



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO

IVI FUENTEALBA VILLAR

Tradução Comentada do livro *Plus d'une langue* (2012) de Barbara
Cassin: teorizando a intraduzibilidade

Florianópolis

2024

Ivi Fuentealba Villar

Tradução Comentada do livro *Plus d'une langue* (2012), de Barbara
Cassin: teorizando a intraduzibilidade

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Estudos da Tradução da Universidade
Federal de Santa Catarina como requisito
parcial para a obtenção do título de Doutora em
Estudos da Tradução.

Orientadora: Prof.a Dra. Sheila Maria dos
Santos

Florianópolis

2024

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.
Dados inseridos pelo próprio autor.

Villar, Ivi Fuentealba
Tradução Comentada do livro Plus d'une langue (2012) de
Barbara Cassin : teorizando a intraduzibilidade / Ivi
Fuentealba Villar ; orientadora, Sheila Maria dos Santos,
2024.
187 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós
Graduação em Estudos da Tradução, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Estudos da Tradução. 2. Tradução. 3. Barbara Cassin.
4. Tradução Comentada. I. Santos, Sheila Maria dos . II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Estudos da Tradução. III. Título.

IVI FUENTEALBA VILLAR

TRADUÇÃO COMENTADA DO LIVRO *PLUS D'UNE LANGUE* (2012) DE
BARBARA CASSIN: TEORIZANDO A INTRADUZIBILIDADE

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 26/04/2024 pela
banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.a Dra Marie-Hélène Catherine Torres
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Prof.a Dra Ana Karla Carvalho Canarinos
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Prof. Dr. Kall Lyws Barroso Sales
Universidade Federal de Alagoas - UFAL

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado
adequado para obtenção do título de Doutora em Estudos da Tradução.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução - PGET

Prof.a Dra. Sheila Maria dos Santos
Orientadora

Florianópolis, 2024.

Para Clara e Lis.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Sheila dos Santos, por aceitar a tarefa de colaborar com a finalização deste trabalho, e à professora Dirce W. Amarante por me apresentar Barbara Cassin. Agradeço à professora Andreia Guerini, por me apresentar a PGET, me acolher e me apoiar quando precisei, e à professora Marie-Hélène Torres, que também me apoiou e esteve ao meu lado sempre que precisei, ajudando a tornar possível o período de pesquisa do Doutrado Sanduíche em Paris. Agradeço com admiração ao professor Michel Riaudel que me acolheu e orientou com atenção e carinho na Universidade Sorbonne Lettres em Paris, durante o período de Doutrado Sanduíche. Agradeço especialmente à CAPES e ao programa CAPES PRINT, pelo suporte financeiro durante todo esse período. Sem essa equipe extraordinária este trabalho não teria sido possível. Agradeço especialmente, e de todo meu coração, minhas duas filhas, por entenderem a ausência da mãe durante o período intenso que foi esta pesquisa, e à minha mãe, incansável, dedicada, que esteve ao meu lado, mas especialmente ao lado das minhas filhas, dando o suporte necessário para a realização deste sonho. Agradeço enfim ao meu companheiro Gustavo, pela preciosa participação involuntária neste trabalho, por me ouvir, e pela dedicação e carinho nos momentos de vida compartilhada.

*L'essence de la traduction est d'être ouverture,
dialogue, métissage, décentrement. Elle est mise
en rapport ou elle n'est rien.*

Antoine Berman (1984, p. 16)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é a tradução em português brasileiro da obra *Plus d'une langue* (2012), de autoria da filósofa e helenista francesa Barbara Cassin (1948), com os respectivos comentários teóricos. Para a realização de tal tarefa, o presente estudo busca destacar, descrever e aplicar a teoria da tradução que vem sendo desenvolvida pela autora ao longo de suas publicações no campo da filosofia e nos paratextos de suas traduções, principalmente em suas obras em torno do assunto, como o *Vocabulaire Européen des Philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles* (2004), *Plus d'une langue* (2012), *Éloge de la Traduction* (2014), e em artigos e conferências publicados ou disponíveis on-line. Através da análise das obras citadas e outros textos referenciados nesta pesquisa, verificou-se que a autora parte da própria experiência tradutória de textos filosóficos gregos antigos, para desenvolver um pensamento ancorado em linguistas e filósofos como Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schleiermacher, Walter Benjamin, Antoine Berman, Umberto Eco, Hannah Arendt, Jacques Derrida e Souleymane Bachir Diagne entre outros, construindo um pensamento atualizado sobre a tradução e a linguagem: plurilinguismo, relações entre culturas, hierarquização das línguas, o avanço de um inglês sem cultura e sem poesia como ferramenta mundial de comunicação, são alguns dos elementos que percorrem a abordagem teórica da autora e a caracterizam como um pensamento eminente na teoria da tradução atualmente. O aspecto mais conhecido desta teoria, que conecta os demais temas tratados pela autora é o conceito de *intraduzíveis*. Verificou-se que tal conceito, apropriado *a priori* do linguista alemão Wilhelm von Humboldt (1767/1835), e desenvolvido pela autora de forma a atualizar o próprio conceito de Tradução, começa a aparecer como referência ao seu pensamento. Identifica-se, na base do desenvolvimento deste, alguns textos pontuais, especialmente o texto introdutório de Humboldt em sua tradução de *Agamnon* de Ésquilo (1816); no desenvolvimento de sua noção de multilinguismo encontra-se textos como *Le Monolinguisme de l'autre* (1996) de Jacques Derrida, *Que reste-t-il? la langue maternelle reste* (1964) de Hannah Arendt, além de pensadores atuais, fundamentais para a construção de seu pensamento, como o conceito de Universal discutido pelo filósofo senegalês Souleymane Bachir Diagne (2022). A finalidade deste estudo é a sistematização do pensamento teórico de Barbara Cassin sobre a tradução, para a utilização de tal teoria como referência nas escolhas tradutórias e comentários da tradução do livro acima mencionado, *Plus d'une Langue*, como resultado deste trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Tradução; Tradução Comentada; Barbara Cassin; Intraduzíveis; Plurilinguismo.

ABSTRACT:

The aim of this work is to translate into Brazilian Portuguese the work *Plus d'une langue* (2012), by French philosopher and Hellenist Barbara Cassin (1948), with the respective theoretical commentaries. In order to accomplish this task, this study seeks to highlight, describe and apply the translation theory that has been developed by the author throughout her publications in the field of philosophy and in the paratexts of her translations, mainly in her works on the subject, such as *Vocabulaire Européen des Philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles* (2004), *Plus d'une langue* (2012), *Éloge de la Traduction* (2014), and in articles and conferences published or available online. Analysing the works cited and other texts referenced in this research, it emerged that the author draws on her own experience of translating ancient Greek philosophical texts to develop a way of thinking anchored in linguists and philosophers such as Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schleiermacher, Walter Benjamin, Antoine Berman, Umberto Eco, Hannah Arendt, Jacques Derrida and Souleymane Bachir Diagne, among others, building an up-to-date way of thinking about translation and language: plurilingualism, relations between cultures, the hierarchization of languages, the advance of an English without culture and without poetry as a global communication tool, are some of the elements that run through the author's theoretical approach and characterize it as an eminent thought in translation theory today. The best-known aspect of this theory, which connects the other themes dealt with by the author, is the concept of *untranslatables*. We found that this concept, appropriated *a priori* from the German linguist Wilhelm von Humboldt (1767/1835), and developed by the author in order to update the concept of Translation itself, begins to appear as a reference in her thinking. Some specific texts can be identified as the basis for its development, especially Humboldt's introductory text to his translation of *Aeschylus' Agamnon* (1816); the development of her notion of multilingualism includes texts such as Jacques Derrida's *Le Monolinguisme de l'autre* (1996), *Que reste-t-il? la langue maternelle reste* (1964) by Hannah Arendt, as well as current thinkers who are fundamental to the construction of his thinking, such as the concept of the Universal discussed by the Senegalese philosopher Souleymane Bachir Diagne (2022). The purpose of this study is to systematize Barbara Cassin's theoretical thinking on translation, in order to use this theory as a reference in the translation choices and comments on the translation of the aforementioned book, *Plus d'une Langue*, as a result of this work.

