizou efetivamente*, por outro, já basta para, no confronto dos comentadores com os teóricos da alteridade até aqui citados, dar-mo-nos conta de que Lacan se afasta destes. Pelt (2000) resume assim a problemática:

O problema de ler a Alteridade lacaniana é agravado pela aprovação da ideia [*que se tem*] do Outro, na teoria, de modo geral. Essa aprovação surgiu com o interesse em estudos de área, foi inscrita no âmbito das temáticas de raça, classe e gênero e reinscrita nas atuais teorias pós-coloniais sobre identidade nacional. Consequentemente, uma série de discursos críticos usa o termo “Outro” com significados bem diferentes do lacaniano. Embora pareça que compartilhem o termo, a teoria dos registros de Lacan e as teorias identitárias contemporâneas constroem a Alteridade de maneiras distintas e, por vezes, incompatíveis [*entre si*]. Na política identitária, o descentramento do Sujeito pode levar a uma reação oposta mas equivalente [*sic*]: uma centragem — uma entificação — do Outro como objeto, uma “coisa” (*it*) negada em seu status de um “Tu” (*Thou*). (PELT, 2010, p. 138; tradução nossa<sup>114</sup>)

A crítica de Pelt (2000), manifestada nesse excerto, vai além da homogeneidade dada ao *outro*, de seu encerramento em “um atributo singular (étnico, sexuado, racial, posicional) de uma pessoa ou grupo específico” (PELT, 2000, p. 138; tradução nossa<sup>115</sup>). O *outro* enquanto *negro* somente ou predominantemente, enquanto *terceiro-mundista* somente ou predominantemente, enquanto *mulher* somente ou predominantemente, perde toda a complexidade que a psicanálise infere haver em qualquer indivíduo. Objetifica-se e, como tal, vai de encontro às intenções de uma teoria que pretende tratar dos *sujeitos* à vera.

A rigor, com base nas ideias lacanianas, seria impossível teorizar sobre o *outro* de carne e osso, na medida em que ele é inalcançável a nós. Em sua teoria, o mundo é dividido em três esferas (*registros*): o *imaginário*, o *simbólico* e o *real*. O primeiro registro, o *imaginário*, seria o âmbito no qual ingressamos a partir da *fase do espelho*, aquela fase da primeira infância em que adquirimos a ideia de *unidade*, de um *eu*, por meio da observação de unidades imagéticas (o reflexo do espelho ou outras crianças) e da consequente identificação com as mesmas. Essa

---

<sup>114</sup> “The problem of reading Lacanian Otherness is compounded by the currency of the idea of the Other in theory generally. This currency arose with the interest in area studies, was inscribed in the topical dominance of race, class, gender, and is reinscribed in present postcolonial theories of national identity. Consequently, a plethora of critical discourses use the term ‘Other’ to signify quite differently from Lacan. Though they appear to share terms, Lacan’s theory of the registers and contemporary theories of identity construct Otherness in distinct and sometimes incompatible ways. In identity politics, the decentering of the Subject can lead to an equal and opposite reaction: a centering — an entification — of the Other as object, an ‘it’ denied the status of a ‘Thou’” (PELT, 2000, p. 138).

<sup>115</sup> “[...] in a single (ethnic, sexed, racial, positional) attribute of a specific person or group” (PELT, 2000, p. 138).

identificação nos leva ao domínio de nossas funções motoras e, mais importante, à entrada “no mundo humano do espaço e do movimento” (LEADER & GROVES, 2008, p. 22; tradução nossa<sup>116</sup>), contudo o preço a se pagar por isso é o da *alienação*, no sentido que o termo guarda de sua raiz latina (*aliēnus*, -a, -um: que pertence a outrem, de outrem<sup>117</sup>). Uma alienação fundamental e definitiva, insuperável. Nas palavras de Braga (1999),

[s]enhor e servo do imaginário, o ego se projeta nas imagens em que se espelha: imaginário da natureza, do corpo, da mente, das relações sociais. Buscando por si mesmo, o ego acredita se encontrar no espelho das criaturas para se perder naquilo que não é ele. (BRAGA, 1999, p. 4)

O trecho acima faz notar alguma sintonia dessa concepção de *eu* com a ideia de sujeito sociológico exposta por Hall (2006), o sujeito que é involuntariamente reflexo da sociedade em que vive. O *eu* do registro do imaginário tampouco é homem livre, alguém que escolhe pertencer a determinada comunidade quase de maneira contratual. Antes, o indivíduo tem uma relação de dependência com o meio ou, melhor dizendo, com as imagens que compõem o meio em que vive. Deve a essas imagens seu *eu*. Agora, enquanto o sujeito sociológico não contempla a alteridade, esta se faz presente, com cedo, na constituição do *ego* lacaniano, afinal ele é o *outro* do imaginário, um “*outro imaginário e refletido*” (PELT, 2010, p. 137; tradução e grifo nosso<sup>118</sup>), “uma representação do eu marcada pela prevalência da relação dual com a imagem do semelhante” (ROUDINESCO & PLON, 2008, p. 559). De acordo com Braga (1999), o processo de identificação apaga toda distinção entre o *ego* e o objeto da identificação (*outro*, imagem), dissolve as fronteiras entre ambos. Por isso se pode fazer coro à conhecida máxima rimbaudiana e assegurar (do ponto de vista lacaniano): *eu é um outro*.

Em síntese, qualquer identificação do *ego* é imaginária e portanto advém de uma negociação com esse *outro*, o qual parece ser um fato do mundo porém, na verdade, é um construto intrapsíquico, a imagem feita de outros indivíduos. Na teoria de base lacaniana, essa imagem é chamada de *pequeno outro*, contrapondo-se ao *grande Outro* encontrado fora do

<sup>116</sup> “[...] en el mundo humano del espacio y del movimiento” (LEADER & GROVES, 2008, p. 10).

<sup>117</sup> Cf. ALIEN(I)-. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2015. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 15 jan. 2016.

<sup>118</sup> “imaginary mirroring other” (PELT, 2010, p. 137).

imaginário, no âmbito do simbólico. A melhor definição deste registro é de Žižek (2010), que atesta que

[a] ordem simbólica, a constituição não escrita da sociedade, é a segunda natureza de todo ser falante: ela está aqui, dirigindo e controlando os meus atos; é o mar em que nado, mas permanece essencialmente impenetrável — nunca posso pô-la diante de mim e segurá-la. É como se nós, sujeitos de linguagem, falássemos e interagíssemos como fantoches, nossa fala e gestos ditados por algo sem nome que tudo impregna. (ŽIŽEK, 2010, p. 16)

O *simbólico* seria, assim, o lugar da linguagem e, conseqüentemente, da estruturação da cultura; a fonte de onde tiraríamos as regras do jogo da vida — sim, o lacanismo é estruturalista. No capítulo anterior (cf. seções 2.1.1 e 2.1.2), foi demonstrado que Saussure (2006), ao estabelecer a linguagem como um construto social, bloqueou a trilha argumentativa que seguiam muitos teóricos, herdeiros do idealismo platônico, tratando a linguagem como fonte *natural* de significados. O bloqueio, todavia, não foi completo. Ao trabalhar o par *forma/substância*, Saussure (2006) considerou que o novelo formado por língua e pensamento seria uma forma, não uma substância. A substância, “massa amorfa e indistinta” (SAUSSURE, 2006, p. 130), poderia mesmo ser algo anterior ao jogo da língua (a significação surgida pela diferença) e diferente desse. Lacan (apud LEADER & GROVES, 2008), assecla das teses saussurianas, parece ter transposto essa distinção para sua teoria dos registros, pois, enquanto definiu o simbólico “como o conjunto de redes sociais, culturais e linguísticas no qual a criança nasce” (LEADER & GROVES, 2008, p. 43; tradução nossa<sup>119</sup>), também reservou um espaço para aquilo “que o simbólico é incapaz de capturar” (BRAGA, 1999, p. 4): o registro do *real*.

Os três registros podem ser resumidos dessa maneira:

Na categoria do simbólico [*Lacan*] alinhou toda a reformulação buscada no sistema saussuriano e levi-straussiano; na categoria do imaginário situou todos os fenômenos ligados à construção do eu: antecipação, captação e ilusão; e no real, por fim, colocou a realidade psíquica, isto é, o desejo inconsciente e as fantasias que lhe estão ligadas, bem como um “resto”: uma realidade inacessível a qualquer pensamento subjetivo. (ROUDINESCO & PLON, 2008, p. 645)

---

<sup>119</sup> “[...] como el conjunto de redes sociales, culturales y lingüísticas en las que nace un niño” (LEADER & GROVES, 2008, p. 42).

Interessa a esse arrazoado focar-se no registro do simbólico, pois é nele que a teoria de base lacaniana situa seu *grande Outro*, conceito inconciliável com as teorias da alteridade expostas na seção 3.2.1. Para aquela, o campo do simbólico é terreno labiríntico, a começar pelo fato de que, sendo a linguagem uma estrutura complexa e anterior a nós, quando nos comunicamos, acionamos, “de maneira cega e espontânea” (ŽIŽEK, 2010, p. 17), as regras dessa estrutura. Sucede que há vários níveis e várias formas de se lidar com tais regras. Como explica Žižek (2010),

há regras (e significados) que sigo cegamente, por hábito, mas das quais, se reflito, posso me tornar ao menos parcialmente consciente (como as regras gramaticais comuns); e há regras que ignoro que sigo, significados que ignoro que me perseguem (como proibições inconscientes). E há regras e significados cujo conhecimento não devo revelar que tenho — insinuações sujas ou obscenas que silenciemos para manter o decoro. (ŽIŽEK, 2010, p. 17)

Em meio a tantas regras, medimo-nos o tempo inteiro e, nesse processo sempiterno, concebemos um grande Outro para ser nosso parâmetro e avaliador. O grande Outro é “insubstancial, propriamente *virtual*, no sentido de que seu status é o de um pressuposto subjetivo. Ele só existe na medida em que os sujeitos *agem como se ele existisse*” (ŽIŽEK, 2010, p. 18). Entretanto ele é crucial para nossa existência. Lembremo-nos de Derrida (1973) quando esse afirma que o sentido não tem nem origem nem fixidez (*presença*); que o sentido só pode ser captado no *rastró* — na dinâmica de um signo remeter a outro, e este a outro, e este a outro, interminavelmente. Ora, em meio a esse oceano *signico* no qual estamos condenados a nadar, sem nunca chegar à praia, é certo que precisamos de tábuas às quais nos agarrar. O grande Outro, “ponto de referência que fornece o horizonte supremo de significado” (ŽIŽEK, 2010, p. 18), cumpriria essa função. Nas palavras de Leite ([20--?]), “todo discurso parte do Outro, pois é no Outro, tesouro dos significantes, que invocamos aquilo que queremos enunciar” (LEITE, [20—?], p. 18).

E, por falar em tesouro, para Žižek (2010) a linguagem é, sim, preciosa, entretanto ela é um *presente perigoso* legado à humanidade: “ela se oferece para nosso uso gratuitamente, mas, depois que a aceitamos, ela nos *coloniza*” (ŽIŽEK, 2010, p. 20; grifo nosso). Nesse contexto, o grande Outro seria a personificação do algoz, do colonizador do sujeito. E, neste ponto, atenção! Sujeito e *ego* (*eu*) não são sinônimos. O *eu* é uma imagem e pertence ao registro do imaginário;

já o sujeito é um *significante* e pertence ao registro do simbólico. O sujeito, anterior ao *eu*, é constituído de forma inconsciente em relação ao grande Outro, porém, tão logo ele começa a emergir do inconsciente, é “apanhado [...] na armadilha do eu” (ROUDINESCO & PLON, 2008, p. 212), construído de uma relação imaginária com o outro, o semelhante.

Embora cada um sofra intersecção dos outros dois, os três registros são efetivamente autônomos. Com essa configuração, a teoria de base lacaniana atesta a existência uma cisão insuperável entre o sujeito e o *ego* e, conseqüentemente, entre o grande Outro e o pequeno outro. (O que não significa que um esteja ileso do que acomete o outro, pois uma falha em um registro pode danificar a estrutura tripartite inteira.) Como se não bastasse, segundo Roudinesco & Plon (2008), no interior do sujeito ocorre uma segunda cisão, chamada *refenda*, a qual levaria a um desvanecimento do mesmo e, conseqüentemente, do seu desejo. Mas seguir a argumentação a partir deste ponto, do desejo, já é fugir completamente do escopo deste trabalho. Com efeito, o que se almeja evidenciar, com esta breve e simplificada exposição de conceitos psicanalíticos, é como o assunto da alteridade, tratado em bases lacanianas e intrapsíquicas, é de extrema complexidade e bastante distinto do modo como a teoria pós-colonialista lida com o tema em nível interpessoal. No entanto, uma vez que as teses do pós-colonialismo sustentam a ocorrência de efeitos psicológicos graves, como o sentimento de inferioridade, engendrados na interação entre povos, seria de se esperar que suas abordagens da alteridade prestassem mais atenção ao campo da psicologia e, conseqüentemente, às ideias de Jacques Lacan, um de seus pilares.

Somada essa crítica à anterior, referente a certo ranço logocêntrico identificado na manutenção da dicotomia *eu/outro* (só que agora com primado do segundo termo), esta pesquisa buscou encontrar outra base para tratar da problemática das diversas formas de inferiorização a que os povos não ocidentais foram e são submetidos, em suas relações com o Ocidente, desde os tempos da colonização. E a encontrou no âmbito mesmo das teorias pós-colonialistas: é o conceito de *hibridismo*, de Bhabha (1992, 1996, 1998).

### 3.3. O SUJEITO HÍBRIDO

Sigamos três reflexões bhabhianas a fim de compreender como o *hibridismo* serve para tratar das complexas estruturas da identidade e da cultura no pós-colonialismo e por conseguinte para situar criticamente *An invincible memory* — enquanto autotradução para o inglês, feita por um autor brasileiro — nas relações interculturais hodiernas, o objetivo final desta pesquisa. E, já que o assunto é cultura, é válido dar destaque ao entendimento de Bhabha (1992) sobre a mesma:

[cultura é] uma produção desigual e incompleta de significados e valores, engendrada no ato de sobrevivência social e frequentemente composta por demandas e por práticas *incomensuráveis*. A cultura se estende à criação de uma *textualidade simbólica*, à colocação de uma “aura” de individualidade na rotina alienadora, uma promessa de prazer. (BHABHA, 1992, p. 47; tradução e grifos nossos<sup>120</sup>)

Na definição acima, chama atenção o termo *incomensurabilidade*, ideia-chave para, quando se pensa a cultura no plural, a cultura de distintos grupos e povos, e para se reconhecer a existência de *diferenças culturais*, marcadas sobretudo por diferentes *temporalidades sociais*. Por causa dessas diferenças é que o encontro entre duas ou mais culturas não resulta em “uma simples troca de conteúdos e de símbolos culturais” (BHABHA, 1992, p. 46; tradução nossa<sup>121</sup>); é processo mais nuançado. Ou, como prefere Bhabha (1992), é processo *indeterminado*, *ambivalente*.

Bhabha (1992) pensa a cultura como um ato de sobrevivência, no contexto da pós-coloniedade, com base na premissa de que o mundo pós-colonial foi e tem sido moldado por encontros culturais os quais não foram nem são isentos de subjugações, dominações, diásporas e deslocamentos. Em meio a esses riscos, os modos de sobrevivência que a cultura encontrou foram a *transnacionalidade* e a *tradutibilidade*.<sup>122</sup> A cultura é *transnacional* porque, desde a

<sup>120</sup> “[...] an uneven, incomplete production of meaning and value, often composed of incommensurable demands and practices, and produced in the act of social survival. Culture reaches out to create a symbolic textuality, to give the alienating everyday an ‘aura’ of selfhood, a promise of pleasure.” (BHABHA, 1992, p. 47).

<sup>121</sup> “[...] a simple change of cultural contents and symbols” (BHABHA, 1992, p. 47).

<sup>122</sup> “Culture as a strategy of survival is both *transnational* and *translational*” (BHABHA, 1992, p. 47), escreve Bhabha (1992), e se pode traduzi-lo assim: “A cultura como estratégia de sobrevivência é *transnacional* e *tradutível*”. O termo *translational* até poderia ser traduzido como *translacional*, porém, como mencionado, no

viagem de Colombo, marco inaugural da contemporaneidade, os deslocamentos simbólicos nunca mais pararam. E é *tradutível* porque, na passagem de um local para outro, os signos invariavelmente se ajustam às especificidades sociais do polo receptor, haja vista as diferenças incomensuráveis que existem entre as culturas. Os dois conceitos, *transnacionalidade* e *tradutibilidade*, são indissociáveis, como se pode verificar no excerto a seguir:

A dimensão transnacional da transformação cultural [...] faz do processo de tradução cultural e de sua ênfase no que é da ordem do específico e do local um processo de significação complexo, uma vez que o discurso natural(izado) e unificador da “nação”, dos “povos”, das tradições “populares” [...] não pode ser referenciado prontamente. (BHABHA, 1992, p. 47; tradução nossa<sup>123</sup>)

Desse excerto infere-se também que, em se considerando as características transnacional e tradutível da cultura, os signos culturais não podem ser tratados como fixos de um local nem exclusivos de um grupo. É preciso desconfiar dos discursos que digam o contrário, como as teses que preconizam as tradições nacionais, porque essa ideia de tradição cultural pressupõe uma produção simbólica linear, contínua, autêntica (isolada) e quase intencional, consciente ou controlada, de determinado povo, em determinado território, ao longo dos séculos. Da perspectiva transnacional-tradutível, aquilo que chamamos de tradições culturais são a narrativização, a criação posterior e forçada de sentido e de unidade para uma contingência resultante de encontros culturais efetivos, os quais não se teria podido impedir. No fim das contas, a despeito da importância que o nacionalismo tem, na constituição do nosso mundo, toda cultura dita nacional é *híbrida*. Por causa da tradução cultural, “todas as formas de cultura estão de algum modo relacionadas umas com as outras” (BHABHA, 1996, p. 36).

---

capítulo anterior, na seção 2.1, o termo latino *translatio*, *-onis*, o qual deu origem à palavra anglófona para tradução entre línguas, *translation*, cristalizou-se, em português, em sentido de deslocamento físico, *translação* — o mesmo que tinha no latim, aliás. Destarte ele foi descartado. Tampouco se optou por *traducional*, pois o adjetivo aparece dicionarizado como qualificador daquilo que ocorre especificamente durante um processo de tradução (Cf. TRADUCIONAL. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2015. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 16 jan. 2016.) Ao final, preferiu-se perder em prosódia — decerto há um ritmo no pareamento dos termos *transnational*, *translational* — e ganhar em compreensão criteriosa. Já que o contexto em que surge o *translational* de Bhabha (1992) tem a ver com deslocamentos simbólicos, neste arrazoado o equivalente de *translational* escolhido foi *tradutível* (ou *traduzível*): aquilo que é passível de ser traduzido. (Cf. TRADUTÍVEL. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2015. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 16 jan. 2016.)

<sup>123</sup> “The translational dimension of cultural transformation [...] turns the specifying and localizing process of cultural translation into a complex process of signification. For the natural(ized), unifying discourse of ‘nation’, ‘peoples’, and ‘folk’ tradition [...] cannot be readily referenced” (BHABHA, 1992, p. 47).

Conseqüentemente, “nenhuma cultura é completa em si mesma, nenhuma cultura se encontra a rigor em plenitude” (BHABHA, 1996, p. 36), mas em processo sempiterno de *hibridação* ou *hibridismo*. Ou de *tradução*.

Como Pratt (2008), que, ao falar do encontro entre o *eu* e o *outro*, cunha uma *zona de contato*, de modo a não privilegiar nenhum dos polos da dicotomia *eu/outro*, Bhabha (1996, 1998), por vezes, afirma que a hibridação ocorre em um *terceiro espaço*, espaço de comunicação, negociação, de tradução. Aparentemente inspirado nas ideias lacanianas, Bhabha (1998) verifica uma dualidade em cada sujeito partícipe do processo comunicacional. Há o *sujeito da proposição*, o “Eu pronominal da proposição” (BHABHA, 1998, p. 66), sujeito da oração proferida (enunciado), e há o *sujeito da enunciação*, “que não é representado no enunciado, mas que é o reconhecimento de sua incrustação e interpelação discursiva, sua posicionalidade cultural, sua referência a um tempo presente e a um espaço específico” (BHABHA, 1998, p. 66). Nesse contexto,

[o] pacto da interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o Eu e o Você designados no enunciado. A produção de sentido requer que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem por um Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência. O que essa relação inconsciente introduz é uma ambivalência no ato da interpretação. (BHABHA, 1998, p. 66)

Ao cingir o sujeito e, ao mesmo tempo, impor-lhe a atuação do inconsciente, com efeito, Bhabha (1998) contrapõe-se à teoria identitária, nos moldes em que essa costuma ser trabalhada pelos pós-colonialistas, porque mina a ideia de *sujeito do conhecimento cultural*, de um *eu* capaz de manejar conscientemente sua própria cultura — daí a afirmação de que “[n]enhuma cultura é jamais unitária em si mesma” (BHABHA, 1998, p. 64). Conseqüentemente, falar de um *eu* coletivo (o *eu* europeu, o *eu* subalterno) é falacioso. E, na medida em que o *outro* é também um *eu*, tratá-lo como as teses de alteridade o fazem, como “o horizonte exegético da diferença, nunca o agente ativo da articulação” (BHABHA, 1998, p. 59), é no mínimo contraproducente. Na opinião de Bhabha (1998), sucedeu que, constatado o “abismo da diferença cultural” (BHABHA, 1998, p. 59), com base nas ideias derridianas sobre a diferença como fonte da significação, buscou-se algo com que conter essa queda sem fim. Lembremos que Derrida (1973) argumentou que a negação da diferença, ocorrida com o status

privilegiado dado à fala, tratada como se fosse a fonte primeira de significados, instaurou uma *metafísica da presença*, crença na possibilidade de se identificarem e se recuperarem a origem das coisas. Ideia tão resiliente, que impediu o próprio Saussure (2006), pioneiro em explicar a dinâmica da diferença na significação, de superar completamente o essencialismo. Pois bem, essa metafísica da presença também alcançou o âmbito identitário, no qual, a despeito do alardeio à *diferença*, nas teorias da alteridade, a diferença mesma, diferença absoluta, assustadora, aquela que só nos deixa entrever o *rastro* do sentido, foi ardidamente negada pela presença do *outro* estável, homogêneo, firme. Em vez de acatar um *outro* complexo, condizente com o que se espera de um sujeito, um *outro* com “poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional” (BHABHA, 1998, p. 59), as teses da alteridade, de modo geral, escolheram um *outro* para ser “citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia de imagem/contra-imagem de um esclarecimento serial” (BHABHA, 1998, p. 59); um *outro* que é “o bom objeto de conhecimento, o dócil corpo de diferença” (BHABHA, 1998, p. 59).

Decerto, Bhabha (1998) compreende o que está em jogo com a elaboração da tese da alteridade. Isso fica evidente quando reconhece que os discursos “produzem, mais do que refletem, seus objetos de referência” (BHABHA, 1998, p. 46), explicitação de sua afinidade com os pressupostos foucaultianos em relação ao poder. Ao mesmo tempo, Bhabha (1998) não nega que a colonização teve implicações psicológicas graves para os sujeitos, notadamente para os colonizados. Porém ele explica esses efeitos psicológicos de modo distinto dos teóricos da alteridade. Bhabha (1992, 1998) trabalha com duas ideias, cujas palavras-chaves são, respectivamente, *estereótipo* e *direito de significar*.

A primeira ideia argumenta que a crença na fixidez do significado, no âmbito identitário, levou à criação do *estereótipo*, o qual seria nada mais, nada menos, do que uma espécie de fetiche. Explica-se: para a teoria freudiana, o fetichismo é “um ‘jogo’ ou vacilação entre a afirmação arcaica de totalidade/similaridade [...] e a ansiedade associada com a falta e a diferença” (BHABHA, 1998, p. 116).<sup>124</sup> Do lado da similaridade, a ideia de que “[t]odos os

---

<sup>124</sup> Em seu *Dicionário de psicanálise*, Roudinesco & Plon (1998) assim definem o fetiche para a teoria freudiana: “Freud construiu uma teoria que o levaria [...] a compreender o fetichismo como a coexistência de uma recusa da percepção da ausência do pênis na mulher com um reconhecimento da falta, levando a uma clivagem permanente do eu e à fabricação do fetiche como substituto do órgão faltante. [...] O fetichista encontra prazer no fato de a mulher ser ao mesmo tempo castrada e não castrada, e de o homem também poder ser castrado [*ter seu pênis ocultado*]. A criação do fetiche, portanto, obedece à intenção de destruir a prova da castração, para escapar à

homens têm a mesma pele/raça/cultura”; do da diferença, a de que “[a]lguns não têm a mesma pele/raça/cultura” (BHABHA, 1998, p. 116). O estereótipo apresenta essa dinâmica, na medida em que parece ressaltar uma diferença cultural, mas, ao mesmo tempo, traz a sensação de “ordem imutável” (BHABHA, 1998, p. 105), de “repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes” (BHABHA, 1998, p. 106), a sensação de fixidez. Nesse sentido, a oscilação do fetiche (do estereótipo) entre igualdade e diferença é o cerne do conflito colonial: reconhecimento e recusa, prazer e desprazer, vontade de dominar e vontade de se defender. Até aqui, não parece haver grande distinção entre as ideias bhabhianas e a teoria da alteridade que argumenta que a colonização promoveu uma negação (recusa) do *outro* e promoveu a projeção do *eu* sobre o *outro*, transformando-o em *si-mesmo* (reconhecimento), como asseverou Dussel (1992). Eis o ponto de bifurcação: Bhabha (1998) convoca as teses lacanianas e afirma que o estereótipo ocorre no registro laciano do imaginário, e isso o afasta em definitivo dos teóricos da alteridade. Porque o *outro*, no imaginário, é o semelhante pelo qual o *eu* constitui sua unidade. O que está em jogo, na oscilação entre reconhecimento e não reconhecimento do estereótipo, é a unidade ou a fragmentação do *eu*, dilema válido tanto para o sujeito colonizador quanto para o sujeito colonizado. Com isso se quer dizer que os efeitos do encontro colonial, pensados com base no estereótipo, não afetam as subjetividades de modo tão homogêneo nem suscitam somente os sentimentos de inferioridade ou superioridade. Antes se deve considerar que, por seu caráter alienante, a formação do *eu* é uma fonte potencial de comportamentos de confrontação. O narcisismo e a agressividade, por exemplo, os quais, segundo Bhabha (1998), “são duas formas de identificação associadas com o imaginário” (BHABHA, 1998, p. 119). Ou, ainda, a paranoia, a qual Leader & Groves (2008) dizem estar associadas com a ameaça da fragmentação. Em síntese, o que se quer destacar é a ideia de que “[c]ada vez que o encontro com a identidade ocorre no ponto em que algo extrapola o enquadramento da imagem [*da identificação*], ele escapa à vista, esvazia o eu como lugar da identidade e da autonomia” (BHABHA, 1998, p. 83). Minada “a imediação e autonomia da autoconsciência” (BHABHA,

---

angústia de castração. O fetichismo, desse modo, tornar-se-ia uma espécie de paradigma da perversão em geral [*entendida a perversão como um comportamento sexual dito desviante às normas estruturais do indivíduo*]” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 237). Já Bhabha (1998) explica a vacilação do fetichismo freudiano como resultado do confronto entre duas proposições: “Todos os homens têm pênis” e “Alguns não têm pênis”. Agora, como Bhabha (1998) demonstra, ao longo de seu arrazoado, ter sofrido, também, influência do pensamento laciano, pode que entenda a perversão como este; não como um desvio, mas como uma estrutura específica; “um grande componente do funcionamento psíquico do homem em geral, uma espécie de provocação ou desafio permanente à lei” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 586).

1998, p. 104), a identificação se torna um processo indeterminado, ambivalente demais para se fazer qualquer assertiva sobre seus resultados para a subjetividade.

Veja-se um exemplo a fim de se entender melhor o argumento exposto no parágrafo acima. Na leitura de Todorov (2003) feita por Connolly (1989), este reconhece, na comparação que Las Casas faz das similaridades entre os rituais religiosos católicos e os astecas, a passagem “de um modelo simples de conversão cristã para um modelo distributivo de múltiplas rotas para se experienciar a divindade, todos apontando, de modo geral, para a mesma vaga direção” (CONNOLLY, 1989, p. 329; tradução nossa<sup>125</sup>). Essa mudança, para Connolly (1989), seria responsável por que Las Casas fosse cada vez menos ouvido (lido) pelos espanhóis. O pároco teria deixado de ver o *outro* pelas lentes do *eu* e por conseguinte teria perdido as bases necessárias para se comunicar com seus conterrâneos a respeito desse *outro*. O diagnóstico de Connolly (1989) para essa situação é que “[i]dentidade e diferença conectam-se. É impossível reconstituir a relação com esta sem confundir a experiência com aquela” (CONNOLLY, 1989, p. 329; tradução nossa<sup>126</sup>). Na perspectiva bhabhiana, o episódio poderia ser interpretado da seguinte forma:

De início, Las Casas parece ter lidado com a diferença (física e cultural) dos astecas fixando-os no estereótipo do bom cristão. Mas — é válido repetir — “[c]ada vez que o encontro com a identidade ocorre no ponto em que algo extrapola o enquadramento da imagem [*da identificação*], ele escapa à vista, esvazia o eu como lugar da identidade e da autonomia” (BHABHA, 1998, p. 83). Em outras palavras, a hibridação começa a acontecer no âmbito do simbólico, aquele em que o sujeito atua inconscientemente. O que, mais tarde, levará Las Casas, agora sujeito híbrido, a reajustar sua relação *eu/outro* com os astecas no âmbito do imaginário; a olhar para o *outro* efetivamente como semelhante em sua diferença, sem necessidade da muleta do estereótipo, contentora da ameaça fragmentadora da diferença. Decerto, uma mudança de subjetividade drástica como essa afetaria o discurso de Las Casas. Já o fato de seu novo tom ter parado de gozar do prestígio dos espanhóis pode que seja consequência da permanência de seus leitores em algum ponto da relação com o *outro* asteca do qual o próprio Las Casas se afastara. Com efeito, como o demonstrou Pratt (2008), o grande público europeu

---

<sup>125</sup> [...] from a simple model of christian conversion to a distributive model of multiple routes to the experience of divinity all heading broadly in the same vague direction” (CONNOLLY, 1989, p. 329).

<sup>126</sup> “[i]dentity and difference are bound together. It is impossible to reconstitute the relation to the second without confounding the experience of the first” (CONNOLLY, 1989, p. 329).

entrava em contato com a cultura ameríndia por meio da literatura. E a oferta de representações dos povos americanos era vasta, portanto é de se esperar que cada sujeito criava sua própria representação do *outro* a partir de elementos intrapsíquicos e com base no repertório imagético ao qual tinha acesso. Essa constatação motiva-nos a levar em conta o componente material da disputa de representações, o marketing editorial, responsável por fazer com que alguns textos desfrutassem de maior prestígio que outros. Isso considerado, o comentário de Connolly (1989) deve ser lido com cuidado. Tratando da mudança de postura de Las Casas, ele escreve que, “se você transcende o campo de identidades através do qual o outro é constituído, você perde a identidade e a posição necessárias para se comunicar com aqueles que você buscava informar” (CONNOLLY, 1989, p. 329; tradução nossa<sup>127</sup>). Disso se pode inferir que o desprestígio de Las Casas adviria do fato de ele ter passado a apresentar dos astecas uma representação com a qual o leitor não mais conseguia se identificar. Acontece que essa transcendência é hibridismo, mecanismo de sobrevivência das culturas em nível inconsciente; seria bastante improvável que Las Casas perdesse totalmente a capacidade de fazer uso de seus arcabouços culturais (comunicacionais) engendradores de identificação com seus conterrâneos. Apesar de a metáfora do terceiro espaço impelir o pensamento na direção de uma dimensão à parte daquela do *eu* e do *outro*, se tomamos o conceito sinônimo de Pratt (2008), de zona de contato, fica fácil compreender que essa zona bem poderia ser a barra (/) da relação *eu/outro*, lugar de fluxo, de transição. Mais provável é que as novas representações de Las Casas a respeito dos astecas, nas quais a diferença agora se pode manifestar, não caíram no gosto dos editores e dos críticos, agentes responsáveis por contribuir com que certas representações tenham mais ou menos difusão, o que por sua vez *pode* levar a que se fortaleçam ou se enfraqueçam na disputa que travam na zona de contato. A assertividade de Connolly (1989), ao atribuir à subjetividade de um indivíduo a responsabilidade pelos efeitos sociais de uma representação — o que Said (1990) mostrou ser falso (cf. seção 3.2.1.2) —, é das armadilhas a que a teoria da alteridade generalizante poder levar. Volta-se então ao argumento que fez esta pesquisa escolher Bhabha (1992, 1996, 1998) como sua base para tratar da identidade: mesmo colocando em evidência o inconsciente dos indivíduos e os constrangimentos simbólicos e materiais aos quais esses estão expostos, Bhabha (1992, 1996, 1998) consegue produzir uma reflexão que pense a agência do indivíduo. O que nos leva ao segundo conceito bhabhiano ao qual se deseja destacar:

---

<sup>127</sup> “[...] if you transcend the field of identities through which the other is constituted, you lose the identity and standing needed to communicate with those you sought to inform” (CONNOLLY, 1989, p. 329).

