

Do estrangeiro ao migrante – aspectos para um estudo da tradução como possível paradigma de pensamento na pós-modernidade*

Burghard Baltrusch^a

Resumo

O presente estudo parte da viragem do discurso e da epistemologia modernistas para a pós-modernidade. Trata-se de destacar alguns aspectos centrais da proximidade entre o pensamento filosófico pós-moderno e a tradutologia hermenêutica actual visando a tradução como uma possível episteme da pós-modernidade, na qual as noções estáticas do original ou do autêntico, do outro ou do estrangeiro já foram substituídas por noções mais dinâmicas como o “text traductif” (Nouss) e o migrante/a migração. Com base em perspectivas filosóficas propostas por Derrida, Foucault, Lyotard, Welsch e Nouss, propor-se-á: a) uma perspectiva da tradução como exemplarmente pós-moderna na sua capacidade de reescrever criticamente a história, as ideologias e os sistemas, como um processo tanto ético como estético, tanto universal como local, tanto psicológico como sociológico; e b) a paratradução como o respectivo espaço inter-relacionado de um pensamento crítico, meta-tradutivo e transdiscursivo.

Palavras-chave: tradutologia, tradução, paratradução, filosofia do pós-modernismo, pós-modernidade.

* No presente artigo, manteve-se o registo padrão de Portugal aAO.

Recebido em: 28/05/2019

Aceito em: 10/07/2019

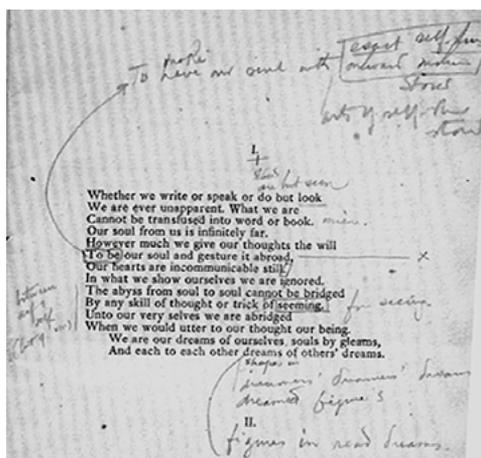
^a Professor de Literaturas Lusófonas e presidente da I Cátedra Internacional José Saramago na Universidade de Vigo. E-mail: burg@uvigo.es.

“Le savoir ne se constitue que de ses traductions
et seules celles-ci assurent son originalité”

Alexis Nouss

Não é novidade dizer que toda a tradução tem uma repercussão sobre o seu original (sobre a sua recepção, o cânone etc.) e relativiza, assim, a ideia e o discurso da autenticidade. A questão é se as consequências daí resultantes já têm sido assumidas pela academia. Se acrescentarmos a isso a hipótese que toda a experiência já é em si uma tradução, as próprias definições de identidades culturais, nacionais, individuais etc. dependeriam, também, de estratégias e técnicas tradutivas. Por exemplo, no caso da tradução de um sentimento de si com uma ideia de comunidade que, em última instância, sempre é imaginada, construída. Na pós-modernidade ocidental cosmopolita, factores como a sociedade de informação, a desterritorialização, a destradicionalização ou a globalização favoreceram o que se tem chamado *migrant identities* ou identidades nómades. No contexto modernista, a falta de certezas absolutas e de identidades uniformes ainda era considerada chocante e desenraizante. Porém, o que se viveu de forma trágica e dolorosa em tempos do modernismo, aguenta-se com ironia, cinismo ou indiferença na pós-modernidade actual.

Um exemplo seria o Fernando Pessoa anglófono – estrangeiro e estranho na atrasada e mesquinha burguesia lisboeta de princípios do século XX. Não só nas contínuas revisões dos seus sonetos ingleses, o poeta criara uma *mise-en-abîme* auto-reflexiva e iterativa, como o



demonstra o fac-símile do primeiro dos 35 *Sonnets*, no qual para a ideia de sermos “each to each other dreams of others’ dreams” o poeta ponderava múltiplas variantes: “shapes in others’ dreams”, “dreamers’ dreamers’ dreams”, “dreamed

figures in others' dreams" ou "figures in read dreams" (*Poemas Ingleses*, T. I, 1993).

O *horror vacui* modernista, o medo generalizado à falta de sistemas de orientação, foi substituído no pós-modernismo pela aceitação tão serena como irónica de que explicações fundacionais, e a procura delas, sempre hão de permanecer insatisfatórias. Assim acontece, por exemplo, na revisitação alegre e despretenhosa de Robert Frost – migrante entre a Grã-Bretanha e os Estados Unidos – que pratica a poeta pós-moderna portuguesa Adília Lopes, subversora conhecida de cânones e conceitos adquiridos, e cujas transcrições resultam tão paródicas, *pop* ou *kitsch* como sérias, tão lúdico-pragmáticas como profundamente filosóficas. Embora incomensuráveis, Fernando Pessoa e Adília Lopes partilham de uma riqueza expressiva, plural, híbrida, intratradutiva: O que num foram inúmeros nomes e personalidades literárias, estilos, ideologias, numa migração identitária entre as culturas anglófona, portuguesa e da antiguidade greco-latina, noutra é uma mestria assombrosa da intertextualidade e da tradução, entendidas como transcrição pós-moderna. Assim, em "My answer to Robert Frost", Lopes (2003, p. 9) desconstrói de forma lapidar as cinco afirmações de fé que o antigo *protégé* de Ezra Pound considerava serem os fundamentos da poesia: "self-belief", "love-belief", "literary belief", "God belief" e "national belief" (FROST, 1966, pp. 25 e 46). A justaposição dos poemas fala por si:

My answer to Robert Frost

"Nothing gold can stay"

Robert Frost, "Nature's first green is gold"

But God
is gold
and can
stay
and stays

But God
is not
enough

(Adília Lopes, 2003)

Nothing Gold Can Stay

Nature's first green is gold,
Her hardest hue to hold.
Her early leaf's a flower;
But only so an hour.
Then leaf subsides to leaf.
So Eden sank to grief,
So dawn goes down to day.
Nothing gold can stay.