KEY WORDS: Translation; Commented Translation; Barbara Cassin; Untranslatable; Plurilingualism.

RESUMÉ

L'objectif de ce travail est de traduire en portugais brésilien *l'ouvrage Plus d'une langue* (2012), de la philosophe et helléniste française Barbara Cassin (1948), avec les respectifs commentaires théoriques. Pour accomplir cette tâche, cette étude cherche à mettre en évidence, décrire et appliquer la théorie de la traduction qui a été développée par l'auteure tout au long de ses publications dans le domaine de la philosophie et dans les paratextes de ses traductions, principalement dans ses ouvrages sur le sujet, tels que *Vocabulaire Européen des Philosophies : le Dictionnaire des Intraduisibles* (2004), *Plus d'une langue* (2012), *Éloge de la Traduction* (2014), ainsi que dans des articles et des conférences publiés ou disponibles en ligne. En analysant les ouvrages cités et les autres textes référencés dans cette recherche, il ressort que l'auteure s'appuie sur sa propre expérience de traductrice de textes grecs anciens pour développer une pensée ancrée chez des linguistes et philosophes tels que Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schleiermacher, Walter Benjamin, Antoine Berman, Umberto Eco, Hannah Arendt, Jacques Derrida et Souleymane Bachir Diagne entre autres, pour développer une réflexion sur la traduction et le langage : le plurilinguisme, les relations entre les cultures, la hiérarchisation des langues, l'avancement d'un anglais sans culture et sans poésie en tant qu'outil de communication globale, sont quelques-uns des éléments qui traversent l'approche théorique de l'auteure et la caractérisent comme une pensée éminente dans la théorie de la traduction d'aujourd'hui. L'aspect le plus connu de cette théorie, c'est la notion d'*intraduisibles*, qui relie les autres thèmes abordés par l'auteure. Nous avons constaté que ce concept, approprié *a priori* au linguiste allemand Wilhelm von Humboldt (1767/1835), et développé par l'auteure afin d'actualiser le concept même de Traduction, commence à apparaître comme une référence à sa pensée. Certains textes spécifiques peuvent être identifiés comme la base de son développement, en particulier le texte de Humboldt Introduction à la traduction de *l'Agamemnon d'Eschyle* (1816) ; dans le développement de sa notion de multilinguisme, on retrouve des textes tels que *Le Monolinguisme de l'autre* (1996) de Jacques Derrida, *Que reste-t-il ? la langue maternelle reste* (1964) de Hannah Arendt, ainsi que des penseurs actuels, fondamentaux pour la construction de sa pensée, comme le concept d'Universel abordé par le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne (2022). L'objectif de cette étude est de systématiser la pensée théorique de Barbara Cassin sur la traduction, afin d'utiliser cette théorie comme référence dans les choix de traduction et les commentaires sur la traduction de l'ouvrage *Plus d'une Langue* susmentionné.

MOTS CLÉS: Traduction; Traduction Comentée; Barbara Cassin; Intraduisibles; Plurilinguisme.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I: DA AUTORA BARBARA CASSIN	19
I.1. A BIOGRAFIA: DA FILOSOFIA À TRADUÇÃO E <i>TUDO O QUE PODE A LINGUAGEM</i>	20
I.2. O CONTEXTO: FRENCH THEORY, PHILOSOPHIE, TEORIA FRANCESA?.....	23
I.3. TRADUZIR O INTRADUZÍVEL: UMA TEORIA DA INTRADUZIBILIDADE	33
<i>I.3.1. O Dicionário dos Intraduzíveis</i>	33
<i>I.3.2. O Dicionário dos Intraduzíveis Brasileiro</i>	43
I.4. DA TEORIA DA TRADUÇÃO NA OBRA DE CASSIN:	47
ALGUNS CONCEITOS FUNDAMENTAIS	47
I.4.1. O CONCEITO DE LINGUAGEM COMO PLURALIDADE:	48
A LINGUAGEM NÃO EXISTE, O QUE EXISTE SÃO AS LÍNGUAS, NO PLURAL	48
<i>I.4.2. O Universal: sempre o Universal de alguém</i>	52
<i>I.4.3. Globish: Uma língua mundial sem cultura e sem poesia</i>	56
<i>I.4.4. Nacionalismo ontológico: precisamos desconfiar</i>	59
<i>das línguas superiores como desconfiamos das raças superiores</i>	59
<i>I.4.5. Intraduzível: o que apresenta diversas possibilidades de tradução</i>	63
CAPÍTULO II. O LIVRO PLUS D'UNE LANGUE DE BARBARA CASSIN:	70
TRADUZINDO O MULTILINGUISMO EM PORTUGUÊS BRASILEIRO	70
II.1. O LIVRO PLUS D'UNE LANGUE	71
II.2. EXPERIENCIANDO A (IN)TRADUZIBILIDADE ENTRE CULTURAS:.....	77
A TRADUÇÃO DO LIVRO <i>PLUS D'UNE LANGUE</i> (2012)	77
CAPÍTULO III. REFLEXÃO RESULTANTE DA INVESTIGAÇÃO TEÓRICA	126
E DO PROCESSO TRADUTÓRIO	126
III. 1. A INTRADUZIBILIDADE E A TEORIA DA TRADUÇÃO NO BRASIL	127
<i>III.1.1. Intraduzibilidade e Transcrição: Haroldo de Campos</i>	127
III.1.2. OS INTRADUZÍVEIS E A INTRADUÇÃO DE AUGUSTO DE CAMPOS	145
III.2. DA TRADUÇÃO COMENTADA, DO COMENTÁRIO E DA CRÍTICA:	150
METATEXTOS EM PERSPECTIVA	150
III.3. OS COMENTÁRIOS DA TRADUÇÃO COMO PESQUISA.....	158
INTROSPECTIVA E REFLEXÃO SOBRE A EXPERIÊNCIA	158
<i>III.3.1. A tradução dos títulos de obras citadas no texto</i>	159
<i>III.3.2. A literalidade na tradução e a sintaxe</i>	162
<i>III.3.3. O ritmo e o sentido na versão para o português</i>	165

<i>III.3.4. Questões levantadas a partir da reflexão sobre o horizonte de chegada do texto traduzido.....</i>	<i>168</i>
<i>III.3.5. Vocábulo que apresentaram maior atenção no processo tradutório:</i>	<i>171</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	177

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa de doutorado nasceu do desejo de traduzir um texto de autoria feminina. Barbara Cassin (1947), autora escolhida para o empreendimento deste desafio, despertou a vontade de conhecer o que tem a dizer aos Estudos da Tradução uma mulher do século XXI, filósofa, filóloga e tradutora de Filosofia Grega Clássica, que vem aparecendo em discussões acerca da Tradutologia, em diferentes domínios do conhecimento. O que pode aportar de novo o seu pensamento, em um mundo globalizado em que tanto se diz e se tem a impressão de que tudo já foi dito? Como esse pensamento pode ser útil, e qual a sua aplicabilidade no âmbito dos Estudos da Tradução? Estas foram algumas das indagações que motivaram o empreendimento deste trabalho.