Haja vista a arbitrariedade dos signos e, conseqüentemente, das culturas que eles conformam; haja vista que traduzibilidade é um imperativo dos encontros culturais; todo povo<sup>128</sup> teria, histórica e eticamente, o *direito de significar*. Entretanto, na pós-coloniedade, verifica-se que, enquanto alguns exercem esse direito plenamente, outros — “por exemplo, as mulheres, os imigrantes, os povos do Terceiro Mundo, os judeus, os palestinos” (BHABHA, 1992, p. 49; tradução nossa<sup>129</sup>) — apenas o exercem de forma marginal. Bhabha (1992) desenvolve o argumento do *direito de significar* (ou *direito de fazer um nome para si*) inspirado na análise que Derrida (2007) faz do mito da Torre de Babel,<sup>130</sup> evidenciando que,

[n]a busca de seu “façamo-nos um nome”, na busca para encontrar, ao mesmo tempo, uma língua universal e uma genealogia única, os semitas desejam que o mundo veja a *razão*, e essa razão pode significar, simultaneamente, a *violência colonial* (desde que, assim, eles universalizaram seu idioma) e a transparência pacífica da comunidade humana. Contrariamente, quando Deus impõe e opõe *seu nome*, ele rompe a transparência racional, mas também interrompe a violência colonial ou o imperialismo linguístico. Ele os destina à tradução, submete-os à *lei da tradução, tanto necessária quanto impossível*; [...] ele oferece uma razão universal (esta não mais estará sujeita às regras de uma nação em particular), mas, simultaneamente, *limita a própria universalidade dessa razão*: transparência proibida; univocidade impossível. A tradução torna-se lei, dever e dívida, mas uma dívida a qual ninguém pode quitar. (DERRIDA, 2007, p. 199; tradução e maioria dos grifos nossos<sup>131</sup>)

<sup>128</sup> Ressalte-se que, para Bhabha (1996), “[u]m povo não é um conceito ‘dado’, como uma parte homogênea, unitária, determinada por classes, essencial da sociedade e *antecedente a uma política*; o ‘povo’ está lá como um processo de articulação política e de negociação política ao longo de todo um espectro de lugares sociais contraditórios. ‘O povo’ existe sempre como uma forma múltipla de identificação” (BHABHA, 1996, p. 41).

<sup>129</sup> [...] “women, migrants, Third World peoples, Jews, Palestinians, for instance” (BHABHA, 1992, p. 49).

<sup>130</sup> Relembremos o mito, contado em Gênesis 11:1-9: “(1) Ora, toda a terra tinha uma só língua e um só idioma. (2) E deslocando-se os homens para o oriente, acharam um vale na terra de Sinar; e ali habitaram. (3) Disseram uns aos outros: Eia pois, façamos tijolos, e queimemo-los bem. Os tijolos lhes serviram de pedras e o betume de argamassa. (4) Disseram mais: Eia, edifiquemos para nós uma cidade e uma torre cujo cume toque no céu, e *façamo-nos um nome*, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra. (5) Então desceu o Senhor para ver a cidade e a torre que os filhos dos homens edificavam; (6) e disse: Eis que o povo é um e todos têm uma só língua; e isto é o que começam a fazer; agora não haverá restrição para tudo o que eles intentarem fazer. (7) Eia, desçamos, e confundamos ali a sua linguagem, para que não entenda um a língua do outro. (8) Assim o Senhor os espalhou dali sobre a face de toda a terra; e cessaram de edificar a cidade. (9) Por isso se chamou o seu nome Babel, porquanto ali confundiu o Senhor a linguagem de toda a terra, e dali o Senhor os espalhou sobre a face de toda a terra” (grifo nosso). Cf. BÍBLIA. Português. Bíblia online. Tradução de João Ferreira de Almeida, com revisão da Imprensa Bíblica Brasileira. [19--?]. Disponível em: <<http://www.bibliaonline.com.br>>. Acesso em: 17 jan. 2016.

<sup>131</sup> “In seeking to ‘make a name for themselves, to found at the same time a universal tongue and a unique genealogy, the Semites want to make the world see reason, and this reason can signify simultaneously colonial violence (since they would thus universalize their idiom) and peaceful transparency of the human community. Conversely, when God imposes and opposes his name, he ruptures the rational transparency but also interrupts the colonial violence or the linguistic imperialism. He destines them to translation, he subjects them to the law of a translation both necessary and impossible; [...] he delivers a universal reason (it will no longer be subject to the rule of a particular nation), but he simultaneously limits its very universality: forbidden transparency, impossible

Derrida (2007) sustenta, no excerto acima, a mesma ideia que Bhabha (1992) desenvolve por meio dos conceitos de *transnacionalidade* e *tradutibilidade* das culturas: não há universalidade semiótica. A limitada *razão universal* divina, mencionada por Derrida (2007), que bem pode advir do registro lacaniano do real — a ordem das coisas “que o simbólico é incapaz de capturar” (BRAGA, 1999, p. 4) —, é assim explicada por Bhabha (1996): “todas as formas de cultura estão de alguma forma relacionadas umas com as outras, porque cultura é uma atividade significativa ou simbólica” (BHABHA, 1996, p. 36). Dito de outra forma, não é a similaridade dos *conteúdos* que permite às culturas se articularem, que dá alguma semelhança (universalidade “racional”) às mesmas, mas o alicerce comum a todas elas: a semiose. Toda cultura somente existe enquanto fenômeno de significação, isso é um fato. Por que então tratar um fato como *direito*? Por que falar em *direito* de significar?

Ora, ao fazê-lo, Bhabha (1992) está sendo foucaultiano — está trabalhando com a premissa de que os discursos “produzem, mais do que refletem, seus objetos de referência” (BHABHA, 1998, p. 46) e, com base nela, criando um conceito para que a própria corrente pós-colonialista possa escapar às falhas das teses da alteridade sem perder de vista seu objetivo maior: dar voz aos subalternizados. E não somente isso: Bhabha (1998) não vê o universalismo europeu ou ocidental, em suas bases hierarquizantes, como um problema da contemporaneidade. Efetivamente, ele o foi durante o período colonial, contudo, à medida que foi mais e mais problematizado, na era pós-colonial, um outro discurso dominador surgiu: o da *diversidade* cultural. *Diversidade* cultural, diga-se de passagem, não é o mesmo que *diferença* cultural. Enquanto esta trata da *incomensurabilidade* intercultural, aquela surgiu no contexto de um discurso liberal, advindo do Ocidente, apregoando que “a diversidade de culturas é uma coisa boa e positiva e que deve ser incentivada” (BHABHA, 1996, p. 35); que é uma característica das sociedades ditas pluralistas e democráticas incentivar tal diversidade. Sucede que esse discurso tem alguns problemas. Um deles é a implicação de que haveria culturas não híbridas, povos não híbridos; a ilusão de “culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única” (BHABHA, 1998, p. 63). Ao mesmo tempo, “[a] diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados” (BHABHA, 1998, p. 63); prova disso é que “a marca distintiva da atitude ‘culturada’ ou ‘civilizada’ é a aptidão para

---

univocity. Translation becomes the law, duty, and debt, but the debt one can no longer discharge” (DERRIDA, 2007, p. 199).

apreciar culturas numa espécie de *musée imaginaire*, como se alguém as pudesse colecionar e apreciar” (BHABHA, 1996, p. 35). Esse tipo de entendimento da cultura dá margem para que ocorram *contenções* muito similares à do período colonial, porém camufladas, protegidas pelo discurso incentivador do multiculturalismo. Funcionaria mais ou menos assim:

Uma norma transparente é constituída, uma norma dada pela sociedade hospedeira ou cultura dominante, a qual diz que “essas outras culturas são boas, mas devemos ser capazes de localizá-las dentro de nossos próprios circuitos”. (BHABHA, 1996, p. 35)

É possível reconhecer, nessa descrição do processo de contenção, aquilo que Venuti (2008) chamou de *domesticação* das traduções, ocorrido no âmbito anglófono. Como explicado no capítulo anterior (cf. seção 2.1.3), trata-se de fenômeno para o texto estrangeiro, o texto estranho, fazer-se reconhecível — mecanismo, aliás, que guarda afinidades com a produção de estereótipos. Neste ponto, Bhabha (1996) nos ajuda a atar os conceitos de *tradução, alteridade & relações de poder*: no mundo hodierno, alardeador da diversidade cultural, do reconhecimento da cultura do outro, as relações de poder pós-coloniais se mantêm, na medida em que a diversidade cultural contém ou mesmo nega a diferença cultural, argumentando, em vez disso, a favor de um *pluralismo autônomo* das culturas — o termo é de Bhabha (1996) —, inverificável no processo efetivo de significação, pois, se o sentido nunca se fixa, nenhuma cultura é um circuito fechado, toda cultura é híbrida. Todo sujeito é híbrido por conseguinte.

Como já foi dito, a principal hipótese deste trabalho é que *An invincible memory*, enquanto autotradução, colabora com a desconstrução do logocentrismo. Uma das maneiras pela qual faria isso é porque problematiza a relação original/tradução. Outra contribuição antilogocêntrica da obra é poder suscitar, com base em seu autor, lusófono com exímio domínio da língua inglesa, questionamentos acerca da homogeneidade do sujeito, apregoada nas teorias da alteridade. Afinal, se a língua é a base da cultura, João Ubaldo Ribeiro não é *somente* lusófono, não é *puramente* brasileiro. Ele é sujeito híbrido, habitante da zona de contato, do terceiro espaço entre o *eu* e o *outro*, onde moram as ambivalências.

#### 4. VIVA O POVO BRASILEIRO/AN INVINCIBLE MEMORY

Com base no arcabouço teórico a respeito das relações de poder que permeiam as traduções e as teses identitárias, apresentado nos capítulos anteriores, diversos arranjos podem ser feitos, a fim de se contemplar, no âmbito dos estudos de cultura e Relações Internacionais, a dimensão político-internacional da literatura. Especificamente, interessa a esta pesquisa refletir sobre como, no contexto do mundo hodierno, de hegemonia da língua inglesa, *An invincible memory*, enquanto autotradução de um escritor lusófono do Sul, deixa de pertencer exclusivamente ao âmbito cultural-artístico-literário e pode, também, ser colocada na esfera da política internacional. No capítulo dois, foram apresentadas duas análises de *An invincible memory*, a de Ribeiro (2006) e a de Antunes (2007), as quais, embora focadas em utilizar a autotradução de João Ubaldo Ribeiro para refletir sobre problemáticas distintas daquelas que nos interessam, fizeram uso de conceitos caros a este arrazoado, a exemplo das ideias de Venuti (2008) sobre traduções *domesticadas* e *estrangeiradas*. Na seção 4.2 deste capítulo, esses estudos são brevemente retomados, com o propósito de serem feitas críticas mais acabadas acerca da pertinência das metodologias de Ribeiro (2006) e Antunes (2007) para os objetivos desta pesquisa. Tais críticas, no final das contas, guiam-nos, na seção 4.3, à chave de leitura com a qual se pretende contribuir para a análise não só de *An invincible memory*, mas também de outras traduções nascidas da apropriação que agentes do Sul, não anglófonos, fazem da língua inglesa. Contudo, antes de se chegar à parte analítica propriamente, a fim de que o leitor possa bem compreender o contexto sócio-histórico que possibilitou a existência do livro no qual este arrazoado se foca, a primeira seção deste capítulo tratará do papel dos ficcionistas na construção de uma identidade brasileira, temática na qual *Viva o povo brasileiro* ganha destaque incontestado.

## 4.1. A FICÇÃO LITERÁRIA EM BUSCA DA IDENTIDADE BRASILEIRA

Debater com as devidas nuances a influência da literatura de ficção na formação da identidade brasileira é tarefa hercúlea; dir-se-ia mesmo ser uma luta na qual se entra com a certeza de que a derrota virá. Além de dar conta de *corpora* numerosos — mesmo que se ficasse somente com livros canônicos, aqueles que com frequência são citados nas aulas de literatura do ensino fundamental —, há de se lidar com intrincado fenômeno, constatado com base nas reflexões sobre a não fixidez do sentido, a saber: toda obra fictícia retrata e, ao mesmo tempo, pode acrescentar algo às ideias conformadoras da vida social de seu tempo; pode, aliás, trazer muitas ideias novas, algumas inclusive contradizendo outras, a depender de como se disputará socialmente sua interpretação, a depender de qual leitura prevalecerá. Em síntese, toda obra é enormemente influenciada por sua época e, *pari passu*, tem potencial de modificá-la — eis o desafio mor à frente de quem deseja debater *influência*.

Isso considerado, o que segue é um esboço, decerto apoiado em estudos competentes, como o de Veloso & Madeira (1999) e o de Bosi (2006), entretanto limitado por constrangimentos metodológicos (a impossibilidade de ser categórico no que diz respeito a influências), bem como por constrangimentos temporais e materiais. De toda sorte, as lacunas deixadas não impedem que se vislumbrem algumas mudanças relevantes que a temática da identidade nacional sofreu, na ficção ou pela ficção, desde quando a mesma começou a ser consistentemente discutida, à época da independência, até um século depois, quando a solução (aparentemente) definitiva foi encontrada.

### 4.1.1. De país tropical a nação de canibais

O debate sobre a identidade brasileira começou a ganhar corpo, no século XIX, à época da independência do Brasil. Nesse período, vigorava, no âmbito literário do Ocidente e de suas colônias, os valores e as formas do Romantismo, o qual, mais do que uma tendência estética, mais do que um movimento artístico não coordenado porém generalizado, como aprendemos nas aulas de literatura do colégio, foi uma espécie de *zeitgeist*, de espírito do tempo, difícil de

sintetizar.<sup>132</sup> O Romantismo adveio de mudanças sociais causadas pela Revolução Industrial e pela Revolução Francesa ou, no dizer de Hobsbawm (2010), pela *dupla revolução* que deu início ao *longo século XIX*, quando as estruturas sociais do mundo mudaram mais radical e rapidamente do que em todos os séculos anteriores somados. Apesar da dificuldade de síntese, uma boa definição do Romantismo é encontrada em Bosi (2006), que afirma que o mesmo “expressa o sentimento dos *descontentes* com as novas estruturas: a nobreza, que já caiu, e a pequena burguesia que ainda não subiu” (BOSI, 2006, p. 95). Nesse contexto, é compreensível que os homens de letras do Brasil, de educação europeizada, com “configurações mentais paralelas às respostas que a inteligência europeia dava a seus conflitos ideológicos” (BOSI, 2006, p. 96), fossem atingidos pelo espírito descontente do Romantismo. Tome-se como exemplo José de Alencar (1829-1877), o mais profícuo entre os ficcionistas românticos consagrados. O escritor cearense, por meio de seus romances urbanos, “contrapunha a moral do homem antigo à grosseria dos novos-ricos” (BOSI, 1996, p. 96-97); por meio dos seus romances regionalistas, confrontava “a coragem do sertanejo às vilezas do cidadão” (BOSI, 1996, p. 97); e, principalmente, por meio de seus romances indigenistas, aspirava a

fundar em um passado mítico a nobreza recente do país, assim como — *mutatis mutandis* — as ficções de W. Scott e de Chateaubriand rastream na Idade Média feudal e cavaleiresca os brasões contrastados por uma burguesia em ascensão. (BOSI, 2006, p. 96)

Essa nobreza da qual fala Bosi (2006) então comandava um Estado recém-independente e buscava superar a carga pejorativa do epíteto *colônia*, que carregara por séculos; buscava legitimar para si, interna e internacionalmente, uma nova denominação, a de *nação*, que entrava em voga, à época, com glória, com a força dos mitos. Não à toa, como argumentam Cervo & Bueno (2011), a diplomacia brasileira, logo depois da independência, acordou uma série de tratados economicamente desvantajosos, imobilizadores, atrelados ao reconhecimento formal de soberania, movida “mais pelo infundado temor em perdê-la [*a soberania recém-adquirida*] do que pela necessidade política” (CERVO & BUENO, 2011, p. 28).

---

<sup>132</sup> Para saber mais sobre esse fenômeno — o qual, “embora escape a uma classificação, já que suas origens e conclusão se dissolvem a [*sic*] medida que se tenta datá-las, e que o critério mais agudo se perca [*sic*] em generalidades tão logo tenta defini-lo, ninguém duvida seriamente da existência do Romantismo ou de nossa capacidade em reconhecê-lo” (HOBSBAWM, 2010, p. 407) —, cf. HOBSBAWM, 2010, p. 399-434.

Enquanto a casta política cuidava de acumular o máximo de documentos jurídicos internacionais que afirmassem o status de nação do Brasil, os artistas e pensadores tratavam de criar representações particularizadoras da nação brasileira; tratavam de ajudar a montar o tripé definidor do que se compreendia como nação: a soma de *território, povo e língua*.<sup>133</sup> Dito de outro modo, a *intelligentsia* artística do período romântico incumbiu-se de representar o Brasil como uma nação completamente formada; como uma área geográfica específica — com características específicas —, habitada por um grupo de pessoas que não só compartilhassem uma cultura comum (evidenciada pela língua, base da cultura), mas que também expressassem senso de comunidade. Peças icônicas, nas quais este intuito particularizador dos homens de letras se verifica, abundam. Exemplo digno de nota é o texto *Bênção paterna*, de Alencar ([20--?]), prefácio da primeira edição do romance *Sonhos d'ouro* (1872), assinado pelo pseudônimo do autor, Sênio. No texto de abertura se afirma, em forma de pergunta retórica, que

[a] literatura nacional que outra cousa é senão a alma da pátria, que transmigrou para este solo virgem com uma raça ilustre, aqui impregnou-se da seiva americana desta terra que lhe serviu de regaço; e a cada dia se enriquece ao contacto de outros povos e ao influxo da civilização?  
(ALENCAR, [20--?], p. 4)

Nesse excerto, Alencar ([20--?]) reconhece e, ao mesmo tempo, limita a importância do colonizador para a formação da identidade nacional. O Brasil surge a partir da chegada dos portugueses ou dos europeus, porém, uma vez chegados, esses se transformaram em outro povo. Isso acontece por meio de diversos mecanismos, a exemplo da miscigenação — alegorizada, sobretudo, em seu romance *Iracema* (1865) — e também do que se poderia chamar de *alquimia do território* ou *alquimia da natureza*. Note-se, no trecho acima, como a ideia de natureza se faz presente, semanticamente, graças ao uso dos termos *solo* e *seiva*. E, mais importante, trata-se de uma natureza distinta daquela do Velho Mundo; uma natureza *virgem e americana*, qualitativos cujos sentidos, sejam quais forem os *rastros* dos mesmos que percorrâmos, buscam,

---

<sup>133</sup> Veloso & Madeira (1999), fonte para se entenderem os componentes identitário-nacionais mais relevantes dos debates do século XIX, apontam que, ademais de *território, povo e língua*, também a noção de *pátria* foi importante para os românticos. Pelo que se depreende da leitura, a pátria seria um ente, como o Estado, contudo sem a carga jurídica a qual *Estado* se associa. Sem essa frieza com a qual o âmbito do jurídico é identificado, a pátria seria, talvez, um ente mais poético e portanto mais propício a figurar em páginas de ficção e na poesia. De toda sorte, porque, nesta pesquisa, a ênfase é dada à segunda parte do termo Estado-nação, e porque o elemento *pátria* parece mais conectado ao primeiro, ele foi posto de lado no arrazoado desta seção.

no texto, demarcar uma *diferença* entre lá e cá — “Minha terra tem palmeiras,/ Onde canta o Sabiá. / As aves, que aqui gorjeiam,/ Não gorjeiam como lá” (DIAS, [20--?], p. 2), lamuriava-se Gonçalves Dias (1823-1864) em sua *Canção do exílio* (1843).

O que justificava essa ênfase na natureza (distinta) do Brasil era, nada mais, nada menos, do que o próprio olhar do europeu sobre o país. Conta-nos Pratt (2008) que, no século XIX, a literatura de viagem era um sucesso na Europa, motivando cientistas e aventureiros, o olhar de exotismo a postos, a organizarem expedições de sondagem das culturas e da natureza encontradas em outros continentes. Ao analisar os livros de viagem pela América do Sul escritos pelo alemão Alexander von Humboldt (1769-1859), sucessos editoriais de seu tempo — o que implica que seu estilo deve ter inspirado outros —, Pratt (2008) verifica que o autor costumava apagar os traços humanos da região. Apesar de, nessas expedições, o alemão ter sido guiado por membros da população autóctone, em suas descrições paisagísticas, apresenta uma terra praticamente desabitada, inexplorada, *virgem* até antes da chegada do viajante. Tais representações, não sendo raras, conseqüentemente contribuíram para o reavivamento, na mente dos leitores europeus, da identificação destas plagas como paraíso natural, igual sucedera, nos séculos XV e XVI, quando houve os primeiros contatos com o Novo Mundo e apareceram as primeiras representações do mesmo — “Em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo; por causa das águas que tem!” (CAMINHA, [20--?], p. 14), louvava Pero Vaz de Caminha (1450-1500) na famosa carta a el-rei.

Veloso & Madeira (1999) comentam que a prevalência da natureza e do índio nas primeiras reflexões sobre a identidade brasileira, evidente em obras da literatura romântica nacional, provam que o olhar dos textos de viagem produzidos nas metrópoles “não somente modelou a percepção europeia sobre a América como também a dos americanos sobre si próprios” (VELOSO & MADEIRA, 1999, p. 62). A respeito disso, poder-se-ia fazer uma exortação contra a cegueira do *eu* (ex-)metropolitano em relação ao *outro* (ex-)colonizado. Contudo a lição bhabhiana nos instou a não notar somente a subordinação imposta ou pretendida nas relações culturais entre países do centro e países periféricos; ensinou-nos a atentar para os indícios do incontrolável hibridismo que ocorre nessas relações. Sendo assim, quando Alencar ([20--?]), adiante em sua preleção patriótica, exortadora das singularidades do Brasil, assevera que a língua portuguesa falada aqui efetivamente se distingue do português de Portugal, é seu reconhecimento do hibridismo que chama atenção. Indaga o bardo cearense: “O

povo que chupa o caju, a manga, o cambucá e a jabuticaba, pode falar uma língua com igual pronúncia e o mesmo espírito do povo que sorve o figo, a p[ê]ra, o damasco e a nêspira?” (ALENCAR, [20--?], p. 7). Ainda que travestido de alquimia, de algo meio mágico, condizente com o gosto romântico pelo idílio, verifica-se nesse excerto o reconhecimento de que a língua portuguesa sofreu transformações irrefreáveis em solo brasileiro ao contato com outras realidades linguísticas — “ao contato de outros povos e ao influxo da civilização” (ALENCAR, [20--?], p. 4). E, embora a língua ainda possa ser chamada de português, não é o português da ex-metrópole; é produto híbrido; é diferente. Isso considerado, a submissão (a *bênção*) dos escritores nacionais aos ditames da gramática portuguesa seria sem porquê. É preciso representar essa expressão própria, urge o escritor. É preciso exercer o *direito de significar* do português do Brasil.

Outro texto digno de nota, entre as produções do século XIX as quais buscaram singularizar o Brasil enquanto nação, é a dissertação vencedora do concurso elaborado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), na década de 1840, a fim de escolher qual seria a melhor metodologia para se contar a história do Brasil. Escrita pelo cientista alemão Karl Friedrich von Martius (1794-1838), um dos principais brasilianistas do século XIX — a despeito do anacronismo da denominação —, *Como se deve escrever a história do Brasil* preconiza o mito do povo e da cultura brasileiros como originários da fusão de três raças: a branca, a negra e a ameríndia. Sustenta seu arazoamento que

devia ser um ponto capital para o historiador reflexivo mostrar como no desenvolvimento sucessivo do Brasil se acham estabelecidas as condições para o aperfeiçoamento de três raças humanas, que são colocadas uma ao lado da outra, de uma maneira desconhecida na história antiga, e que devem servir-se mutuamente de meio e de fim nesse país. (MARTIUS & RODRIGUES, 1956, p. 443)

Com cedo essa ideia de fusão das três raças se cristalizou em um princípio historiográfico. Veloso & Madeira (1999) e Guimarães (2000) o identificam nos trabalhos do IHGB das décadas seguintes, os quais tiveram “o mérito de elaborar [*pioneiramente*] uma perspectiva nacional, e não regional, para contar e interpretar a história do Brasil” (VELOSO & MADEIRA, 1999, p. 74). E não só à historiografia ou às ciências humanas o mito das três raças se limitou: é possível, também, verificá-lo no âmbito da arte — por isso se julgou válido comentá-lo nesta seção. Está

presente, por exemplo, no quadro *A batalha dos Guararapes*, de Victor Meirelles (1832-1903), da década de 1870, atualmente em exposição, no Museu Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro. Representação de batalha real, homônima, ocorrida em 1654, em Pernambuco, a obra de Meirelles mostra, com toda a força imagética da pintura, a união entre portugueses, negros e índios para expulsar os holandeses da terra. Trata-se de uma representação inspirada na narrativa sobre Guararapes feita à época em que o pintor era vivo; narrativa historiográfica já influenciada pelo princípio promovido por Martius, na qual “[e]ssa união [é] considerada a primeira manifestação de efetiva ‘brasilidade’” (COLI, 2014, p. 4). Ao mesmo de tempo, trata-se de uma representação que reitera o mito da fusão. Com efeito, esse mito ecoa até os dias de hoje ou, pelo menos, ecoou até a década de 1990, quando o autor desta dissertação era criança e pôde ouvir o mesmo discurso nos primeiros anos de educação formal. Sua permanência exemplifica a dinâmica básica de construção de elementos da identidade nacional, ilustrada nas primeiras páginas de *Viva o povo brasileiro*, quando Ribeiro (1984) narra a transformação da morte calada de um pescador em uma representação pictórica apregoadora do heroísmo e do amor à liberdade que comanda os corações dos independentistas brasileiros, destinada a servir de registro às futuras gerações. Canclini (2008) descreve com clareza a importância de tais representações na formação identitária. Tal descrição já foi citada em capítulo anterior, mas a revisão é válida:

A identidade é uma construção que se narra. Estabelecem-se acontecimentos fundadores, quase sempre relacionados à apropriação de um território por um povo ou à independência obtida através do enfrentamento dos estrangeiros. Vão se somando as façanhas em que os habitantes defendem esse território, ordenam seus conflitos e estabelecem os modos legítimos de convivência, a fim de se diferenciarem dos outros. Os livros escolares e os museus, assim como os rituais cívicos e os discursos políticos, foram durante muito tempo os dispositivos com que se formulou a identidade de cada nação [...] e se consagrou sua retórica narrativa. (CANCLINI, 2008, p. 129)

Ao falar em soma de façanhas, Canclini (2008) aponta para a perene incompletude da narrativa identitária. Sua elaboração é fenômeno sempiterno, suscetível de mudanças na medida em que a sociedade narradora sofre câmbios estruturais ou conjunturais, na medida em que as gerações são substituídas, na medida em que novos temas e novos problemas ganham protagonismo. De acordo com Veloso & Madeira (1999), no caso do Brasil, no final do século XIX e início do século XX, a chamada *geração de 1870* — formada por intelectuais de diversas

áreas — abandonou o imaginário romântico, deixou de lado certo otimismo em relação à pátria e, no que trouxe à esfera pública de debate assuntos como o positivismo<sup>134</sup>, o darwinismo social<sup>135</sup> e o spencerianismo,<sup>136</sup> cedeu espaço a um “pessimismo em relação ao futuro da nação e às possibilidades civilizacionais do ‘homem dos trópicos’, duplamente estigmatizado, por ser dos trópicos e por ser mestiço” (VELOSO & MADEIRA, 1999, p. 76). Foi a época em que, principalmente entre os membros da elite, ganhou notoriedade a teoria do embranquecimento da população, apresentada como salvação para o atraso do Brasil. Não que a ideia de superioridade da raça branca tenha se difundido somente nesta época, óbvio que não; sabemos que ela veio junto com as caravelas de Cabral e permaneceu, de modo que essa pretensa superioridade do branco estivera implícita mesmo nas reflexões otimistas e primeiras sobre a miscigenação. A tese martiusiana, apregoadora do mito de fusão das três raças, não dá o mesmo valor às três etnias. A seu ver, “[n]os pontos principais a história do Brasil será sempre a história de um ramo de portugueses; mas se ela aspira a ser completa [...], jamais poderão ser excluídas as suas relações com as raças etiópica e índia” (MARTIUS & RODRIGUES, 1956, p. 454). E se, entre os ficcionistas românticos, a miscigenação chegou a ser louvada, decerto foi uma miscigenação fantasiosa e pretérita, em que um índio cavalheiresco ou uma donzela ameríndia, nos moldes do arquétipo europeu do bom selvagem, apaixonava-se pelo cavalheiresco colonizador ou pela branca donzela, como sucedeu a Iracema e Martim em *Iracema*; como sucedeu a Ceci e Peri em *O guarani* (1857). Nos romances românticos do presente dezenovesco, mesmo que se reconheça a mestiçagem de um(a) protagonista, ela não é capaz de escurecer sua pele, como é o caso de *A escrava Isaura* (1875), de Bernardo Guimarães (1825-1884). Isaura é fruto do amor entre um feitor português — portanto branco — e uma escrava descrita como mulata, provavelmente filha de homem branco com mulher negra, se considerarmos as práticas

---

<sup>134</sup> Não custa lembrar que o positivismo pode ser entendido como um conjunto de doutrinas derivadas das ideias de Auguste Comte (1798-1857), "caracterizadas pelo cientificismo, metodologia quantitativa e hostilidade ao idealismo", conforme o dicionário *Houaiss*. Cf. POSITIVISMO. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2016. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>135</sup> O darwinismo social é a aplicação das leis concebidas por Charles Darwin (1809-1882), acerca da evolução dos seres na natureza, no âmbito das sociedades. Cf. SOCIAL DARWINISM. In: Encyclopædia Britannica. 2016. Disponível em: <<http://global.britannica.com/topic/social-Darwinism>>. Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>136</sup> O britânico Herbert Spencer (1820-1903) foi um darwinista social, "cuja ideia central é a evolução mecanicista do cosmo da simplicidade relativa à complexidade relativa", conforme afirma o dicionário *Houaiss*. É dele o brocardo que diz que, na evolução, sobrevive o mais apto. Cf. SPENCERIANISMO. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2016. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 17 fev. 2016. Cf. HERBERT SPENCER. In: *Encyclopædia Britannica*. 2016. Disponível em: <<http://global.britannica.com/biography/Herbert-Spencer>>. Acesso em: 17 fev. 2016.

de abuso contra cativas do período escravocrata. Ainda assim, sua “tez é como o marfim do teclado, alva que não deslumbra, embaçada por uma nuance delicada, que não sabereis dizer se é leve palidez ou cor-de-rosa desmaiada” (GUIMARÃES, [20--?], p. 3). E, quando ela amaldiçoa os problemas que sua branquidão lhe traz, reclama o seguinte a deus: “já que tive a desgraça de nascer cativa, não era melhor que tivesse nascido bruta e disforme, como a mais vil das negras [...]?” (GUIMARÃES, [20--?], p. 25). Essa imagem preconceituosa do negro, advinda do início da colonização e ainda presente nos românticos brasileiros — com exceção da chamada terceira geração ou geração condoreira, da qual se destaca Castro Alves (1847-1871) e a qual se engajou com a abolição da escravatura —, só piorou, com a geração de 1870, pois obteve status de verdade científica.