(Robert Frost, 1923)

Essa transformação de meta-narrativas ilustra um procedimento comum ao pós-modernismo: apropriar-se de

uma narrativa para nela transcriber uma actualidade. Como se se tratasse de um ritual antropofágico de apropriação dos valores do Outro, transfere-se o que é desejado na estranheza do estrangeiro para o sistema de valores, para o sociolecto e o idiolecto do agente criativo. Num processo transcultural e transdiscursivo de ideias e valores em constante migração e miscigenação, os essencialismos fundacionais nunca poderão subsistir. Nas artes e no pensamento da actualidade existem inúmeras pensadoras/es e criadoras/es artísticas/os, de contextos e géneros dispares, que documentam como as ideias fundacionais da *origem* e do *autêntico* vão perdendo validade: Pensemos em exemplos tão variados e aleatórios como a auto-reflexividade espaço-temporal na banda desenhada de Marc-Antoine Mathieu; os auto-retratos de identificações nómades nas fotografias de Cindy Sherman; a história como ficção e a des/construção da utopia na obra de José Saramago; a hibridação de corpo e texto nas fotomontagens de “Les fleurs du mal” de Joana Pimentel; ou a equivalência filosófico-tradutológica que Derrida estabelece entre “o monolinguismo do outro” e uma “prótese da origem” (1996, cf. infra). Também o vasto e heterogêneo conglomerado teórico denominado pós-modernismo só representa a prótese de um hipotético movimento, ideologia ou *corpus* teórico coeso. Hoje, só se pode falar do pós-modernismo aceitando as múltiplas formas de o referenciar, incluindo o emprego leviano e sensacionalista ao qual nos habituaram os meios de comunicação social. Em termos gerais, a ideia do pós-moderno abrange um conjunto de tendências que prolongam, realizam, democratizam e massificam as aquisições temáticas, éticas e estéticas do modernismo. Procedeu-se, assim, a uma forma de transcrição crítica desse modernismo, contrariando ou recusando alguns dos seus ideologemas (por exemplo o postulado do eternamente novo e do progresso infinito) ou, noutros casos, citando, variando ou amaneirando-as simplesmente.

Desde meados do século XX, o processo de reescrita, de retradução global da História, das Ideias e dos seus múltiplos monolinguismos, assim como também dos seus valores (eurocênicos, androcênicos, antropocênicos etc.) tem vindo a acelerar. O pós-modernismo, tanto o de aspiração artística como o de inclinação filosófica ou científica, de carácter elitista ou de divulgação, participou activamente deste processo

tradutivo. As suas vertentes mais sérias sempre souberam prevenir a auto-complacência de serem meras colagens estilísticas de diferentes momentos da tradição artística ou das ideias. Junto com o prazer de uma renovada liberdade no uso de linguagens ecléticas, ambíguas ou, até, sofistas, o pós-modernismo contestou o funcionalismo e o racionalismo, exibiu e defendeu impulsos éticos e estéticos (frequentemente em fusão, como no neologismo da *est/ética*), anti-totalitários e anti-fundacionais, e não deixou de questionar a própria auto-reflexividade e o construtivismo no qual esta assenta.

O fio condutor tem sido uma lógica polissistémica, longe do equilíbrio, sempre exposto a abalos est/éticos ou crises de valores e identidades, a redimensionar e recontextualizá-lo constantemente. Para sistematizar esta lógica difusa, Wolfgang Iser propusera a utopia de uma razão transversal (1996), uma capacidade de pensar paradoxos, de saber enlaçar o heterogéneo e de encarar a realidade como pluralidade irreduzível (WELSCH, 1988). E com Foucault, poderíamos dizer que o pós-modernismo heterotopizou a herança utópica do modernismo. Esta ambivalência do moderno e do pós-moderno impregnou a maior parte da cultura europeia do século XX e continua a fermentar na nossa actualidade, seja como prolongação, ruptura ou sincretismo. Até cabe perguntar se as únicas definições válidas do pós-modernismo não seriam, exclusivamente, certas realizações artísticas e tradutivas, capazes de o representar como perpétua transição e transcrição.

François Lyotard já sintetizara, a meados dos anos de 1980 (1986), o pensamento pós-moderno na fórmula da desvalorização e deslegitimação de todas as meta-narrativas. Sem embargo, será indispensável reconsiderarmos a relação entre as utopias modernistas e as heterotopias pós-modernas, principalmente no que diz respeito à ideia de ruptura com a tradição, confrontada com o pragmatismo dos complexos valores da experiência. Ainda que a maioria dos discursos pós-modernos postule a inexistência de uma posição fora da cultura, desde a qual seria possível julgá-la, será necessário desenvolver novos modelos descritivos – por exemplo para as noções psicológico-filosóficas da “morte do sujeito” ou do “sujeito descentrado”, cuja precária validade já fora denunciada por diferentes sectores da crítica. O questionamento destes conceitos sensacionalistas apoiava-se na suposta ausência de

uma realidade comum – e não só no marco duma sociedade de elevado consumo de informação –, em que partimos de imagens e discursos frequentemente desconexos, cuja transdiscursividade e transversalidade orientativas ainda estão por definir. Também dentro do marco global vemo-nos confrontados/as com uma desassossegadora pluralidade e incomensurabilidade de realidades culturais, tanto pós-coloniais como neo-coloniais.