Filósofa, a autora em questão não cria muitos conceitos, mas os renova e os recria ressignificando formas de pensar cristalizadas em significações presas em fronteiras que estão ruindo. O que justifica a apresentação de uma análise crítica de alguns deles, considerados fundamentais na construção do pensamento da autora, neste estudo. Um exemplo é o conceito de intraduzibilidade. Tema historicamente controverso e um tanto polêmico, a questão foi renovada por Cassin, que a impulsionou de volta à pauta das discussões sobre Tradutologia, com o lançamento de seu dicionário bastante peculiar, o *Vocabulaire Européen des philosophies: le dictionnaire des intraduisibles* (2004) (Vocabulário Europeu das Filosofias, o Dicionário dos Intraduzíveis). Esse livro foi o ponto de partida para a reflexão sobre sua teoria nesta tese. Não se pode ainda dizer que Barbara Cassin possua uma Teoria da Tradução sistematizada como tal. O que não quer dizer que não a tenha desenvolvido. O que leva ao assunto abordado inicialmente neste estudo: o que vem a ser *teoria* afinal, do ponto de vista de seu empreendimento, mas, principalmente, o que vem a ser a *teoria francesa*, também conhecida como *French Theory* – para usar os americanismos de uma língua pretensamente global, sem poesia, chamada por Cassin de *Globish*, o *global english*.

Esse estudo começou a ser desenvolvido no início de 2020 e, em seguida, veio o confinamento resultante da pandemia do COVID 19. Conheci a obra de Barbara Cassin confinada em casa, através de todo material possível de ser encontrado on-line. Durante o período de confinamento foram explorados ensaios, artigos, capítulos de livros e conferências da autora e sobre a autora, tudo o que pudesse ser conhecido a partir desse lugar. Assim, também, conheci um outro autor bastante envolvido com o tema da intraduzibilidade e as possibilidades resultantes dos desdobramentos deste: o poeta e tradutor brasileiro Haroldo de

Campos. O poeta reabilita igualmente a questão da intraduzibilidade nos Estudos da Tradução, a partir de outro contexto, com sua própria finalidade, mas, assim como Cassin, faz da intraduzibilidade a máquina que faz girar o motor da tradução. Em ambos os pensadores o intraduzível não se limita àquilo que não se pode traduzir, mas ao contrário: abre a possibilidade da criação. São dois filósofos de formação, de épocas e contextos culturais diferentes, mas compartilham alguns pensamentos que valem a pena ser lembrados, como olhar na direção de uma desierarquização e o diálogo entre línguas e culturas, em favor da tradução.

A importância deste olhar em direção à desierarquização e preservação das línguas através da tradução configuram, com efeito, a importância de colaborar para a inserção de Barbara Cassin nos Estudos da Tradução no Brasil: a disseminação do pensamento de uma teórica contemporânea ainda pouco conhecida, atenta a questões atuais que atravessam nosso campo de estudos, trazendo propostas e ferramentas para a manutenção de problemas sociais e filosóficos como estes. Além disso, a reabertura de uma discussão adormecida, a da intraduzibilidade como problema e negatividade através da renovação semântica do conceito de *intraduzível*, que foi deslocado do lugar comum original: daquilo que não pode ser traduzido, para aquilo que pode ser traduzido e tem possibilidades múltiplas de tradução, dada a multiplicidade da linguagem humana que resulta das diferenças de visões de mundo nela expressas pela cultura de cada povo. A importância da atualização desse conceito no contexto atual: a discussão renovada sobre a intraduzibilidade traz à tona algumas questões de ordem social, filosófica e política. A intraduzibilidade, nesse sentido, evoca a diferença entre as línguas e, por extensão, toca na questão da diferença entre as culturas e da necessidade implícita da não hierarquização (não há povo, nem raça, nem língua superior ou inferior, há apenas a diversidade). Isso leva a discussões como: inclusão social através da linguagem e da tradução, assim como o lugar e a importância histórico/cultural da tradução em si como instrumento de desierarquização e instrumento de preservação da multiplicidade linguística e cultural, muito embora falar de intraduzíveis neste contexto seja falar de um assunto bastante espinhoso, muitas vezes controverso e polêmico. O nome de Barbara Cassin está bastante ligado a esse conceito no âmbito dos Estudos da Tradução (embora sua obra vá muito além), pois ficou relativamente conhecido após o lançamento de seu *Dicionário dos intraduzíveis*, subtítulo pelo qual ficou conhecido. O lançamento da tradução norte americana deste dicionário, que foi intitulada *Dictionary of Untranslatable: A philosophical Lexicon* (2014) despertou críticas contundentes nos Estados Unidos da América, como o artigo de Lawrence Venuti (2016)¹, publicação mais

¹ VENUTI, Laurence. Hijacking Translation: How Comp Lit Continues to Suppress Translated Texts. *Boundary 2*, Duke University Press, vol. 43, no 2, p. 179-204, maio 2016.

voltada à tradução estadunidense que à edição original francesa, assim como a crítica de Tim Crane (2015).²

Já o livro *Plus d'une langue* (Mais de uma língua), publicado em 2012 na França, é resultado de uma pequena conferência da autora em Montreuil, região metropolitana de Paris. A obra fala de multilinguismo e tradução, direcionada a uma plateia composta de crianças mais velhas e seus acompanhantes adultos, no geral imigrantes, multilíngues por força das circunstâncias, que precisam lidar com as diferenças sociais, culturais e linguísticas. A coleção na qual se insere esse livro propõe retomar o espírito das conferências benjaminianas destinadas aos mais jovens: Walter Benjamin (1892/1940), foi interlocutor de crianças escrevendo pequenas conferências para emissões de um programa da rádio alemã entre 1929 e 1932. Importante destacar que a idealizadora da coleção, assim como Walter Benjamin, não toma as crianças por menos capazes intelectualmente, de forma que a linguagem do texto se desenvolve ao mesmo tempo de forma suficientemente aprofundada e didática. O livro apresenta não apenas a conferência proferida pela autora, mas também as perguntas direcionadas a ela pela jovem plateia, acompanhadas das respectivas respostas. A obra, assim, se constrói em duas vias, acenando para uma construção do saber construído em conjunto através de um diálogo pontilhado por reflexões e curiosidade. Colocando perguntas como: em que língua sonhamos? Ou: o que é uma língua materna? O que uma língua pode nos ensinar sobre a civilização e a cultura daqueles que a utilizam? Ou ainda: como podemos passar de uma língua a outra? O texto apresenta um percurso pelo pensamento teórico desenvolvido por Barbara Cassin ao longo de seu projeto intelectual como um todo.

Para realizar a tradução do livro foi criado um caminho que se inicia com a leitura crítica de textos e conferências da autora, como um meio de apropriação de seu pensamento. O critério para a escolha dos textos, dentro de um verdadeiro arquipélago de ideias construído por Cassin, foi o tema específico da tradução, explorando suas referências, caminhos de pensamento e buscando a base de seus conceitos e ideias. O caminho teórico vai da contextualização de seu pensamento à compreensão da elaboração de seus conceitos, e chega em uma aproximação com o pensamento construído por Haroldo de Campos, um poeta e teórico da tradução brasileiro, que refletiu e trabalhou sobre questões tradutórias também pensadas pela autora. Ao final se mostrou um caminho que contribuiu bastante para a compreensão do contexto de ambos os pensadores e a língua/cultura de onde escrevem, assim como contribuiu também para uma melhor visão do horizonte de chegada do texto traduzido: a língua portuguesa

² CRANE, Tim. *The philosophy of translation*. Times Literary Supplement 28 January 2015. Disponível em: <https://www.the-tls.co.uk/articles/the-philosophy-of-translation/>. Acesso em maio 2023.

do Brasil. A tradução em si do livro *Plus d'une langue* fez-se de forma mais fluída após o desenvolvimento desse estudo teórico, que possibilitou uma reflexão mais apurada acerca dos efeitos causados pelo texto, como leitora em particular. O caminho criado para traduzir a obra continua após a tradução, e se frutifica em reflexões em torno do traduzir, mas também das impressões causadas pela leitura do conteúdo traduzido.