É curioso verificar que, como os românticos ufanistas, a geração de 1870 também foi fortemente influenciada por representações de nós concebidas na Europa. Entretanto, enquanto aqueles conseguiram subverter os resquícios de inferioridade em relação a si próprios, arraigados a essas ideias importadas, a geração de 1870 não foi capaz de fazer o mesmo. Por quê? Decerto, as causas são múltiplas. Não se deve ignorar, por exemplo, as novas realidades sociais, como o desgovernado processo de abolição da escravatura, responsável por levar às cidades brasileiras um contingente de homens livres, porém marginalizados, pretos e mulatos. Tampouco se poderia descartar certo pendor, identificado por Sommer (1990), que as gerações literárias latino-americanas do século XIX e da primeira metade do século XX teriam, de romper com os ideais de seus antecessores — o que ajudaria a explicar o *realismo* (em contraposição ao *idealismo* romântico) que marcou parte importante da literatura de ficção da época. Em meio a tantos elementos influenciadores do pessimismo da geração de 1870, desejava-se destacar sua *negação da diferença*. Com efeito, não foi uma escolha deliberada. As teses de base lacaniana, expostas no capítulo anterior, mostraram-nos que os processos de identificação e de diferenciação dos sujeitos não é consciente. Não se imagine que José de Alencar *escolheu conscientemente* enxergar a diferença, enquanto Silvio Romero (1851-1914) — o *poeta científico*, no dizer de Bosi (2006), pioneiro na organização da sociologia brasileira e autor da teoria do embranquecimento, segundo Veloso & Madeira (1999) — *escolheu conscientemente* não enxergar o absurdo da eugenia. Sucedeu que, tendo ambos recebido educação europeizada, o primeiro teve acesso a um balaio de ideias mais maleável, até pela característica lírica de muitas delas; um balaio no qual se encontrava mesmo o reconhecimento da grandiosidade da natureza do Novo Mundo; ao cabo que o segundo se confrontou com ideias menos flexíveis,

mais impositivas: o universalismo europeu, o cientificismo positivista. Romero, como outros intelectuais da geração de 1870, não conseguiu confrontar a diferença, mas houve quem conseguisse.

Aluísio Azevedo (1857-1913) foi um desses. Seu *O mulato* (1881) pode ser lido como um romance de crítica à negação da diferença. O protagonista é Raimundo, filho de português com escrava; “um tipo acabado de brasileiro se não foram os grandes olhos azuis, que puxara do pai. Cabelos muito pretos lustrosos e crespos; tez morena e amulatada, mas fina; [...] estatura alta e elegante; pescoço largo, nariz direito e fronte espaçosa. (AZEVEDO, [20--?], p. 23-24). Em suma, Raimundo traz na pele a evidência de mestiçagem, fato o qual, em si mesmo, talvez o fizesse ser ignorado pela alta sociedade de São Luís (MA), onde a trama ocorre. Contudo Raimundo é herdeiro das posses de seu pai, o que o torna parte da elite local, e isto — que um mulato seja um deles — os ricos da terra não acatam. O desconforto é instaurado imediatamente quando ele manda anunciar ao tio, irmão de seu pai, sua volta à cidade, para cuidar do que lhe é de direito, e o tio se vê obrigado a hospedá-lo. E, quando se apaixona pela branca prima Ana Rosa, com quem se deseja casar, o círculo social do tio toma o intuito por uma afronta grave, uma investida de permanência no mesmo, e faz questão de explicitar para o protagonista a inferioridade que ele tem e da qual parece não se dar conta.

Uma só palavra bolava à superfície dos seus pensamentos: “Mulato”. E crescia, crescia, transformando-se em tenebrosa nuvem, que escondia todo o seu passado. Ideia parasita, que estrangulava todas as outras ideias.

— Mulato!

Esta só palavra explicava-lhe agora todos os mesquinhos escrúpulos, que a sociedade do Maranhão usara para com ele. Explicava tudo: a frieza de certas famílias a quem visitara; a conversa cortada no momento que Raimundo se aproximava; as reticências dos que lhe falavam sobre os seus antepassados; a reserva e a cautela dos que, em sua presença, discutiam questões de raça e de sangue; a razão pela qual D. Amância lhe oferecera um espelho e lhe dissera: “Ora mire-se!” a razão pela qual diante dele chamavam de meninos os moleques da rua. Aquela simples palavra dava-lhe tudo o que ele até aí desejara e negava-lhe tudo ao mesmo tempo, aquela palavra maldita dissolvia as suas dúvidas, justificava o seu passado; mas retirava-lhe a esperança de ser feliz, arrancava-lhe a pátria e a futura família; aquela palavra dizia-lhe brutalmente: “Aqui, desgraçado, nesta miserável terra em que nasceste, só poderá amar uma negra da tua laia! Tua mãe, lembra-te bem, foi escrava! E tu também o foste!” (AZEVEDO, [20—?], p. 135)

Esse entendimento a que chega Raimundo, quando vê sua diferença negada, desumanizada, é também a justificativa de por que terminaria impune seu assassino, rival derrotado no amor de Ana Rosa, branco. Além disso, chama atenção, no excerto cima, a referência à perda da pátria, condizente com a tentativa de expurgo da identidade mestiça do brasileiro em andamento à época.

Tal qual Aluísio Azevedo, Machado de Assis (1839-1908) foi outro cuja literatura trouxe como marca críticas severas aos valores da elite brasileira de seu tempo<sup>137</sup> — valores os quais se espalhavam para as camadas mais baixas e se generalizavam, como aconteceu com o próprio mito da superioridade branca, a despeito de a maior parte da população brasileira do final do século XIX ser negra ou mestiça. A mesma constatação a que chegou Fanon (2008), de que a negritude não constituía defesa automática contra a absorção desse mito, fora representada por Assis (2008), em seu *Memórias póstumas de Brás Cubas* (1881), por meio do personagem Prudêncio. Este, na infância, era escravo da família de Brás Cubas, e assim é apresentado ao leitor:

Prudêncio, um moleque de casa, era meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia — algumas vezes gemendo —, mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um, “ai, Nhonhô!”, ao que eu retorquia: “— Cala a boca, besta!”. (ASSIS, 2008, p. 62)

Nessa cena, causa impacto a ludicidade arraigada à crueldade do branco rico e à própria imagem animalesca que este faz do negro escravo. Anos depois, na vida adulta de ambos, quando Prudêncio já vivia forro, cena parecida se repete. Dessa vez Prudêncio está chicoteando um seu escravo no momento em que Brás Cubas, com quem não se cruzava havia anos, o reconhece:

---

<sup>137</sup> Gledson (2003) tem interessante teoria sobre a obra machadiana. Compara-lhe os romances posteriores à fase romântica (*Ressurreição*, *Iaiá Garcia*, *A mão e a luva*, *Helena*) com a *Comédia Humana*, de Balzac (1799-1850), cujo intuito principal é retratar a sociedade francesa entre meados do século XVIII e meados do século XIX, época de profundas mudanças em seu seio. No caso de Machado de Assis, guardadas as devidas proporções, de *Memórias póstumas de Brás Cubas* a *Memorial de Aires*, Gledson (2003) enxerga unidade similar; juntos os livros comporiam um retrato amplo da sociedade brasileira dezenovesca.

[...] era um preto que vergalhava outro na praça. O outro não se atrevia a fugir; gemia somente estas únicas palavras: “— Não, perdão, meu senhor; meu senhor, perdão!”. Mas o primeiro não fazia caso, e, a cada súplica, respondia com uma vergalhada nova.

— Toma, diabo!, dizia ele; toma mais perdão, bêbado!

— Meu senhor!, gemia o outro.

— *Cala a boca, besta!*, replicava o vergalho.

Parei, olhei... [...] *ele deteve-se logo e pediu-me a bênção*; perguntei-lhe se aquele preto era escravo dele.

— É, sim, Nhonhô!

— Fez-te alguma coisa?

— É um vadio e um bêbado muito grande. Ainda hoje deixei ele na quitanda, enquanto eu ia lá embaixo na cidade, e ele deixou a quitanda para ir na venda beber.

— Está bom, perdoa-lhe, disse eu.

— Pois não, *Nhonhô manda, não pede. Entra para casa, bêbado!*

(ASSIS, 2008, p. 158-159; grifos nossos)

É sintomático que Prudêncio violenta seu escravo de forma parecida àquela da qual ele mesmo fora vítima (“*Cala a boca, besta!*”). Pode-se inferir que, em seu psicológico, esta é a maneira adequada de firmar sua superioridade. Prudêncio, assim, reproduz um modelo social no qual está instaurada a oposição logocêntrica *senhor/escravo*. Todavia este não é o único logocentrismo da sociedade da época. Atrelado a ele está a oposição *branco/negro*, e a prova que ambos estão juntos se dá na imediata subserviência com que o ex-cativo passa a agir depois da interferência de Brás Cubas. A fala “*Pois não, Nhonhô manda, não pede. Entra para casa, bêbado!*”, acatamento e ordenação ao mesmo tempo, expressa o posicionamento híbrido, ambíguo de Prudêncio. Sendo senhor e negro, não há posição fixa para ele, identidade fechada. Em outro contexto, pelo menos na ficção, quiçá fosse possível partir desta constatação para uma afirmação de um terceiro espaço, em que as diversas manifestações da oposição *superior/inferior* fossem superadas. Porém o pessimismo de Machado de Assis, e de Aluísio de Azevedo, e de outros ficcionistas contemporâneos de ambos, membros de uma sociedade cuja *intelligentsia* estava obcecada por tal oposição — a salvação pelo embranquecimento ou a danação pela negritude e pela mestiçagem — não os parece ter animado a buscar uma terceira via. Antes os levaram a se resignarem com “o legado de nossa miséria” (ASSIS, 2008, p. 263) — miséria do espírito, que fique claro.

A mudança de postura dos literatos ocorreu, a partir da década de 1920, com a geração a qual promoveu o modernismo nas artes brasileiras e a qual, deixando de lado o estoicismo dos realistas e naturalistas, confrontou o racismo científico, por meio da arte, com louvores à negritude e à mestiçagem. “Pela primeira vez em nossa história, os intelectuais e artistas assumiram uma atitude positiva diante da diversidade étnica, das contradições e da riqueza cultural, afirmando a força da cultura mestiça que aqui se constituiu” (VELOSO & MADEIRA, 1999, p. 89). Representações positivas do negro e dos mestiços apareceram já nos trabalhos da primeira geração modernista. Inclusive, em tais representações, finalmente, buscou-se legitimar as variedades linguísticas das classes baixas, valendo-se delas em detrimento da linguagem emplumada comum aos textos da geração anterior. Com essa tática, os modernistas talvez tenham ido mais longe do que Alencar (1872) podia imaginar ou, pelo menos, do que foi capaz ele próprio de fazer. Exemplo que bem ilustra essas novas perspectivas étnicas e linguísticas é o poema *Pronominais*, de Oswald de Andrade (1890-1954):

Dê-me um cigarro  
 Diz a gramática  
 Do professor e do aluno  
 E do mulato sabido  
 Mas o bom negro e o bom branco  
 Da Nação Brasileira  
 Dizem todos os dias  
 Deixa disso camarada  
 Me dá um cigarro.  
 (ANDRADE, [19--?], p. 1)

Além de ser um dos principais autores daquela que é conhecida como a primeira geração do modernismo, Oswald de Andrade é um dos responsáveis pela consolidação do conceito de *antropofagia*, mecanismo psicanalítico poderoso, o qual serviu para livrar a identidade brasileira dos grilhões logocêntricos que ainda a aprisionavam no polo inferior do par *original/tradução*. Veloso & Madeira (1999) assim comentam o modo como o logocentrismo acomete as ex-colônias: “Essa *obsessão*, comum aos países colonizados, permanecerá sempre um ponto problemático enquanto não forem exorcizados os mecanismos miméticos de identificação” (VELOSO & MADEIRA, 1999, p. 38; grifo nosso). Para as autoras, tal *obsessão* leva a um logro: busca-se a *originalidade* sem que se perceba que a mesma implica “um valor referido aos padrões metropolitanos” (VELOSO & MADEIRA, 1999, p. 35), ou seja, a ex-

colônia, ao buscar constituir uma identidade com elementos que a diferenciem das *referências* da ex-metrópole, continua subordinada a esta. O Brasil pôde escapar dessa armadilha com a *antropofagia*, “fórmula eficaz de ultrapassar dois dilemas: o das ‘ideias importadas’ e o do colonialismo cultural” (VELOSO & MADEIRA, 1999, p. 104); “síntese original, resultante da devoração antropofágica das diferentes matrizes que nos constituíram” (VELOSO & MADEIRA, 1999, p. 90). Os brasileiros, de acordo com a metáfora antropofágica, praticam “devoração seletiva dos materiais e produtos culturais elaborados nos centros metropolitanos, aproveitando alguns elementos e desprezando outros, retendo somente aquilo que interessa” (VELOSO & MADEIRA, 1999, p. 90). Ao nos autodenominarmos antropofágicos, retroativamente tomamos para nós o controle, no plano discursivo, em relação às influências recebidas.

Outras reflexões fazem coro à importância da antropofagia para o pensamento identitário nacional. Bassnett & Trivedi (1999), por exemplo, em sua crítica pós-colonialista ao logocentrismo do par *original/tradução*, descrevem a antropofagia à brasileira como um mecanismo “para rejeitar o apelativo de ‘cópia’ ou de ‘tradução’ sem, ao mesmo tempo, rejeitar tudo que viesse da Europa e que pudesse ser de valor” (BASSNETT & TRIVEDI, 1999, p. 4; tradução nossa<sup>138</sup>). No mesmo tom, Vieira (1999) verifica que a antropofagia “desestabiliza o primado da origem, reposiciona ambos [*os polos*] na condição tanto de doadores quanto de receptores de formas e promove o papel do receptor [*da cultura*] como um doador em seus próprios moldes” (VIEIRA, 1999, p. 95; tradução nossa<sup>139</sup>). Tooge (2009), por sua vez, chama atenção para o fato de que “[t]al atitude [*antropofágica*] parece importante na medida em que ela também induz a comunidade internacional ao contato e à assimilação das manifestações culturais brasileiras” (TOOGE, 2009, p. 55; tradução nossa<sup>140</sup>); inclusive, “pode[ria] também ajudar a empoderar o português brasileiro mundo afora” (TOOGE, 2009, p. 55; tradução nossa<sup>141</sup>).

Verdade seja dita, a antropofagia não é uma ideia pioneiramente difundida pelos modernistas brasileiros. Segundo Nunes (apud TOOGE, 2009), “[p]recedendo a antropofagia

<sup>138</sup> “[...] to reject the appellative of ‘copy’ or ‘translation’ without at the same time rejecting everything that might be of value that came from Europe” (BASSNETT & TRIVEDI, 1999, p. 4).

<sup>139</sup> “[...] unsettles the primacy of origin, recast both as donor and receiver of forms, and advances the role of the receiver as a giver in its own right” (VIEIRA, 1999, p. 95).

<sup>140</sup> “Such attitude seems important as it also induces the contact and assimilation by the international community of Brazilian cultural manifestations” (TOOGE, 2009, p. 55).

<sup>141</sup> “[...] can also help empower Brazilian Portuguese in the world” (TOOGE, 2009, p. 55).

oswaldiana, cujo manifesto data de 1928, há toda uma temática do canibalismo na literatura europeia da década de 20” (NUNES apud TOOGE, 2009, p. 54). Nesse contexto, a despeito de os antropofágicos brasileiros afirmarem ter encontrado sua inspiração nas práticas de canibalismo ritualístico dos tupinambás,

[a] imagem antropofágica, que estava no ar, pertencia ao mesmo conjunto, ao mesmo sistema de ideias, ao mesmo repertório comum, que resultou da primitividade descoberta e valorizada, e a que se integravam, igualmente, na ordem dos conceitos, a mentalidade mágica, de Levy-Bruhl e o inconsciente freudiano. (NUNES apud TOOGE, 2009, p. 55)

Se essa constatação parece soar como uma crítica, é o logocentrismo falando ao leitor. No fim das contas, antropofagia é versátil a ponto de, uma vez canibalizada pelos modernistas brasileiros — *metantropofagia!* —, desconstruir a necessidade de se estabelecerem origens ou, melhor dizendo, de se dar importância a elas. Além disso, considere-se que, na virada do século XIX para o século XX, no contexto do imperialismo ocidental, as vanguardas europeias abraçavam explicitamente e de bom grado a influência que sofriam do contato com as artes das novas colônias. “[A]s vanguardas ocidentais trataram as culturas não ocidentais em total pé de igualdade” (HOBSBAWM, 2011b, p. 134) e, com seu respeito e abertura ao *outro*, “ensinaram os europeus a ver essas obras como arte [*advindas das colônias*] [...] em sua verdadeira grandeza, independentemente de sua origem.” (HOBSBAWM, 2011b, p. 134-135). Com isso em mente, bloqueia-se, na leitura do excerto de Nunes (apud TOOGE, 2009) acima, a inferência de um sentido unidirecional do fluxo de ideias; invalida-se a logocêntrica interpretação de que os modernistas brasileiros *copiaram* um conceito *originalmente* da cultura europeia. O que se poderia dizer é que os modernistas brasileiros *traduziram*, incorporaram à sua estrutura linguístico-cognitiva (fazendo uso de elementos próprios dela, a exemplo dos tupinambás) uma ideia. Tomaram seu próprio caminho simbólico — não haveria outra maneira de fazê-lo — quando passaram a seguir determinado *rastro* do significado de *antropofagia*, com o qual teriam se cruzado na Europa, onde muitos deles, reconhecidamente, obtiveram formação artística na juventude. Mas isso não faz da *antropofagia* um conceito europeu. Também a ele os europeus só chegaram contingentemente, no *rastro* de outros sentidos, em uma época na qual o Ocidente também era obrigado a *traduzir* os signos estrangeiros com os quais travava contato no encontro colonial. Dito de outra maneira, no mundo do simbólico não há sentido unidirecional nem

fronteiras políticas, portanto as culturas se influenciam umas às outras invariavelmente. *Influência* que, ainda no âmbito do simbólico, ocorre por um meio somente: a *tradução*.

Tradução cultural não é subserviência. É fenômeno inerente às culturas. A subserviência se cria por meio do logocentrismo; por meio de discursos que instaurem hierarquias sobre culturas de maneira direta — “*Minha cultura é melhor que a sua!*” — ou indiretamente, sutilmente — “*Essa sua ideia é originalmente minha!*”. Para isso ser possível, antes, a própria ideia de cultura teve de se tornar objeto de posse, o que começou a suceder no primeiro encontro colonial e se intensificou a reboque do advento dos nacionalismos. Demarcaram fronteiras nas culturas assim como demarcaram fronteiras nos territórios — por isso a impressão de Walker (2006) é de que

[p]arece que estamos vivendo em um mundo de inclusões e exclusões articuladas através de outros enquadramentos espaço-temporais para além daquelas relacionadas ao Estado territorial soberano e ao sistema de Estados; um mundo [...] de mais fronteiras e soberanias [...]. (WALKER, 2006, p. 80; tradução nossa<sup>142</sup>)

Walker (2006) constata que o processo de criação de delimitações territoriais engendrou concomitantemente outras divisões com base em suas reflexões sobre o logocentrismo como pilar da modernidade. Apesar disso, seu foco é a fronteira territorial, e a respeito dela afirma que sua função é estabelecer uma dicotomia *dentro/fora*, no âmbito territorial, atribuindo ao *fora* o caos, a desordem, a insegurança, de modo a legitimar o *dentro*. No processo de construção de fronteiras culturais, argumenta-se aqui, o mecanismo logocêntrico usado foi o par *original/tradução*, atribuindo-se à tradução o plágio, o arremedo, a dívida eterna por sua existência, de modo a legitimar a primazia do *original*. Autoridade a qual se pode questionar quando se problematiza o pensamento logocêntrico, quando se desnaturalizam as fronteiras. Nesse exercício intelectual, verifica-se a prevalência da *hibridação*.

Esta pesquisa entende que *antropofagia* é um tipo de *hibridação*. E sua consolidação, no Brasil, até a atualidade, quase um século depois de entrar em cena, foi dos acontecimentos mais importantes para o desenvolvimento da cultura brasileira. Libertou-a, em alguma medida, do

---

<sup>142</sup> “We seem to be living in a world of inclusions and exclusions articulated through some other spatio-temporal frame in addition to inclusions and exclusions framed in relation to the sovereign territorial state and system of states; a world [...] of more borders and more sovereignties [...]” (WALKER, 2006, p. 80).

falso problema da originalidade, da obsessão pela singularidade. Não foi uma libertação total, haja vista que, por diversos motivos — seria necessária uma pesquisa específica para enumerá-los e analisá-los com propriedade —, entre os quais se poderia mencionar os problemas da educação formal, o conceito de antropofagia não se popularizou entre os diversos grupos sociais do país.<sup>143</sup> De toda sorte, teve grande aceitação entre os artistas de modo geral e os escritores especificamente. Resolvida a problemática da singularidade da nação Brasil pelo viés da multiplicidade, da mistura, do *hibridismo*, a literatura de ficção que se seguiu à produção dos primeiros modernistas parece ter se sentido confortável inclusive para abandonar a busca por narrativas e alegorias que tratassem da nação de uma perspectiva homogênea, totalizadora. Não à toa a segunda geração modernista ficou conhecida como a geração da ficção regionalista, por causa de um conjunto de autores que se preocuparam em denunciar mazelas sociais e em mostrar a desigualdade entre as diversas regiões do país, a exemplo de Érico Verissimo (1905-1975), Graciliano Ramos (1892-1953), Jorge Amado (1912-2001) e José Lins do Rego (1901-1957). E, na geração seguinte, a terceira, destacaram-se ficcionistas como Clarice Lispector (1920-1977), cuja literatura se volta mais para dentro do que para fora, trazendo como uma de suas marcas a crise do sujeito enquanto unidade, segundo Bosi (2006); e Guimarães Rosa (1908-1967), que, para além do experimentalismo linguístico radical (contrapondo-se a certo gosto que os modernistas da segunda geração tinham pela construção de diálogos que se passassem por efetivos registros do falar do povo), ajudou a que o regionalismo perdesse certo tom *tenso, bruto* ou mesmo *exótico*, nas palavras de Bosi (2006), e se transformasse em matéria-prima para se alcançarem “aspectos humanos universais” (BOSI, 2006, p. 456), nos moldes em que a filosofia clássica gosta de pensar sobre o homem. Nesse contexto, *Viva o povo brasileiro* (1984) chama atenção na medida em que é um romance que retoma — ou tenta retomar — uma perspectiva totalizadora da nação. Sobre ele nos debruçaremos a seguir.

---

<sup>143</sup> Contrariamente, as representações do Brasil como país tropical e como berço de uma sociedade nascida da fusão de três raças disseminaram-se bastante.

#### 4.1.2. *Viva o povo brasileiro*, lugar congestionado da nacionalidade

Muitas páginas se passaram desde que a sinopse de *Viva o povo brasileiro* foi explicitada, no capítulo introdutório desta pesquisa. Portanto vale a pena que o leitor retroceda à página 17 e rememore as peripécias da alminha brasileira, relembre a natureza misteriosa da Irmandade do Povo Brasileiro e se recorde do evento fantástico que estremeceu o chão e o céu de Itaparica quando a canastra revelou os males que em breve assolariam o país. Como foi dito, na introdução, variegadas interpretações podem ser feitas com base na complexidade alegórica da obra, ainda que focadas somente na temática da identidade. Nesta seção, apresentam-se algumas dessas leituras. Antes, contudo, relembro-nos também que o próprio autor, em seus últimos anos de vida, negava ter feito *Viva o povo brasileiro* com intuítos políticos quaisquer. Entrevistando João Ubaldo Ribeiro, a fim de lhe escrever um perfil, Vilas Boas (2003) perguntou ao escritor o que o levava a conceber sua obra mais conhecida. Eis a resposta:

— Primeiro, eu adorava meu avô paterno, João, que era português [...]. Ele dizia que livro que se respeita fica em pé sozinho, numa gozação bem-humorada dos livros do meu pai sobre Direito e temas afins. Segundo, que lá pelo começo dos anos 80, o então editor da Nova Fronteira, Pedro Paulo de Sena Madureira, comentou que estava incomodado com esses livrinhos fininhos, que se leem na ponte aérea. Então... (RIBEIRO apud VILAS BOAS, 2003, p. 55)

Declarações parecidas a essa se repetem. Em uma das mais recentes, na edição de 2011 da Festa Literária Internacional de Paraty (FLIP), a mesma história:

Eu tinha escrito *Vila Real* e passei na antiga Nova Fronteira, que era minha editora [...], e lá estava o Pedro Paulo Sena Madureira [...]. Passei por ele, ele fez: “Vocês, escritores brasileiros, só escrevem uns livrinhos pra ler na ponte aérea. Eu queria ver livro, *livro*.” Eu digo: “Ah, você quer ver *livro*, é? Você vai ver...” E, realmente, a verdade — eu gostaria que fosse outra coisa, mas não é —, a gênese de *Viva o povo brasileiro* foi fazer um livro grande, pra poder esfregar na cara [dele]. (RIBEIRO, 2011, 00:02:00-00:02:48)

O excerto acima foi transcrito de uma das gravações audiovisuais, encontradas na internet, da palestra de Ribeiro para o público da FLIP. Some-se a ele um registro do mesmo

evento, feito pelo jornal português *Público*, no qual o escritor, ainda sobre *Viva o povo brasileiro*, teria dito também:

Nunca quis reescrever a história do Brasil, não quis escrever a história do ponto de vista do dominado, não quis reescrever nada. Quis fazer, em primeiro lugar, um romance grande! Quis escrever um romance bem escrito — eu queria caprichar — e grosso! (RIBEIRO apud COUTINHO, 2014, p. 2)

Ao final dessa fala, conta a reportagem, o escritor teria gargalhado. Essa gargalhada é indispensável para a compreensão de seu discurso. De acordo com Martins (1993), João Ubaldo Ribeiro “é, antes de mais nada, a persona da vida literária por ele mesmo criada e alimentada sob as espécies de uma personalidade pitoresca e irreverente, popularesca e populista ao mesmo tempo, rebelada contra as convenções sociais e as verdades aceitas” (MARTINS, 1993, p. 1). E uma das convenções as quais ele combatia era a do escritor como ente sacralizado, misto de sábio e profeta, diferente do cidadão comum. Nas palavras de Oliveira (2006), Ubaldo com frequência buscava o “*des-aprofundamento, des-solenização* [...] ao falar de seu próprio universo ficcional e das possíveis relações que se podem estabelecer entre esse universo ficcional, a cultura e a História”<sup>144</sup> (OLIVEIRA, 2006, p. 277).

Nesse contexto, tais declarações serviriam a um interesse incompatível com o de analisar a problemática da identidade<sup>145</sup> em *Viva o povo brasileiro*. De toda sorte, conforme verificado no segundo capítulo, quando se comentou como a assunção da não fixidez do sentido levou ao que Barthes (2004) chamou de *morte do autor* — a qual serviria para privilegiar a leitura no âmbito da produção de sentido —, este arrazoado entende que quaisquer comentários que João

---

<sup>144</sup> Entre as muitas evidências que Oliveira (2006) reúne para arguir que a persona pública de João Ubaldo Ribeiro se apresentava como um *gozador-de-si*, cita uma entrevista, publicada na edição da semana de 24 março a 6 de abril de 1999, feita por José Carlos de Vasconcelos, para o *JL — Jornal de letras, artes e ideias* (Portugal), na qual o escritor teria confessado que, “com o tempo, fui inventado [...] uma série de respostas um tanto cínicas para perguntas muito repetidas [...]. Aí eu digo a primeira besteira que me ocorre e, de tanto repetir essa besteira, ela se torna automática. Para ser perfeitamente honesto há uma vasta falsa modéstia no que eu falo a respeito de meu trabalho, mas tenho razões para isso: não é decoroso o sujeito sair por aí, rasgando-se em elogios a si próprio ou impondo visões sobre o que faz” (RIBEIRO apud VASCONCELOS apud OLIVEIRA, 2006, p. 277-278).

<sup>145</sup> Ao confrontar as irreverentes declarações de João Ubaldo Ribeiro acerca dessa problemática em *Viva o povo brasileiro* com outras afirmações do escritor, reveladoras de sua preocupação com o tema da identidade, Oliveira (2006) não descarta que o tom meio zombeteiro com que Ubaldo passou a tratar a questão seja sinal de que tal assunto “tornou-se para ele quase um falso problema, ou um problema invadido pela retórica” (OLIVEIRA, 2006, p. 312). Para Oliveira (2006), em se seguindo esse raciocínio, verificar-se-ia que mudança de tom de Ubaldo se coaduna com as mudanças ocorridas, ao longo do tempo, no âmbito do debate identitário, embora aquele não especifique de que câmbios está falando.

Ubaldo Ribeiro oferecesse acerca de *Viva o povo brasileiro* e de sua relação com a identidade brasileira não teriam status superior às interpretações de outros leitores nem deslegitimariam eventuais leituras que contradissem o escritor. Portanto suas declarações supracitadas devem ser tomadas mais como *fait divers* — o tempero de qualquer texto — do que como bússola para a análise de *Viva o povo brasileiro*, obra a qual, escrita no arrebol da ditadura militar (1964-1985), para muitos leitores — a exemplo de Helena (1993), Olivieri-Godet (2000) e Cunha (2007) —, contrapõe-se a esse regime, servindo de contribuição ao

esforço geral da sociedade para recuperar alguma autoestima e se reconciliar com o país, após vinte anos em que ser brasileiro dependeu menos do acaso do nascimento do que da capacidade de driblar ou de acatar a ordem unida do “ame-o ou deixe[-o]” — o slogan do nacionalismo autoritário dos governos militares (CUNHA, 2007, p.12)

Com efeito, à época de lançamento de *Viva o povo brasileiro* havia uma incisiva campanha discursiva, na qual os governos militares intentavam atrelar o sentido de nacionalismo ao de confiança cega neles próprios e em seu autoritário projeto sócio-político-econômico para o Brasil. Para isso, atualizavam, em sintonia com o discurso de modernização econômica capitalista do pós-guerra, o otimismo romântico a respeito do país e reavivavam mitos de afirmação de grandeza da *pátria*, em relação aos quais não se toleravam críticas. Todas as discordâncias eram rotuladas de *antinacionalistas*, de modo a legitimar, em nome do povo e da nação, as violências cometidas contra o próprio povo que ousava divergir do governo. As cinco leituras de *Viva o povo brasileiro* apresentadas brevemente a seguir não perdem de vista esse contexto.

Começamos com Oliveri-Godet (2000), para quem o romance, que se revela implicitamente foucaultiano desde sua epígrafe — “*O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias*” (RIBEIRO, 1984, p. 7; grifo nosso) —, critica a história oficial do país, “comprometida com o processo de legitimação de uma nação fundamentada nos interesses da classe mais abastada” (OLIVIERI-GODET, 2000, p. 2). Em coadunação com a historiografia que já vinha sendo elaborada na segunda metade do século XX, *Viva o povo brasileiro* dá voz aos subalternizados do Brasil — aos diferentes grupos de subalternizados — e demonstra que suas manifestações políticas, religiosas, lúdicas, artísticas etc., a despeito de serem desprezadas pelas elites e de, conseqüentemente, terem sido sistematicamente preteridas

nos discursos que essas elaboraram acerca da identidade brasileira, são também parte da brasilidade — se é que se pode falar em uma *brasilidade*, pois a “visão de uma sociedade dividida por interesses de classes antagônicas [...] impede a construção de uma imagem identitária integradora da nação” (OLIVIERI-GODET, 2000, p. 4). Em síntese, Olivieri-Godet (2000) enxerga o romance como reforço para o lado oprimido na luta de classes que se desenrola no país, da qual ele é fruto e na qual toma partido. Contudo, acrescenta ela, é um posicionamento nuançado o do narrador de *Viva o povo brasileiro*, pois, ao mesmo tempo em que deslegitima o discurso identitário oficial, não oferece de pronto um substituto, pois apresenta variados pontos de vista no âmbito das classes populares.

A cisão ou abertura — ou *indeterminação*, para usar um termo bhabhiano — que Olivieri-Godet (2000) positivamente verifica, no livro, em relação à temática da identidade, é chamada por Pasta Jr. (2002) de *ambivalência*, e a mesma parece insatisfazê-lo. Para Pasta Jr. (2002), *Viva o povo brasileiro* é virtuoso em suas habilidades linguísticas; caracteriza com primor, por meio de variações linguísticas, tanto as diferentes épocas pelas quais perpassa quanto os diversos modos de vida de seus personagens. Ocorre que o comentarista se incomoda com a sensação de que essa “sucessão de estilos não configura uma direção qualquer que se apreenda, não desemboca em nada que se define, parecendo esgotar-se na pura variação estilística e cronológica” (PASTA JR., 2002, p. 63). Pasta Jr. (2002) não fala em *fracasso*, mas esse parece ser um dos termos que ronda seus argumentos; por exemplo, quando afirma que

[n]a dicção do livro, [...] os elementos da cultura letrada, em sua quase totalidade canônicos, *apenas* se justapõem aos da cultura oral-popular, sucedendo-se e alternando-se tanto com finalidade crítica quanto *apologética*, ou seja, de maneira relativamente *indiferente*. A sua compresença não serve para que revelem, um no outro, a força e os limites próprios. Trata-se, ainda uma vez, *de ambivalência e de baixa tensão entre os polos, sem prejuízo na intenção totalizante*. (PASTA JR., 2002, p. 64; grifos nossos)

Em meio às múltiplas vozes representadas no romance, Pasta Jr. (2002) aparenta buscar uma síntese não dialética mas atadora das mesmas e, quando não a encontra, frustra-se (baixa-se sua *tensão*). A ideia de *ambivalência*, em seu arrazoado, é quase pejorativa, faz vislumbrar o desejo do leitor de que o narrador de *Viva o povo brasileiro* fosse mais categórico em seu posicionamento crítico, qual seria: depois de constatada a existência das representações identitárias dos subalternizados, incompatíveis com as da elite; depois de exposto o confronto

discursivo entre ambas as classes sociais; a afirmação de que a ideia de *povo brasileiro*, de unidade identitária, é impraticável.