Nos diferentes discursos críticos sobre o pós-modernismo coexistem atitudes contraditórias, uma vez que, por exemplo, estaria a enfatizar a ausência de uma realidade comum, numa sociedade actual na qual predominam as imagens. Também se tem caracterizado o pós-modernismo como um *álibi* para a falta de ética e compromisso com a realidade, para uma suposta falta de acção política e de responsabilidade, por estar a desvirtuar uma “ética do absoluto” a favor do valor da contingência, do relativismo e do imperativo do contexto. Mas é preciso lembrar que a noção do sujeito descentrado, por exemplo, também pode resultar emancipadora no que diz respeito ao pessimismo cultural, com o qual a crítica marxista costuma identificar o pós-modernismo. A revolta contra a homogeneidade tem funcionado nas últimas décadas como uma estratégia para questionar, interromper ou subverter as narrativas tradicionais (patriarcais, imperialistas, neocolonialistas etc.), e ajudou a construir novas formas de identidade (de gênero, culturais etc.). Além das suas posições de vulnerabilidade ou provisoriedade, das identidades instáveis e manipuláveis, pode-se concluir, hoje em dia, que o pós-modernismo serviu e continua a servir como estratégia subversiva, como prática estética emancipadora, com capacidade política em relação ao niilismo, como motivação a participar, contestar e dialogar. Em última instância, o pós-modernismo tem recuperado preocupações e problemáticas humanas que são simples e banalmente existenciais, às vezes até universais, numa tentativa tão crítica como lúdica de liberá-las dos discursos ideologizantes ou totalitários, de pensá-las fora dos moldes monistas ou deterministas. Assim, o pensamento pós-moderno tem vindo a mostrar uma crescente preferência pelo emprego de métodos transdisciplinares e transdiscursivos. Nesse sentido, a perspectiva tradutológica talvez seja o método correspondente mais versátil e universal,

uma hipótese que procurarei sustentar aqui de uma forma provisória e abreviada.

A hipótese desconstrutivista, no sentido de todos os tipos de texto e de toda a percepção de fenômenos conterem uma problemática tradutológica e de o suposto 'texto original' representar, afinal, uma tradução impossível (DERRIDA, 1972), tem vindo a contribuir ao desenvolvimento da tradutologia e da filosofia da tradução. Interpreto a ideia base, procedente de Benjamin, como o ponto de partida de uma nova epistemologia da problemática in/tradutibilidade dos fenômenos culturais e naturais. Se acrescentarmos a isso outra ideia de Derrida, conforme a qual a língua é um sistema de diferenças descentralizado, sem significado transcendental, e no qual todo processo de percepção e interpretação depende da própria relação com este jogo (de linguagem) acêntrico (1972), podíamos conceber a linguagem e a tradução da mesma forma como concebemos uma forma de vida (WITTGENSTEIN, 1952, §19 e BALTRUSCH 2009). Todos os agentes que contribuem a este jogo de "différences/différences" acêntrico e à indeterminação da sua *écriture* no contexto histórico partem de uma estética de recepção e produção específica. A modo de exemplificação desse processo tradutivo, constituído por contínuas alternâncias de momentos de produção e de recepção, proponho a adaptação de um esquema textológico que Barbara Johnson (1994, 201ss.) empregara para a análise da tradução dos textos de Derrida ao inglês. A sistematização parte do pressuposto de uma realidade que um/a autor/a concebeu à sua maneira, seguido de um segundo texto que a mesma pessoa produziu, a partir desta percepção individual, e que se encontra já impregnado de um terceiro texto com o qual verbaliza, arranja e depois divulga esta leitura. O público receptor vai precisar de recapitular, consciente ou inconscientemente, esta cronologia da gênese textual, embora o seu ponto de partida seja, cronologicamente falando, só o quarto passo nesta progressão, ou seja, aquele texto que nós (na qualidade de público receptor, leitor e tradutor) lemos e aspiramos a compreender. Neste processo de leitura dum texto supostamente real, inculcamos um quinto texto, quer dizer, uma maneira de interpretar, ou seja, traduzir os estados processuais anteriores. Só em consequência deste complexo historial de recepções e produções, sujeito a contingências e contínuas transformações, dar-se-ão aqueles textos gerados

‘noutra linguagem’, numa ‘terceira voz’, com a pretensão de ‘comentário’, ‘crítica’, ‘interpretação’, ‘estudo’, etc.

Se ampliarmos esta perspectiva textológica com uma focalização tradutológica, resultará mais fácil demonstrar a hipótese derridiana de que, em relação aos fenómenos que nos circundam, não tratamos com textos, porém, em primeiro lugar, com traduções (DERRIDA 1991). Tal como a desconstrução, também a tradução inviabiliza a fixação do significado, dificulta a manutenção de um espaço lógico dentro do qual, e partindo do inventário conceptual disponível, seria possível falar, por exemplo, sobre uma literatura ou filosofia com significado generalizável. A preocupação derridiana com a descentralização e com a alteridade irreduzível são, no fim de contas, a tentativa de desconstrução de toda a subjectividade que se fundamenta no poder sistemático e totalitário e na sua opressão dos seres humanos e da Natureza. Assim, a desconstrução sugere que trabalhemos com lógicas alternativas e com teorizações migrantes. Também a tradutologia actual – pensemos em teorias tão diversas (mas também inter-relacionados) como a dos polissistemas, dos *descriptive translation studies*, da manipulação, do *skopos* (funcionalismo) ou da paratradução (BALTRUSCH 2008) – já não depende de uma fixação irrevogável do significado ou da autenticidade (como a favoreciam as teorias da equivalência).

Convém, por isso, uma aproximação sistemática à dinâmica do processo tradutivo a partir dum modelo básico de estética de recepção e produção que serve como matriz a três momentos, todos eles interdependentes, e que se caracteriza por uma transversalidade livre de hierarquias:

1. A *aísthesis* (αἴσθησις, no sentido de totalidade das percepções sensuais humanas) seria a nossa *interface* com o mundo exterior que já opera a partir de um conjunto de pré-estruturas. O que os sentidos nos transmitem já estava dirigido por um vasto inventário de concepções (est/éticas, ideológicas etc.), por um processo de pré-tradução, ou tradução em bruto, dos fenómenos.
2. Daí resulta uma *estética* que, lapidarmente, poderíamos entender como uma espécie de tradutor automático a trabalhar no momento da *aísthesis*, já ‘programado’ por uma multiplicidade de estruturas pré-adquiridas. Mas

também podíamos entendê-la, segundo Foucault (1967), como conjunto de ideias e ideologias utópicas que o sujeito adapta e traduz a partir dos referidos processos *aisthéticos*.