A pesquisa está dividida em três partes: a primeira, sobre a autora e seu pensamento sobre tradução, a segunda traz uma introdução ao livro *Plus d'une langue*, apresentando em seguida sua tradução em português do Brasil e a terceira parte se coloca como um capítulo analítico e crítico, dedicada à reflexão e exposição do pensamento suscitado pelas duas primeiras partes da pesquisa. Inclui uma análise crítica da teoria brasileira da *transcrição* de Haroldo de Campos, e da *Intradução* de Augusto de Campos em sua relação com a teoria da *intraduzibilidade* como proposta pelo *Dicionário dos Intraduzíveis* de Barbara Cassin. Esta terceira parte inclui também os comentários teóricos com base na tradução apresentada no segundo capítulo da tese. A inserção da tradução no corpo da tese (e não em um anexo fora da dela), se deve à intenção de valorização da tradução como objeto de estudo acadêmico, em sintonia com outros trabalhos de pesquisa neste mesmo campo de estudos atualmente, além de dar seguimento à prática inaugurada por Barbara Cassin em sua tese na Universidade de Lille *Université Charles de Gaulle* (Lille ; 1971-2017), que consistiu em uma tradução comentada de um pequeno tratado apócrifo de Aristóteles intitulado *De Melisso Xenophane Gorgias*. Sob orientação de Jean Bollack, sua tese *Sur Melissus, Xenophane et Gorgias : texte, traduction et commentaire* foi defendida em 1974 ; e tratou do estabelecimento do texto grego com uma apresentação crítica, sua tradução em francês e comentários da tradução. Foi publicada em livro em 1980 como: *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Édition critique et commentaire*. Lille: Presses Universitaires de Lille. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme; e lançado no Brasil em 2017 como *Se Parmênides o tratado anônimo de Melisso Xenofane Gorgias*, pela editora Autêntica com tradução de Claudio Oliveira (a edição brasileira foi publicada em uma versão reduzida, excluindo os comentários da tradução, constantes na edição francesa). Assim, a proposta é colocar no corpo do texto “aquilo que habitualmente fica embaixo, no aparato crítico”, como refere Barbara Cassin a respeito de comentário feito sobre sua tese (CASSIN, 2017, p. 14). Quanto à seção dos comentários críticos a partir da tradução, parte de uma reflexão sobre o texto *Critique, Commentaire et Traduction: quelques réflexions à partir de Benjamin et de Blanchot* (1986), de Antoine Berman. O propósito dos comentários é o de trazer as questões despertadas ao longo do processo de tradução e relacioná-las com a realidade linguística do Brasil sempre que possível. Nesse

sentido, o *Dicionário dos Intraduzíveis* em sua versão brasileira traz importantes contribuições, como o artigo assinado pela linguista Bruna Franchetto, intitulado *Brasil de muitas línguas*.

Importante salientar que o olhar que recorta a leitura da obra de Cassin é o de uma pesquisadora em Estudos da Tradução com formação em Letras, não-filósofa, tampouco psicanalista ou socióloga, pois a obra desta autora é vasta e diversificada, e a interdisciplinaridade é uma marca de sua produção intelectual. Seu pensamento filosófico conecta os estudos da linguagem, da psicanálise, da literatura, sociologia e estudos culturais entre outros. Seus estudos da linguagem incluem a questão da preservação e manutenção da diversidade linguística e cultural através da tradução, com uma tomada de posição contra a hierarquização das línguas e das culturas. Sendo impossível abarcar todos os aspectos de seu rico arquipélago de ideias, por mais interligados que sejam, procuro me ater ao propósito de refletir a respeito da concepção de tradução da autora e a pensar, em sua presença, o multilinguismo, tema abordado em seu livro *Plus d'une langue*, traduzido aqui como *Mais de uma língua*.

Assim, para o desenvolvimento da primeira parte deste estudo, cujo objetivo foi o levantamento e a análise crítica do pensamento sobre tradução produzido pela filósofa, duas obras foram primordialmente consultadas, as quais descrevo a seguir, além de artigos publicados em revistas acadêmicas e conferências proferidas pela autora. A fim de delimitar o período e tema a ser estudado, considero como marco inicial de Barbara Cassin na produção teórica em tradução o lançamento do livro *Vocabulaire Européen des Philosophies: le Dictionnaire des Intraduisibles* (2004). Essa obra coletiva dirigida pela filósofa é a primeira em que se dedica diretamente à teoria da tradução, embora toda a sua produção filosófica seja permeada pela tradução e a linguagem de alguma forma. Concebida com o propósito de contribuir com questões de tradução para filósofos e filósofas franceses, esse dicionário acabou ultrapassando as fronteiras nacionais, as fronteiras do campo disciplinar em filosofia e também as fronteiras da Europa. Alguns de seus pontos cruciais são, precisamente, a interdisciplinaridade e as diferenças evidenciadas em múltiplos modos de pensar o mundo através da linguagem. A obra veicula uma mostra das particularidades filosófico-culturais expressas nas línguas e aponta para o que Cassin defende como a essência de sua concepção da tradução: o *savoir-faire* com as diferenças. Em torno de uma década após o lançamento desse dicionário na França, a autora reuniu diversos textos publicados em torno do assunto da teoria da tradução, que foram compilados e desenvolvidos no livro *Éloge de la Traduction: compliquer l'universel* (2016). Esse livro nos serviu como um guia para o estudo de seu pensamento, na medida em que reúne publicações até então esparsas sobre o tema, produzidas

ao longo das últimas duas décadas e oferece uma reflexão sobre a repercussão de seu *Dicionário dos Intraduzíveis* nos primeiros dez anos.

O interesse em desenvolver esse estudo se deve muito ao fato de que a obra de Cassin é ainda pouco conhecida no Brasil, estando bastante restrita aos estudos na área da sofística, em filosofia, e começando a ser discutida na área da psicanálise. O pensamento que a autora tem a aportar aos Estudos da Tradução ainda não foi suficientemente explorado. Ainda não encontramos resultados de pesquisas publicados no Brasil sobre seu pensamento no âmbito dos Estudos da Tradução. Contudo, recentemente, no final do ano de 2022, foi publicado no Brasil *Elogio da Tradução: complicar o Universal*, tradução do livro *Éloge de la traduction: compliquer l'universel* (2016) citado acima, por Daniel Falkembach e Simone Petry pela editora WMF Martins Fontes. Esse âmbito de seu pensamento não se encontra sistematizado como teoria, mas a autora possui um número considerável de publicações voltadas a esse assunto, como demonstra o anexo 1 do presente estudo. Através da presente pesquisa foi possível notar que se inicia uma absorção gradual de seu pensamento (relacionado, historicamente, como comentado acima, ao universo dos estudos em filosofia, helenismo e psicanálise) pelo universo da teoria da tradução. Através de pesquisas em bancos de dados franceses não encontrei até o momento trabalhos concluídos tendo como objetivo final a sistematização da teoria da tradução dessa autora. O que foi verificado é a existência de alguns trabalhos ainda em desenvolvimento, notadamente na França que tratam de análises tradutórias diversas e que se utilizam do conceito de *intraduzíveis* frequentemente ligado ao nome da autora, para o desenvolvimento de análises críticas de obras literárias traduzidas em diversas línguas.

A autora dedica-se também a diferentes projetos relacionados à conscientização da população sobre a importância da tradução nas sociedades do passado e do presente, como a exposição *Après Babel Traduire* (2017) que contribuiu para mostrar historicamente a relevância da tradução no desenvolvimento das sociedades intercontinentais, e o projeto *Maisons de la Sagesse Traduire*, que atualmente é uma associação atuando em torno da tradução e o acolhimento de imigrantes: um projeto que estabelece o ato de traduzir como um ato político, partindo da filosofia. Um dos temas explorados por Cassin é a importância da tradução nas relações em torno das questões de imigração, assunto que vem se tornando de relevância cada vez maior no século XXI não apenas na Europa, mas no mundo, além de permear o livro que será objeto do projeto de tradução da presente pesquisa.