Por isso, é forte o *sentimento de perda*, quando não de *desperdício*, que se tem quando uma [*a representação identitária das elites*] se deixa consumir no virtuosismo retórico-erudito e a outra [*a representação identitária dos marginalizados*] na sentimentalização folclórico-populista, da ordem das compensações imaginárias, *sem que o potencial crítico de seus intercursos e contrastes seja liberado em proveito do poder de revelação do próprio livro*. (PASTA JR., 2002, p. 64; grifos nossos)

São fortes as palavras de Pasta Jr. (2002) no excerto acima. *Perda, desperdício*. Para ele, as *compensações imaginárias*, os elementos espíritas (almas e reencarnações) e misticistas (a Irmandade do Povo Brasileiro e a canastra), seriam no final das contas o *fetichismo* sucedâneo da falta de conclusão, de síntese crítica que resolvesse a problemática da impossibilidade de identidade; “espécie de aleph ou talismã que sana todas as falhas do real”; “espécie de consciência extra corpórea [*sic*], onde a experiência se concentra e se define” (PASTA JR., 2002, p. 68). Lembremo-nos que, no capítulo anterior, quando se comentou sobre o fetiche, este foi definido como uma espécie de compensação para a ansiedade causada pela diferença quando se deseja a identidade ou a totalidade. Nesse sentido, Bhabha (1998) considerou o estereótipo — a fixidez, a previsibilidade do outro — um fetiche. Sendo a confraria e a arca símbolos do *povo*, elementos fixos com os quais a identidade pode ser construída, dir-se-ia, dando seguimento à reflexão de Pasta Jr. (2002), que o próprio conceito de povo é um fetiche. Essa é uma ideia profícua, entretanto as bases em que se assenta são incômodas. Notadamente, a premissa de que a identidade, na “ambição totalizante” (PASTA JR., 2002, p. 62) de *Viva o povo brasileiro*, faz uso do fetiche para escapar à única conclusão a que se poderia chegar — e a qual não se chega: a constatação de que o conceito de identidade brasileira é insustentável. Este arrazoado entende que a leitura dicotômica de Pasta Jr. (2002), leitura do romance como um embate entre *dominados/dominadores, pobres/ricos*, é a bússola que o leva a verificar a suposta ausência de conclusão ou a enxergar a ausência de conclusão como falha. Na perspectiva de Helena (1993), Oliveira (2006) e Cunha (2007), os quais abrem mão da dicotomia como elemento interpretativo, os resultados de leitura são distintos.

Vejamos como se sai Helena (1993). Ela inscreve a obra de João Ubaldo Ribeiro em uma lista de títulos os quais chama de *ficções-limite*, textos literários que “trabalham com a

articulação do mítico, do histórico e do ficcional, na tentativa de examinar [...] o mito da fundação da cultura” (HELENA, 1993, p. 80). Por *examinar* a cultura Helena (1993) entende esmiuçar duas perspectivas de fundação da identidade nacional. Uma delas, denominada *tópico de origem*, serve para defender “que existe uma origem localizável, concreta, para o *fundamento da nacionalidade*” (HELENA, 1993, p. 83). Já a segunda matriz, que Helena (1993) chama de *tópico da rasura da origem*, parte justamente de posicionamento oposto; “problematiza a primeira e rasura o próprio conceito de origem e de sua possível simbolização, revelando o quanto de ideológico neles existe” (HELENA, 1993, p. 83). Ao ler *Viva o povo brasileiro* com essas ideias em mente, Helena (1993) encontra um entrelaçamento de ambas as perspectivas na obra. Por um lado, a árvore genealógica dos personagens reitera o mito de fusão (violenta) das três raças. Por outro, a entrada em cena das almas — as quais podem reencarnar em pessoas de nacionalidades diferentes —, fragiliza o essencialismo do mito. Helena (1993) se esquece de mencionar o desejo da alminha protagonista de se tornar brasileira, porém isso não afeta seu argumento. Afinal, se as almas reencarnam para aprender, a identificação com uma nacionalidade é somente mais um *aprendizado*: a rasura à essência permanece.

Tal aprendizado identitário se dá pela vivência e, ademais, pelo conhecimento do passado, pela noção histórica (*tópico de origem*). Sucede que, no romance, “se expõe e se carnavaliza a versão da História oficial [...], rasurada pelas versões depositadas no imaginário popular” (HELENA, 1993, p. 91). Atenção para o plural utilizado por Helena (1993): *versões*.

*Viva o Povo Brasileiro* nos apresenta várias concepções de “verdades” históricas privilegiadas por diferentes personagens, estratégias e focos narrativos, cada uma delas integrando o plural de vozes que configuraria o perfil deslizante do nacional. Ora a História nos é apresentada de modo utópico e esperançoso (Patrício Macário), ora de modo mítico e ufano (Alferes João Brandão), ora oblíquo e dissimulado (Amleto Ferreira e nego Leléu), ora antropofágico e carnavalesco (Caboclo Capiroba), ora messiânico (Maria da Fé), ora saturnino e melancólico (Stalin José). (HELENA, 1993, p. 91; grifo nosso)

Embora, no excerto acima, se fale predominantemente de personagens das classes baixas, a menção ao mulato Amleto Ferreira (que com cedo enriquece, rapinando o patrão, o Barão de Pirapuama, e deixa de legado a seus descendentes um poderoso banco, além de documentos falsos que lhes asseverem a origem europeia) demonstra que Helena (1993) não faz uma leitura dicotômica das disputas pelas narrativas históricas apresentadas no romance. Mais do que um

embate *dominados/dominadores, pobres/ricos*, ela chama atenção para o fato de que essas múltiplas versões da história — surgidas em diferentes grupos e dentro de um mesmo grupo — convergem ambigualmente nos personagens. Cita, como exemplo, o Nego Leléu, ex-escravo, homem de negócios que depende extremamente do apadrinhamento dos brancos. Em uma leitura classista, dicotômica, Leléu poderia ser visto como um alienado em sua crença de que a dominação da elite é a ordem natural das coisas,<sup>146</sup> porém Helena (1993) prefere vê-lo como “figura[ção] de um discurso intervalar” (HELENA, 1993, p. 90). Como alguém cuja subjetivação — cujo estabelecimento de identidades e diferenças — se dá no intervalo dos discursos que lhe perpassam. Dito de outra maneira e fazendo uso de conceito de Pratt (2008), Leléu é ele próprio *zona de contato* de diversas ficções históricas sobre sua origem e sua identidade. Não de uma soma dessas versões, nem de uma síntese delas, mas da multiplicidade mesma de histórias, cujas relações imbrincadas tanto conformarão sua subjetividade quanto, por meio dessa subjetividade, o dotarão de uma identidade cultural de características igualmente imbrincadas. Uma identidade sobre a qual, no fim das contas, só se pode constatar que é um híbrido da multiplicidade que a engendra. Esse também é o caso dos outros personagens e, inclusive, é o que sucede com o narrador. Em sua narrativa, apresentadas as duas perspectivas de fundação da identidade nacional, o narrador não busca nenhuma espécie de síntese entre as mesmas, e isso passa longe de ser falha para Helena (1993). Ela enxerga, na trama de *Viva o povo brasileiro*, o *mapeamento* de um novo lugar discursivo, de um terceiro espaço onde ambas as matrizes de pensamento identitário se relacionam *em quiasmo* — “[f]igura de retórica que tem por característica promover a articulação dos opostos de modo assimétrico” (HELENA, 1993, p. 90) —, onde elas se relacionam ambigualmente, conforme acontece na vida social mesma.

O modo pelo qual se chega a esse novo lugar pode bem ser ilustrado pela leitura de Oliveira (2006), que concebe o narrador de *Viva o povo brasileiro* como um *narrador sem cabeça*. Por sua condição de narrador, ele “tem uma história para contar” (OLIVEIRA, 2006,

---

<sup>146</sup> Eis uma amostra do que pensa Leléu, em conversa com Dafé, sua neta de criação: “nós somos o povo desta terra, o povinho. É o que nós somos, o povinho. Então te lembra disto, bota isso bem dentro da cabeça: nós somos o povinho! E o povinho não é nada, povinho não é coisa nenhuma, me diz onde é que tu já viu povo ter importância? Ainda mais preto? Olha a realidade, veja a realidade! Esta terra é dos donos, dos senhores, dos ricos, dos poderosos, e o que a gente tem de fazer é se dar bem com eles, é tirar o proveito que puder, é se torcer para lá e para cá, é trabalhar e ser sabido, é compreender que certas coisas que não parecem trabalho são trabalho, essa é que é a vida do pobre, minha filha, não te iluda. E, com sorte e muito trabalho, a pessoa sobe na vida, melhora um pouco de situação, mas povo é povo, senhor é senhor! Senhor é povo? Vai perguntar a um se ele é povo! Se fosse povo, não era senhor” (RIBEIRO, 1984, p. 373).

p. 32). Entretanto, em decorrência da falta de cabeça, dois desafios se lhe impõem ao cumprimento de sua tarefa. O primeiro deles é que “não conhece toda a história que deveria contar; conhece-a por uns momentos, e depois a esquece” (OLIVEIRA, 2006, p. 32) — não tem memória, por assim dizer. O segundo desafio é que, não tendo cabeça, não tem voz, de modo que “não consegue mover-se e falar senão como se move e fala aquele personagem cuja cabeça está ‘vestindo’, ou ‘portando’, no momento da narração” (OLIVEIRA, 2006, p. 32). O leitor, destarte, quando não entra em contato direto com um personagem (discurso direto), vê-se sempre diante de uma *narrativa antropofágica* (o narrador sem cabeça devora os personagens e absorve seus cacoetes e visões de mundo), de modo pontual, e, em termos gerais, defronta-se com uma *narrativa híbrida*, produzida por múltiplas vozes *em quiasmo*. Bem diferente, por exemplo, do narrador da obra orientalista de Richard Burton, estudada por Said (1990) e mencionada no capítulo anterior. Nelas, “tudo sobre ele [*o Oriente*] nos é apresentado através das intervenções cultas [...] de Burton, que nos lembram repetidamente que ele assumira a administração da vida oriental para os fins da sua narrativa” (SAID, 1990, p. 204).

Para Oliveira (2006), a natureza híbrida do *narrador sem cabeça* o torna muito parecido às almazinhas, pois “não aprende nada enquanto instância onisciente: [*afinal,*] saber toda a história é saber tudo sobre nada; é não se envolver com nenhum universo; é não se comprometer sequer com uma única história de vida, é manter-se acima e além” (OLIVEIRA, 2006, p. 32). É por isso que ele não faz *críticas absolutas* (traço típico de representações dicotômicas), que o obriguem a ir para um dos polos. O exemplo que Oliveira (2006) traz para provar a relatividade da crítica do *narrador sem cabeça* é retirado de uma cena em que se comenta a catequese jesuítica do século XVII, dada aos índios.

Veja esse caso, em que o narrador muda de discurso e começa a falar e pensar como um índio falaria e pensaria, lançando mão de um léxico básico. Lembremo-nos de que os índios estão justamente em processo de alfabetização, aprendendo as primeiras palavras... Esse discurso “índio”, no entanto, traz consigo o simplismo daquele modelo de catequese. Veja: “Matar um bicho: pôr na lista do Mal? Não. Sim. Não. Sim, sim. Não, a depender de outras coisas da lista do Mal e das coisas da lista do Bem. Sim, talvez” (p. 39). [...] A questão de fundo, no entanto, não é do índio e não lhe diz respeito. Essa questão de fundo é a questão do branco obsedado pela eternidade e pela expiação dos pecados. Essa encenação do narrador não tem apenas a função de bem descrever o comportamento esquizofrênico a que ficaram submetidos os índios, mas sim a de criticar, a partir de dentro do discurso do oprimido, o conteúdo perverso e simplista do pensamento do opressor. (OLIVEIRA, 2006, p. 279-280)

Em síntese, Oliveira (2006) nota que, ao mostrar, pela boca do índio, a esquizofrênica lição de catequese, o narrador expõe sua fragilidade sem, por exemplo, perorar sobre o maniqueísmo, o que implicaria usar a linguagem dos brancos para lhes criticar os pressupostos. Nisso consistiria o que aqui se chamou de *crítica absoluta*. Ao fazer *críticas relativas*, o *narrador sem cabeça* poderá, em outro momento, usar a cabeça de um branco sem ressalvas ao discurso deste.

Ainda sobre o excerto acima, o esforço de relativização dos imperativos do Bem e do Mal por parte do narrador recorda a estratégia que Todorov (2003) identificou na *Historia general...* do padre franciscano Bernardino de Sahagún, quando, ao tratar do panteão asteca, alterna os termos *deus* e *diabo*, e *sacerdote* e *necromante*. Com isso Sahagún forja um contexto de mudança do entendimento de *deus/diabo* e *sacerdote/necromante* como (quase) antônimos; cria o padre um contexto favorável à interpretação dos termos de ambos os pares como sinônimos; o que, por conseguinte, ressalta a *diferença* da mitologia asteca em relação à maniqueísta mitologia católica. Em se considerando que Sahagún, entre os personagens analisados por Todorov (2003), é quem mais chega longe na escala de reconhecimento da alteridade, da diferença; e em se considerando que Oliveira (2006) verifica estratégias de relativização, parecidas à do excerto acima, em todo o trabalho do narrador de *Viva o povo brasileiro*; então se pode afirmar que esse narrador demonstra sensibilidade semelhante à de Sahagún no que concerne ao reconhecimento do *outro*, da *diferença*.

Pelas referências que faz a Cunha (2007), Oliveira (2006) parece ter se inspirado bastante naquela para construir sua hipótese do *narrador sem cabeça*. Cunha (2007), com efeito, mesmo sem fazer uso do instrumental pós-colonialista apresentado nos capítulos anteriores e verificado em Helena (1993) (que fala em espaço *intervalar* de significação) e em Oliveira (2006) (que fala em *hibridismo*), chega a observações similares às destes. Ela comenta de início que, se por um lado *Viva o povo brasileiro* faz parte de uma tradição de *romances sociais* que expõem as desigualdades sociais do país, por outro ele destoa ao “abr[ir] a narrativa para a auto-expressão das elites sócio-econômicas” (CUNHA, 2007, p. 4), sem que haja o contraponto da voz do narrador. E, em se falando em narrador, Cunha (2007) verifica que o mesmo segue um comportamento recorrente: o de interferir minimamente nas cenas em que aparecem os poderosos e tornar-se mais visível em cenas e representações dos subalternizados. Em outras palavras, o discurso direto é exacerbadamente mais frequente quando a elite fala do que quando

os oprimidos aparecem, passando então a vigorar a o discurso indireto. Para Cunha (2007), isso seria uma espécie de compensação para “personagens de pouca voz” (CUNHA, 2007, p. 6), como se o narrador transferisse seu status, sua força a esses.<sup>147</sup> E o faz com “obsessiva fidelidade às variações dialetais e discursivas que reproduzem as peculiaridades sócio-econômico-culturais das personagens” (CUNHA, 2007, p. 3), haja vista que esses personagens representam grupos marcados

pela impossibilidade de penetrarem na malha cerrada dos territórios discursivos que informam o romance — a historiografia, a literatura —, a não ser através das vozes que se lhes emprestaram, com graus variáveis de boa ou má fé, os textos que ambicionaram uma representação totalizadora da sociedade e do país. (CUNHA, 2007, p.13)

O excerto acima volta a lembrar o caminho do meio que *Viva o povo brasileiro* escolheu. Por um lado, por ser um romance, ainda é um território de acesso restrito àqueles que, por razões socioeconômicas, tiveram pouco acesso à educação literária; por isso lhes empresta a voz. Por outro lado, é um romance cujo narrador tem a delicadeza de emular a voz dos que representa em conteúdo e forma; tem o cuidado de buscar diferenças sutis na fala de diferentes grupos de subalternizados, na fala de sujeitos com diferentes graus de domínio da língua portuguesa, engendrando uma representação mais complexa e mais rica desses tipos do que fizeram os romances sociais que o precederam e dos quais se tem notícia. Avaliando essas e outras estratégias narrativo-discursivas, Cunha (2007) declara o feito de *Viva o povo brasileiro*:

A quantidade de personagens, a diversidade das situações narradas, a longa duração da ação do romance e, em especial, a mobilidade e variação de procedimentos narrativos e de vozes mimetizadas pela narração são recursos necessários uma [*sic*] configuração múltipla do povo brasileiro e da identidade nacional. Ao mesmo tempo, atestam a impossibilidade de uma voz única, que hierarquize e legitime essa multiplicidade de um lugar neutro. (CUNHA, 2007, p.13)

---

<sup>147</sup> De maneira complementar, Cunha (2007) nota que, ao passo que o narrador deixa que os “proprietários de bens, de poder e, por extensão, do discurso” (CUNHA, 2007, p. 3) falem sem mediação, ele “rebaixa e banaliza as ações narradas para colocar o relevo na repercussão que episódios quase insignificantes provocam nas personagens” (CUNHA, 2007, p. 3). Ou seja, permite que os membros da elite falem para lhes expor ridículos e futilidades.

Isso colocado de outra maneira quer dizer que a identidade brasileira é um amálgama de discursos e que é impossível resumi-los, sintetizá-los ou mesmo unir alguns a outros. Apesar dessa constatação, houve historicamente uma tentativa de apagar a *diferença* entre esses discursos. As elites elegeram um punhado deles, produzidos em seu âmbito, e calaram os outros, deslegitimaram-nos, negaram-nos. *Viva o povo brasileiro* problematiza essa ideia incompleta e simplificada de identidade nacional, legada por esses grupos cerceadores, e o faz pela representação da multiplicidade efetiva da brasilidade, que implica retomar discursos os quais permanecem calados e somá-los, sem síntese, aos que já circulam amplamente. “A sua estratégia é deixar falar o dominado da cultura e da história” (CUNHA, 2007, p. 9). Ao mesmo tempo, não faz com os discursos das elites o que eles fizeram com os discursos daqueles que oprimiram; não os tira de cena; ou, dito com outras palavras, considera que eles, para o mal ou para o mal, também fazem parte do amálgama identitário brasileiro.

Falou-se, anteriormente, que, na análise de Cunha (2007), não se verificavam os conceitos pós-colonialistas com que esta pesquisa trabalha, mas isso não é de todo verdade. Há um trecho, quando ela explica por que considera *Viva o povo brasileiro* um romance antropofágico, porém não no sentido oswaldiano, o qual explicita uma ideia cara ao pensamento de Bhabha (1992, 1996, 1998):

A antropofagia, em um romance da década de 80, já não tem o sentido programático e político, mesmo no âmbito da metáfora cultural, que foi possível ao modernista. Ribeiro compõe a sua fábula antropofágica através de uma ficção que repete, *de um lugar outro*, a história da dominação e da violência, mas já não são viáveis nem a voz autoritária, a condenar o ritual antropofágico, nem a voz autorizada do intelectual, a apontá-la como caminho para a solução do impasse da derivação cultural. (CUNHA, 2007, p.13; grifos nossos)

Esse *lugar outro*, esse terceiro espaço criado por João Ubaldo Ribeiro *dentro* de *Viva o povo brasileiro* — Helena (1993) diria se tratar de um “lugar congestionado da nacionalidade” (HELENA, 1993, p. 93), enfatizando a multiplicidade e a desarmonia —, só foi possível por meio de uma antropofagização de signos e valores de diversos grupos componentes da sociedade brasileira na qual o autor exercitou o *respeito à diferença* como nunca os primeiros modernistas o exerceram, diz Cunha (2007). Consequentemente, acrescenta-se, pelo êxito artístico que alcançou no Brasil — tendo, ao menos por um tempo, extrapolado o âmbito dos

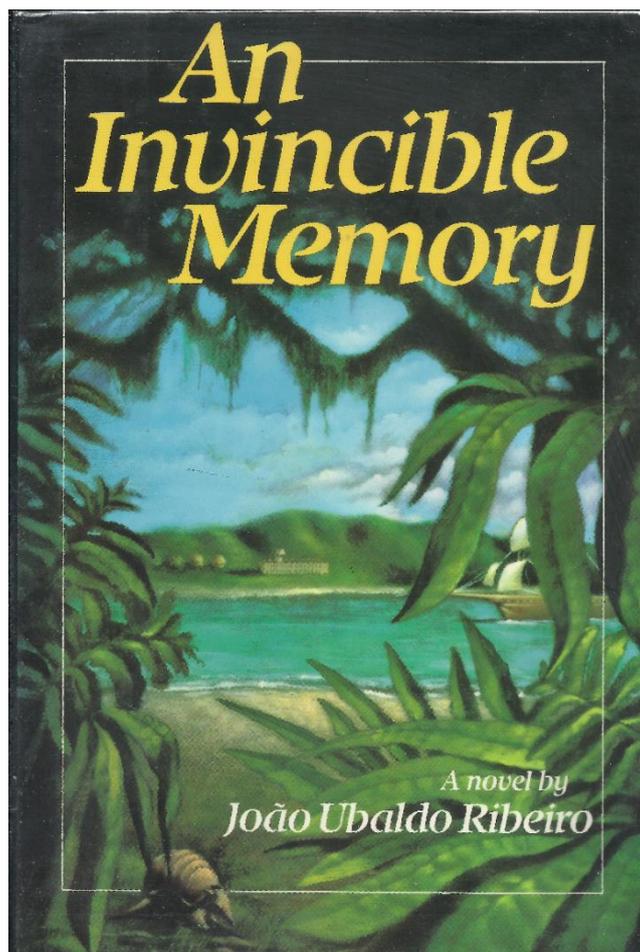
homens de letras, quando foi parar na Sapucaí, tema de desfile da escola de samba Império da Tijuca, em 1987 —, o romance passou a constituir relevante elemento para a consolidação desse respeito, desse direito de significar, no âmbito das reflexões identitárias nacionais. Essa é a leitura que este arrazoado sustenta para *Viva o povo brasileiro*. Uma vez elucidada, passa-se ao próximo desafio, o principal desafio desta pesquisa, o qual a essa altura pode ser resumido na seguinte pergunta:

Quais mudanças concernentes à temática da identidade brasileira ocorrem quando se trata não mais de *Viva o povo brasileiro*, mas de *An invincible memory*?

#### **4.2. DOMESTICAÇÃO, ESTRANGEIRAÇÃO, HIBRIDAÇÃO EM AN INVINCIBLE MEMORY**

A diferença mais evidente entre *Viva o povo brasileiro* e *An invincible memory* decerto é a alteração semântica do título. Como já foi dito, de todas as traduções pelas quais o título do romance passou, esta, feita pelo próprio autor, é a mais destoante do original. Desaparece qualquer referência ao Brasil e entra em cena a ideia de *memória*. Em se conhecendo o conteúdo do livro, pode-se sustentar que o destaque à memória se deve a que a mesma seja elemento partícipe das disputas que instauram regimes de verdade favoráveis a determinado mapa de relações de poder. Afinal, as tradições, os mitos, os discursos que se calcam no passado só funcionam se a memória os ratifica. A memória é o solo no qual os discursos se enraízam. Uma *memória invencível*, por sua vez, no contexto de uma narrativa em que se verifica a deslegitimação das tradições e dos valores dos grupos subalternizados, traz de imediato a ideia de resistência: a recusa a fazer desaparecer os valores e tradições dos inferiorizados; a relutância em que os discursos inferiorizadores, plantados pelas elites, vinguem a ponto de tomar conta da horta inteira. Além disso, sumida a ideia de *povo*, o título anglófono parece soar menos apologético, menos enfático, menos otimista até a respeito da representação de uma unidade na multiplicidade.

Em não se conhecendo o conteúdo do romance, como um leitor que com ele se defrontasse em uma livraria, é válido fazer um exercício de verificação de sentidos possíveis



**Figura 1** — Capa da edição norte-americana de *An invincible memory* (Harper & Row, 1989)

de serem depreendidos, não só do título isolado, mas do *texto único* que ele forma com a imagem da capa. A Figura 1 reproduz a capa da edição norte-americana de *An invincible memory*, publicada, em 1989, pela editora Harper & Row.<sup>148</sup> Essa mesma edição traz, na quarta capa, uma foto de João Ubaldo Ribeiro, cobrindo-a inteira. Somente no texto da orelha se encontra referência ao Brasil. Imagina-se que, caso se atenha apenas à capa, o leitor médio norte-americano faça inferências sobre o estrangeirismo do autor, evidenciado por seu nome —

<sup>148</sup> Harper & Row fundiu-se, em 1990, à editora inglesa William Collins & Sons, quando ambas foram adquiridas pelo atual grupo News Corp, de Rupert Murdoch (1931-). A HarperCollins, editora que surgiu dessas negociações, é hoje uma das principais editoras de língua inglesa. É a editora que detém os direitos de diversos títulos de Paulo Coelho em inglês. Quanto a *An invincible memory*, a obra não está mais em seu catálogo, conforme demonstrou consulta a seu site, [www.harpercollins.com](http://www.harpercollins.com). Acesso em: 22 mar. 2016.



Contrariamente, há figuras humanas na capa da edição inglesa, publicada, também em 1989, pela editora Faber and Faber,<sup>149</sup> mostrada na Figura 2. Há, no centro da imagem, um garoto de traços mestiços, cujo vestuário, poncho e chapéu de abas largas, remete aos estereótipos tanto do gaúcho quanto do índio mexicano: ambos, representações de uma latinidade rural, ao passo que a tropicalidade se evidencia na banana que o garoto segura. Há ainda uma mulher branca; uma imagem de santa, a tirar-se pelo monograma católico — de Jesus Salvador dos Homens (JHS) — estampado em seu peito. Há também uma criança correndo descalça, com cabelos castanho e pele morena. E, finalmente, há uma provocativa boca, pairando sem rosto, os lábios pintados de vermelho vivo, abrindo-se para receber a corola afunilada de uma flor roxa (uma glória-da-manhã?), imagem constrangedoramente sexual. A despeito dessas representações todas, a *humanidade* que inspiram é diluída em meio à mixórdia de elementos que compõem o mosaico da capa. Plantas e bichos também competem pelo foco do olhar, ambos em número de seis, contra quatro figuras humanas — ou cinco, se se considera a caveira na qual uma serpente descansa sua cabeça (teria o bicho peçonhento matado a pessoa cujo crânio agora lhe serve de traveseiro?). A unificar tudo, a bandeira brasileira, de cabeça para baixo, elemento de coesão do mosaico, trazendo à mente o *estereótipo* de país selvagem de maneira mais imediata que a capa estadunidense. E, caso o leitor médio britânico não esteja familiarizado com a flâmula do Brasil, não há prejuízo semiótico, pois a capa também oferece um atestado de origem em forma de declaração de Jorge Amado, asseverando em inglês que “[e]u não conheço nenhum romance brasileiro, publicado nos últimos vinte anos, mais belamente escrito ou mais importante... totalmente universal” (AMADO apud RIBEIRO, 1989b, capa; tradução nossa<sup>150</sup>).

Decisões sobre as ilustrações de capa, geralmente, cabem à editora, não ao autor. Sendo assim, não deixa de ser chocante que a *memória invencível* destacada por João Ubaldo Ribeiro em sua tradução — a resistência mnemônica dos inferiorizados em abandonar as representações que eles próprios criam para si —, no texto híbrido da capa (imagem e palavra), acabe trazendo certa ideia de *memória invencível de um estereótipo* do Brasil: o de país exoticamente primitivo,

<sup>149</sup> Faber and Faber, desde 1998, tornou-se parte do conglomerado editorial Macmillan, o qual, por sua vez, pertence ao grupo Holtzbrinck, da família alemã herdeira de Georg von Holtzbrinck (1909-1983). *An invincible memory* está fora de seu catálogo, conforme demonstrou consulta a seu site, [www.faber.co.uk](http://www.faber.co.uk). Acesso em: 22 mar. 2016.

<sup>150</sup> “I don’t know of any Brazilian novel published in the last twenty years more beautifully written or more important... altogether universal” (AMADO apud RIBEIRO, 1989b, capa).

onde se pode cruzar com bichos assim que se chega e, deus valha, pode-se mesmo morrer por causa de um desses. Onde as vozes (as bocas), se é que sabem articular (a criança), vão se ocupar das coisas do trópico (a banana); de religião (a santa) — algo tão demodê desde a nietzschiana morte de deus —; ou, então, de dar prazer (a flor fálica), o que traz à tona o estereótipo hipersexualizado dos habitantes destas plagas, principalmente a mulher.<sup>151</sup>

Verificar essas intervenções, feitas pelos agentes literários anglo-americanos, na obra de João Ubaldo Ribeiro, atíça ainda mais a curiosidade em averiguar o conteúdo da tradução. Antes de se chegar a ele, todavia, é válido que, mencionada a diferença mais *evidente* entre *Viva o povo brasileiro* e *An invincible memory* (o título), se trate também da diferença mais *relevante* entre ambos, a saber: quem o romance em inglês almeja alcançar. Nos termos de Ellsworth (2001), perguntar-se-ia: quem o livro pensa que seu receptor é, no que concerne a matrizes culturais, referências estéticas e posicionamentos sociais?, e, com base nessa premissa, quais são os *modos de endereçamento* pelos quais dialoga com ele? Nos termos de Eco (1993), qual é o *leitor-modelo* da obra?, que arquétipo foi pressuposto pelo autor para, entre outras coisas, guiar suas escolhas de vocabulário e suas decisões sobre se certas informações podem permanecer implícitas ou se devem ser explicitadas? Quem se espera que leia *An invincible memory*?

Ribeiro (1989c) parece considerar que o público de sua autotradução é, especificamente, o anglo-americano, o Ocidente anglófono. Com efeito, o contrato de tradução foi negociado com uma editora norte-americana, o que explica o público americano. Sobre a fatia inglesa, não se conseguiu verificar se a negociação já previa a publicação simultânea no Reino Unido. O fato de as edições estadunidense e britânica terem saído no mesmo ano (1989), somado à menção “[à]s pessoas na Inglaterra e nos Estados Unidos” (RIBEIRO, 1989c, p. 2268; tradução nossa<sup>152</sup>), feita em artigo intitulado *Suffering in translation (Sofrendo na tradução)*, no qual comenta sua experiência de tradutor, são forte indício de que sim. Conforme observou Barbosa (1994), em seu minucioso estudo sobre literatura brasileira traduzida para o inglês, não é incomum que uma mesma obra traduzida chegue a ambos os países simultaneamente. Sucede que as traduções publicadas por editoras britânicas costumam chegar facilmente ao mercado de

<sup>151</sup> Reportagem publicada em *O Globo*, em 2015, registrou "3.350 sites, em diversas línguas, associando o Brasil à pornografia ou vendendo o país como um bom destino para o turismo sexual" (SOUZA, 2015, p. 1). Cf. SOUZA, André de. Levantamento mostra que mais de 3 mil sites vendem turismo sexual no Brasil. *O Globo*, online, 28 ago. 2015. Disponível em: <<http://goo.gl/Zsq3Bc>>. Acesso em: 23 mar. 2016.

<sup>152</sup> “[...] people in England and the United States [...]” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268).

suas ex-colônias anglófonas, enquanto livros que saem primeiro nos Estados Unidos “não parecem cruzar facilmente o Atlântico, do EUA para a Grã-Bretanha, a não ser que um editor britânico decida reimprimi-los” (BARBOSA, 1994, p. 298-299; tradução nossa<sup>153</sup>). Seria pertinente saber se João Ubaldo Ribeiro tinha noção desse trânsito editorial; e saber se houve eventuais restrições de fronteira em seu contrato com editoras em Nova Iorque e em Londres; de modo que se pudesse fazer inferências mais categóricas sobre as aspirações e motivações do autor; sobre seu *leitor-modelo*. Como não se puderam encontrar tais informações (as quais não compunham as prioridades desta pesquisa) e como as pistas disponíveis estão embrenhadas na já conhecida irreverência do autor (em *Suffering in translation*, ele diz, com marotice, que só assinou o contrato porque estava bêbado, achando-se um escritor da mesma estatura de Charles Dickens), resta-nos especular, sem resposta definitiva: João Ubaldo Ribeiro desejava ser reconhecido somente pelo Ocidente anglófono? Teria sido um deslize não considerar a possibilidade de que outras nações anglófonas o poderiam ler? Teria, aliás, passado por sua cabeça que o status atual do inglês, de língua franca do mundo, faz do público de *An invincible memory* o público estrangeiro (não brasileiro) de modo geral, não obstante haja traduções de *Viva o povo brasileiro* para outros idiomas? Sejam quais forem as respostas para essas perguntas, decerto todas levam à constatação de que o público que *An invincible memory* almeja é garantidamente diferente do público de *Viva o povo brasileiro*. E, em relação àquele, há um desafio duplo para o tradutor. Primeiramente, não sendo brasileiro, é de se esperar que o leitor de *An invincible memory* tenha pouco contato com discursos identitários relacionados ao Brasil; imagina-se mesmo que seu conhecimento acerca da identidade brasileira se limite ao estereótipo, o qual utilizará como chave de leitura da obra. Sobre isso Ribeiro (1989c) escreve:

No geral, as pessoas na Inglaterra e nos Estados Unidos sabem tanto sobre o Brasil quanto sabem das condições do tráfego em Kuala Lumpur. Elas ficam bastante espantadas quando descobrem que falamos português, não espanhol, e que alguns de nós tomamos banho, temos dentes, usamos roupa e moramos em casas. (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268; tradução nossa<sup>154</sup>)

<sup>153</sup> “[...] do not appear to cross the Atlantic from the US into Britain as easily, unless a British publisher decides to reprint them” (BARBOSA, 1994, p. 298-299).