3. As ideias e utopias geradas pelo agente criador traduzem-se, inevitavelmente, para noções ideológicas, para uma *anestésica*. Dá-se uma hiperbolização ou um encobrimento do estético, que anestesia (de gr. αἰσθησις) a sensibilidade primária ao ficar a ideia/utopia realizada em forma de discurso, comportamento, estereótipo, produto etc. Trata-se, porém, de um duplo inseparável da estética, que a traduz de forma concreta (WELSCH, 1990). Como valor problemático, a *anestésica* aparece na nossa contemporaneidade, por exemplo, na estetização ou hiperestetização contínua da realidade através da predominância de imagens, da comercialização do mundo icônico-simbólico e de todo o inventário narrativo. Como tal, pode ter um efeito anestésico, se a estetização for simplificada, iterada, massificada ou comercializada em excesso. Um exemplo de *anestésica*, em termos positivos, seria a nossa memória cultural, aquele cultivo de um inventário de textos, imagens e rituais reutilizáveis e traduzíveis *ad infinitum*, com o qual uma sociedade reafirma a sua ideia de comunidade. Uma explicação mais concreta dos fenômenos que a *anestésica* abrange, oferece-nos o conceito foucaultiano da *heterotopia*, ou seja, a tradução concreta e prática das utopias na realidade (por meio de museus, igrejas, cemitérios, asilos ou prisões, cf. Foucault 1967: 39 ss., mas também por cânones literários ou estratégias de tradução).

Se quiséssemos simplificar esta matriz triangular da estética de recepção e produção tradutológicas, poderíamos concebê-la como a interação entre consciência, realidade e tradução da realidade. Invalidados os ideários fundacionais e excessivamente binários do *centro-periferia* e do *original-imitação*, não parece exagerado conceber um *translative turn*, como o fizeram Alexis Nouss (1995), em certa coincidência cronológica com o auge da filosofia pós-moderna (mas também com apoio em Levinas e Deleuze) ou, mais tarde, Bachmann-Medick (2009),

desde uma perspectiva mais integrada na disciplina acadêmica dos estudos de tradução. Desde então, a tradutologia não só se tem independentizado das filologias, mas tem alcançado uma dimensão eminentemente social, política, est/ética, filosófica e, em última instância, transdisciplinar. Como insistência num *logos* diferente, o pensamento da, desde e através da tradução coloca a questão, até que ponto esta possa ser entendida como uma *episteme* da própria pós/modernidade ou, inclusive, constituir uma função paradigmática da epistemologia em geral (NOUSS, 1998). Fundamentalmente, trata-se de argumentar a *tradução* enquanto ferramenta hermenêutica para a micro e macroanálise de fenómenos naturais e culturais e, também, como uma possível transdisciplina (PÉREZ 2017).

Se todos os processos de percepção e de criação podem ser analisados como traduções dirigidas por uma confluência de interesses ideológicos, muitas vezes exteriores à volição do sujeito criador/tradutor, também os discursos teóricos das ciências sociais e humanas podem ser considerados ideológicos, uma vez que partem de sociolectos específicos e expressam as posições de um grupo e de interesses colectivos, inserindo-se numa memória cultural específica. As linguagens de intelectuais, criadores ou tradutores nunca constituem sociolectos homogêneos, mas sim uma multiplicidade de variantes, às vezes antagónicas e rivais. Neste contexto, a perspectiva tradutológica visa aspectos paratradutivos, porque se trata de uma reflexão meta-tradutiva (necessariamente diferente em cada língua, cultura ou disciplina), de um segundo modo discursivo que ilustra a interdependência e transversalidade de universalismo e de particularismo, de identidade e de alteridade e de localização e de migração do sujeito na realidade, na sociedade e no conhecimento, sempre imerso na dinâmica transgressora e subversiva da tradução.

Se aceitarmos que não há significado detrás do carácter de construção de universais como *texto*, *autoria*, *identidade* ou *imagem* – independentemente de os considerarmos ‘originais’ ou ‘traduções’ – então também já não podemos conceber a tradução a partir da linguagem, mas sim a linguagem a partir da tradução (NOUSS 1995, p. 337). A língua não contém o *agens* da evolução cultural, tendo em conta que, como sistema de signos, sempre tem funcionado como uma mera resposta a necessidades fundamentais que se lhe precederam, (pensemos,

por exemplo, no que Benjamin denominou a “linguagem das coisas”). Por isso, a sua função nas sociedades e culturas ocidentais – sobretudo se a pensarmos desde as noções do *texto*, da *autoria* e da relação *identidade-alteridade* – precisa ser desmitificada de raiz. Deveríamos descrevê-la, melhor, como uma estrutura principalmente tradutora (como a de outros sistemas de signos com valores simbólicos adscritos, de fenómenos, informações, propriedades culturais, criatividade etc.). Teríamos de analisá-la a partir de uma perspectiva mais pragmática e funcionalista do que idealista ou culturalista, mais diversificadora do que centralizadora, mais pluralista do que preponderantemente racionalista e essencialista, procurando evitar, na medida das nossas limitações, as respectivas instrumentalizações ideológicas. Um original é, afinal, um texto ou um discurso em migração. Se quisermos tornar visíveis as ideologias que governam o processo tradutivo, enquanto esforço de reescrita ou transcrição, como dizia Haroldo de Campos (“Umdichtung” era o termo que empregara Benjamin), é necessário superarmos a ênfase que tradicionalmente se põe na função comunicativa da língua. O mercado actual da informação é o melhor exemplo de como um texto, uma imagem, um discurso – sejam estes ‘originais’, adaptações ou traduções – sempre estão a ser produzidos em um contexto dominado por interesses heterogêneos, no qual os agentes criadores ou tradutores figuram principalmente como mediadores culturais, escolhedores de factos, adequadores de ideias e estilos, etc.