CAPÍTULO I: DA AUTORA BARBARA CASSIN

O primeiro capítulo da presente pesquisa busca introduzir o leitor no universo da autora. Para isso será apresentada uma breve biografia seguida de uma reflexão sobre o contexto teórico da chamada *French Theory*, Filosofia francesa ou Teoria francesa, contexto no qual a autora insere a si mesma em um de seus textos. Convém lembrar que este estudo foca no pensamento da autora voltado ao tema da tradução, uma vez que Barbara Cassin pertence ao campo da filosofia, principalmente filosofia grega antiga e também vem sendo estudada no campo da psicanálise, temas que não serão desenvolvidos neste trabalho. Este capítulo intenciona apresentar o pensamento teórico da autora no que concerne aos estudos da tradução, buscando contextualizar e referenciar esse pensamento para, em seguida, abordar alguns conceitos recorrentes em sua teoria em relação com os estudos da tradução. Wilhelm von Humboldt e o conceito de linguagem, Walter Benjamin, Umberto Eco, Jacques Derrida e Souleymane Bachir Diagne, são alguns dos autores a serem citados como base para o estabelecimento desse pensar sobre a linguagem, as diferenças e a tradução.

I.1. A BIOGRAFIA: DA FILOSOFIA À TRADUÇÃO E *TUDO O QUE PODE A LINGUAGEM*.

Barbara Cassin é uma autora estudada no campo da filosofia e do helenismo, sua presença nos Estudos da Tradução está ainda se desenvolvendo, uma vez que seu pensamento começa a ser discutido recentemente por estudiosos e críticos da tradução literária. Sua principal contribuição, como citado anteriormente, é reinserir no âmbito dos estudos da tradução a polêmica discussão sobre a intraduzibilidade (isso acontece com mais ênfase principalmente a partir da publicação, nos Estados Unidos, da tradução em língua inglesa de *seu Dicionário dos Intraduzíveis*, o *Dictionary of Untranslatable*, em 2014). Filósofa³, filóloga, helenista e tradutora de grego antigo, especialista em sofística, mas também em retórica da modernidade, a autora nasceu em 24 de outubro de 1948, em Boulogne-Billancourt, nos arredores de Paris. É doutora em Letras pela Sorbonne Université, Paris IV, e diretora emérita de pesquisa no CNRS (Centre National de Recherche Scientifique). Seu pensamento como um todo gira em torno da linguagem.

Sua primeira publicação, *Si Parménide* (1980), originada de seu trabalho de conclusão de curso em filosofia contém, já, a semente do pensamento que a autora desenvolveria ao longo de sua carreira contendo a filologia, a filosofia e a tradução sempre entrelaçadas.

Cassin participou, com René Char, do famoso *Seminário de Thor* (Thor, setembro 1969) ministrado por Martin Heidegger. Realizou a retradução, comentário e reedição de alguns dos textos gregos fundamentais da filosofia ocidental, como o *Poema* de Parmênides, o *Tratado do Não-Ser* de Gorgias, o livro *Gama da Metafísica* de Aristóteles.

A filósofa relaciona o discurso sofisticado que, segundo ela, está ligado mais à performance do que à verdade, com práticas contemporâneas como a psicanálise ou as intervenções políticas. Como exemplo disso podemos citar a obra que dirigiu, intitulada *Vérité, réconciliation, réparation* (2004), que resultou de um colóquio acontecido em Paris (2003) no quadro do *Programa Internacional de Cooperação Científica* do CNRS e da *National Research Foundation* (África do Sul), intitulado *Réthoriques et démocraties*. A obra fala de linguagem e performance a partir da experiência da *Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud*

³ACADÉMIE FRANÇAISE. **Barbara Cassin**: Biographie. Disponível em: <<https://www.academie-francaise.fr/les-immortels/barbara-cassin>>. Último acesso em: 29/03/2024

COMMISSION NATIONALE FRANÇAISE POUR L'UNESCO. **Biographie de Barbara Cassin**. Disponível em: <<https://unesco.delegfrance.org/Biographie-Barbara-Cassin>> Último acesso em: 29/03/2024.

(1996/1998), que foi criada pelo *Promotion of National Unity and Reconciliation Act*, sob a presidência de Nelson Mandela, de 1996 a 1998. Presidida por Desmond Tutu, arcebispo anglicano de Johannesburgo e prêmio Nobel da paz, a comissão foi tida como uma experiência de justiça restaurativa, com o objetivo de recensear as violações dos Direitos Humanos cometidos durante o apogeu do Apartheid (CASSIN, 2018b). Outros exemplos desse aspecto de sua filosofia é a obra *Quand dire, c'est vraiment faire* (2018), onde analisa a performatividade do discurso e a retórica populista. A autora aborda também a performatividade de discursos políticos como o de Trump e de Jair Bolsonaro⁴ (CASSIN, 2018b).

Na intersecção da filosofia com a tradução, Cassin dirigiu a já citada obra coletiva *Vocabulaire Européen des philosophies, Dictionnaire des Intraduisibles* (2004). Esse trabalho, que é monumental (1500 páginas), vem sendo por sua vez traduzido ou reinventado em diversas línguas, como veremos. No âmbito da tradução também idealizou e foi comissária da exposição *Après Babel Traduire*⁵, que organizou em Marseille no MUCEM (Museu das Civilizações da Europa e do Mediterrâneo) de dezembro 2016 a março de 2017. A exposição explorou as questões relacionadas à tradução e à diversidade das línguas como diferentes pontos de vista sobre o mundo; e apresentou ainda uma nova edição em Genebra, na Fundação Bodmer⁶ em 2017/2018, e a partir de abril de 2021 em Buenos Aires, na Argentina⁷. Fundou em 2017 o projeto *Maisons de la Sagesse Traduire*⁸, centrado nas questões migratórias e suas incompreensões, que acompanha a questão do acolhimento de imigrantes que chegam no território francês, vindos de línguas e culturas diversas. Segundo a autora esse projeto se funda sobre a convicção de que a tradução permite ultrapassar a incompreensão entre povos e culturas.

Em 2010, assumiu a presidência do *Collège International de Philosophie* onde dirigiu em paralelo a revista *Rue Descartes* para a UNESCO (revista trimestral de filosofia, difundida até 2010). Cassin acompanhou o *Collège International de Philosophie* ao longo de toda a sua

⁴ RENARD, Camille. *Petit Précis de rethorique polpuliste*. Disponível em: <<https://www.franceculture.fr/philosophie/petit-precis-de-rhetorique-populiste-avec-barbara-cassin>> Último acesso em: 29/03/2024

⁵ MUCEM. **Après Babel, traduire**. Disponível em: <<https://www.mucem.org/programme/exposition-et-temps-forts/apres-babel-traduire>> Último acesso em: 20/03/2024.