<sup>154</sup> “In general, people in England and the United States know as much about Brazil as about traffic conditions in Kuala Lumpur. They are very much astonished when they find out that we speak Portuguese, not Spanish, and that some of us wash, have teeth, wear clothes and live in houses” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268).

Note-se como, ao passo que declara saber da função que o estereótipo exercerá na interpretação de seus leitores anglófonos, o autor busca deslegitimá-lo por meio de uma descrição caricaturada do mesmo (a caricatura de uma caricatura). Essa aproximação entre o brasileiro e o selvagem, se não entra em choque imediatamente com o que se espera que o ocidental anglófono médio do século XX minimamente saiba, digamos, de economia ou de cultura brasileiras, conflita com o fato de o artigo, escrito em inglês apurado, ser ele próprio de um autor brasileiro, o que estaria longe das capacidades de um selvagem. É assim que a tentativa de deslegitimação ocorre. Ao mesmo tempo, Ribeiro (1989c) tem a delicadeza de não acusar seu leitor de nada diretamente. Embora escreva em inglês, o que implica um leitor anglófono, Ribeiro (1989c) usa o pronome *eles* para se referir “[à]s pessoas na Inglaterra e nos Estados Unidos” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268). Isso funcionaria como se puxasse seu leitor para um canto e lhe sussurrasse, cúmplice:

— Olha, eu sei que você não é assim, você não tem essa visão rasa de nós, brasileiros, certo? *Certo?* — uma intimação disfarçada.

Em segundo lugar, há o desafio de traduzir certos signos linguísticos cujos significados remetem a especificidades culturais do país. Ribeiro (1989c) dá alguns exemplos, notadamente relacionados à fauna e à flora:

E houve [*o desafio*] dos nomes populares dos peixes, alguns dos quais sequer existem em inglês, ou são tão raros que ninguém os reconheceria. É justo chamar um *Scomberomus regalis* de “muckerel” [*sic*] quando se sabe, no fundo, no fundo que, para seu leitor, um “mackerel” (*cavala*) é provavelmente um *Scomber scombrus*? E as plantas, frutas e árvores completamente desconhecidas no Hemisfério Norte, exceto por especialistas, que as chamam por alcunhas taxonômicas de travar a língua? E quanto às árvores ou frutas que são conhecidas nos Estados Unidos como, por exemplo, “alguma-coisa de Java” ou “isso-ou-aquilo australiano”, palavras que jamais poderiam estar na boca de um escravo brasileiro do século XVIII? (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268; tradução nossa<sup>155</sup>)

---

<sup>155</sup> “And there were the popular names for fish, some of which do not even exist in English, or which are so rare that no one would recognize them. Is it fair to call a *Scomberomus regalis* a muckerel, when in your heart you know that for your reader a real mackerel is probably a *Scomber scombrus*? And plants, fruits and trees entirely unknown in the Northern Hemisphere, except by specialists, who call them by tongue-twisting taxonomic nicknames? And what of trees or fruits that are known in the United States as, say, ‘Java something’ or ‘Australian this or that’, words that couldn’t possibly be in the mouth of a Brazilian eighteenth-century slave” (RIBEIRO, 1989c, p. 1.268).

Todavia, mais interessantes do que as especificidades relacionadas à natureza, as quais o excerto acima exemplifica, são aquelas referentes à sociabilidade. Ribeiro (1989c) cita, à guisa de ilustração, o caso da forma de tratamento *seu doutor*. Ele reconhece o desafio de traduzi-la sem grandes lucubrações, então fazemos isso em seu lugar. Nós conseguimos efetuar várias inferências sobre *seu doutor*, mesmo observando a expressão descontextualizada. Sabemos, por exemplo, que se trata de emulação de uma forma oral (*seu* em vez de *senhor*), usada para referir-se a alguém que não seja necessariamente médico ou que tenha doutorado acadêmico, podendo ser tão-somente um sujeito com dinheiro ou autoridade (a polissemia de *doutor*). Muito provavelmente, quem usa essa expressão é alguém com pouca instrução formal, do contrário evitaria o pleonasma (dois pronomes de tratamento). Pode-se dizer ainda que esse pleonasma não é mero descuido linguístico; antes, é evidência de que o emissor que fala *seu doutor* se sente (ou ao menos se coloca) em posição inferior à de seu interlocutor; uma inferioridade que pode não se restringir ao âmbito socioeconômico, alcançando uma parte mais profunda do ser. Em suma, *seu doutor*, na cultura brasileira, pode bem ser uma pista de sentimento de inferioridade existencial por parte de quem o fala. O desafio de Ribeiro (1989c) e de qualquer tradutor consiste em lidar com especificidades desse tipo, com esses *marcadores culturais*.

Como exposto no segundo capítulo (seção 2.3), o conceito de *marcador cultural* é ponto de partida para estudos que visem a descobrir se determinada tradução foi *domesticada* ou *estrangeirada*; quer dizer, se lhe apagaram ou ressaltaram as diferenças culturais da língua-fonte. E quais seriam mesmo as implicações de ter ocorrido uma ou outra prática, domesticação ou estrangeiração? Antes que a pergunta seja respondida, um parêntese de revisão é necessário.

#### **4.2.1. Revisão de pressupostos, da hipótese e dos estudos de Evelin Ribeiro (2006) e de Antunes (2007)**

O projeto do qual esta pesquisa é oriunda pressupõe o seguinte cenário: nas hodiernas relações interculturais ainda se identificam discursos ou fragmentos discursivos estabelecidos de hierarquias, decorrentes do fenômeno da colonização, quando o Ocidente ou os países do Norte impuseram a ideia de sua superioridade cultural sobre os demais povos. No que concerne

à problemática da identidade, verifica-se ainda hoje a projeção do *eu* ocidental sobre o *outro* não ocidental, negando ao *outro* o direito à diferença, taxando o *outro* de *inferior* por não ser igual ao *eu*; ou, em outras palavras, reconhecendo a diferença como algo negativo, inferior. E essa diferença cultural a qual se rechaça não diz respeito somente a traços físicos, hábitos comportamentais ou a sistemas de crença. Diferenças que costumam ser vistas como econômicas ou políticas, mas não do âmbito da cultura, são diferenças culturais, sim; também entram no balaio de representações das identidades culturais. Tome-se o afamado arquétipo da *república das bananas*. A expressão surgiu em *Cabbages and King* (1904), romance do escritor norte-americano O. Henry (1862-1910) sobre um fictício e malgovernado país da América Latina; entrou para o imaginário do EUA e, em seguida, foi absorvida pelos próprios representados (nós, no caso), de modo que até hoje não é incomum lê-la ou ouvi-la, com todo seu potencial pejorativo, em discursos com o intuito de descrever a nós mesmos como não sendo bons o bastante (como o Primeiro Mundo). Devido à reificação da mesma, aceita-se a associação *país latino-americano – país produtor de produtos tropicais – país subdesenvolvido – país com problemas estruturais*; acata-se que ter uma economia dependente de *bananas* (metonímia de *commodity*, de falta de indústria) é uma escolha, uma escolha de gente pouco inteligente; sequer se notando que essa ofensa só pôde existir por causa do papel periférico, de fornecedora de alimentos e de mercado consumidor para a indústria do Ocidente, que coube à América Latina recém-independente em sua inserção no capitalismo. (Quiçá, tivesse disso cunhada por um escritor latino-americano de visão crítica, a expressão *república das bananas* servisse como acusação aos países centrais e evidenciasse que, não podendo ser como o Primeiro Mundo — nunca tivemos a chance no atual sistema capitalista —, deveríamos criar nossos próprios parâmetros de como ser bons o bastante — *cada macaco no seu galho!*)

Bhabha (1996, 1998) assevera que a ideia de *multiculturalismo* — a horizontalização de todas as culturas — tem se tornado a tônica do mundo contemporâneo. Sua argumentação, exposta no capítulo anterior, tem nexos, entretanto se trata de fenômeno que avança em marcha lenta, como eu próprio pude verificar, em 2011, em visita a um amigo brasileiro que fazia doutorado na Bélgica. Certa feita, convidados à festa de aniversário de um colega deste amigo, onde só havia europeus, exceto por nós, fomos apresentados pela namorada do aniversariante (francesa) a suas amigas da seguinte forma:

— E estes são brasileiros! Não é *exótico*?

Exótico, incivilizado, inferior. No âmbito das representações identitárias, esses são termos cujos sentidos têm *raistros* muito próximos um dos outros historicamente. E se, em 2011, este tipo de representação perdurava, nos anos de 1980, à época da tradução de *An invincible memory*, não era diferente. A análise das capas da tradução, feita há pouco, aponta indícios da longevidade dessas representações inferiorizadoras. O próprio João Ubaldo Ribeiro o demonstra em algumas de suas crônicas, a exemplo daquela intitulada *Sexy Brasil, Sexy Berlin*, feita durante seu período como escritor em intercâmbio na Alemanha, entre 1990 e 1991.

Bem sei eu da imagem do Brasil. Falar em Brasil é evocar índios, a Amazônia e ditadores militares cobertos de medalhas do tamanho de panquecas, gritando ordens a pelotões de fuzilamento em espanhol de acentos bárbaros, nos intervalos de telefonemas nervosos para bancos suíços. O fato de um brasileiro, como eu, confessar que nunca esteve no Amazonas [...], que só viu dois índios na vida (um dos quais deputado federal, de terno e gravata) e que fala espanhol mal, eis que sua língua nativa é o português, deixa as pessoas dos outros países muito desapontadas, achando que estão lidando com um impostor, ou com um mentiroso cínico. (RIBEIRO, 2011, p. 23)

Novamente, percebe-se, pelo parágrafo acima, como a irreverência é uma das armas discursivas prediletas do escritor para fazer sua crítica à estereotipagem contra a qual é acometido — e a qual ainda ecoa as representações do passado colonial. Ribeiro (2011) demonstra que os estereótipos negativos não são inocentes, eles afetam as pessoas de fato. Nesta crônica, em específico, seu intuito é mostrar como o estereótipo da brasileira hipersexualizada, ademais de daninho, é falacioso, calcado em representações de práticas consideradas libertinas, enquanto na Alemanha há práticas as quais uma comparação honesta levaria à conclusão de que estas são muito mais promíscuas (sob olhar conservador) do que aquelas. Assim segue a crônica: no segundo parágrafo, em meio a uma listagem de estereótipos do Brasil, fala-se da imagem de brasileiras “de biquínis microscópicos” (RIBEIRO, 2011, p. 23), mas não se desenvolve a ideia de pronto. Para dar ênfase aos itens da lista, o narrador adota inclusive a voz de um turista do Norte, o qual acredita que “quando passa[r] para baixo do Equador, tudo mais virá abaixo também, inclusive calças [...] e o que mais constituir obstáculo para se assumir o estilo de vida do Brasil, país de costumes libertinos, ao qual não se devem levar vovós alemãs” (RIBEIRO, 2001, p. 23). Somente no quarto parágrafo, depois de falar de outras representações, ele volta ao tema da mulher brasileira, com o relato breve de uma amiga que costumava ser assediada em público já nos primeiros momentos de encontros românticos com homens

européus. Esses lhe metiam a mão por baixo da saia “pois eles achavam que a masculinidade de seus respectivos países seria posta em dúvida, caso não iniciassem os trabalhos logo [...], afinal estava ali uma brasileira típica” (RIBEIRO, 2011, p. 24). Encerra-se o parágrafo com essa alfinetada e logo se passa à apresentação do personagem *filho do narrador*. Três parágrafos adiante é a vez de se narrar um passeio de ambos, narrador e filho, por uma praça berlinense onde encontram mulheres alemãs praticando nudismo. Ao espanto do garoto, a explicação *européizada* do pai — “aqui ficar nu na rua não é como no Brasil, aqui é normal, lá é que é indecente” (RIBEIRO, 2011, p. 25) —, cabendo à criança (ao olhar não condicionado) questioná-la, asseverar que na Alemanha é que os costumes são mais inapropriados para as avós: “Não vou mais convidar vovó para visitar a gente. Aqui ela não ia poder nem ir ao parque [...], que ela não está acostumada com essa safadeza da Alemanha, não é?” (RIBEIRO, 2011, p. 25).

Constatada a inferioridade que determinadas representações do Brasil criadas pelos países do Norte e ainda em voga suscitam, aventou-se a hipótese de que *An invincible memory*, sendo uma autotradução, poderia ser o lócus de uma ação de resistência por parte de João Ubaldo Ribeiro; poderia ter sido autotraduzido com o intuito de se exercer algum controle sobre o modo como as diferenças, especificidades e representações da cultura brasileira chegariam à língua inglesa. Logo no início da pesquisa, descoberta a tendência domesticadora do mercado literário anglo-americano, apontada por Venuti (2008), pensou-se que uma maneira eficaz de se testar a hipótese da resistência seria verificando, em *An invincible memory*, elementos que o qualificassem como um texto *domesticado* ou *estrangeirado*. Caso se comprovasse a prática estrangeirante, na autotradução do escritor, poder-se-ia inferir, com respaldo de Venuti (2008), que *An invincible memory*, como zona de contato intercultural, mais arrastava o leitor até a cultura do autor do que o contrário (como sucede nas traduções domesticadas). Quiçá o puxão causasse estranhamento tamanho, a ponto de invalidar, por insuficiência, os estereótipos de que o leitor dispusesse para produzir sentido a respeito da cultura do autor, atentando-o para a diferença efetiva do *outro*, e não para a diferença fixada do estereótipo. Quiçá, ainda, a estrangeiração fosse tão forte, que *An invincible memory* pudesse ser qualificado como um texto deliberadamente incompreensível, como aqueles dos quais fala Sommer (1994); textos que “produzem um tipo de ‘incompetência’ de leitor a qual ler mais vezes não vai resolver”

(SOMMER, 1994, p. 524; tradução nossa<sup>156</sup>); e que visam a instaurar a “incompetência como uma modesta meta: a meta de respeitar as distâncias e as recusas as quais alguns textos vêm há muito transmitindo a nossos ouvidos surdos” (SOMMER, 1994, p. 525; tradução nossa<sup>157</sup>). Mas, já sabemos, não foi nada disso que constataram os estudos de Ribeiro (2006) e de Antunes (2007). O primeiro sustenta estatisticamente que a maioria das técnicas de tradução utilizadas em *An invincible memory* são de tendência domesticadora, enquanto o segundo, embora não faça quantificações, reconhece que o autotradutor buscou dialogar com clareza com o leitor-modelo anglófono.

Decerto, ambos os estudos não estão isentos de vulnerabilidades. Como já foi mencionado (cf. seção 2.3), a escala de tendências da qual Ribeiro (2006) se valeu foi elaborada por Aubert (1998), quem, embora reconhecesse a existência de modalidades híbridas de tradução, não lhes dá o devido tratamento. Agora, já cientes da importância da *hibridação*, é válido retomar o excerto em que Aubert (1998) trata do assunto:

Essas modalidades de tradução podem ocorrer quer em estado 'puro' ou de forma 'híbrida'. Assim, com certa frequência, um *empréstimo* virá acompanhado de uma *explicitação* (p. ex., como nota de rodapé); um segmento textual inteiro (p. ex., um sintagma adverbial) pode vir *transposto* em bloco para um outro ponto ao interior da estrutura oracional mas retendo, internamente, as características de *tradução literal*; observa-se, ainda, a combinação de *transposição* e *modulação* no mesmo segmento textual [...]. Tais casos podem ser computados em separado, sob a rubrica geral de *categorias híbridas* e, dependendo do objetivo específico de cada projeto, tal procedimento pode mostrar-se vantajoso. Mas, se o número de hibridismos possíveis é elevado, o número de ocorrências em cada uma dessas categorias mostra-se, no geral, baixo, situação essa que, entre outros problemas, gera uma certa dispersão nos dados de molde a dificultar o tratamento estatístico dos mesmos. Assim, no geral, será mais conveniente agrupá-las com as categorias simples, adotando-se como critério incluir as ocorrências sempre mais distante do 'ponto zero'. Assim, se para determinado segmento textual for constatado ter sido traduzido como *empréstimo* + *explicitação*, tal segmento será computado na modalidade *explicitação/implicitação* e não na modalidade *empréstimo*. (AUBERT, 1998, p. 110)

<sup>156</sup> “[...] produce a kind of readerly ‘incompetence’ that more reading will not overcome” (SOMMER, 1994, p. 524).

<sup>157</sup> “[...] incompetence as a modest goal: the goal of respecting the distances and the refusals that some texts have long been broadcasting to our still deaf ears” (SOMMER, 1994, p. 525).

Note-se o que se tem aqui: constatada a incomensurabilidade das culturas, por meio do próprio conceito de marcador cultural, Aubert (1998) reconhece que o hibridismo é inerente ao encontro cultural — “com certa frequência” as modalidades de tradução não ocorrem em seu estado puro, diz ele —, entretanto o pretere, apaga-o em benefício do “tratamento estatístico” do texto. A leitura de escala convencionalizada por ele propicia a que traduções híbridas sejam avaliadas como domesticadoras ou estrangeiradoras, criando uma polarização obnubilante da complexidade que o tradutor empenhou em seu trabalho.

Quanto ao estudo de Antunes (2007), esse evita impropriedade semelhante, na medida em que trabalha com uma lista de procedimentos traducionais contempladora das práticas híbridas, elaborada por Bentes (apud ANTUNES, 2007) com base em Aixelá (1996). Por isso mesmo, cogitou-se fazer uma reavaliação dos marcadores culturais da pesquisa de Ribeiro (2006), cujos critérios de escolha se julgavam sólidos, utilizando para isso a lista de Antunes (2007), aparentemente mais refinada. Seria, assim, uma espécie de tira-teima a respeito da tendência de *An invincible memory*, se domesticada ou estrangeirada. Porém com cedo se chegou à conclusão de que isso seria um erro, como está explicado na seção seguinte. Nela se retraçam os percursos cognitivos que levaram ao rechaço dessa ideia.

#### **4.2.2. Quatro considerações e um sermão elucidativo**

Depois de se estudarem três metodologias distintas para se lidar com marcadores culturais — Aixelá (1996), Aubert (1998) e Bentes (apud ANTUNES, 2007) —; depois de duas análises as quais, de maneira precípua ou complementar, fizeram trabalhos parecidos com o que se planejava, algumas considerações refreadoras vieram à mente tão logo se pensou em fazer uso do modelo de análise de Bentes (apud ANTUNES, 2007). Primeira: era previsível que o esquema bentesiano favoreceria a *tendência domesticadora*, pois, das oito modalidades de tradução das quais ele é composto, cinco estão nesse grupo. Segunda consideração: ainda que não se tivesse percebido a influência que a escala escolhida tem no resultado; que se tivesse seguido adiante em uma análise que utilizasse os marcadores culturais selecionados por Ribeiro (2006) ou outros, aplicados ao sistema do qual se vale Antunes (2007) ou outro; se chegaria a

um resultado percentual, numérico, como o de Ribeiro (2006). Se bem fosse um resultado favorável à hipótese, comprovando que *An invincible memory* se tratasse de tradução estrangeirada, não deixaria de ser sustentado por estatística, e essa definitivamente não parece a melhor forma de lidar com a cultura, notadamente depois de se argumentar, nesta pesquisa, a favor da dimensão *incomensurável* da mesma.

Terceira consideração: se se tomassem os procedimentos traducionais de Aixelá (1996), de Aubert (1998) e de Bentes (apud ANTUNES, 2007) e se lhes apagassem os agrupamentos feitos por cada autor, deixando-se todos em um só balaio, o resultado de Ribeiro (2006) e de Antunes (2007) seria a constatação de que *quase todas* as técnicas foram utilizadas. Que o trabalho de autotradutor de João Ubaldo Ribeiro, com efeito, negociou com ambos os idiomas, com diferentes resultados, menos ou mais próximo das especificidades culturais das línguas envolvidas, em diferentes momentos. Pouco importa, afinal, se houve 1% ou 5% ou 10% a mais de modalidades consideradas domesticadoras. Mais profícuo é verificar que há, na tradução literária, efetiva prova daquilo que afirmou Bhabha (1992, 1996): todo encontro entre culturas engendra hibridismo — entendendo-se que hibridismo não é sinônimo nem garantidor de equilíbrio, é tão-somente o meio pelo qual as culturas estabelecem relações entre si. O conceito de hibridismo, inclusive, não tira o jogo político-discursivo de cena; antes, reconhece que o mesmo pode influenciar (mas jamais determinar taxativamente) o resultado da confluência de signos ou valores. Fazer uso desse conceito para refletir sobre o encontro colonial leva à verificação de que, por violenta que foi a influência do Ocidente nas culturas das ex-colônias, por desigual que seja a capilaridade internacional entre as indústrias culturais das nações do Norte e as do Sul nos dias atuais, os países centrais também foram e são influenciados pela cultura periféricas com as quais cruzam. O hibridismo faz ver a bidirecionalidade do movimento de signos e valores, de modo que parece chave para a crítica e para a ação cambiante da realidade pós-colonial. A despeito disso, muitos discursos pós-colonialistas tendem a turvar a importância do hibridismo. A dicotomia *domesticação/estrangeiração*, agora se nota, parece ser um desses discursos. Reconhecida a propensão domesticadora nas práticas traducionais anglo-americanas, Venuti (2008) a ataca, apregoa o respeito à diferença por meio da estrangeiração dos textos, e é uma ideia louvável, mas colocada de forma simplista, pois, no fundo, esse clamor só faz sentido se se aceita que as culturas têm fronteiras tão bem definidas quanto as nações. Dito de outro modo, Venuti (2008) se esquece ou não enxerga as dimensões *transnacional* e *tradutível* de toda cultura, notadas por Bhabha (1992). *Transnacional* porque,

desde a viagem de Colombo, marco inaugural da contemporaneidade, os deslocamentos culturais nunca mais pararam, cabendo à dimensão *tradutível* ajustar os itens recém-chegados às especificidades sociais do polo receptor; antropofagizá-los, por assim dizer. A dinâmica é válida para elementos tanto materiais quanto simbólicos, sejam estes quais forem, de palavras a arranjos sintáticos. E também as representações que se formam por meio de palavras e de arranjos sintáticos.

Essas três constatações já seriam suficientes para se justificar o abandono do plano de seguir o mesmo caminho de Ribeiro (2006) e Antunes (2007). Entretanto, durante a leitura de *An invincible memory*, houve uma revelação surpreendente, a qual mais do que tudo reiterou que a chave mestra para se entender como tradução, alteridade & relações de poder se imbricam no romance de João Ubaldo Ribeiro em inglês era mesmo o hibridismo. Tal descoberta adveio da leitura do *sermão de Dadinha* (RIBEIRO, 1984, p. 70-82), trecho memorável da obra, no qual uma matriarca da senzala, às vésperas de seu centenário, que ela sabe ser também as vésperas de sua morte, reúne todos os escravos de sua comunidade e lhes passa todos os seus conhecimentos. Há lições de fé, ensino de costumes, recuperação da história, vaticínios sobre a vida da audiência e transmissão de valores. Uma mistura de elementos os quais até podem ser identificados como compartilhados por este ou por aquele grupo estrangeiro ou autóctone cuja cultura ajudou a conformar historicamente o que se entende como cultura brasileira hoje em dia, mas os quais, na boca de Dadinha, só fazem sentido quando entrelaçados, como seus tratamentos para males que misturam o uso de plantas locais e orações populares para santos católicos. Tudo isso ela compartilha falando em variação linguística particularíssima, antípoda da norma culta, mas rica em vocábulos; um português coloquial, ritmado, dado a lusitanismos, hispanismos, bantoísmos e sons inteligíveis. Por vezes é enigmática essa língua híbrida, condizente com a própria Dadinha, que assevera que, quando nasceu, dezoito almas entraram em disputa pelo seu corpo, rixa nunca solucionada e a qual resultou que seu corpo sem dono seja um atrativo para outras almas, “fazendo com que visite, que nem a casa da puta, meu corpo mais de cem almas, por vezes em grande luta” (RIBEIRO, 1984, p. 73). E, durante seu sermão, não são poucas as vezes em que ela rompe o fio do pensamento para discutir com alguém que não está na audiência, uma verdadeira briga de vozes dentro dela, como se pode conferir no excerto abaixo, o princípio de seu discurso:

“Rrreis! Nachi na senzala da Armação do Bom Jesus, neta de Vu mais o caboco alemão Sinique, Vu essa filha do caboco Capiroba — rrreis! Prochantan, prochantan, prochotan, prrr-prrrrr, sai-se di qui, pipoco e zombeira no miolo! Arrum, prochantan, prochotan, sai-se daqui, desgraxado de estralo ni juízo, palavra de sangue com pecado no tinote! Sai-se di qui, có qui mioleira do caboco non goenta! Sai-se de qui, zombeira e assobeio, há, vôte!”

— Recebeu, gangana véia-véia?

“Não, anchente. Capiroba caboco grande — rrreis! — faz mais de quinze anos que não vem, deve de ter entrado em cavalo novo nachendo, ficando sem querer. É um recebimento geral aqui, coisa daquele tempo, vem e volta, não é bem assim, nem bem assim não é.” (RIBEIRO, 1984, p. 72)

Note-se a desafio de compreendê-la. O que é *rrreis*? Uma palavra de respeito ao caboco Capiroba (adiante, Dadinha fala no “grande reis Zuzé” de Portugal)? Pode ser. Parece também uma interjeição cabalística, espécie de proteção — como a “tá amarrado!” de algumas vertentes neopentecostais —, embora, se o espírito do caboco Capiroba não baixa “faz mais de quinze anos”, não haja por que se proteger, a não ser se já se tornou hábito. Ao longo de todo o sermão, a dúvida acerca da expressão permanece. Portanto sigamos. *Nachi* não é empecilho; é variação de *nasci*, grafada ao modo lusitano de por vezes realizar o fonema /ʃ/ em palavras nas quais o brasileiro realiza o /s/ — o mesmo com *desgraxado*. Árduo mesmo é tirar algum sentido do segmento “[p]rochantan, prochantan, prochotan, prrr-prrrrr”. De início faz pensar em um gaguejo de Dadinha, tentativa de pronunciar uma palavra que não lhe sai, até que desiste; contudo, ao se notar que o segmento vem em suas duas ocorrências precedido de uma ordem de saída, pode-se inferir que seja outra expressão cabalística para aquietar as almas litigantes. A seguir, encontra-se a expressão “pecado no tinote”. Melhor ir ao dicionário. *Tinote*,<sup>158</sup> não se sabia, é sinônimo de *cérebro* ou, como prefere Dadinha, de *miolo*, *mioleira*. “Pecado no tinote”? Ideias pecaminosas. Mas os desafios ainda não terminaram nesse primeiro parágrafo (de uma cena de dez páginas). Outro segmento que tomou tempo para ser compreendido: *có qui*, conjunção explicativa, *porque*, *por causa que*. E seria *vôte* uma ameaça não concluída, “vou te...”? Ou — novo achado no dicionário — seria *vote*<sup>159</sup> (dicionarizado sem acento) como interjeição de desprezo, repugnância? Sim, esta é uma boa opção. Ufa. Que parágrafo!

<sup>158</sup> Cf. TINOTE. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2016. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 1 mar. 2016.

<sup>159</sup> Cf. VOTE. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2016. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 1 mar. 2016.

Passemos ao interlocutor. A pergunta que ele faz a Dadinha traz outro termo enigmático: *gangana*.<sup>160</sup> O dicionário explica: mulher idosa; vem de *ngana* (*senhora*), palavra do quimbundo, com reduplicação. A bem da verdade, antes mesmo da consulta se imaginava que fosse pronome de tratamento. Mas, por nada mais que preconceito linguístico, se duvidava de que estivesse dicionarizado. Uma lástima.

Finalmente, no último parágrafo do excerto, os desafios são poucos, porém estão lá. Para alguém de fora do Recôncavo Baiano ou sem conhecimento acerca dos regionalismos encontrados na capital da Bahia e em seu entorno, talvez não seja óbvio ver *oxente* em *anchente*. Também pode ser difícil associar *cavalo* à pessoa que incorpora um espírito, sem boas referências sobre religiões de matrizes africanas, ainda mais quando o prestigiado dicionário *Houaiss*, em sua única explicação sobre a conotação religiosa do termo, não menciona essa conexão (quem usar o *Michaelis* terá mais sorte).<sup>161</sup> E é preciso atentar para o fato de que Dadinha fala em “cavalo novo nachendo”, ou seja, ela está ampliando o termo: *cavalo*, nesse contexto, não é o praticante de mediunidade, é todo ser vivente, todo corpo que carrega uma alma.

Trabalhada a produção de sentido das primeiras frases do sermão de Dadinha, deseja-se, agora, confrontá-la com a tradução que consta em *An invincible memory*:

“I was born in the slave quarters of the Good Jesus Fishery, the grand-daughter of Vu plus the German *caboco* Seeneeky, this Vu being the daughter of *caboco* Capiroba — proshantane, proshantane, proshontane, prrr-pprrrr, outa heah, poppin’ and buzzin’ in the brain! Ahoom, proshantane, proshontane, outa heah, damn clicks in the head, words of blood and sin in the brain! Outa heah, ‘cause *caboco* brain cannot take it! Outa heah, buzzin’ and whistlin’, hah, I’ll be!

— You received him, great old-old mother?

“Why, no! Capiroba great *caboco* has not come down in more than fifteen years; he must have entered a new body being born and had no choice but to stay in it. No, what I have is a general receivement, things of the past that come and go, so your answer is yes and no. (RIBEIRO, 1989a, p. 49)

<sup>160</sup> Cf. GANGANA. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2016. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 1 mar. 2016.

<sup>161</sup> “[N]os candomblés e outros ritos religiosos afro-brasileiros, [...] filha ou filho de santo; cavalo de santo”. Cf. CAVALO. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2016. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 1 mar. 2016. “Espir. Médiun, também chamado cavalo de santo, em umbanda”. Cf. CAVALO. In: MICHAELIS. *Dicionário de português online*. 2016. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/>>. Acesso em: 1 mar. 2016.

Qual não foi minha surpresa ao perceber que eu compreendia o texto em inglês mais facilmente do que sua versão em português! Com efeito, Ribeiro (2006) e Antunes (2007) observaram que, do ponto de vista linguístico, *An invincible memory* é “um texto menos variado” (ANTUNES, 2007, p. 206) do que *Viva o povo brasileiro*. Notaram ambas que houve um forte pendor, na tradução, para se formalizar o marcante tom coloquial do texto-fonte, e Ribeiro (2006), em seu diagnóstico domesticador, afirma ademais que essa mudança se deu “não só em razão das dificuldades de se conseguir certa equivalência quanto às formas coloquiais da língua de chegada, mas também por não deixar o texto traduzido carregado com formas marcantes de outra cultura” (RIBEIRO, 2006, p. 120). Todavia aquilo para que se chama atenção não é tanto o tom mais formal de *An invincible memory*, e sim o fato de que eu, leitor brasileiro; lusófono; com poucos anos de estudo interessado na língua inglesa; desprovido de significativo afeto pela mesma; consumidor de textos jornalísticos, acadêmicos e audiovisuais em inglês, sem nunca ter lido um romance inteiro na língua de Shakespeare antes de *An invincible memory*; eu, profissional de texto, com experiência jornalística e literária em português; eu, da mesma região geográfica que João Ubaldo Ribeiro e seus personagens (Recôncavo Baiano), entre os dois excertos acima, achei o segundo, *em inglês*, mais rapidamente compreensível do que aquele em minha língua-mãe. Em inglês, a meu ver, apressasse a inferência de que “proshantane, proshontane” se trata de expressão ininteligível. Em português, porque a mesma dispõe do fonema /ʃ/ e porque ela está próxima de termos com a troca fonética [s] → [ʃ] marcada graficamente (*naxi, desgraxado*), abre-se caminho para se pensar que *proshantane* talvez seja *prossantane*, onde se identificam, em um relance, o prefixo *pro-* e a palavra *santa*. Abre-se caminho, enfim, para que se mantenha a dúvida sobre seu significado. Em inglês, a ausência da troca fonética põe em evidência o fato de o termo estar cercado de outras onomatopeias, *prrrr-pprrr* e *ahoom*, levando a se inferir a natureza onomatopeica ou interjetiva de *proshantane* mais rapidamente.