Toda a tradução interpreta e toda a interpretação traduz fenómenos que se deduzem de uma realidade construída, na qual as e os agentes trabalham com modelos, formas e valores pré-existentes. Sempre se trata de uma reprodução de subjectividades que são composições de valores adquiridos. Em vez de concebermos um sujeito tradutor autónomo, seria preferível falarmos de uma entidade tradutora não-antropocêntrica, lembrando o que Benjamin advertia com respeito aos conceitos de relação que “mantêm o seu talvez melhor sentido quando não são relacionados exclusivamente com o ser humano” (1923, 10). Ao evitar uma focalização excessivamente antropocêntrica e personalizada, e ao assumir que, além de outros sujeitos, sempre haverá uma multiplicidade de elementos paratradutivos que forçosamente influem tanto

na estética como também na própria realização da tradução, estaríamos em condições de delimitar melhor, e de uma forma mais concreta, o processo e a dinâmica de estas influências, um momento que Nouss designa com o termo *text traductif*: “une forme textuelle en mouvement, en tension, une textualité dialectique qui unirait le texte de départ et le texte d’arrivée” (1998, 2). E esta “forma textual” também pode ser lida como forma cultural, identitária, etc.

Em resumo, a perspectiva antropocêntrica modernista, na qual um indivíduo autónomo decide livremente no processo de criação/tradução, precisaria de ser corrigida por uma perspectiva de textos e ideologias a transcreverem-se com uma certa independência do sujeito. Tratar-se-ia de uma substituição do paradigma do sujeito pelo paradigma do “texto tradutivo”, como o propõe Nouss e como já fora esboçado por Benjamin, ou seja, da correcção de uma perspectiva excessivamente antropocêntrica. Assim, o papel do sujeito pós-moderno no processo criativo-tradutivo – cada vez mais polifacético, migrante e menos redutível a uma identidade uniforme – é o de um/a agente primordialmente mediador/a de culturas, de ideologias, talvez até de memes (BLACKMORE 1999), de textos, evidentemente, mas também de estratégias económicas, políticas etc. Neste sentido, a tradutologia caracterizar-se-ia por uma auto-reflexividade da iterabilidade do processo de produção e recepção (o seu legado modernista), sabendo que é indispensável combinar e integrar os resultados de análises teóricas heterogêneas. A tarefa dialéctica desta teoria consistiria em relacionar monossemia e polissemia e em demonstrar que a existência de estruturas linguísticas basicamente idênticas não exclui a possibilidade de existirem ambiguidades ou, até, incomensurabilidades. Não se trata de observar indivíduos atomizados a comunicarem de forma intersubjectiva – esta era a utopia do racionalismo crítico, mas sim de promover uma enfocagem transdiscursiva das relações entre sociolectos e idiolectos.

Já nos anos de 1960, a teoria crítica iniciara o projecto de fusionar a autonomia crítica do indivíduo com a heteronomia autoritária da sociedade, de fusionar liberalismo e marxismo numa unidade ambivalente, um projecto que continua válido nas aspirações filosóficas e no impulso ético do melhor pensamento pós-moderno. Enquanto o/a modernista tinha

sido um/a e/migrante muitas vezes contra a sua própria vontade, a pós-modernidade não seria concebível sem precisamente esta predisposição de migrar – teórica, estética ou ideologicamente. Como disse Salman Rushdie: “Todas as ideias, inclusive as sagradas, devem adaptar-se a novas realidades” (2005, p. 37), ou seja, devem ser constantemente traduzidas, isto é, transcriadas. Assim, um dos mais antigos exemplos de crítica paratradutiva é a análise ideológica *avant la lettre* das exegeses bíblicas, levada a cabo por Espinoza, que desautorizava, no seu *Tractatus theologico-politicus* (1670), estas interpretações como imaginações “apresentadas com a única pretensão de usar a religião como pretexto para fazer com que outros pensem da mesma forma”. Não há melhor maneira para exemplificar os processos ideológicos implicados em criações metafísicas e artísticas (ambas se caracterizam, afinal, por técnicas cognitivas semelhantes). Esta adaptação ideológica, porém, já é inerente à própria estética de recepção, como adverte Espinoza no *Tractatus* (trad. minha):

[...] quem aceita tudo o que está contido na Escritura como doutrina absoluta e universalmente válida de Deus, ignorando quanto nela é só adaptado à capacidade de compreensão do povo, não poderá distinguir entre as opiniões populares e a doutrina divina, fará passar imaginação humana por doutrina divina [...].

Os grandes textos dogmáticos oferecem-se, desta forma, como instrumentos de subjugação de consciências, com a finalidade de adquirir poder e de estabilizar e perpetuar o seu domínio. Os instrumentos, ou seja, as exegeses, são adaptações, atenuações, neutralizações, substituições etc., conforme as necessidades do respectivo contexto paratradutivo.

Porém, podemos complementar Espinoza no sentido de um original, até se for considerado sagrado, só se legitima através da sua tradução, sempre já está para traduzir na medida em que cada leitura e cada tradução partem de uma ‘autoria’ que reconstrói o que se supunha ser o original num determinado momento histórico ou, em palavras de Alexis Nouss, “l’originale est un être-à-traduire” (1998, p. 6). Deste modo, todas as verdades e todos os axiomas reduzem-se a traduções, e esta desilusão tão modernista há-de ser compreendida, hoje, e tanto pós-moderna como pós-colonialmente, como um valor positivo: “Le savoir ne se

constitue que de ses traductions et seules celles-ci assurent son originalité” (NOUSS, 1992, p. 11). Tudo o que sabemos é fruto dum processo de tradução e paratradução, e a habilidade de refinar e reorientar as técnicas de tradução é o que comumente identificamos como progresso. Esta ideia, a fim e ao cabo, é devedora da noção renascentista da mudança, uma mudança que desencadeia o desconcerto de uma estruturação inequívoca do mundo: “[...] se em alguma coisa deste mundo ouvera segurança. Mas nam na ha, que mudança posue tudo”, disse a *Menina e moça* de Bernardim Ribeiro (cap. XXX).