⁶ FONDATION MARTIN BODMER: **Les Routes de la Traduction, Babel à Genève**. Disponível em: <<https://fondationbodmer.ch/produit/les-routes-de-la-traduction-babel-a-geneve/>> Último acesso em: 29/03/2024

⁷ MUNTREF MUSEOS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE TRES FEBRERO. **Después de Babel traducciones rioplatenses**. Disponível em: <<https://untref.edu.ar/muntref/es/muestras/despues-de-babel/>> Último acesso em: 29/03/2024

⁸ MAISONS DE LA SAGESSE TRADUIRE. Disponível em: <<https://maisonsdelasagessetraduire.com>> Último acesso em: 29/03/2024.

história desde sua criação, tendo sido diretora por mais de um ciclo e fazendo parte do conselho científico. Dirigiu diversas coleções com Alain Badiou nas *Editions du Seuil*, onde participou, em 1999, com Isabelle Berman e Alain Badiou da revisão do artigo *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo* (1985) de Antoine Berman para a publicação em livro. Também com Alain Badiou dirigiu diversas coleções nas *Editions Fayard*. Criou a *Revue des Femmes Philosophes* da UNESCO. Ensinou em diversos lugares como o *Hôpital du Jour* (Paris) para adolescentes psicóticos, assim como em universidades estrangeiras. Recebeu em 2012 o Grande Prêmio de filosofia da Academia Francesa pelo conjunto de sua obra e em 2018 a medalha de Ouro do CNRS, onde é Diretora Emérita de Pesquisa, por seu trabalho em torno do poder das palavras e da linguagem. Foi eleita para a Academia Francesa em maio de 2018, ocupando a cadeira 36, de Philippe Beaussant, tornando-se a nona mulher a ocupar uma cadeira nessa instituição desde sua fundação em 1635.

Tendo vindo diversas vezes ao Brasil e realizado conferências e palestras, a autora tem algumas de suas obras traduzidas e publicadas por aqui a partir do final do século XX, no entanto estas não são diretamente voltadas aos estudos da tradução, mas ligadas primordialmente aos estudos em filosofia e em psicanálise, embora a autora sempre aborde as questões com um olhar em torno da linguagem e da tradução. No entanto em 2018 temos por aqui a publicação do *Dicionário dos Intraduzíveis, um vocabulário das filosofias*, cuja proposta não é ainda a tradução integral do *Vocabulaire Européen des Philosophies*, mas uma recriação do mesmo, adaptado e organizado pelo filósofo brasileiro Fernando Santoro e pela filósofa brasileira Luísa Buarque, surgindo como uma obra que se contextualiza dentro da realidade linguística do português brasileiro. Em 2022, a tradução do livro *Éloge de la Traduction* (2016) é publicada pela editora WF Matins Fontes com o título *Elogio da Tradução*, com tradução de Falkenback e Petry. Esse livro representa parte importante para a reflexão acerca da trajetória do *Dictionnaire des Intraduisibles* (2004) na presente pesquisa, mas é também uma referência utilizada pela própria autora para pensar a trajetória de seu Dicionário.

I.2. O CONTEXTO: FRENCH THEORY, PHILOSOPHIE, TEORIA FRANCESA?

A obra de Barbara Cassin é vasta e diversificada. A autora trata de assuntos diversos, como sofística, psicanálise, discursos da modernidade, Google, algoritmos, diversidade cultural, imigração e tradução entre outros, sempre em torno da linguagem e tudo aquilo que pode a língua. A tradução, frequentemente presente no cerne de suas pesquisas, aparece como um fio que perpassa sua obra. Assim como outros filósofos e filósofas franceses, Cassin traduz e comenta, fazendo uma leitura própria dos textos filosóficos que formam a base do pensamento atual. Helenista, a autora traduz particularmente do grego antigo para o francês, mas trabalha também com o pensamento de filósofos e linguistas alemães como Humboldt, Walter Benjamin, Heidegger entre outros (muitos dos quais, por sua vez, também traduziram e comentaram filósofos mais antigos, como os gregos). Características como essas nos possibilitam inserir a obra de Cassin no contexto da chamada *French Theory*, um termo bastante controverso, como veremos a seguir.

Pouco mais de uma década após o lançamento do *Dicionário dos Intraduzíveis* na França, Cassin publica o livro *Éloge de la traduction: compliquer l'Universel* (2016), onde olha para a trajetória de seu dicionário e retoma muitas de suas publicações acerca do tema da tradução. Entre suas primeiras considerações está um comentário que considero contextualizador, dizendo que esse dicionário é uma obra bastante *French Theory*. A autora afirma: “Ele é, uma vez que hoje o conceito ou pseudoconceito já está formado, muito *French Theory*” (CASSIN, 2014, p. 66)⁹. Cabe colocar a pergunta: o que significa o termo *French Theory*, e por que está grafado em inglês se, aparentemente, se refere à teoria francesa? E porque seria um pseudoconceito, como coloca a filósofa? O objetivo dos próximos parágrafos é responder a tais perguntas.

Em 2014, foi lançada nos Estados Unidos da América o *Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon*. Traduzida e organizada por Emily Apter, Jacques Lezra e Michael Wood, a obra é a versão em língua inglesa do *Vocabulaire Européen des Philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles* (2004), de Barbara Cassin. Acontece que esta obra foi indicada pelo *Wall Street Journal* como um dos mais relevantes livros para o universo financeiro. Isso, de acordo com Barbara Cassin, mudou as coisas, trazendo à pauta a relevância da tradução em

⁹ «Il est, puisque aujourd’hui le concept ou pseudo-concept en a été formé, très *French Theory*”. Tradução minha, assim como todas as outras citações neste trabalho, salvo informação contrária.

diferentes campos do conhecimento. Segundo a filósofa, “esse livro improvável mudou as coisas não apenas quanto ao lugar da tradução em filosofia, mas de forma mais geral, quanto à ideia de tradução e sua prática” (CASSIN, 2016, p. 27). Desde então, o *Dicionário* tem sido traduzido para diversas culturas ao redor do globo. Tornou-se, segundo ela, uma obra viva, em constante transformação, como as línguas, e não como um livro terminado justamente porque cada tradução o renova e o faz renascer na cultura de chegada. “Gosto que o livro seja primeiro (...) um gesto, uma *energeia*, uma energia como a língua e as línguas, e não um *ergon*, uma obra fechada, dobrada sobre ela mesma” (CASSIN, 2016, p. 28). Segundo a autora esse foi um marco histórico na trajetória do dicionário, que se deu através de sua tradução, fazendo com que ultrapassasse as fronteiras da filosofia a que estava destinado. Ao ser recomendado pelo *Wall Street Journal* o *Dictionary of Untranslatables* vendeu em seis meses um pouco mais que na França em seis anos.

De fato, pode-se verificar que na edição de 21 de novembro de 2014 o *The Wall Street Journal* recomenda a obra em seu guia de referências como um dos melhores livros para homens de negócios, e apresenta o dicionário como uma “mina de ouro”, uma espécie de “Iluminismo em miniatura”:

Dictionary of Untranslatables é uma das obras de referência mais notavelmente discursivas que encontrei. Através de entradas de mais de 150 especialistas, ele examina cerca de 400 termos relacionados a literatura, política e filosofia. Embora dirigido principalmente a acadêmicos, este tomo gigante, editado por Barbara Cassin é, no entanto, uma mina de ouro para qualquer pessoa interessada na história das ideias – uma espécie de Iluminismo em miniatura (The WSJ, 2014, p. s/n).

O fato de a tradução em inglês ter vendido em seis meses na América do Norte mais do que o original em seis anos na Europa não pode ser ignorado pois, como vimos, é um acontecimento que muda a direção e o contexto em que se insere essa obra. Tendo como título original *Vocabulaire européen des philosophies (Vocabulário europeu das Filosofias)*, esse livro se afirma inicialmente como uma obra europeia; “muito europeu e muito francês”, afirma Cassin (2016, p. 66). O enorme sucesso do outro lado do Atlântico é também um indicativo do quanto é uma obra muito *French Theory*. Para a autora, o fato de essa *francitude* ser dita em inglês e vir de sua tradução significa alguma coisa: “é claro que o espelho posicionado pelo outro produz efeitos que nos fazem refletir” (CASSIN, 2016, p. 66).