Em tempo: a ambiguidade, do ponto de vista literário, é excelente. Leva a *rastros* do sentido pouco percorridos. Ao mesmo tempo, a sensação de que se fez uma boa inferência diante de uma ambivalência também é prazerosa. Portanto, a cada excerto ambíguo, cabe ao leitor decidir o que prefere. A análise de agora, sem querer desmerecer o valor da ambiguidade, concentra-se na compreensão *rápida*. E é espantoso — para um lusófono que avalia o nível de seu inglês como intermediário e gosta de se considerar relativamente atencioso às variações linguísticas de seu entorno — que *sin in the brain* seja mais facilmente captado do que *pecado*

*no tinote*. Que ‘*cause* tenha sido compreendido mais ligeiro do que *có qui*, o mesmo se dando entre *great old-old mother* e *gangana*; *body* e *cavalo*.

Verdade seja dita, ao longo do sermão, os segmentos em que o texto em inglês me foram mais rapidamente compreensíveis apareceram de maneira esparsa. Por vezes era um encadeamento de termos. Por exemplo, quando Dadinha narra os castigos que sofreu Vu, sua avó, a *gangana* menciona “eles [*os algozes*] marrando [*ela*] no tronco e chibateando muito bem chibateada com todos os zorragues, o bacalhau, muito chambrié de corte, vergueiro e pingalim” (RIBEIRO, 1984, p. 73). Essa sequência de termos desconhecidos (*zorragues*, *bacalhau*, *chambrié*, *vergueiro*, *pingalim*) é de deixar o leitor baratinado. Pensei, durante a leitura do texto original, que se tratasse de instrumentos de tortura variados, mas a tradução, ainda que não tenha sido totalmente compreensível, cuidou de corrigir a inferência: “they yoked her up in the stocks to flog her with all their cats-o’-nine-tails and their straps, quirts, rods, and horsewhips” (RIBEIRO, 1989a, p. 49). Graças ao conhecimento prévio de que *whip* e *rod* podem ser traduzidos como *chicote* e graças à consequente percepção de que *tail* e *strap*, nesse contexto, também seriam sinônimos de *chicote*, a mim foi mais fácil perceber, em inglês, o que se narrava: Vu foi açoitada por variações de um mesmo instrumento.

Outras vezes, aconteceu de apenas uma palavra ou expressão, em inglês, ser mais rapidamente compreensível, como “êi patuscada valente” (RIBEIRO, 1984, p. 75) confrontada como “what a lively feast” (RIBEIRO, 1989a, p. 51). Até ir ao dicionário, eu achava que *patuscada*<sup>162</sup> se referia a um coletivo de pessoas, não a uma festa; e *valente* definitivamente ajudava a corroborar a má compreensão.

A descoberta de que havia trechos de entendimento mais ligeiro em inglês me fez tornar a *Viva o povo brasileiro* e escolher duas cenas outras, nas quais se manifestassem somente os subalternizados (e o narrador sem cabeça com sua voz), a fim de averiguar que símbolos de sua cultura eu desconhecía. A cena número um foi justo a primeira do livro com personagens marginalizados apenas (RIBEIRO, 1984, p. 145-157); uma festa que os escravos e outros pobres negros e mestiços realizam, na Capoeira do Tuntum (Itaparica), no dia de Santo Antônio. Sem consultar o dicionário, reli-a. E, apesar de compreender pelo contexto que eram instrumentos musicais, não fazia ideia do formato, som ou material de fabrico de um *adufo*, de um *adjá*, um

---

<sup>162</sup> Cf. PATUSCADA. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2016. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 2 mar. 2016.

*afofié*, um *aguê*, um *amelê*, um *balafo de mão*, uma *charamela*, um *ganzá*, uma *gunga de batalha*, um *ilu*. Nem dos ingredientes, do cheiro e do sabor de alguns dos aperitivos da mesa: *acaçá*, *alfele*, *bolo chico-felipe* e *lele*.<sup>163</sup> Já a cena escolhida para número dois se passa no sertão baiano (RIBEIRO, 1984, p. 514-521); é o momento em que o cego Faustino aparece no Arraial de Santo Inácio e conta a história de Dafé e da Irmandade do Povo Brasileiro. Novamente, o contexto permite que se completem as lacunas deixadas por esta e aquela palavra desconhecida, mas não te dá capacidade para explicar o que venham a ser *bogó*, *borzequim*, *cafua*, *coió*, *colubrina*, *embornal*, *flandre*, *oriçanga*, *peta* e casebre de *sopapo*.<sup>164</sup> (Mais feliz fui em vislumbrar em Faustino algo de Tirésias, o sábio cego da mitologia grega, presente também na tragédia *Édipo rei*, de Sófocles.) Em síntese, constatei que a estranheza que eu buscava verificar em *An invincible memory*, o desconforto que eu tentava vaticinar aos leitores anglófonos diante de representações culturais por eles desconhecidas — e quiçá não facilitadas pela tradução — agora se voltava contra mim, em minha própria língua, na literatura de um autor que não só é meu compatriota mas também meu quase concidadão. Dito de outro modo, eu me verifiquei *estrangeiro* diante das três supracitadas cenas de *Viva o povo brasileiro*.

Cheguei, assim, à quarta consideração importante para esta pesquisa: eu sou um sujeito híbrido. Todos os que vivemos no mundo pós-colonial o somos. Isso é algo que eu havia *entendido* lendo Bhabha (1992, 1996, 1998), porém, de certa forma, não havia *sentido* até ler, lado a lado, *Viva o povo brasileiro* e *An invincible memory*. Por isso, definitivamente, não vale a pena insistir na dicotomia *domesticação/estrangeiração* como caminho de análise do romance traduzido. Ainda mais em se considerando o histórico afetivo de João Ubaldo Ribeiro com a língua inglesa. Ele adorava contar que, com cerca de dez anos, ao mudar-se de Aracaju (onde passou a primeira década de vida) para Salvador, a professora de inglês do novo colégio debochou de si por seu sotaque — “Ela não percebeu que eu falava um inglês britânico, já que estudara em Sergipe com um professor educado na Escócia” (RIBEIRO, 1999, p. 9) —, e o trauma da caçoadá o incentivou a estudar com afinco o idioma, chegando a decorar cinquenta

<sup>163</sup> Na mesma cena, em inglês (RIBEIRO, 1989a, p. 106-116), os instrumentos utilizados na hora da cerimônia religiosa (*adjá*, *afofié*, *aguê*, *amelê* e *ilu*) não foram traduzidos, mantiveram-se com esses nomes. Quanto aos demais, assim foram traduzidos: *balafo de mão* → *hand akalimba*; *charamela* → *shawm*; *ganzá* → *rattles*; e *gunga de batalha* → *battle wirebow*. Quanto às comidas, salvo engano por uma mudança na ordem do encadeamento, constam as seguintes traduções: *acaçá* → *corn pudding*; *alfele* → *taffy*; *bolo chico-felipe* → *butter cake*; e *lele* → *salted hominy*.

<sup>164</sup> Traduzidos como: *bogó* → *pail*; *borzequim* → *pair of shoes*; *cafua* → *lair*; *coió* → *hovel*; *colubrina* → *muzzleloader*; *embornal* → *bag*; *flandre* → *tin*; *oriçanga* → *oriçanga*; *peta* → *lie*; e *casebre de sopapo* → *clay hut*. (RIBEIRO, 1989a, p. 384-390).

palavras por dia e treinando o tempo inteiro com seus vizinhos, uma família de norte-americanos. Coutinho (2005), em seu livro perfilador do escritor baiano, sugere que “dominar tanto uma língua estrangeira” (COUTINHO, 2005, p. 23) chega a parecer neurose, em se considerando que o escritor não ganha a vida com ela. Na literatura, a declarada veneração por James Joyce, William Faulkner e, sobretudo, por William Shakespeare só contribuiu para aumentar a intimidade de João Ubaldo Ribeiro com o inglês; sem contar o período em que viveu na Califórnia, entre 1964 e 1965, fazendo mestrado em Administração Pública e Ciência Política. Seu domínio do inglês era tamanho, que versa sobre o idioma algumas das raras declarações nas quais, em público, deixou de lado a modéstia. Em uma carta aberta de repúdio ao ex-presidente Fernando Henrique Cardoso lá está: “Eu ousou lembrar ao senhor, que tanto brilha, ao falar francês ou espanhol (inglês eu falo melhor, pode crer) [...]” (RIBEIRO, 2000, p. 179). Já em entrevista para os *Cadernos de literatura brasileira*, periódico do Instituto Moreira Salles, admite: “sei mais esse idioma [*inglês*] do que a maioria dos americanos. Eu falo isso estatisticamente: não tenho, claro, melhor inglês do que o americano culto, mas eles não são maioria” (RIBEIRO, 1999, p. 40). Mais do que *faits divers*, a menção a esses dados biográficos tem o intuito de asseverar que, se a língua é a base de uma cultura, o brasileiro João Ubaldo Ribeiro, sujeito híbrido, decerto compartilhava da cultura anglófona — e não somente dela, possivelmente, haja vista que aprendera francês com cedo. E se a língua, conforme a teoria de base lacaniana, é o alicerce do simbólico, quais seriam as implicações de se ter duas línguas de maneira tão arraigada em si? Lembremos como Žižek (2010) descreve este registro:

[a] ordem simbólica, a constituição não escrita da sociedade, é a segunda natureza de todo ser falante: ela está aqui, dirigindo e controlando os meus atos; é o mar em que nado, mas permanece essencialmente impenetrável — nunca posso pô-la diante de mim e segurá-la. É como se nós, sujeitos de linguagem, falássemos e interagíssemos como fantoches, nossa fala e gestos ditados por algo sem nome que tudo impregna. (ŽIŽEK, 2010, p. 16)

Portanto o simbólico — lugar da linguagem e, conseqüentemente, da estruturação da cultura, de seus signos e valores — é a fonte de onde se tiram as regras do jogo da vida; algumas mais ou menos claras; outras as quais se ignora obedecer; outras ainda as quais não se deve revelar que se obedece. Em comum, essas regras intrapsíquicas têm o mesmo policial, o mesmo

garantidor de que sejam cumpridas: o *grande Outro*, sob cujos olhos o sujeito<sup>165</sup> é moldado inconscientemente. Com isso em mente, de novo, a pergunta feita há pouco: se a língua é o alicerce do simbólico, quais seriam as implicações de se ter duas línguas de maneira tão arraigada em si? Pode-se inferir que o grande Outro mude de alguma forma. Cada língua constituiria seu grande Outro? Surgiria um grande Outro híbrido? Infelizmente, esta pesquisa não tem respostas nem sequer pistas para aprofundar-se nestas indagações, haja vista a pouca oportunidade que teve para se embrenhar no campo da psicologia. A inferência a respeito da mudança do grande Outro advém da percepção trazida pela experiência de imergir em outra língua; a percepção de que, uma vez mergulhado neste outro mundo, algo se torna diferente na gente: desde o grau de formalidade do vocabulário utilizado até a maneira de descrever os sentimentos e o ambiente ao redor, há efetiva mudança (se ínfima ou radical, isso é idiossincrático, imagina-se). Tudo isso considerado, ainda que se pudesse ouvir da boca do próprio João Ubaldo Ribeiro que ele deliberadamente decidiu traduzir *Viva o povo brasileiro* como ato de controle sobre a chegada de suas representações identitárias do Brasil no âmbito da cultura internacional ou da cultura anglófona, nada garantiria que, no *frisson* criativo, na imersão linguística do processo traducional, seu *eu* de base lusófona não fosse deixado parcialmente de lado, dando lugar a um *eu* anglófono, o qual passasse a conceber um leitor-modelo não como o *outro*, o diferente, mas como um semelhante, identificando-se com ele e desejando-se comunicar com ele da melhor forma possível.<sup>166</sup>

João Ubaldo Ribeiro, de fato, tinha um interesse político que perpassava pela língua. Isso é evidente em diversas declarações nas quais ele expõe a necessidade de se valorizarem as formas expressivas da língua portuguesa do Brasil — “aquilo que futuramente tenderá a ser a língua brasileira” (RIBEIRO, 2002, 56:14-56:16)”. Aquela que melhor ilustra sua preocupação talvez seja esta, encontrada na quarta capa do romance *Vila Real* (1979), imediatamente anterior a *Viva o povo brasileiro*:

---

<sup>165</sup> Lembre-se que, para a teoria de base lacaniana, *sujeito* e *ego* (*eu*) não são sinônimos. O *eu* é uma imagem e pertence ao registro do imaginário; já o *sujeito* é um significante e pertence ao registro do simbólico. O *sujeito* é anterior ao *eu* e é constituído de forma inconsciente em relação ao *grande Outro*, porém, tão logo ele começa a emergir do inconsciente, é capturado pelo *eu* — construto de uma relação imaginária com o *outro*, o semelhante que está em outro corpo.

<sup>166</sup> Sou enormemente grato à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Elisabeth Santos Ramos, do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, por esse *insight*.

Procuro, basicamente, fazer uma literatura vinculada às minhas raízes, independente, não colonizada, comprometida com a afirmação da identidade brasileira. Procuro explorar a língua brasileira, o verbo brasileiro e, através dele, contribuir para o aguçamento da consciência de nós mesmos, brasileiros. Sou contra as belas letras, a contrafação, o elitismo. Acho que o principal problema do escritor brasileiro é a busca da nossa linguagem, do nosso fabulário, dos nossos valores próprios (RIBEIRO, 1979, quarta capa).

Esse desejo de afirmar a identidade nacional por vezes implicava instar um posicionamento crítico frente à influência do inglês na cultura brasileira. Não porque o inglês fosse deletério *per se* — alguém que se inspira em Shakespeare e em Joyce decerto não pode pensar isso. Seu incômodo, depreendido da leitura de algumas crônicas nas quais trata do tema, dá-se em relação a discursos, produzidos ou reproduzidos em âmbito nacional, que associam o aprendizado do inglês ao alcance de uma condição existencial superior e também à negação da condição de brasileiro (da condição de periférico, de terceiro-mundista), o que resultaria a seu ver em descaso para com o país, em falta de engajamento político, desinteresse por combater a desigualdade social, a violência e a corrupção que assolam o Brasil. (Sim, João Ubaldo Ribeiro era um liberal, um institucionalista, como se verifica em seu didático ensaio de 1981, *Política: quem manda, por que manda, como manda.*) Vejam-se amostras, muitas delas irônicas, a respeito do tipo de anglofilia — siamesa da lusofobia — a qual o escritor rechaçava:

Tentei até falar inglês com ela [*com uma planta em angonia*] (eis que inglês deve ser a língua das plantas, como a de todo mundo mais, neste caso por causa do príncipe Charles, que, segundo se divulga, quando não está jogando polo ou querendo ser um *tampax*, está conversando com plantas) (RIBEIRO, 2004a, p. 35).

[...] persistimos numa postura de rabo entre as pernas. Sou veterano em congressos, conclave, seminários e quejandos internacionais e já assisti, entre deprimido e envergonhado, a brasileiros ouvindo, cabisbaixos e contritos, sermões de representantes de povos muito mais desenvolvidos (o que lá queira dizer isto) do que nós, a respeito, por exemplo, das mortes de crianças de rua no Brasil. Claro, o problema das crianças de rua é sério e vergonhoso, mas não se pode aceitar palavras santimonias de quem, tão adiantado e desenvolvidíssimo, já matou crianças em escala industrial e sistematicamente. O mesmo ocorre em praticamente todas as áreas. Fala-se em favelas, outra vergonha, mas esquecem-se os guetos raciais, religiosos ou econômicos do país de quem está falando. Continuamos inferiores e nem nossa língua presta, como se observa em toda parte e como é manifestado em comentários de que ela é inexpressiva, não serve para cinema e, mesmo na música, o inglês soa melhor. (RIBEIRO, 2004b, p. 57-58)

Como se sabe, os verdadeiro donos desta terra são os índios. Também os índios americanos são donos dos Estados Unidos, mas, em primeiro lugar, lá falam inglês, que é uma língua superior à nossa e constitui patrimônio inestimável, que nada pode substituir. (RIBEIRO, 2004c, p. 76).

[...] nestes dias chochos em que chegamos até a passar pela vergonha de ver o nosso presidente [*Fernando Henrique Cardoso*] não falar em árabe ao ilustre príncipe saudita que nos visitava. Falou em português mesmo, um vexame — e afinal, não é má vontade, mas ele é pago para quê? Falar português qualquer um fala e ninguém ignora que ele foi eleito para fazer discursos políglotas sobre nosso país exótico. Nada mais é sagrado? (RIBEIRO, 2004d, p. 83)

[...] pelo menos agora temos um presidente [*Luiz Inácio Lula da Silva*] que lá fora fala em português, sem eufemismos e pretensões óbvias a caracterizar-se como um grande estadista. Embora como certeza haja quem discorde, prefiro este a outro que, falando inglês, francês ou espanhol, jamais cessou de mostrar, por vias indiretas, como somos bem colonizados e, nos caso apropriados, temos gente que sabe exatamente como deve comportar-se um europeu. Há quem se orgulhe disso e não discute. *À chacun son goût, de gustibus non est disputandum* — gosto não se discute, dito, como no caso dele, em línguas mais aceitáveis do que a nossa. (RIBEIRO, 2004e, p. 204-205)

Em suma, João Ubaldo Ribeiro estava a par da importância que a língua tem na forja de uma identidade nacional. Ao mesmo tempo, como fica evidente na polifonia de *Viva o povo brasileiro*, reconhecia que a identidade nacional não tem nada a ver com unidade nem com originalidade. Essa seria mais um mecanismo político para se lidar com a ululante diferença intergrupos, forjando uma identificação a qual, em última instância, levasse à minoração das injustiças sociais. Seria um *aprendizado*. Isso, internamente. Já no âmbito internacional, como se verifica em Ribeiro (2004b, 2004d, 2004e), a identidade nacional serviria sobretudo como legitimador do *direito de significar* — o qual também é um instrumento em prol do fim das injustiças sociais, notadamente da injusta hierarquização de povos. No fim das contas, parece que o pensamento identitário de João Ubaldo Ribeiro funciona com base em uma visão liberal clássica. Internamente, onde há estrutura política organizada, *fraternidade*. Internacionalmente, onde vigora a anarquia imperialista, *liberdade*. E ambos, fraternidade e liberdade — ou o fim da hierarquia entre grupos sociais de um mesmo país e entre países — somente se podem dar por meio da *igualdade*, que por vezes (nacionalmente) se manifesta na identidade; por vezes (internacionalmente), no reconhecimento pleno da diferença.

Mas, antes da identidade, há o sujeito. E o sujeito João Ubaldo Ribeiro, embora reconhecesse e condenasse a influência do discurso anglófilo hierarquizador, era ele próprio um simpatizante, um admirador da língua inglesa. E por admirá-la, por compartilhar da cultura anglófona — que não é necessariamente sinônimo de cultura norte-americana ou de cultura britânica, embora haja intersecções entre as três esferas —, talvez quisesse deixar sua marca nela, o que explica a “domesticação” (atenção às aspas!) de *An invincible memory*. Uns atribuiriam sua motivação à vaidade de ser conhecido internacionalmente; outros diriam que ele foi cooptado pelo regime de hegemonia do inglês. Contudo a verdade só quem pode saber de fato é o grande Outro.<sup>167</sup>

### 4.3. O DIREITO DE SIGNIFICAR NA LÍNGUA FRANCA DO MUNDO

Constatado o obstáculo que a hibridação impõe às análises que tratam das relações culturais sob um ponto de vista combativo, competidor, polarizador — *domesticar vs. estrangeirar* —, resta o desafio de fazer uma leitura política, na perspectiva pós-colonialista, de *An invincible memory*, sem viés dicotômico. Para isso é preciso refletir um pouco sobre como o inglês chegou à sua atual condição, de língua franca do mundo, de língua global, língua internacional — variações do mesmo status, que é tudo menos hiperbólico. Estimativas conservadoras contabilizam, no início do século XXI, um contingente de pelo menos 1,5 bilhão de pessoas com algum domínio do idioma, considerados tanto os que o têm como primeira ou

---

<sup>167</sup> Registre-se que João Ubaldo Ribeiro costumava dizer que ele era dois sujeitos: o grande Ubaldo, “vértice do escritor — o sujeito simpático despido de culpas e preconceitos e aberto a novas experiências” (VILAS BOAS, 2003, p. 56) —, e o pequeno Ubaldo, “um mesquinho acusatório, que me vigia o tempo todo” (RIBEIRO apud VILAS BOAS, 2003, p. 56); “que está sempre me cobrando” (RIBEIRO, 1999, p. 40). É curioso como essa declaração ecoa ideias de base lacaniana. Grande Ubaldo seria o *outro* com o qual o escritor lidaria no registro do imaginário, sem que nos esqueçamos que, no âmbito do imaginário, o *outro* que forma o *ego* (*eu*) nunca é um *outro* de carne e osso, mas um construto intrapsíquico feito *com base* em pessoas reais. Grande Ubaldo, de certo modo, seria o *outro* que conforma o *eu* João Ubaldo Ribeiro, aquele que “é, antes de mais nada, a persona da vida literária por ele mesmo criada e alimentada sob as espécies de uma personalidade pitoresca e irreverente, popularesca e populista ao mesmo tempo, rebelada contra as convenções sociais e as verdades aceitas” (MARTINS, 1993, p. 1). Já no registro do simbólico, o reino da linguagem, há pequeno Ubaldo, que, a despeito de ser chamado de *pequeno*, atua como o grande Outro do escritor, como fica evidente nas seguintes declarações: “Estou aqui e ele [*pequeno Ubaldo*] começa: ‘Como é? Quer dizer que não trabalhou hoje, hein?...’. [...]” (RIBEIRO, 1999, p. 40); [*pequeno Ubaldo*] [d]etermina que tenho que escrever três laudas cheias por dia sem poder contar amanhã com eventuais saldos de hoje” (RIBEIRO apud VILAS BOAS, 2003, p. 56).

segunda língua<sup>168</sup> (50%) quanto os que se valem dele como língua estrangeira (50%) (cf. CRYSTAL, 2003, p. 69). Se, em 1999, a humanidade somava 6 bilhões de pessoas, isso significa que o novo século começou com 1/4 da população do planeta sabendo, no mínimo, o que quer dizer *the book is on the table*.

Para efeitos de comparação, há hoje no mundo 7,2 bilhões de pessoas, entre as quais 1,35 bilhão são chinesas.<sup>169</sup> Ou seja, atualmente cerca de 1/5 da humanidade tem como língua-mãe uma das oito variações de chinês. O número impressiona, porém, mesmo que se acrescente, nesta conta, aquelas pessoas que falam “chinês” como segunda língua ou como língua estrangeira, o resultado final certamente não ultrapassa nem há de ultrapassar, no futuro próximo, o número de falantes de inglês: afinal, esta é a língua mais lecionada no mundo; registram-se mais de 100 países ensinando-a — na maioria deles, é a principal língua estrangeira ensinada (cf. CRYSTAL, 2003, p. 5). Some-se a isso o fato de o inglês ser utilizado à larga na mídia internacional; na indústria cultural; no turismo internacional; na coordenação internacional de transportes aéreos e marítimos (cf. CRYSTAL, 2003, p. 106-110); nas instituições internacionais (cf. CRYSTAL, 2003, p. 87); e o fato de ter algum papel especial — alguma função administrativa — em mais de 70 países (cf. CRYSTAL, 2003, p. 4).

Nesse contexto, não é de se estranhar que diversos estudos sobre a difusão global desse idioma cheguem a (ou partam de) conclusões parecidas, identificando o efetivo prestígio que o inglês alcançou no sistema internacional, com poucas chances de que isso venha a mudar no futuro previsível. A seguir, comentam-se duas dessas teses, começando por *Linguistic Imperialism*, de Phillipson (1992). Em seu já clássico estudo, Phillipson (1992) sustenta que o inglês, para se fazer difundir, valeu-se do imperialismo, fenômeno de subjugação que o Ocidente impôs ao resto do mundo, em todos os âmbitos da vida, tendo havido o imperialismo

---

<sup>168</sup> A língua-mãe de um indivíduo é sua língua primeira (L1) e, caso o mesmo faça parte de uma comunidade bilíngue ou multilíngue, é esperado que, para além de sua língua materna, domine outro idioma local, o qual se considera sua segunda língua (L2). Já uma língua estrangeira é aquela a qual não se utiliza dentro das fronteiras em que se vive. Por difundida que seja, essa taxonomia é julgada problemática. Phillipson (1992) nota dificuldades na diferenciação entre segunda língua e língua estrangeira com o exemplo da Escandinávia, onde o inglês está tão presente, na mídia, na educação superior e no mercado de trabalho, que deixou de ser língua estrangeira para se tornar segunda língua *de fato* (cf. PHILLIPSON, 1992, p. 24-25). Já Brutt-Griffler (2002) argumenta que essa divisão só funciona quando o nível de análise é o indivíduo, justo o mais inapropriado para se trabalhar a aquisição linguística (cf. BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 129-139).

<sup>169</sup> Estimativa do Census Bureau norte-americano para dezembro de 2014. Disponível em: <<http://www.census.gov/popclock/>>. Acesso em: 13 dez. 2014.

político, o econômico, o cultural e, dentro deste, tomando-se a língua como subâmbito da cultura, o *imperialismo linguístico*:

[*Imperialismo linguístico é*] [o] fenômeno no qual as mentes e as vidas dos falantes de um idioma são dominadas por outro idioma, a ponto de eles acreditarem que podem e devem usar apenas essa língua estrangeira quando se trata de transações relacionadas às áreas mais avançadas da vida, tal qual a educação, a filosofia, a literatura, a área governamental, a administração da justiça, etc... O imperialismo linguístico tem um jeito sutil de distorcer as mentes, atitudes e aspirações mesmo do mais nobre membro de uma sociedade, e de impedi-lo de apreciar e de dar-se conta de toda a potencialidade das línguas nativas. (ANSRE apud PHILLIPSON, 1992, p. 56; tradução nossa<sup>170</sup>)

Para Phillipson (1992), essa é uma das melhores descrições de imperialismo linguístico que há.<sup>171</sup> Seu único defeito seria não fazer menção ao modo pelo qual o fenômeno se difunde: a educação. Com efeito, toda a pesquisa de Phillipson (1992) não perde de vista o fato de que os professores de inglês como segunda língua, formados na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos e exportados para o resto do mundo, são o principal instrumento pelo qual esses países têm difundido, desde o século XIX, o imperialismo linguístico do inglês. Em defesa dessa hipótese, Phillipson (1992) oferece a retrospectiva de algumas das políticas linguístico-educacionais que ambas as potências anglófonas desenvolveram na época neocolonialista e no período após a II Guerra Mundial.

No caso da Inglaterra, a primeira medida linguística em relação a suas colônias foi tomada em 1835, na Índia, quando se preteriu o existente letramento em sânscrito, árabe e persa em prol do idioma do colonizador. Uma vez que se acreditava que, com a língua, se incorporariam também valores ingleses, o intuito da mudança era tanto capacitar a elite local para trabalhar na burocracia do Estado quanto fazê-la de ponte entre o povo colonizado e a Coroa britânica. Graças a essa política, viabilizou-se o governo indireto que se estabeleceu, na região, na segunda metade do século XIX. Quanto às línguas nativas da Índia, essas foram incorporadas

---

<sup>170</sup> “[t]he phenomenon in which the minds and lives of the speakers of a language are dominated by another language to the point where they believe that they can and should use only that foreign language when it comes to transactions dealing with the more advanced aspects of life such as education, philosophy, literature, governments, the administration of justice, etc... Linguistic imperialism has a subtle way of warping the minds, attitudes, and aspirations of even the most noble in a society and of preventing him from appreciating and realizing the full potentialities of the indigenous languages” (ANSRE apud PHILLIPSON, 1992, p. 56).

<sup>171</sup> A teoria também é válida para explicar a difusão do francês no mundo, o que Phillipson (1992) faz de modo subsidiário em seu arrazoado.

ao sistema de ensino formal somente no final do mesmo século, quando passaram a ser utilizadas na educação primária, reservando-se o inglês aos poucos que continuavam os estudos na fase secundária.

Na África inglesa, o primeiro plano de educação, elaborado pelo Escritório Colonial, apareceu em 1847. No contexto da ideologia do *fardo do homem branco*, considerou-se o ensino de inglês como o mais importante elemento civilizacional que se poderia oferecer aos colonizados. Até então, muitas iniciativas educacionais, promovidas por missionários, utilizavam línguas nativas nas aulas; isso se foi modificando nas décadas seguintes. Quando se chegou ao final do século XIX, instaurou-se também na África o sistema bilíngue, com educação primária em língua vernácula e secundária em inglês. Sucede que, para Phillipson (1992), a inexistência de ações complementares para se sanar a escassez de publicações em idiomas nativos é sintomático de que “[a] alfabetização em idioma local era mero trampolim para a alfabetização na língua dominante, o inglês, para os poucos que conseguiam ascender na pirâmide educacional” (PHILLIPSON, 1992, p. 127; tradução nossa<sup>172</sup>).

Phillipson (1992) faz questão de anotar que, a despeito da ênfase na educação em inglês, o colonizador britânico tinha alguma consciência da importância das línguas locais, na medida em que sabia não ser possível governar sem compreendê-las. Por causa disso os funcionários coloniais eram obrigados a ter domínio de pelo menos uma delas, passando mesmo por testes de proficiência idiomática, os quais, se reprovados, lhes trariam penalizações salariais. Do lado dos colonizados, havia muito mais em jogo; sua motivação para aprender o inglês não envolvia apenas benefícios materiais, mas também simbólicos: status social. No caso da África, onde havia deliberada política de segregação racial, as elites locais, para realizarem seus interesses, sentiram-se constrangidas não só a falar bem o idioma dos britânicos, mas também a se europeizarem completamente.

Em relação aos norte-americanos, estes não foram colonizadores tão condescendentes quanto seus irmãos: nas Filipinas e em Guam, o inglês foi decretado a única língua do sistema educacional; nesta se chegou à queima de livros e dicionários escritos na língua local, o chamorro, segundo Phillipson (1992). Em paralelo à ação colonial, o EUA, no começo do século XX, passou a ampliar o escopo de sua política de imperialismo linguístico, atingindo

---

<sup>172</sup> “[L]iteracy in the local language was merely a stepping-stone towards literacy in the dominant language, English, for the few who succeeded in climbing the educational ladder” (PHILLIPSON, 1992, p. 127).

também nações independentes. O mecanismo para isso era a divulgação linguístico-cultural do inglês. A princípio esta foi feita por instituições privadas, patrocinando programas de intercâmbio e de promoção do idioma no estrangeiro. O Estado norte-americano assumiu as rédeas depois da II Guerra Mundial, estabelecendo metas de diplomacia cultural entre as quais a difusão da língua era ponto central. A Inglaterra fez igual: o British Council, fundado em 1934, a fim de combater a propaganda do Eixo, ganhou, na década de 1950, diretrizes de política externa cultural de longo prazo.<sup>173</sup> Efetivamente, a atuação britânica deu-se de modo mais modesto do que a norte-americana, haja vista a discrepância de recursos financeiros de que cada um dispunha. No século XX, o EUA tornou-se o principal agente do imperialismo da língua inglesa e, por conseguinte, o maior beneficiado por seus efeitos.

Phillipson (1992) identifica nas políticas diplomático-linguísticas do século XX — construção de centros linguísticos, formação de professores, programas de intercâmbio e de divulgação do idioma em outros países, etc. — a nova roupagem de um velho fenômeno. Argumenta não haver muitas diferenças entre esse tipo de política e a política linguística da era colonial, uma vez que o intuito de ambas é utilizar a língua para transmitir, de forma pretensamente *neutra*, os valores do país dominador, engendrando, desse modo, um imperialismo cultural, o qual, por sua vez, é útil na consolidação de outras formas de imperialismo, notadamente o econômico. Os franceses têm um dito que define bem essa dinâmica: *onde se fala francês, compra-se da França*. Antes, bem antes, os espanhóis, em seu auge colonial, já diziam o mesmo, como ilustra a máxima que o filólogo Antonio de Nebrija (1441-1522), autor da primeira gramática de castelhano de que se tem registro, deixou nesta obra: “sempre a língua foi companheira do império” (NEBRIJA, 2011, p. 11; tradução nossa<sup>174</sup>). Deveras, o imperialismo linguístico não é um fenômeno hodierno nem exclusivo dos países centrais anglófonos; de toda sorte, ele é peça importante no processo histórico que levou à constituição do imperialismo global norte-americano.