A hipótese de que tudo seja tradução (BLATRUSCH, 2007) não é uma renovada atitude essencialista ou fundacional mas, muito ao contrário, a exigência de uma actividade destruidora de totalitarismos e antropocentrismos subjacentes a universais como *periferia, centro, cânone, autor/a, origem* etc. Para uma sociedade de conhecimento, a tradução constituir-se-ia como um espaço de miscigenação semiótica e semântica, no qual se dá uma oscilação entre uma imprecisa e débil noção de ‘origem’ e as múltiplas, fortes derivações sempre actualizadas desta ‘origem’. Não se trata de trocar simplesmente as instâncias autor/a, crítico/a etc. por tradutor/a, uma vez que sempre continuará existindo a necessidade de reescrever a própria natureza do poder desde posições não-institucionalizadas (por exemplo, a posição de semi-invisibilidade da tradução). A informação só adquire sentido quando for gerida pelo conhecimento crítico das pessoas, facto que determina que uma sociedade de informação só pode ser um momento de passagem para uma sociedade de conhecimento. Se se reconhecesse aos e às agentes culturais a sua importância em igualdade no complexo processo tradutológico da História, eliminar-se-ia a hierarquia de valores que tradicionalmente encabeça um autor (o essencialismo, muitas vezes até patriarcal, do original), seguido por um/a receptor/a, passando o/a tradutor/a e a tradução a um terceiro plano ou, até, à completa invisibilidade. Constituiria uma espécie de democratização da perspectiva sobre o processo de tradição cultural e do saber em geral, se se revogasse esta hierarquia, para que o/a tradutor/a possa adquirir a função de um migrante, que incorpora, dentro da própria identidade, toda aquela sucessão de alteridades referida no nosso modelo textológico-tradutológico. A transacção tradutora é o modelo exemplar de uma identidade como sequência de alteridades

(vejam-se os casos de Fernando Pessoa e Adília Lopes). Além das noções *traduzir de* ou *traduzir para*, seria conveniente introduzir *traduzir entre*, um matiz que Nouss relacionou com o neologismo francês do “autruir”, que poderíamos, até, comparar com o neologismo pessoano do “outrar”, no sentido de uma migração da e na própria pessoa.

Aceitar tudo como tradução implica um cepticismo que faz com que se destaque intencionalmente a invisibilidade à qual estiveram sujeitos as/os agentes tradutoras/es como também os elementos paratradutivos associados. Se Deus, como ideia criadora do universo se desvaloriza na filosofia no final do século XIX, é em Auschwitz que morrem, a pesar da teoria crítica, a ideia de um projecto de Luzes e a utopia do progresso infinito; é com o pós-colonialismo que desvanece a autoridade exclusiva das perspectivas ocidental e eurocêntrica, e é com o pós-modernismo e o feminismo que se inicia a desvalorização do andro/antropocentrismo e das suas ideias fundacionais. A tradutologia oferece-se, agora, como a possibilidade de um recomeço sem restrições ideológicas. A sua aptidão para a transdisciplinaridade possibilita a análise de todas as transacções semióticas e semânticas que exemplificam e explicam a interacção entre identidades e alteridades e que servem para desvelar as limitações das línguas, dos discursos e das pretensões essencialistas e homogeneizantes. A perspectiva tradutológica invalida as noções de *estrangeiro/a* e do *estranho*, normaliza a noção da *apropriação cultural*, abrindo um espaço de “comparaison” (NOUSS, 1995, p. 337), de racionalidades comparadas, de racionalidades em migração e das suas respectivas transcrições.

Em conclusão, a tradução é exemplarmente pós-moderna na sua tentativa de reescrever criticamente a história, as ideologias e os sistemas, uma tentativa que, a fim e ao cabo, é tanto uma actualização como uma subversão da própria crítica e da sua lógica – um processo tanto ético como estético, tanto universal como local, tanto psicológico como sociológico. E, neste contexto, a paratradução constitui o respectivo espaço transmetodológico: cada língua ou cultura é, como processo duplo de tradução e paratradução, um acesso diferente à experiência da realidade, assim como a lógica matemática das ciências exactas, ou as lógicas estéticas ou intuitivas doutros âmbitos do saber. Compare-se o *dictum* de Benjamin

que a “tradução é uma forma” (1923, 9), em termos estéticos de modelo, matriz etc., ou o resultado dos textos de Joyce no sentido de que a experiência já não tem de ser exclusivamente temporal, ou seja, dependendo de um tempo em concreto, ou de uma identidade em concreto, no caso de Pessoa, e compare-se estas experiências modernistas com a ideia da transversalidade nos discursos pós-modernistas de Welsch e Lyotard. Esta razão transversal em migração, que se argumenta desde a filosofia pós-moderna, relaciona-se, também, com a rejeição benjaminiana da existência de um *Kontinuum* histórico e ao que contrapunha a ideia do “contínuo de transformações” (ou, como poderíamos precisar, de traduções). O facto de formarmos parte da transmissão histórica significa que o próprio processo histórico se altera e complica constantemente, e que implica a necessidade de tradução e retradução numa sucessão de presentes. Ao contrário da ideia de progresso hegeliano, Benjamin postulou uma sucessão de presentes na que sempre nos encontramos forçosamente lançados (até no sentido do heideggeriano *geworfen*), lançados numa “situation traductionnelle” como diria Nuss, cheia de condicionamentos heterogêneos. E talvez nem a consciência (histórica) desta circunstância seja um espaço no qual o/a tradutor/a poderia desenvolver um suposto livre arbítrio. A partir deste profundo cepticismo nasce o desafio ético da prática tradutora como criação, com a sua premissa de tomar consciência holística da contextualidade e das diferenças insubstituíveis.