O fato é que o termo em inglês *French Theory* nomeia uma certa *teoria francesa* que parece não existir como tal para os franceses, ou ao menos não como concebemos uma escola de pensamento. Emily Apter, no prefácio à edição norte americana, diz que além das traduções de textos canônicos da filosofia, obras de referência e conceitos filosóficos, decidiu-se adicionar

toda uma seção de literatura crítica com a finalidade de contribuir para o esclarecimento sobre o que se entende por *teoria* (*theory*) no mundo anglófono. Segundo Apter, o termo *theory* é impreciso e genérico para uma grande quantidade de movimentos das ciências humanas no pós-guerra. De acordo com essa autora esse termo não tem equivalente nas línguas europeias (o que o classificaria, então, como um termo *intraduzível* entre a língua inglesa e a francesa, como veremos na próxima seção). Segundo Apter o que muitas vezes é chamado de *teoria* num contexto anglófono, poderia simplesmente ser chamado de *filosofia* (*philosophy*) na Europa. De acordo com Apter (2014), *theory* é um termo geral utilizado para nomear uma confusão de movimentos do pós-guerra nas ciências humanas: existencialismo, antropologia estruturalista, sociolinguística, semiótica, psicanálise pós-freudiana, desconstrução, pós-estruturalismo, teoria crítica, identidades políticas, pós-colonialismo, biopolítica, materialismo especulativo... que não têm equivalentes nas línguas europeias. Dessa forma, o que vemos a princípio é uma divergência conceitual: o que se entende por *teoria* na América anglófona não é entendido de forma idêntica na Europa. O mesmo pode ser dito aqui do conceito de *filosofia* (que consta, aliás, no título da obra em francês) na França. O *Dictionary of Untranslatables* reconhece a divergência entre *theory* e *philosophy* mas, segundo a editora estadunidense Emily Apter, não como os editores da edição francesa definiram filosofia, mas sim como uma “condição da recepção do trabalho pelos leitores anglófonos acostumados a uma eclética bibliografia chamada de *theory*” (APTER, 2014, p. 21) Segundo ela, é um termo que abarca não raramente autores como G.W.F. Hegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Walter Benjamin, Theodore Adorno, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Julia Kristeva, Jean-Luc Nancy, Antonio Negri, Hélène Cixous, Kojin Karatani, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jacques Rancière, Bruno Latour, and Slavoj Žižek na mesma rubrica que Stuart Hall, Homi Bhabha, Donna Haraway, Henry Louis Gates, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick, Friedrich Kittler, Gayatri Chakravorty Spivak, Edward Said, Fredric Jameson, e Paul Gilroy (APTER, 2014, p. 21)tem algo em em comum, que é a Tradu

Diferenças culturais explicitam então, já no título da obra, o desafio tradutório proposto pelo próprio dicionário logo em sua primeira tradução, uma vez que a palavra *philosophie* no título original se mostrou um vocábulo intraduzível, como mostra Emily Apter, no referido prefácio da tradução em inglês: “...a palavra 'filosofia' no título original francês já era um intraduzível, na medida em que o padrão é 'filosofias', que pode se alinhar mais facilmente com 'teoria' no mundo anglófono (e especialmente em um contexto norte-americano)” (APTER; CASSIN, 2014, p. 24).

A filósofa e psicanalista francesa Isabelle Alfandary, ex-presidente do *Collège International de Philosophie* de Paris, professora de Literatura Americana na Universidade Paris-Sorbonne, dedica a esse mesmo assunto um ensaio intitulado *Porquoi la French Theory n'existe pas* (2022). Sua intenção, conforme indica, é a de esclarecer se existe realmente uma teoria francesa, ou se o termo *French Theory* é simplesmente um produto de importação americana. Segundo a autora, os filósofos que “supostamente pertencem a este movimento” produziram obras que são profundamente heterogêneas e singulares, impossibilitando a definição do termo *French Theory* como um movimento ou escola de pensamento propriamente dito, primeiro porque a *French Theory* não é um movimento coerente, e nem mesmo é um movimento aos olhos dos que supostamente a constituem, assim como não é um conjunto de pensadores e pensadoras pensando em uma mesma voz ou em um mesmo sentido – nem político – longe disso (ALFANDARY, 2022).

A razão de escrever um ensaio consagrado à tentativa de esclarecer tal questão encontra sua origem em “um mal-estar crescente que nós sentimos utilizando ou ouvindo este termo depois de vários anos” (ALFANDARY, 2022, p. 57). Para ela, o vocábulo guarda em si uma série de mal-entendidos. Em seu texto, no entanto, Alfandary não procura sustentar que o pensamento francês ou a filosofia francesa não existam, ao contrário, a autora busca mostrar que historicamente, apesar de independentes e de forma singular, os autores franceses mantêm entre si certa coerência e identidade. François Cusset, outro filósofo francês que se dedica ao assunto em seu livro *French Theory – Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats Unis* (2003), diz que essa dezena de autores mais ou menos contemporâneos, dos quais os “emuladores americanos e os oponentes franceses” gostam de fazer uma escola de pensamento e um movimento unificado, só podem ser associados, a esse ponto, “a custo de aproximações contestáveis” (CUSSET, 2003, p.15). Segundo Cusset, até se poderia uni-los de modo a formar uma comunidade, mas ela seria “exclusivamente negativa” (CUSSET, 2003, p.15). O ponto em comum entre estes autores seria o fato de que todos eles interrogam, cada um a sua maneira, a filosofia alemã; fazem a releitura de Freud, Nietzsche, Heidegger... e “a crítica da crítica” (CUSSET, 2003).

Alfandary classifica como autores que se enquadrariam na dita *French Theory* aqueles que pontuaram a história da filosofia francesa na última metade do século vinte e que passaram, em geral, pelo *Collège International de Philosophie*: Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jacques Rancière, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Lacan, Félix Guattari, Louis Althusser, Julia Kristeva, Hélène Cixous, Bruno Latour; esta lista, claro, não é exaustiva (ALFANDARY, 2022). Como se

poderia então sustentar que a *French Theory* não existe? O que acontece é que a teoria francesa, de acordo com Alfandary, não é nem exclusivamente francesa, nem essencialmente francesa: este é o principal motivo para não aceitar esse termo. Além disso, à lista de autores acima citada, seria preciso acrescentar os nomes de Giorgio Agamben, Samuel Weber, Avital Ronell, Judith Butler, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Edward Said, Slavoj Zizek, Antonio Negri, Fredric Jameson, Friedrich Kittler, Werner Hamacher e outros ainda, que não são franceses; sem contar que o francês não é a língua franca da teoria francesa. Por outro lado, a autora identifica um ponto fundamental que une esses autores, o fio que os conecta: a questão das línguas e da tradução. E isso não apenas de um ponto de vista estritamente filológico ou linguístico: a tradução entre as línguas habita os questionamentos desses autores, assim como a questão da tradução entre os discursos e entre as disciplinas está também no cerne de suas questões. Para Alfandary a tradução é o tema que poderia reuni-los sob uma mesma bandeira:

O que é incontestável, por outro lado, é que a questão da língua é decisiva para todos os autores da “teoria francesa”. Se fosse necessário encontrar uma temática para reunir estes últimos sob uma bandeira comum, essa poderia ser a da tradução. A questão da língua não deve ser entendida de um ponto de vista estritamente filológico ou linguístico: se a tradução entre as línguas naturais questiona esses autores, a questão da tradução entre os discursos e entre as disciplinas está igualmente no cerne de suas interrogações. Basta considerar a noção de “linguagem do Outro” (entendida como “tesouro do significante”) proposta por Jacques Lacan – linguagem do Outro, a qual sabemos o quanto é decisiva na constituição psíquica do sujeito – ou, na outra extremidade do espectro teórico, a questão do mutismo do louco, do homossexual, do delinquente, para retomar a tríade repressiva revelada por Michel Foucault. Seja o inconsciente como linguagem ou o “grande confinamento” da *Histoire de la Folie à l'Âge Classique* (FOUCAULT, 1972a), a língua, suas modalidades e seus modelos são centrais para as elaborações dos pensadores da dita “teoria francesa” (ALFANDARY, 2022, p.61).