---

<sup>173</sup> Nogueira (2007) corrobora essa leitura de Phillipson (1992) ao verificar que, no Brasil, o ensino de inglês ganhou fôlego, na década de 1930, especialmente como forma de os líderes dos Aliados, EUA e Inglaterra, frearem o prestígio que a Alemanha ganhava no país. É dessa década que datam os primeiros cursos livres de inglês estabelecidos no Brasil. Em 1934, com apoio da embaixada inglesa, foi fundada, no Rio de Janeiro, a Sociedade Brasileira de Cultura Inglesa, com intuito de difundir a cultura britânica. Um ano depois, abriu-se uma filial da instituição em São Paulo. Já em 1938, em São Paulo, foi a vez de o EUA fundar seu núcleo de relações interculturais, o Instituto Universitário Brasil-Estados Unidos, mais tarde União Cultural Brasil-Estados Unidos (cf. NOGUEIRA, 2007, p. 22-23).

<sup>174</sup> “siempre la lengua fue compañera del imperio” (NEBRIJA, 2011, p. 11).

O arrazoado de Phillipson (1992) tem lá seus problemas. Há afirmações grosseiras, por não trazerem dados comprobatórios, por seu tom generalizante ou por serem contraditórias, como esta, a qual consegue apresentar os três defeitos citados: “O uso de uma língua geralmente implica na exclusão de outras, embora isso não seja de forma alguma logicamente necessário. O bilinguismo ou o multilinguismo, a níveis de indivíduo e de sociedade, é comum no mundo” (PHILLIPSON, 1992, p. 17; tradução nossa<sup>175</sup>). Se o bilinguismo/multilinguismo é *comum*, por que se espera que o uso de uma língua *geralmente* exclua as outras? Eis a contradição. De toda sorte, o maior problema de Phillipson (1992) é de ordem teórica: sua abordagem de imperialismo linguístico como facilitador (e até precursor) da exploração por meio de outras formas de imperialismo, como o econômico, tem boa aplicação no contexto neocolonial e até serve para tratar da ordem bipolar que se instaurou durante a Guerra Fria, mas não funciona na ordem internacional hodierna. Como explicar, com base nessa perspectiva, que, a despeito do impacto cultural que o inglês exerce em diversas culturas, a transmutação desse impacto em vantagens econômicas não mais é maior para o EUA do que é para outros países, não anglófonos? Tome-se o caso da China, a qual ultrapassou os Estados Unidos como parceiro comercial do Brasil e cuja presença econômica se faz notar cada vez mais na América Latina,<sup>176</sup> sem que, por causa disso, as escassas relações culturais e linguísticas entre os dois lados — fato identificado por Bridges (2003) — sejam um empecilho. É provável até que as negociações entre chineses e latino-americanos deem-se, em sua maioria, em inglês, evidenciando-se que o papel desse idioma no mundo hoje é muito mais complexo do que aquele que Phillipson (1992) concebeu para ele. Este e outros contra-argumentos estão presentes na obra de Brutt-Griffler (2002). Em dez capítulos, ela dá conta de advogar contra a ideia de imperialismo linguístico, problematizando: (a) a narrativa histórica de Phillipson (1992) em relação à política educacional do império britânico; (b) o paradigma de aquisição de língua implícito na teoria imperialista deste; e (c) a própria ideia do que seja o inglês.

Brutt-Griffler (2002) nota que discursos como o de Phillipson (1992) tratam o inglês como idioma cristalizado estruturalmente e visceralmente associado a territórios específicos:

---

<sup>175</sup> “The use of one language generally implies the exclusion of others, although this is by no means logically necessary. Functional bilingualism or multilingualism at the individual and societal level is common throughout the world” (PHILLIPSON, 1992, p. 17).

<sup>176</sup> Cf. ELLIS, R.E. *China's new backyard*. Foreign Policy, 3 jun. 2013. Disponível em: <<http://foreignpolicy.com/2013/06/06/chinas-new-backyard/>>. Acesso em: 14 dez. 2014.

ambos esses entendimentos estão errados a seu ver. Todas as línguas são um construto em constante modificação, suscitada pelo uso, pelo tempo e por sua difusão espacial. No caso do inglês, identificam-se seis fases desde sua origem até os dias de hoje. Nessa perspectiva, só se poderia falar da língua inglesa como pertencente a uma nação ou a um pequeno grupo de nações se se considera uma janela de tempo muito curta. Observe-se o esquema seguinte:

- 1) *Antes de 500 a.C.* — Nascimento da língua entre povos germânicos do norte da Europa;
- 2) *500 a.C.-1150 d.C.* — Chegada da língua às Ilhas Britânicas, onde os germânicos (sobretudo jutos, anglos e saxões) travam contato com outros povos, em especial com os celtas, que tinham sua própria família linguística;
- 3) *1150-1450* — Invasão das Ilhas Britânicas pelos normandos (povo de origem escandinava, que colonizara a Normandia), levando o inglês a ter contato com a língua normanda (neolatina), o francês, o dinamarquês e outros idiomas. Em paralelo, o inglês continua a se espalhar pelas Ilhas Britânicas e a relacionar-se com línguas celtas;
- 4) *1450-1700* — O inglês acompanha o início da formação da Inglaterra;
- 5) Período de constituição do inglês moderno na Grã-Bretanha e do início de seu espraiamento pela América do Norte e pela Oceania;
- 6) “Período de desenvolvimento no mundo, na medida em que o inglês se espalha continuamente pelo globo, sendo desenvolvido conjuntamente por anglófonos, mas também por asiáticos, africanos e outros” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 4; tradução nossa<sup>177</sup>).

Com efeito, Brutt-Griffler (2002) não foge de encarar a problemática da coincidência temporal entre a era dos impérios e a formação do *inglês mundial*. Seu argumento é que os dois fenômenos se relacionam, sim, porém não como apregoa o imperialismo linguístico, levando em conta “agentes ativos impondo suas línguas para recipientes passivos” (BRUTT-

---

<sup>177</sup> “Period of development in the world, as English continuously spread around the globe, jointly developed by the English, but also by Asians, Africans, and others” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 4).

GRIFFLER, 2002, p. 23; tradução nossa<sup>178</sup>). O imperialismo linguístico se equivocaria já em suas premissas, pois trataria a aquisição linguística em nível individual, quando ocorre que toda língua, como construto social, seria adquirida em um processo social engendrado por uma *comunidade de falantes*.

Fazer da comunidade de falantes o nível de sua análise teórica permite a Brutt-Griffler (2002) descartar a ideia de indivíduos *natural e eternamente monolíngues* e, por conseguinte, livrar-se de conceitos como o de língua nativa e de segunda língua. Nesse novo patamar, o agente tanto pode exercer o *monolingüismo* quanto o *bi* ou *multilingüismo*, depende de cada grupo e de cada contexto histórico. Brutt-Griffler (2002) denomina *macroaquisição* o fenômeno de aprendizagem de um idioma, como segunda língua, no contexto contemporâneo (de bilingüismo), a fim de reiterar-lhe a característica comunitária.

Para Brutt-Griffler (2002), o neocolonialismo britânico<sup>179</sup> teve, sim, papel importante na difusão do inglês, uma vez que, ao não promover migrações em massa nos novos territórios conquistados — ao contrário do que sucedera na colonização do EUA e da Oceania —, engendrou o contexto ideal para que comunidades de falantes na África e na Ásia se tornassem bilíngues. Só que o surgimento desse ambiente não teria nada a ver com a elaboração de uma política de educação anglófila, como Phillipson (1992) argumenta. Aliás, Brutt-Griffler (2002) traz evidências de que não houve tal política: por ser mais demorada e mais cara, a educação em inglês tinha acesso restrito, e nunca foi do interesse do colonizador ampliá-la, uma vez que “[s]e achava que a educação interferia com a meta de manter uma classe de trabalhadores subordinada” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 67; tradução nossa<sup>180</sup>). Na realidade, as colônias britânicas favoreceram — de forma descoordenada até a década de 1920 — projetos de educação elementar técnica, cujo objetivo era inculcar nos colonizados a ideia de dignidade do trabalho manual na indústria ou na agricultura. Nesse contexto, o aprendizado em língua vernácula era elemento de manutenção do *statu quo*.

Esgotada a análise do colonizador, Brutt-Griffler (2002) volta-se para os colonizados, aos quais atribui papel fundamental na difusão do inglês, pois estes se *apropriaram* do idioma, no

---

<sup>178</sup> “[...] active agents imposing their language on passive recipients” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 23).

<sup>179</sup> Brutt-Griffler (2002) centra-se no império britânico, uma vez que este era maior do que a soma dos territórios dos demais impérios, ao passo que o império norte-americano era irrisório em tamanho. Nesse contexto, quaisquer efeitos globais que as políticas linguísticas imperiais tivessem ocorreriam por causa da Inglaterra, não do EUA.

<sup>180</sup> “[i]t was felt that education interfered with the goal of maintaining a subordinate class of workers” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 67).

intuito de resistir à exploração imperial, “a qual se centrava na existência de uma força de trabalho dócil, perfeita para a exploração econômica” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 65; tradução nossa<sup>181</sup>). Essa apropriação, conquanto se manifestasse *também* de modo individualista — por exemplo, no desejo de educar-se em inglês para conseguir melhores empregos ou de usar o conhecimento da língua na luta anticolonial —, ocorreu de fato no seio de comunidades de falantes. A constatação desse apropriação (ou *macroaquisição*), inclusive, incomodou a Coroa britânica, a ponto de se implementar uma *política de contenção* da difusão do inglês, reforçando-se a educação em línguas vernáculas. Estima-se que, na Índia, em 1882, 92,4% dos estudantes matriculados tinham aulas em sua língua materna. Em 1919, esse número era de 84% (cf. BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 93, 95).<sup>182</sup> Além disso, nem todos continuavam a estudar até chegarem à fase de aprendizado em inglês.

Diagnosticada a realidade do império britânico e descartada qualquer chance de sua política educacional ter sido responsável pela difusão do inglês, Brutt-Griffler (2002) vai em busca de outras causas para esse fenômeno. Com cedo, chega ao capitalismo:

Com o desenvolvimento do capitalismo industrial, no fim do século XVIII, tendo como centro a Inglaterra e, mais tarde, também os Estados Unidos, o inglês se tornou mais e mais a língua do mercado mundial. Como o comércio se tornou um fenômeno global mais intenso, conectando todas as partes do mercado mundial [...], a necessidade de uma língua central para o comércio se manifestou, e essa língua foi naturalmente o inglês, por causa da supremacia comercial da Inglaterra. Essa circunstância não é associável a nenhuma aspiração cultural dos britânicos, mas às condições econômicas que criaram sua supremacia (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 49; tradução nossa<sup>183</sup>).

Em síntese, graças à cooptação pelo capitalismo, o inglês se tornou uma *língua mundial*.<sup>184</sup> Consequentemente, foi obrigado a adequar-se aos requisitos *sine qua non* do novo

<sup>181</sup> “[...] which were centered on the existence of a docile work force ripe for economic exploitation” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 65).

<sup>182</sup> Contrabalanceie-se o impacto desses números com a estimativa complementar de que, em 1921, só 1/3 dos meninos e 1/13 das meninas indianas estavam matriculados na escola (cf. BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 95).

<sup>183</sup> “With the development of industrial capitalism in the late eighteenth century, with England, and later also the United States, as its center, English more and more became the language of the world market. As commerce became a more intensive world phenomenon, and linked all parts of the world [...], the need for a central language of commerce exerted itself, and that language was, by dint of England’s commercial supremacy, naturally English. This circumstance is not attributable to any cultural aspirations of the English, but to the economic conditions that created their commercial supremacy” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 49).

<sup>184</sup> Nogueira (2007) corrobora a validade desta hipótese quando analisa o histórico do ensino do inglês no Brasil, iniciado no século XIX: “Inicialmente, o ensino do inglês no Brasil teve [...] utilidade eminentemente prática, visando a capacitar os profissionais brasileiros para a demanda do mercado de trabalho da época e responder às

status, os quais implicaram na transcendência de qualquer papel de língua franca de elite e na liberdade para sofrer variações à medida que é apropriado<sup>185</sup> por distintas comunidades de falantes. Além do mais, teve de difundir-se em um contexto de bilinguismo, mais propício a um espraiamento estável. Deveras, estima-se que 80% do número de falantes de inglês na atualidade seja bilíngue (cf. BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 11-12). Nessa perspectiva, de avaliação de um processo constitutivo de língua global, Brutt-Griffler (2002) não hesita em afirmar que “[o] imperialismo [...]foi] apenas o *instrumento* involuntário e até mesmo maldisposto da difusão do inglês” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 111; tradução nossa<sup>186</sup>).

A leitura de mundo de Brutt-Griffler (2002), certamente, mostra-se mais complexa do que a de Phillipson (1992). Ao associar o inglês à expansão capitalista e ao ressaltar a agência das comunidades falantes, aprendendo o idioma em causa própria, sua teoria dá conta de explicar o prestígio que essa língua adquiriu em todos os cantos do mundo e como ela não mais constitui, *necessariamente*, vantagem significativa de países anglófonos sobre países não anglófonos. Todavia verificam-se algumas inconsistências no arrazoado de Brutt-Griffler (2002), expostas aqui em forma de perguntas:

Se ela está preocupada em responder diretamente a Phillipson (1992), por que não tratou da política diplomático-linguística que EUA e Inglaterra engendraram, no século XX, com o intuito deliberado de difundir o inglês? Seria fundamental para entender a difusão do inglês na América Latina, onde ele se instaura de maneira distinta à da África e da Ásia.

Por que o paradigma da comunidade de falantes não pressupõe a existência de tensões internas, de resistência à *macroaquisição*?

Por que tratar o contato entre povos sem tratar da variedade cultural? Em se considerando que a Coroa britânica mal conseguia centralizar suas ações, como ela própria argumenta, o que explica que povos tão distintos tiveram a mesma “resposta racional” (BRUTT-GRIFFLER,

---

necessidade de desenvolvimento do país, alavancadas pelas relações comerciais com nações estrangeiras, principalmente com a Inglaterra” (NOGUEIRA, 2007, p. 20-21).

<sup>185</sup> Identificam-se pelo menos quatro grandes variações de inglês: o inglês americano; o inglês irlandês; os *novos ingleses* afro-asiáticos; e as línguas crioulas derivadas da mistura de inglês com outro idioma (cf. BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 170).

<sup>186</sup> “Imperialism is only the unwitting, even unwilling, *instrument of the spread of English*” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 111).

2002, p. 73; tradução nossa<sup>187</sup>) em relação ao colonialismo, a saber, a apropriação linguística do outro?

Fugiria demasiado ao escopo desta pesquisa tentar responder a essas perguntas, ainda que insatisfatoriamente. Por ora o foco será dado somente à última indagação, na qual se verifica a necessidade de se apelar à *racionalidade* para explicar o comportamento generalizado de diversos povos subalternizados. Sugere-se que Brutt-Griffler (2002), com efeito, identifica o fenômeno de hibridação, sofrido pela língua inglesa, no contexto de seu histórico de espraiamento pelo mundo e de sua apropriação contingente pelo capitalismo. Porque os encontros culturais engendram resultados híbridos, pode-se explicar a recorrência de novas variações do inglês, surgidas na África e na Ásia: as culturas dos povos colonizados *traduziram* a língua inglesa recém-chegada, modificando-a e sendo modificadas pelo inglês. Mais ou menos como aconteceu com o português, no Brasil, o qual, segundo Freyre (2006), com cedo, já na fala das mulheres negras escravizadas que cuidavam dos filhos dos colonos, modificava-se:

A ama negra fez muitas vezes com as palavras o mesmo que com a comida: machucou-as, tirou-lhes as espinhas, os ossos, as durezas, só deixando para a boca do menino branco as sílabas moles [...]. A linguagem infantil brasileira, e mesmo a portuguesa, tem um sabor quase africano [...]. Amolecimento que se deu em grande parte pela ação da ama negra junto à criança; do escravo preto junto ao filho do senhor branco [...].

E não só a língua infantil se abrandou desse jeito mas a linguagem em geral, a fala séria, solene, da gente grande, toda ela sofreu no Brasil, ao contato do senhor com o escravo [...]. (FREYRE, 2006, p. 414-415).

Adaptações iguais sofreu a língua inglesa onde se assentou. Venuti (1998), que chama esse hibridismo linguístico de *translinguismo* — traços de línguas autóctones identificados no léxico e na sintaxe de textos em inglês, produzidos em ex-colônias onde o idioma fincou raízes —, comenta dois casos da literatura anglófona nigeriana. O primeiro envolve a obra de Amos Tutuola (1920-1997), cujo inglês Venuti (1998) avalia como repleto de “fugas ao padrão e erros” (VENUTI, 1998, p. 174; tradução e grifo nossos<sup>188</sup>), cheio de “neologismos impressionantes” (VENUTI, 1998, p. 175; tradução nossa<sup>189</sup>). Com efeito, tais peculiaridades

<sup>187</sup> “rational response” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 73).

<sup>188</sup> “[...] non-standard usages and errors” (VENUTI, 1998, p. 174).

<sup>189</sup> “[...] striking neologisms [...]” (VENUTI, 1998, p. 175).

não seriam intencionais; sim, fruto de sua educação formal incompleta; todavia retratam a penetração de sua língua-materna, o iorubá, no inglês, “forçando a língua colonial no cerne de sua estrutura para registrar a presença de uma língua autóctone” (VENUTI, 1998, p. 175; tradução nossa<sup>190</sup>). Fenômeno semelhante, mas dessa vez com intencionalidade presente, ocorre na literatura de Gabriel Okara (1921-), que mescla o inglês e o ijo. Na avaliação de Venuti (1998) sobre o romance *The voice* (1964), de Okara,

[a]o aproximar o ijo [*do inglês*], Okara desfamiliarizou o inglês, reolocando a tradição literária anglófona em contexto pós-colonial [...]. O leitor ideal de Okara pode ser visto como bilíngue, uma elite que fala ijo e com educação avançada em inglês. Mas, uma vez que o ijo é falado por uma minoria relativamente pequena, Okara dirige-se principalmente aos leitores anglófonos sem conhecimento de ijo, os quais, apesar disso, poderiam apreciar o hibridismo poético de sua prosa. (VENUTI, 1998, p. 177-178; tradução nossa<sup>191</sup>)

O que Venuti (1998) reconhece para o trabalho de Okara, isto é, o *direito de significar* a própria hibridação que o constitui enquanto sujeito em seu trabalho literário, deseja-se aqui estender a *An invincible memory*. Em outras palavras, o leitor ideal de Ribeiro (1989a) pode ser visto como um anglófono com boas referências sobre a cultura brasileira. Mas, uma vez que essa bagagem não se verifica na maior parte do público, considere-se este o público anglófono ou o internacional generalizado, Ribeiro (1989a), na prática, escreve para um leitor o qual, sem muito conhecimento do Brasil, possa ainda assim apreciar o hibridismo de sua prosa autotraduzida. Efetivamente, seu contexto é diferente daquele de Okara. Na Nigéria, o inglês — língua oficial do país desde sua independência em 1960 — chegou, trazido pelo colonizador britânico, no século XIX, e ali se espalhou, implicando convívio íntimo com as centenas de idiomas previamente existentes na região, engendrador de variações linguísticas do mesmo, uma das quais conformou o simbólico de Okara e a qual ele, provavelmente, ampliou ou buscou ampliar em sua literatura, *forçando* deliberadamente a penetração do ijo no inglês. No caso de João Ubaldo Ribeiro, sua relação com o inglês se dá em situação totalmente distinta. Imbuído

<sup>190</sup> “[...] forcing the colonial language in its very structures to register the presence of an indigenous language” (VENUTI, 1998, p. 175).

<sup>191</sup> “In approximating Ijo, Okara defamiliarized English by resituating English literary tradition in a postcolonial context [...]. Okara’s ideal readership can be seen as bilingual, an Ijo-speaking elite with an advanced English education. But since Ijo is spoken by a relatively small minority, he was mainly addressing English-language readers without any knowledge of Ijo who could nonetheless appreciate the poetic hybridity of his prose” (VENUTI, 1998, p. 177-178).

como estava da ideologia nacionalista, nunca sentiu o inglês — elemento ausente do balaio da identidade brasileira — como *sua língua*, por mais que o dominasse: “Eu já escrevi [*em inglês*], mas nunca a sério. *Eu não sou um escritor de língua inglesa*” (RIBEIRO, 1999, p. 40; grifos nossos). Sem essa sensação e trabalhando com o idioma que julgava ser do *outro*, é compreensível que o escritor brasileiro tenha se mostrado avesso, na tradução de *An invincible memory*, a *forçar* o português na estrutura da língua inglesa, reticente em *violentar* este idioma — fenômeno o qual Okara, imagina-se, experienciava com frequência no dia a dia, em contexto no qual o inglês convive com outros idiomas. Por isso a tradução “domesticada”: preferiu *violentar* a língua que julgava *sua*. Preferiu *respeitar a diferença do outro*. Apesar dessa postura, *An invincible memory*, *per se*, não deixa de contribuir com a busca de mudanças no mapa de relações de poder político-discursivo. O fato de João Ubaldo Ribeiro ter conseguido que editoras anglo-americanas lhe publicassem a autotradução e, mais do que isso, que trouxessem essa informação — *translated by the author* — na capa (edição inglesa; cf. RIBEIRO, 1989b) ou na folha de rosto (edição estadunidense; cf. RIBEIRO, 1989a), legitima seu *direito a significar em língua inglesa*, seu direito a significar na língua franca do mundo. Essa também é uma forma de resistência às inferiorizações identitárias e, talvez, seja mais profícua que se ele tivesse feito uma tradução estrangeirada, a qual não pudesse comunicar seu discurso. Uma vez que Foucault (1979) apregoa o “modelo da guerra e da batalha” (FOUCAULT, 1979, p. 5), a perspectiva “das lutas, das estratégias, das táticas” (FOUCAULT, 1979, p. 5), como a mais adequada para se analisar a história, assim se poderia descrever o papel de *An invincible memory* na luta contra o logocentrismo identitário: ele é um cavalo de troia. O pensamento logocêntrico resguarda a superioridade de determinada ideia cavando uma linha abissal em seu entorno, traçando uma fronteira a qual, mais importante que o *dentro*, cria um *fora*, onde tudo é inferior. Todo “ataque” de fora tende a ser visto como violência, por isso mesmo Bhabha (1996, 1998) critica o multiculturalismo liberal promovido pelo Ocidente nos dias atuais: positivamente, a ideia concebe as culturas nacionais como *circuitos* justapostos (horizontalizados), porém, negativamente, considera-os *circuitos fechados*, entre os quais as pessoas transitam aos saltos, saindo de um e entrando em outro. Esse *cerceamento* discursivo do simbólico — já que, na prática, o hibridismo é irrefreável — justificaria rechaços a qualquer protagonismo de signo, de valor, de representação reconhecido: “essas outras culturas são boas, mas devemos ser capazes de localizá-las dentro de nossos próprios circuitos” (BHABHA, 1996, p. 35). Nesse contexto, a “domesticada” (híbrida, na verdade) *An invincible memory* encontrou

um meio de adentrar o principal circuito do Ocidente: falando sua língua com inegável propriedade; *assemelhando-se* para falar da *diferença*, que é, afinal, um dos temas que mais salta aos olhos do leitor do romance.

Rajagopalan (2000) nos lembra que, no contexto do encontro colonial, os colonizados "começam a 'existir' discursivamente só a partir de serem traduzidos" (RAJAGOPALAN, 2000, p. 2), quando, sob pretexto de generosamente lhes dar voz e visibilidade em outras plagas, os colonizadores passam a controlar as representações do *outro* alhures e, posteriormente, no próprio território colonizado, legitimando, pelo discurso que subjuga, sua superioridade. Nesse contexto,

[...] qualquer eventual resistência também terá de passar pela tradução. Aos colonizados cabe procurar oferecer traduções alternativas dos seus textos. As novas traduções colocariam em cheque as representações feitas pelos colonizadores, as formas estereotipadas [*sic*] e preconceituosas utilizadas pelos mesmos para 'reinventar' a cultura dos colonizados a seu agrado. (RAJAGOPALAN, 2000, p. 3)

Ora, no desmantelamento (dos resquícios) da inferioridade identitária dos países do Sul, importa “oferecer traduções alternativas”, desestabilizando as representações logocêntricas que abundam nas culturas de ambos os grupos. Lograr êxito nessa empresa demandaria fazer circular, por meio de traduções, mais representações dos povos da periferia advindas das próprias nações periféricas; representações problematizadoras da pressuposta inferioridade cultural desses países. Sucede que, em relação à língua inglesa, base do maior mercado editorial do planeta, antes mesmo da questão *qualitativa* da domesticação, há o desafio de aumentar *quantitativamente* o número de obras em inglês provenientes de outras culturas. Recordemos dos dados velhos porém significativos de Venuti (1998): há vinte anos, menos de 3% do que o mercado norte-americano lançava em um ano eram traduções. E, desse pequeno percentual, 50% ou mais eram de obras advindas de outras nações do Ocidente. É de se duvidar que a situação, na atualidade, seja muito diferente, uma vez que o arrazoado de Venuti (1998) argumenta a favor de um comportamento característico do mercado literário anglófono. Sendo assim, autotraduções de escritores do Sul para o inglês podem ser uma eficaz maneira de sanar o déficit representativo do mercado anglófono. E as condições não poderiam ser mais favoráveis: considerado o contexto hodierno de globalização, em que se reconhece plenamente

a existência de um idioma internacional, em tese *todos* teriam o direito de tomar essa língua mundial para si, o direito de traduzir a si próprio nela, de *significar em inglês*. E de violar sua estrutura com outros idiomas, se necessário for, para que a mesma dê conta de representar determinada cultura. É isso o que João Ubaldo Ribeiro faz quando traduz *An invincible memory*. Ele abre precedente<sup>192</sup> para que escritores brasileiros, não costumando ter o inglês como elemento de sua identidade, apropriem-se da língua, traduzam-se. Considerado o número ínfimo de traduções de obras brasileira para o inglês feitas até hoje — menos de 250, conforme Barbosa (1994) e Gomes (2005) —, não haveria melhor estratégia para aumentar a circulação de representações do Brasil mundo afora e, conseqüentemente, para minorar a força dos estereótipos que acometem a cultura brasileira; no geral, inferiorizando-a.

---

<sup>192</sup> Até onde esta pesquisa pôde constatar, com base no histórico de traduções de livros brasileiros para o inglês, recuperado por Barbosa (1994) e por Gomes (2005), bem como no estudo sobre autotradução feito por Antunes (2007), João Ubaldo Ribeiro foi o primeiro caso — ou o caso mais visível — de escritor brasileiro a se autotraduzir para a língua franca do mundo.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma pesquisa não somente se constitui de seus achados, mas também do que deixa para trás. Para toda pergunta suscitadora de investigação teórica há ao menos uma resposta imediata, baseada no conhecimento inicial sobre o assunto de que dispõe o indagador. Ao longo do caminho, novas respostas aparecem, algumas se fundem, algumas se anulam, algumas retornam depois de descartadas. Em última instância, essa dinâmica deixa claro que, como sucede com o sentido, não há resposta fixa, perene, definitiva. Quiçá se trate de obviedade para o leitor; de toda sorte, é bom se explicitarem obviedades de vez em quando. Tudo isso para se dizer que, compartilhando do posicionamento de Said (1990), de que a literatura e a cultura não são *política e historicamente inocentes*, o projeto que iniciou esta pesquisa levantava a seguinte questão: qual leitura *politizada* de *An invincible memory* poderia ser feita? A resposta aventada a princípio cria que, em se considerando o status do inglês na atualidade, de língua franca do mundo, com relevância política, econômica e simbólica, a autotradução de *Viva o povo brasileiro* poderia ser interpretada como um ato de política internacional que manifestasse o intuito do autor, brasileiro, lusófono, em exercer controle sobre o modo como a identidade brasileira seria apresentada ao público internacional; seria uma ação contra a estereotipagem e a domesticação inferiorizadoras. Todavia essa resposta teve de ser abandonada, com cedo, por, pelo menos, dois motivos. Primeiramente, porque o contato com os conceitos de *rastró*, de Derrida (1973), e de *hibridação*, de Bhabha (1992, 1996, 1998), relativizou a certeza foucaultiana — cujas teses já apareciam no projeto — acerca da possibilidade de *garantir-se o controle* do simbólico. Em segundo lugar, porque, pela leitura de estudos pós-colonialistas sobre identidade e sobre tradução, verificou-se que essa disputa que se atribuía à autotradução, contra estereótipos e traduções domesticadas, fazia parte de uma disputa maior: o combate ao pensamento logocêntrico.

Se a pobreza pode ser considerada o principal problema material do mundo hodierno, pós-colonial, o logocentrismo seria das maiores aflições no âmbito simbólico. Como foi dito no capítulo dois, o logocentrismo é um vírus que não para de criar novas oposições binárias:

primeiro-mundista/terceiro-mundista, desenvolvido/subdesenvolvido, puro/mestiço, etc. Essas dicotomias hierarquizantes se instauram no âmago dos sujeitos pós-coloniais, os do Norte e os do Sul, e arrasta-os para um dos polos logocêntricos, o dos superiores ou dos inferiores, dando àqueles poder sobre estes; poder para, entre outras coisas, legitimar a manutenção da desigualdade material entre ambos os grupos, estabelecida graças à pilhagem colonial. Surpreendentemente, o logocentrismo se mostrou presente em dois conceitos com os quais se havia escolhido trabalhar, o de *tradução* e o de *alteridade (outro)*, ambos inferiorizados. Essa constatação levou a que se buscasse vias de escape desse filtro o qual, segundo Derrida (1973), fora colocado sob nossos olhos há muito tempo (já estava presente na filosofia grega, considerada a base do pensamento ocidental, o qual, por sua vez, se difundiu mundo afora com o fenômeno da colonização). Assim, no capítulo dois, envidaram-se esforços a fim de se denunciar o logocentrismo existente no par *original/tradução* e de se sugerir outro entendimento, não logocêntrico, da tradução — a tradução como *transformação*. No capítulo seguinte, esforços semelhantes foram aplicados ao par *eu/outro*, dada sua importância para a formação da identidade dos sujeitos. Mostrou-se, neste capítulo, como a *alteridade* é importante na constituição do *ego*, do *eu*, e também como, à época do encontro colonial, a alteridade foi *negada* em benefício do universalismo do *eu* europeu; a *diferença* do *outro* colonizado, em que pese sua função imprescindível para formar a identidade do *eu* europeu, foi alvo de uma campanha violenta para ser apagada — fosse por meio da catequização ou do inculcamento das ideias de civilidade, de modernidade, apresentadas logocentricamente como antípodas da condição dos povos colonizados, tidos como bárbaros, primitivos.

Os estudos pós-colonialistas tiveram bastante êxito em desinferiorizar o *outro*, como se verifica no mesmo capítulo. Apesar disso, não se deixou de criticar como esse resultado não necessariamente implicou romper com o logocentrismo. Constatou-se que muitos estudos pós-colonialistas parecem ter invertido os polos somente, tornando o *outro* mais importante que o *eu*; o que não é necessariamente um problema, ainda mais diante de uma perspectiva foucaultiana, de que ter poder é ter controle sobre os discursos; todavia este arrazoado desejou tratar as teses de alteridade tanto como explicação do fenômeno de formação da identidade quanto como discurso emancipador dos subalternizados; sendo as críticas feitas aqui destinadas, exclusivamente, a sua capacidade explicativa; por exemplo, às lacunas em seu embasamento psicanalítico. Isso considerado, identificou-se nas teses de Bhabha (1992, 1996, 1998) uma forma de lidar com a temática da alteridade a qual escapava à vulnerabilidade da polarização

logocêntrica e, ao mesmo tempo, oferecia esteio relativamente sólido do campo da psicologia. A ideia de *hibridismo* é a chave mestra de tais teses.

Mesmo tomando todo o cuidado para não resvalar em logocentrismos, a certa altura, a pesquisa já avançada, foi exatamente o que aconteceu quando se pensou que, para descobrir se *An invincible memory* seria de fato uma tradução combativa do logocentrismo identitário, a melhor metodologia implicava averiguar se a obra era ou não uma tradução domesticada. De maneira inusitada — lendo o romance em português e sentindo-me *estrangeiro* diante de certas passagens —, constatei que havia caído em outra armadilha logocêntrica, similar àquela na qual alguns pós-colonialistas caíram quando enalteceram o lado do *outro*. Percebi que louvar a *estrangeirização*, em detrimento da *domesticação*, não deixava de ser um pensamento logocêntrico, mantenedor de dicotomias no âmbito da cultura. Fortuitamente, em seu libelo a favor do hibridismo, Bhabha (1992) havia oferecido, de lambuja, a saída para essa trapa cognitiva: o *direito de significar*.