Na medida em que o texto de partida depende do texto de chegada, no sentido da sua persistência, dá-se uma circularidade ontológica que debilita a exclusividade criadora do ‘original’. Borges antecipava-se a esta perspectiva ao postular, ironicamente, que o original não era fiel à sua tradução. Apesar da aspiração tradicional e profundamente ritual a uma fidelidade para com o antecedente/antepassado – e talvez seja isto no que, em última instância, consistem as noções do *original* e do *autêntico* –, talvez se possa afirmar que esta dependência recíproca já implica um acto de subversão: tanto em relação ao passado (reinterpretando = reescrevendo a história do ‘original’) como em relação ao futuro (reutilizando = reinstrumentalizando a mensagem do ‘original’, dentro de uma actualidade e seguindo uma consciência histórica específica). A tradução como transversalidade pós-moderna

até poderia ser posta a dialogar com a “imanência” de Deleuze ou a “transcendência” de Levinas, de certo modo relacionáveis com o que Benjamin denominava a “reine Sprache” (pura língua), e o que Derrida reformulou com o “l’être-langue de la langue, la langue ou le langage en tant que tels” (1985: 235). Trata-se, a fim e ao cabo, de aquilo que as línguas têm em comum e que permite uma tradução plural daquilo que é diverso: “la divergence et la complémentarité – les deux liées – des intentions signifiantes des langues” (Lamy/Nouss, 1997, 43). É também o que a filosofia pós-moderna entende como transversalidade, uma forma de migração contínua, inseparável da ideia de mestiçagem.

Assim, entre as tarefas do/a tradutor/a também estaria esta *métissage* (NOUSS) como reelaboração de *Weltanschauungen*, dirigindo-nos a um descondicionamento mais completo possível do saber e, mais concretamente, a uma fenomenologia do devir, que Nouss (2005) esboça a partir de Deleuze: Como traduzir o que nos acontece? Onde encontrar as categorias para integrar fenômenos no nosso universo mental? Que quer dizer tradução num contexto de herança cultural? É provável que, para encontrarmos respostas satisfatórias, seja útil reconceitualizarmos a noção de transmissão cultural para a ideia mais concreta do trânsito-tradução (BALTRUSCH, 2018). Assim, a ética da tradução residiria na ideia da reprodução do sujeito que tem de aprender a controlar a multiplicidade de si mesmo e de se traduzir em si-mesmo conforme as circunstâncias. Assim, a tradução adquire também uma dimensão política: a América, a Europa, uma religião, uma ideia estética ou uma ideologia política, por exemplo, só poderão persistir como entidades convincentes se forem capazes de se traduzirem *para* o outro, *entre* e *em* si mesmas. A dinâmica da tradução é um ser/estar ao serviço do outro, na que a submissão ao ou apropriação do outro co-define a própria identidade. Neste ‘ser para ou no outro’ (e não só no seu significado superficialmente antropocêntrico) consiste boa parte daquilo que podíamos denominar filosofia da tradução, sobretudo em termos de pós-modernidade: É-se pessoa (ou seja, ponto de encontro de influências várias) a partir do outro, no outro.

A nossa história é uma miscigenação do Eu e do Outro, é a minha língua como “prothèse d’origine” e como ponto

de encontro com os “monolinguismos” dos/as outros/as (DERRIDA, 1996). O próprio momento da tradução é o espaço anterior à fixação das identidades, é a terceira língua e o terceiro espaço que actua como correia de transmissão, tão flexível e tão sujeita ao desgasto, que no transmitido sempre permanecerão traços (“traces”, Derrida) que remetem para um/a agente tradutor/a como subjectividade mestiça, hoje menos estrangeira do que (i)migrante e refugiada. Estas migrações são traduções entre (sic) uma cultura e outra, entre um discurso e outro, entre uma *Weltanschauung* e outra, sem abandono da cultura de partida e podendo ser, até, uma forma de diplomacia. A pós-modernidade, para a sua tarefa de questionamento e tradução crítica e contínua da própria modernidade, demanda modelos e perspectivas mestiços e migrantes, capazes de se traduzir para, entre e em si mesmos; para os quais já não há *a obra*, mas *textos*, não há *a língua*, mas *culturas*, já não há *a fé*, mas *ideologias*, já não há *a informação*, mas *conhecimentos*, já não há *o/a autor/a- o/a tradutor/a*, mas *transcriadores/as* e *mediadoras/es*, já não há *a produção de saber*, mas *mudança de saberes*. Este pluralismo epistemológico, que combina a transdisciplinaridade com o relativismo – promulgado pelas teorias do pós-colonialismo e do pós-modernismo numa dinâmica contínua – e que rejeita identidades ou sujeitos planos e uniformes, apoia a oportunidade da viragem paradigmática que nos propunha Nouss: “une forme originale d’hybridité herméneutique [...], annonçant la nouveauté paradigmatiche de la traduction dans l’*épistémè* contemporaine” (1995, 339).

Na prática, esta mudança de paradigma viabiliza não somente uma análise contextual cada vez mais abrangente, oferecendo mais possibilidades de contextualização semiótico-semântica, mas também fornece estratégias de neutralizar dogmatizações e conceitualizações enganosas. Uma análise paratradutiva exaustiva seria, porventura, a descrição crítica mais completa e ambiciosa que se poderia fazer da dinâmica de transposição de um objecto de estudo através dos presentes históricos. Consistiria na desconstrução dos discursos e das meta-narrativas que operam dentro das diferentes formas de tradução dos fenómenos naturais e culturais, como processo elucidativo e historiográfico. Para permutar um vasto repertório de técnicas de tradução de objectos existentes e não existentes e para poder dialogar e transaccionar conforme os critérios

da transversalidade e da transdiscursividade, a paratradução tem de realizar uma crítica de produção e recepção ideológica que se aproxime dos limites da inteligibilidade humana. Irremediavelmente, a fundamentação est/ética e o procedimento técnico e metodológico deste construtivismo crítico sempre permanecerão problemáticos. A condição pós-moderna da para/tradução consiste na aceitação destas limitações gnosiológicas e a sua transdiscursividade será, então, um caminho e nunca uma meta. A história da tradução não é só uma história dos mecanismos de imaginação de realidades e comunidades, de transmissão de significados e ideologias, mas também uma história dos mecanismos de interacção com os múltiplos fenómenos naturais e culturais, com os “monolinguismos dos outros”, das suas culturas, dos seus discursos e das suas tradições. Esta interacção, este “sermos para e no outro”, é a premissa para construir uma identidade pessoal e social: Uma intra/tradução constante entre o que é estrangeiro e o que é migrante, através da reconstrução do eu como entidade tradutora e como perpétua transição e transcrição.