No capítulo quatro desta pesquisa, argumentou-se que, a despeito de o inglês ter-se tornado instrumento do imperialismo anglo-americano, como demonstra Phillipson (1992), a língua é uma força da natureza cujos efeitos suscitados nos homens são incontroláveis e imprevisíveis, como evidencia Brutt-Griffler (2002) quando mapeia o espraiamento do inglês e sua apropriação por outras culturas, engendrando novas variações do idioma. No contexto hodierno, de globalização, há ademais a compreensão de que o inglês se tornou, efetivamente, uma língua franca, como destaca Crystal (2003). Sendo assim, considerou-se que *An invincible memory*, enquanto autotradução, contribui modestamente para o apartamento gradual e recém-começado entre o inglês e a ideologia nacionalista. A vantagem disso? No caso do Brasil, cuja literatura é tão pouco difundida no mundo, a autotradução para a língua franca do planeta pode modificar esse cenário, uma estratégia para dirimir estereótipos inferiorizadores. Parece um objetivo irrelevante, mas não o é. Quando um sujeito como North (1990) argumenta que o caminho para o desenvolvimento dos países do Sul passa por reestruturações institucionais as quais, se ainda não foram feitas, é porque nós não demonstramos espírito empreendedor, e quando ele ganha um nobel em economia por discursos como este, verifica-se a força internacional da ideia de *república de bananas* e de estereótipos afins. Quando a expressão *república de bananas* é incorporada à cultura brasileira sem ser problematizada (aproxime-se de qualquer aglomeração, reclame da nossa condição de república de bananas e confira como

haverá razoável consentimento), comprova-se que já nos dominou a falsa ideia de que somos inferiores em relação ao *outro* primeiro-mundista, desenvolvido. Acabar com a dominação simbólica implica, então, acabar com estereótipos inferiorizadores, o que, por sua vez, só é possível com a oferta de representações diferentes de um povo, de uma cultura. Utilizar a língua na qual se pode ser entendido por um maior número de gente pode, sim, ser uma estratégia para se ampliar essa oferta, compensando mesmo o desinteresse de encomendar traduções, que as editoras que trabalham com essa língua têm.

E, por falar em traduções, é interessante que *An invincible memory* seja uma autotradução ao invés de uma obra originalmente escrita em inglês, pois, dado o logocentrismo que permeia o par *original/tradução*, a ideia de *perda* não acomete a narrativa *per se*. Um texto em inglês, escrito por um brasileiro, está suscetível a críticas de que pode ser literariamente pobre por falta de domínio completo do idioma, algo que só falantes nativos conseguiriam. Uma tradução feita por alguém que não o autor dá margem a críticas de perda. Mas um autotradutor, em tese, tem permissão para compensar essas supostas perdas com mais liberdade que o tradutor. Melhor dizendo, um autotradutor tem potencial para diluir a (falsa) ideia de que o leitor do texto traduzido está perdendo algo. Isso ocorre, simplesmente, por ser ele o *donos* da história, como sugeriu Antunes (2007). A função do autor, status de prestígio ainda hoje, é fixar sentidos; é deter a *verdade* sobre cada detalhe do texto, conforme nos alertaram Barthes (2004) e Foucault (2009) e conforme demonstra o *princípio cooperativo hiperprotegido* (cf. seção 2.3.2); princípio, pressuposto pelo leitor, de que toda e qualquer estranheza com a qual ele se defronta no texto há de ser resolvida adiante, pois o autor tem domínio completo do mesmo. Mecanismo semelhante, imagina-se, afetaria o leitor da autotradução, podendo este atribuir à criatividade ou ao estilo do autotradutor aquele excerto gramaticalmente incomum. Em última instância, esse pacto com o autotradutor poderia até colaborar para que a ideia de tradução como transformação, aos poucos, sobrepujasse a ideia de tradução como perda, em vigência no pensamento logocêntrico hodierno.

Efetivamente, apregoar que autores brasileiros se autotraduzam para o inglês pode à primeira vista parecer atitude passiva, colonizada, cooptada, colaboradora da preservação de hegemonias. Entretanto, se damos crédito à ideia de Brutt-Griffler (2002), de que o inglês, em toda sua existência, só pôde ser associado exclusivamente à cultura anglo-americana durante período muito breve; que, atualmente, “o inglês se espalha continuamente pelo globo, sendo

desenvolvido *conjuntamente* por anglófonos, mas também por asiáticos, africanos e outros” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 4; tradução e grifos nossos<sup>193</sup>); então, adaptando uma tese de Relações Internacionais, podemos argumentar que *o inglês é o que as culturas fazem dele*.<sup>194</sup> Em se mantendo um senso crítico semelhante ao de João Ubaldo Ribeiro — que antes de tudo se preocupava em “explorar a língua brasileira, o verbo brasileiro e, através dele, contribuir para o aguçamento da consciência de nós mesmos, brasileiros” (RIBEIRO, 1979, quarta capa) —, quanto mais agentes de culturas inferiorizadas pelo logocentrismo pós-colonial começarem a fazer uso dele, mais o inglês e o mercado editorial em inglês trabalharão a favor de seus discursos.

---

<sup>193</sup> “[...] English continuously spread around the globe, jointly developed by the English, but also by Asians, Africans, and others” (BRUTT-GRIFFLER, 2002, p. 4).

<sup>194</sup> Referência ao título de um popular artigo de Alexander Wendt: *A anarquia é o que os estados fazem dela*.

## REFERÊNCIAS

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAMSEN, Rita. Postcolonialism. In: GRIFFITHS, Martin (Org.). **International Relations theory for the twenty-first century: an introduction**. Londres, Nova Iorque: Routledge, 2007. p. 111-122.

AIXELÁ, Javier Franco. Culture-specific items in translation. In: ÁLVARES, Román; VIDAL, M. Carmen-África (Org.). **Translation, power, subversion**. Adelaide, Clevedon, Filadélfia: Multilingual Matters Ltd., 1996. p. 52-78.

ALENCAR, José de. **Bênção paterna**. [20--?]. Disponível em: <[http://pt.wikisource.org/wiki/Sonhos\\_D'ouro/Bênção\\_paterna](http://pt.wikisource.org/wiki/Sonhos_D'ouro/Bênção_paterna)>. Acesso em: 16 fev. 2016.

ANDRADE, Oswald de. **Pronominais**. [20--?]. Disponível em: <<http://pensador.uol.com.br/frase/NTU4NjA3/>>. Acesso em: 16 fev. 2016.

ANTUNES, Maria Alice Gonçalves. **O respeito pelo original** — uma análise da autotradução a partir do caso de João Ubaldo Ribeiro. 2007. 270 f. Tese (Doutorado) — Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2007.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005. p. 265-274.

ARROJO, Rosemary. **Oficina de tradução: a teoria na prática**. São Paulo: Ática, 2007.

ASSIS, Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Globo, 2008.

AUBERT, Francis Henrik. Modalidades de tradução: teoria e resultados. **TradTerm**, v. 5, n. 1, p. 99-128, 1998.

\_\_\_\_\_. Indagações acerca dos marcadores culturais na tradução. **Revista de estudos orientais**, São Paulo, n. 5, p. 23-36, 2006.

AZEVEDO, Aluísio. **O mulato**. Belém: Núcleo de Educação à Distância da Universidade da Amazônia, [20--?]. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua00023a.pdf>>. Acesso em: 18 fev. 2016.

BARBOSA, Heloisa Gonçalves. **The virtual image**: Brazilian literature in English translation. 1994. 463 f. Tese (Doutorado) — University of Warwick, Coventry, 1994. p. 1-143, 291-356.

BARTHES, R. A morte do autor. In: \_\_\_\_\_. **O rumor da língua**. Tradução de Mario Laranjeira; revisão de Andréa Stahel M. da Silva. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 57-64.

BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish. Introduction: of colonies, cannibals and vernaculars. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Post-colonial translation**: theory and practice. Londres, Nova Iorque: Routledge, 1999. p. 1-18.

BASTOS, Elide Rugai. Gilberto Freyre: Casa-Grande & senzala. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). **Introdução ao Brasil**: um banquete no trópico, 1. São Paulo: Senac, 1999. p. 215-234.

BAUMAN, Zygmunt. Sobre escrever cartas... de um mundo líquido moderno. In: \_\_\_\_\_. **44 cartas do mundo líquido moderno**. Tradução de Vera Pereira. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p. 7-12.

BHABHA, Homi K. Freedom's basis in the indeterminate. **October**, v. 61, p. 45-67, 1992. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/778784>>. Acesso em: 4 set. 2014.

\_\_\_\_\_. O terceiro espaço. Depoimento. [1996]. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional**, n. 24, p. 35-41, 1996. Entrevista concedida a Jonathan Rutherford. Tradução de Regina Helena Fróes e Leandro Fróes, com revisão técnica de Marília de Andrade.

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

BOEHMER, Elleke. **Colonial and postcolonial literature: migrant metaphors**. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 1-57, 214-245.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 47. ed. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 27-35, 93-210, 407-467.

BRAGA, Maria Lucia Santaella. As três categorias peircianas e os três registros lacanianos. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 10, n. 2, 1999. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65641999000200006>>. Acesso em 10 dez. 2015.

BRIDGES, Brian. O Brasil e as várias Ásias. In: FUJITA, Edmundo S. (Org.). **O Brasil e a Ásia no século XXI: ao encontro de novos horizontes**. Brasília: IPRI, 2003, p. 91-97.

BRUTT-GRIFFLER, Janina. **World English: a study of its development**. Clevedon: Multilingual Matters Ltd., 2002.

CAMARGO, Diva Cardoso de. O estilo do autor em *Viva o povo brasileiro* e do autotradutor em *An invincible memory*. In: MOTTA, Sérgio Vicente; BUSATO, Susanna. **Fragmentos do contemporâneo: leituras**. São Paulo: Editora UNESP, Cultura Acadêmica, 2009. p. 155-172.

\_\_\_\_\_. Uma investigação de aspectos de normalização na autotradução *An invincible memory*. **TradTerm**, São Paulo, v. 16, p. 217-230, 2010a.

\_\_\_\_\_. Diferenças estilísticas do autotradutor João Ubaldo Ribeiro em *Sergeant Getulio* e *An invincible memory*. **Tradução & Comunicação**, São Paulo, n. 21, p. 53-64, 2010b.

\_\_\_\_\_. O estilo de João Ubaldo Ribeiro em *Viva o povo brasileiro* e *An invincible memory*. **Literatura, História e Memória**, v. 9, n. 14, p. 55-69, 2013.

CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta**. Belém: Núcleo de Educação à Distância da Universidade da Amazônia, [20--?]. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000283.pdf>>. Acesso em: 17 fev. 2016.

CAMPOS, Geir. **O que é tradução**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CANCLINI, Néstor García. As identidades como espetáculo multimídia. In: \_\_\_\_\_. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Tradução de Maurício Santana Dias. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008. p. 129-139.

CARVALHAL, Tânia Franco. O reforço teórico. In: \_\_\_\_\_. **Literatura comparada**. 4 ed. São Paulo: Ática, 2006.

CERVO, Amado; BUENO, Clodoaldo. **História da política exterior do Brasil**. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

CHARAUDEAU, Patrick. **Identidade social e identidade discursiva, o fundamento da competência comunicacional**. Tradução de Angela Maria da Silva Corrêa. 2009. Disponível em: <<http://www.patrick-charaudeau.com/Identidade-social-e-identidade.html>>. Acesso em: 15 mar. 2016.

COLI, Jorge. Fabricação e promoção da brasilidade: arte e questões nacionais. **Perspective**, n. 2, 2014. Disponível em: <<http://perspective.revues.org/5541>>. Acesso em: 16 fev. 2016.

CONNOLLY, William E. Identity and difference in global politics. In: DERIAN, James der; SHAPIRO, Michael J. (Org.). **International/Intertextual Relations**: postmodern readings of world politics. Nova Iorque: Lexington Books, 1989, p. 323-342.

CONRAD, Joseph. **No coração das trevas**. Tradução de José Roberto O'Shea. São Paulo: Hedra, 2008. p. 122.

COSTA, Marcos Antonio. Estruturalismo. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (Org.). **Manual de linguística**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2001. p. 113-126.

COUTINHO, Isabel. O escritor brasileiro João Ubaldo Ribeiro morreu no Rio de Janeiro. **Público**: online, 18 jul. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/CyaqbT>>. Acesso em: 28 mar. 2015.

COUTINHO, Wilson. **João Ubaldo Ribeiro**: um estilo da sedução. Rio de Janeiro: Relume, 2005.

COX, Robert. Social forces, states and world orders: beyond International Relations theory. In: KEOHANE, Robert O. (Org.). **Neorealism and its critics**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1986, p. 204-254.

CULLER, Jonathan. O que é literatura e tem ela importância? In: \_\_\_\_\_. **Teoria literária**: uma introdução. Tradução de Sandra Vasconcelos. São Paulo: Beca Produções Culturais Ltda., 1999. p. 26-47.

CUNHA, Eneida Leal. O imaginário brasileiro: entre a genealogia e a história. **Portuguese cultural studies**, Utrecht, v. 1, 2007. Disponível em: <<http://www2.let.uu.nl/solis/psc/p/PVOLUMEONEPAPERS/P1CUNHA.pdf>>. Acesso em 22 fev. 2016.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estud. av.** São Paulo, v.4, n.10, p. 91-110, set./dez. 1990. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141990000300005>>. Acesso em: 15 nov. 2015.

CRYSTAL, David. **English as a global language**. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 1-122.

DARBY, Phillip. Reworking knowledge conventions. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Postcolonizing the international: working to change the way we are**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006, p. 15-39.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

\_\_\_\_\_. Des tours de Babel. In: \_\_\_\_\_. **Psyché: inventions of the other**. Tradução do Conselho de Curadores da Universidade Leland Stanford Junior. Stanford: Stanford University Press, 2007, v. 1, p. 191-225.

DIAS, Gonçalves. Canção do exílio. In: \_\_\_\_\_. **Primeiros cantos**. Belém: Núcleo de Educação à Distância da Universidade da Amazônia, [20--?]. p. 2-3. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua00119a.pdf>>. Acesso em: 17 fev. 2016.

DINGWANEY, Anuradha. Introduction: translating “Third World” cultures. In: DINGWANEY, Anuradha; MAIER, Carol (Org.). **Between languages and cultures: translation and cross-cultural texts**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995. p. 3-14.

DOTY, Roxanne Lynn. **Imperial encounters: the politics of representation in North-South relations**. Londres, Mineápolis: University of Minnesota Press, 1996. p. 1-25.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do “mito da Modernidade”**: conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

ECO, Umberto. **Semiótica e filosofia da linguagem**. Tradução de Mariarosaria Fabris e José Luíz Fiorin; revisão de Izidoro Blikstein. São Paulo: Ática, 1991. p. 63-194.

\_\_\_\_\_. El lector modelo. In: \_\_\_\_\_. **Lector in fabula: la cooperación interpretativa en el texto narrativo.** Tradução de Ricardo Pochtar. 3. ed. Barcelona: Editorial Lumen, 1993. p. 73-95.

\_\_\_\_\_. **Quase a mesma coisa.** Tradução de Eliana Aguiar; revisão técnica de Raffaella Quental. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 275-276.

EDKINS, Jenny. Poststructuralism. In: GRIFFITHS, Martin (Org.). **International Relations theory for the twenty-first century: an introduction.** Londres, Nova Iorque: Routledge, 2007. p. 88-98.

ELLSWORTH, Elizabeth. Modos de endereçamento: uma coisa de cinema; uma coisa de educação também. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Nunca fomos humanos — nos rastros do sujeito.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 7-76.

ESTADOS UNIDOS. Departamento de Estado. **The North-South dialogue and economic diplomacy.** [2015?]. Disponível em: <<https://history.state.gov/milestones/1977-1980/north-south-dialogue>>. Acesso em: 12 nov. 2015.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FINGER, Júlio César. Ação civil pública: uma garantia constitucional. In: SILVA, Pablo Rodrigo Alflen; SILVA, Kelly Susane Alflen (Org.). **Temas fundamentais do direito.** Canoas: Ed. ULBRA, 2005. p. 195-197.

FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 1-14.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber.** Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987. p. 1-45, 155-160.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. O que é um Autor? In: \_\_\_\_\_. **Estética: literatura e pintura, música e cinema.** Organização e seleção de textos por Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

GANDHI, Leela. **Postcolonial theory**: a critical introduction. Sidnei: Allen & Unwin, 1998, p. viii-x, 1-22, 102-121, 141-176.

GOMES, Maria Lúcia Santos Daflon. **Identidades refletidas**: um estudo sobre a imagem da literatura brasileira construída por tradução. 2005. 166 f. Dissertação (Mestrado) — Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

GLEDSON, John. Introdução. In: \_\_\_\_\_. **Machado de Assis**: ficção e história. Tradução de Sônia Coutinho. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003. p. 21-35.

GROVOGUI, Siba N. Postcolonial criticism: international reality and modes of inquiry. In: CHOWDHRY, Geeta; NAIR, Sheila (Org.). **Power, postcolonialism and International Relations**: reading race, gender and class. Londres, Nova Iorque: Routledge, 2002. p. 33-55.

GUIMARÃES, Bernardo. **A escrava Isaura**. São Paulo: Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro da Universidade de São Paulo, [20--?]. Disponível: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000057.pdf>>. Acesso em: 16 fev. 2016.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. História e natureza em von Martius: esquadrinhando o Brasil para construir a nação. **História, ciências, saúde - Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 2000. Disponível em: <<http://ref.scielo.org/c98vjj>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

HALL, Calvin S.; LINDZEY, Gardner; CAMPBELL, John B. Alfred Adler. In: \_\_\_\_\_. **Teorias da personalidade**. Tradução de Maria Adriana Veríssimo Veronese. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2000. p. 117-128.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaraeira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens**: uma breve história da humanidade. Tradução de Janaína Marcoantonio. 6 ed. Porto Alegre: L&PM, 2015. p. 1-168.

HELENA, Lucia. A narrativa de fundação: Iracema, Macunaíma e Viva o povo brasileiro. **Letras**, Santa Maria, n. 6, p. 80-94, 1993.

HOBBSAWM, Eric J. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-23.

\_\_\_\_\_. **A era das revoluções**, 1789-1848. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

\_\_\_\_\_. **A era do capital**, 1848-1875. Tradução de Luciano Costa Neto. 15. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011a.

\_\_\_\_\_. **A era dos impérios**, 1875-1914. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. 13. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011b.

INSTITUTO MOREIRA SALLES (São Paulo, SP). **Cadernos de literatura brasileira**, São Paulo, n. 7, 1999.

JAKOBSON, Roman. Linguística e poética. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. In: \_\_\_\_\_. **Linguística e comunicação**. 24. ed. São Paulo: Cultrix, 2007. p. 118-162.

KEOHANE, Robert O.; NYE, Joseph S. **Power and interdependence**: world politics in transition. Boston, Toronto: Little, Brown & Company, 1997. p. 3-22.

KING, Gary; KEOHANE, Robert O.; VERBA, Sidney. **Designing social inquiry**: scientific inference in qualitative research. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 115-149, 208-230.

KISSINGER, Henry. From universality to equilibrium: Richelieu, William of Orange, and Pitt. In: \_\_\_\_\_. **Diplomacy**. Nova Iorque: Simon & Schuster Paperbacks, 1994. p. 56-77.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metáforas da vida cotidiana**. Tradução de Vera Maluf e do Grupo de Estudos da Indeterminação e da Metáfora (Geim), sob coordenação de Mara Sophia Zanotto. Campinas: Mercado de Letras, 2002. p. 45-74.

LANE, Silvia T. Maurer. **O que é psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 2006. p. 16-24.

LEADER, Darian; GROVES, Judy. **Lacan para principiantes**. Tradução de Leandro Wolfson. Buenos Aires: Era Naciente, 2008. p. 1-91.

LEITE, Márcio Peter de Souza. **O simbólico**. [20--?]. Disponível em: <<http://www.marciopeter.com.br/sitev2/images/pdf/psicanalise-laciana/o-simbolico.pdf>>. Acesso em 15 jan. 2016. p. 8-21.

MARINI, Ruy Mauro. **Dialética da dependência**. Tradução de Marcelo Carcanholo. 2005. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marini/1973/mes/dialetica.htm>>. Acesso em: 18 dez. 2015.

MARTINS, Wilson. **João Ubaldo Ribeiro, um caso de populismo literário**. 1993. Disponível em: <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/wilsonmartins005.html>>. Acesso em 21 fev. 2016.

MARTIUS, Karl Friedrich von; RODRIGUES, José Honório. Como se deve escrever a história do Brasil. **Revista de história da América**, n. 42, p. 433-458, 1956. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20137096>>. Acesso em: 7 ago. 2013.

MBEMBE, Achille. What is postcolonial thinking? An interview with Achille Mbembe: depoimento. [9 de jan. 2008]. **Eurozine**. Entrevista concedida a Olivier Mongin, Nathalie Lempereur e Jean-Louis Schlegel. Tradução de John Fletcher. Disponível em: <<http://www.eurozine.com/pdf/2008-01-09-mbembe-en.pdf>>. Acesso em: 11 set. 2015.

MILTON, John. Fluency and the translated short story. In: ARDUINI, Stefano; HODGSON JR., Robert (Org.). **Similarity and difference in translation**: proceedings of the International Conference on Similarity and Translation: Bible House, New York City, May 31 - June 1, 2001. 2nd. ed. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, p. 77-92.

MOTA, Sonia Borges Vieira da. A Gramatologia, uma ruptura nos estudos sobre a escrita. **DELTA**, São Paulo, v. 13, n. 2, ago. 1997. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-44501997000200006>>. Acesso em: 17 ago. 2015.

MORGENTHAU, Hans J. **A política entre as nações**: a luta pelo poder e pela paz. Tradução de Oswaldo Biato da edição revisada por Kenneth W. Thompson. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2003.

NEBRIJA, Antonio de. **Gramática de la lengua castellana**. Barcelona: Linkgua Digital, 2011. p. 11

NIDA, Eugene A. **Language structure and translation**: essays. Seleção de Anwar S. Dil. Stanford: Stanford University Press, 1975. p. 190.

NOGUEIRA, Márcia Castelo Branco. O ensino da língua inglesa no Brasil. In: \_\_\_\_\_ . **Ouvindo a voz do (pré)adolescente brasileiro da geração digital sobre o livro**

**didático de inglês desenvolvido no Brasil.** 2007. 182 f. Dissertação (Mestrado). Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2007. p. 19-25.

NORTH, Douglass C. **Institutions, institutional change and economic performance.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 3-16, 27-35, 61-72, 83-91.

OLIVEIRA, Juvenal Batella. **Este lado para dentro** — ficção, confissão e disfarce em João Ubaldo Ribeiro. 2006. 533 f. Tese (Doutorado) — Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2006. p. 16-50, 251-395, 523-533.

OLIVIERI-GODET, Rita. **Memória, história e ficção em *Viva o povo brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro.** 2000. Disponível em: <[http://www.geocities.ws/ail\\_br/memoriahistoriaficcaoemviva.html](http://www.geocities.ws/ail_br/memoriahistoriaficcaoemviva.html)>. Acesso em 21 fev. 2016.

PASTA JR., José Antonio. Prodígios de ambivalência: notas sobre *Viva o povo brasileiro*. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 64, p. 61-71, 2002.

PAZ, Octavio. **Traducción:** literatura y literalidad. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012. Disponível em: <<http://tinyurl.com/g6yjsx1>>. Acesso em: 19 ago. 2015.

PELT, Tamise Van. Being and otherness. In: \_\_\_\_\_. **The other site of desire:** Lacan's theory of the registers. Albany: State University of New York Press, 2000. p. 137-160.

PHILLIPSON, Robert. **Linguistic imperialism.** Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 1-172, 271-288.

PLATÃO. **A República.** Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2006. p. 210-213.

PRATT, Mary Louise. **Imperial eyes:** travel writing and transculturation. 2nd ed. Londres, Nova Iorque: Routledge, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina. In: MIGNOLO, Walter (Org.). **Capitalismo y geopolítica del conocimiento:** el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. p. 117-132.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Pós-modernidade e a tradução como subversão. In: ENCONTRO NACIONAL DE TRADUTORES/ENCONTRO INTERNACIONAL DE TRADUTORES, 7./1., 2000, São Paulo. **Anais...** São Paulo, 2000.

RIBEIRO, Evelin Louise Pavan. **Um estudo de marcadores culturais na obra *An invincible memory* pelo autotradutor João Ubaldo Ribeiro**. 2006. 162 f. Dissertação (Mestrado) — Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, São José do Rio Preto. 2006.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Vila Real**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

\_\_\_\_\_. **Viva o povo brasileiro**: romance. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

\_\_\_\_\_. **An invincible memory**. Nova Iorque: Harper & Row, 1989a.

\_\_\_\_\_. **An invincible memory**. Londres: Faber and Faber, 1989b.

\_\_\_\_\_. Suffering in translation. **TLS**, n. 4.520, p. 1.268, 1989c.

\_\_\_\_\_. Depoimento. [4 de fevereiro, 1999]. São Paulo: **Cadernos de Literatura Brasileira**, n. 7, p. 8-49, 1999. Entrevista concedida aos editores, Haroldo de Campos, Carlos Felipe Moisés, Sérgio Sant'Anna, Jean Soublin e Antonio Hohlfeldt.

\_\_\_\_\_. Carta ao presidente. In: \_\_\_\_\_. **O conselheiro come**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 177-180

\_\_\_\_\_. A gente se acostuma a tudo. In: \_\_\_\_\_. **Você me mata, mãe gentil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004a. p. 34-37.

\_\_\_\_\_. O complexo. In: \_\_\_\_\_. **Você me mata, mãe gentil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004b. p. 56-59.

\_\_\_\_\_. Delírios amazônicos. In: \_\_\_\_\_. **Você me mata, mãe gentil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004c. p. 76-79.

\_\_\_\_\_. Devaneios primaveris. In: \_\_\_\_\_. **Você me mata, mãe gentil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004d. p. 80-83.

\_\_\_\_\_. De volta à real. In: \_\_\_\_\_. **Você me mata, mãe gentil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004e. p. 202-205.

\_\_\_\_\_. **Política**: quem manda, por que manda, como manda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

\_\_\_\_\_. Sexy Brasil, Sexy Berlin. In: \_\_\_\_\_. **Um brasileiro em Berlim**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011a. p. 21-25.

\_\_\_\_\_. 'Sinto um vínculo cultural com a Alemanha', diz João Ubaldo Ribeiro. Depoimento. [13 de outubro, 2013]. São Paulo: **Folha de S. Paulo**. Entrevista concedida à Deutsche Welle. Disponível em: <<http://goo.gl/8PJoph>>. Acesso em: 7 mar. 2016.

RODRIGUES, Cristina Carneiro. Ambivalência e conflito. In: \_\_\_\_\_. **Tradução e diferença**. São Paulo: Editora UNESP, 2000. p. 163-215.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães, com supervisão de Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 121-122, 210-213, 235-238, 371, 558-560, 583-587, 644-645, 714-715, 742.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 13-77, 192-205, 329-332.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010, pp. 31-83.

SANTOS, Sandro Martins de Almeida. Os Estados Unidos e a legitimação do inglês como língua internacional. In: SUPPO, Hugo Rogelio; LESSA, Mônica Leite (Org.). **A quarta dimensão das relações internacionais**: a dimensão cultural. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012, p. 241-263.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organizado por Charles Bally e Albert Sechehaye, com colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blickstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 33-36, 79-84, 130-141.

SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In: \_\_\_\_\_. **Ao vencedor as batatas**: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000. p. 11-31.

SENGUPTA, Mahasweta. Translation as manipulation: the power of images and images of power. In: DINGWANEY, Anuradha; MAIER, Carol (Org.). **Between languages and cultures**: translation and cross-cultural texts. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995. p. 159-174.

SHAPIRO, Michael J. Textualizing global politics. In: DERIAN, James der; SHAPIRO, Michael J. (Org.). **International/Intertextual Relations**: postmodern readings of world politics. Nova Iorque: Lexington Books, 1989. p. 11-22.

SOMMER, Doris. Irresistible romance: the foundational fictions of Latin America. In: BHABHA, Homi K. (Org.). **Nation and narration**. Londres, Nova Iorque: Routledge, 1990. p. 71-98.

\_\_\_\_\_. Resistant texts and incompetent readers. **Poetics Today**, v. 15, n. 4, p. 523-551, 1994.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Tradução como cultura. Tradução de Eliana Ávila e Liane Schneider. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, n. 48, p. 41-64, jan./jun. 2005.

\_\_\_\_\_. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SUPPO, Hugo Rogelio. O papel da dimensão cultural nos principais paradigmas das Relações Internacionais. In: SUPPO, Hugo Rogelio; LESSA, Mônica Leite (Orgs.). **A quarta dimensão das relações internacionais: a dimensão cultural**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012. p. 13-43.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TOOGE, Marly D'Amaro Blasques. Post-colonial translation, visibility and exoticism: the Brazilian case. **Tradução & Comunicação - Revista Brasileira de Tradutores**, n. 19, p. 47-60, 2009.

TRADUÇÃO. In: INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS (Rio de Janeiro, RJ). **Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa**. 2015. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 27 jul. 2015.

TYMOCZKO, Maria. Ideologia e a posição do tradutor: em que sentido o tradutor se situa no “entre”(lugar)? Tradução de Ana Carla Teles. In: BLUME, Rosvitha Friesen; PETERLE, Patricia (Org.). **Tradução e relações de poder**. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013. p. 115-148.

VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. **Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

VENUTI, Lawrence. **The scandals of translation: towards and ethics of difference**. Londres, Nova Iorque: Routledge, 1998, p. 1-7, 158-189.

\_\_\_\_\_. Invisibility. In: \_\_\_\_\_. **The translator's invisibility: a history of translation**. 2nd ed. Londres, Nova Iorque: Routledge, 2008. p. 1-34.

VIEIRA, Else Ribeiro Pires. Fragmentos de uma história de travessias: tradução e (re)criação na pós-modernidade brasileira e hispano-americana. **Revista de estudos de literatura**, Belo Horizonte, v. 4, p. 61-80, 1996.

\_\_\_\_\_. Liberating calibans: readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' poetics of transcreation. In: BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish (Org.). **Post-colonial translation: theory and practice**. Londres, Nova Iorque: Routledge, 1999. p. 95-113.

VILAS BOAS, Sergio. O Brasil dos Ubaldos. In: \_\_\_\_\_. **Perfis e como escrevê-los**. São Paulo: Summus, 2003. p. 53-64.

WALKER, R. B. J. Lines of insecurity: international, imperial, exceptional. **Security dialogue**, v. 37, n. 1, 2006. p. 65-82.

WALLERSTEIN, Immanuel. O desenvolvimento: uma estrela polar ou uma ilusão?. In: \_\_\_\_\_. **Impensar a ciência social: os limites dos paradigmas do século XIX**. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Idéias & Letras, 2006, p. 123-145.

\_\_\_\_\_. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

WEBER, Max. A objetividade do conhecimento nas ciências e na política sociais. Tradução de Rubens Eduardo Frias. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre a teoria das ciências sociais**. São Paulo: Moraes, 1991.

WIMSATT JR., William K.; BEARDSLEY, Monroe C. The intentional fallacy. **The Sewanee Review**, Baltimore, v. 54, n. 3, p. 468-488, jul./dez. 1946. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/27537676>>. Acesso em: 15 jul. 2010.

WOLF, Michaela. A 'vontade de poder': tradução no campo de tensão entre poder e ética. Tradução de Rosvitha Friesen Blume. In: BLUME, Rosvitha Friesen; PETERLE, Patricia (Org.). **Tradução e relações de poder**. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013. p. 149-168.

ZEHFUSS, Maja. Jacques Derrida. In: EDKINS, Jenny; VAUGHAN-WILLIAMS, Nick (Org.). **Critical theorists and International Relations**. Londres, Nova Iorque: Routledge, 2009. p. 137-149.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges, com revisão técnica de Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

**REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS**

RIBEIRO, João Ubaldo. Depoimento. [2002]. In: TRANCOSO, Paulo; PEREIRA, Renato; WELLER, Suelly; LOPES, Victor. **Língua** — vidas em português. Produção de Paulo Trancoso, Renato Pereira e Suelly Weller, direção de Victor Lopes. 2002. 1h30 min. color. son. Disponível em: <<https://youtu.be/JBmLzbjmhhg>>. Acesso em: 3 mar. 2016.

\_\_\_\_\_. Depoimento. [9 de julho, 2011b]. Paraty: **9ª Festa Literária Internacional de Paraty**. Entrevista concedida a Rodrigo Lacerda. Disponível em: <<http://goo.gl/BeRwEC>> e <<https://youtu.be/SNR34YcRvH0>>. Acesso em: 28 mar. 2015.