REFERÊNCIAS

BACHMANN-MEDICK, Doris. 2009. “The Translational Turn”, in: Doris Bachmann-Medick (ed.), *Translation Studies*, Special Issue. Vol. 2, Nr. 1, pp. 2-16.

BALTRUSCH, Burghard. 2007. “É todo tradución? Elementos socioculturais, neurocientíficos e meméticos para unha teoría holística da para/tradución”, *Viceversa. Revista Galega de Tradución* 12, 9-38.

_____. 2008. “Elementos para uma crítica de tradução e paratradução teoria e prática no caso das traduções culturais modernistas”, in *TradTerm* 14, 15-50.

_____. 2009. “Traduzindo entre Modernismo e Pós-modernismo: Transdiscursividade e Para/Tradução via Wittgenstein”, *Hesperia. Anuario de filología hispánica*, XII, 1, 27-57.

BALTRUSCH, Burghard. 2018. “Poetics in public space: towards a hermeneutic framing of ephemeral poetic expressions”, in *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 14:3, 168-195.

BENJAMIN, Walter (1923) 1991. “Die Aufgabe des Übersetzers”, in *Gesammelte Schriften*, ed. por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, vol. IV.1, Frankfurt: Suhrkamp, 9-21.

BLACKMORE, Susan 1999. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.

DERRIDA, Jacques 1972. *La dissémination*. Paris: Seuil.

_____. 1985. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.

_____. 1991. “Ulysses Grammophon: Hear Say Yes in Joyce”, in *Acts of Literature*, New York / London: Routledge, 253-309.

_____. (1996) 2001. *O monolinguismo do outro ou a Prótese de Origem*. Trad. de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras.

[ESPINOZA] SPINOZA, Baruch de (1670) ²1989. *Tractatus theologico-politicus*, in *Opera – Werke*, vol. I, ed. por G. Gawlick e F. Niewöhner, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

FOUCAULT, Michel (1967) 1990. “Andere Räume”, in *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, ed. por K. Barck e P. Gente et. al., Leipzig: Reclam, 34-46.

FROST, Robert 1966. *Selected Prose*. Ed. por Lathem e Hyde Cox. New York: Holt, Rinehart and Winston.

JOHNSON, Barbara 1994. “Die Treue, philosophisch gesehen”, in Wilhelm Gössmann (ed.): *Schreiben und übersetzen: “Theorie allenfalls als Versuch einer Rechenschaft”*, Tübingen: Gunter Narr, 197-202.

LAMY, Laurent / NOUSS, Alexis 1997. “L’abandon du traducteur – Prolégomènes à la traduction des «Tableaux parisiens» de Charles Baudelaire. Traduction et notes de Laurent Lamy et Alexis Nouss”, in *TTR*, vol. X, n.º 2, 13-69.

LOPES, Adília 2003. *César a César*. Lisboa: & etc.

LYOTARD, François (1986) 1990. "Randbemerkungen zu den Erzählungen", in Peter Engelmann (ed.): *Postmoderne und Dekonstruktion*, Stuttgart: Reclam, 49-53.

NOUSS, Alexis 1992. "Texte et traduction: du sacré chez Jacques Derrida", in <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no5/nouss.pdf> (consulta do 23/10/18).

_____. 1995. "La traduction comme OVNI", in *Meta*, n.º 3, 335-342.

_____. 1998. "Théorie de la traduction: de la linguistique à l'herméneutique", in <http://www.univ-lyon2.fr/crtt/nouss.htm> (consulta do 07/03/18).

_____. 2005. *Plaidoyer pour un monde métis*. Paris: Textuel.

PÉREZ [Durán], Gabriel 2017. "Can Translation Studies become a transdiscipline? A survey of some theoretical problems related to its field of research", *Cadernos de Literatura Comparada* 37, 73-106.

PESSOA, Fernando 1993. *Poemas Ingleses*. T. I. Edição crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. V, Lisboa: INCM.

RIBEIRO, Bernardim (1554). *Menina e Moça*. Apres. crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura por Teresa Amado. Lisboa: Comunicação 1984.

RUSHDIE, Salman 2005. "Todas las ideas, incluso las sagradas, deben adaptarse a nuevas realidades", in *El País*, 13/10/05, 37.

WELSCH, Wolfgang ²1988. *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH.

_____. (1990) ³1993. *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Reclam.

_____. (1996). *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1952) ⁶1989. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp.

Abstract

Turning the stranger into a migrant - towards a study of translation as a possible paradigm of postmodernity

This paper starts from the turn of modernist discourse and epistemology to postmodernity. It seeks to highlight some central aspects of the proximity between postmodern philosophical thought and current hermeneutic translation theory, aiming to argue translation as a possible epistémé of postmodernity, where the static notions of the original or the authentic, the other or the foreign have already been replaced by more dynamic notions such as “text traductif” (Nouss) and migrant/migration. Based on the philosophical perspectives proposed by Derrida, Foucault, Lyotard, Welsch, and Nouss, it shall be argued that a) translation is exemplarily postmodern in its capacity to critically re-write history, ideologies, and systems, representing a dynamics that is both ethical and aesthetic, both universal and local, both psychological and sociological; and b) that paratranslation functions as its interrelated space of critical, meta-translational and transdiscursive thinking.

Keywords: *translatology, translation, paratranslation, philosophy of postmodernism, postmodernity.*