Neste sentido, as questões da língua e da tradução configuram um ponto de conexão com Barbara Cassin, uma vez que os questionamentos cruciais da autora (mesmo aqueles renunciados na presente pesquisa a fim de definir o campo de investigação disciplinar) estão ligados, em seu cerne, a essas questões. Seja na tradução entre línguas, seja na tradução entre discursos. E é nesse mesmo sentido que para Isabelle Alfandary a obra inteira de Jacques Derrida poderia ser (re)lida à luz da questão da língua, da pluralidade das línguas e de sua tradução possível e impossível, assim como o faz Barbara Cassin, como veremos mais à frente nesta tese.

Do ponto de vista da questão das línguas, Alfandary afirma nesse artigo que “a realização sem dúvidas mais brilhante da *French Theory*, em relação à questão da pluralidade das línguas, é o *Vocabulaire Européen des philosophies*, cujo subtítulo é *Dictionnaire des intraduisibles*” (ALFANDARY, 2022, Pg.61). A autora acrescenta ainda que o termo *French*

Theory não é um conceito, mas um nome. A questão então que se coloca é: um nome de quê? Seguindo o pensamento da autora, podemos depreender da leitura do livro de François Cusset acima citado, que *French Theory* dá nome a um produto de importação estadunidense (sendo assim, seria um produto norte-americano e não francês). É um “produto de importação surgido bem longe do continente europeu e do território francês” (ALFANDARY, 2022, p.62). Essa importação se intensifica com mais força a partir dos anos 1980, quando a filosofia francesa acontecia na América do Norte: tinha encontrado como lugar, senão como refúgio, o continente americano.

É incontestável que a geração dos autores da dita “teoria francesa” foi largamente atraída pelos Estados Unidos, e isso por razões múltiplas. Não darei mais que um exemplo, talvez o mais emblemático, o de Jacques Derrida, que atravessa o Atlântico pela primeira vez em 1956, quando acabava de ser admitido na agregação de filosofia, e fica em Harvard durante um ano como *special auditor*. É na Widener Library que ele lê James Joyce pela primeira vez; é em Cambridge que começa a tradução e a introdução de *L’Origine de la géométrie*. Ele não deixará, após esta data, de viajar muito regularmente aos Estados Unidos para ensinar. A partir de 1975, Jacques Derrida ocupará cargos de professor visitante em prestigiosas universidades americanas, de Yale à Cornell passando por UC Irvine onde ensinará por longo tempo, e onde estão hoje depositados seus arquivos. Citarei mais um exemplo, não menos significativo, o de Philippe Lacoue-Labarthe e de Michel Foucault que se viram ensinando no mesmo ano, em 1983, no mesmo campus californiano da Universidade de Berkeley, para estudantes que podiam seguir em paralelo durante o mesmo semestre os seminários de dois dos filósofos franceses mais reconhecidos de seu tempo. Esses exemplos não são simples anedotas: eles testemunham o fato de que a filosofia francesa dos anos 1980 acontecia na América do norte, tinha encontrado como lugar, senão como refúgio, o continente americano (ALFANDARY, 2022, p.63).

A *teoria francesa* é, assim, a história de um encontro entre os intelectuais franceses que experimentaram a necessidade de se exportar para difundir seu trabalho e jovens universitários, doutorandos, professores americanos que encontraram um interesse científico, mas também estratégico – e político – para acolhê-los e promover seu pensamento (ALFANDARY, 2022). Além da importação do pensamento francês pelos norte-americanos (que nesse caso a autora nomeia como “contrabando”), a teoria francesa teria como uma de suas características a (re)leitura, pelos filósofos franceses, da filosofia alemã.

Produto de importação, surgido bem longe do continente europeu e do território francês, a *French Theory* é igualmente um produto de contrabando. Ela é inseparável, no contexto universitário americano, da recepção da filosofia continental, francesa, mas igualmente alemã. A “teoria francesa” é, assim, a história de um encontro entre os intelectuais franceses que experimentaram a necessidade de se exportar para difundir seu trabalho e jovens universitários, doutorandos, professores americanos tendo encontrado um interesse científico, mas também estratégico - e político - para acolhê-los e promover seu pensamento. Isso, do qual a *French Theory* é o nome, situa-se na passagem da recepção, pela tradição americana, da tradição alemã. A complicação vem de que essa recepção passou, ao menos em parte, por leituras francesas. O que muitos dos filósofos que pertencem supostamente à “teoria francesa” têm em comum, é que

são grandes leitores e comentadores da filosofia alemã: Derrida ilustrou-se assim pelo seu comentário de Husserl e de Heidegger, Foucault por sua leitura de Kant, Jean-Luc Nancy por seu trabalho sobre Hegel, Deleuze por seu livro sobre Nietzsche, Philippe Lacoue-Labarthe por sua recepção de Höderlin e de Heidegger etc (ALFANDARY, 2022, p. 64).

Barbara Cassin, como leitora e comentadora da filosofia alemã (principalmente Heidegger, mas também Humboldt, Schleiermacher, Walter Benjamin, Heinz Wissmann entre outros), afirma que o termo que define a *French Theory* já foi formado e está estabelecido. Considerando essa afirmação, procuro, nas próximas páginas, traçar uma breve linha histórica dos fatos que a determinaram.

François Cusset (2003) coloca que há um evento considerado por muitos como fundador da chamada *French Theory*, ou pelo menos como um ponto primordial para o que se intensificaria mais tarde, no início da década de 1970. Esse evento é *Congresso de Baltimore*, ocorrido em 1966, com o objetivo de apresentar, aos norte americanos, o estruturalismo. O congresso, organizado por professores da Universidade Johns Hopkins nos Estados Unidos da América, tinha como título *The Language of Criticism and the Sciences of Man* e ocorreu entre 18 e 21 de outubro. Vamos tomá-lo aqui como ponto de partida para tentar compreender como nasce, então, a *French Theory*. Entre os convidados estavam Roland Barthes, Jacques Derrida, Jacques Lacan, René Girard, Jean Hippolyte, Tzvetan Todorov, Jean-Pierre Vernant. Outros ainda foram convidados e não puderam comparecer, mas enviaram suas comunicações: Roman Jakobson, Gérard Genette, Gilles Deleuze. Como já foi dito, o objetivo desse congresso era apresentar o estruturalismo. Mas os norte-americanos perceberam que algo de novo estava nascendo, algo mais do que um balanço de algo antigo que já existia, ao que deram o nome de *pós-estruturalismo* (a palavra pós-estruturalismo apareceria de fato somente no início dos anos 1970, mas segundo Cusset (2003, pg. 42) os norte americanos que estiveram presentes na Universidade de Johns Hopkins em 1966 estimaram, posteriormente, que haviam visto, ali, ao vivo, seu nascimento público).

Cusset também coloca algumas ambiguidades em relação ao termo *French Theory*: primeiro, este termo está sempre grafado em inglês, embora invoque um pensamento “terrivelmente francês” (para retomar o termo de Barbara Cassin). Depois, a verdade é que esse pensamento (a despeito de sua falta de homogeneidade, pois muitos dos pensadores divergiram entre si desde o início), teve uma grande repercussão nos países anglófonos e nenhum sucesso na França. Além disso, a recepção da chamada *teoria francesa* nos países da América e nos países anglo-saxões, como a Inglaterra, é marcada por uma grande mudança em relação ao movimento do próprio pensamento francês enquanto em território francês (CUSSET, 2003);

havendo mesmo algo como a existência de um primeiro momento muito europeu (estruturalismo) e um segundo momento americano (pós-estruturalismo), mundializado.

Voltando ao congresso de Baltimore: segundo Cusset (2003), ao longo deste congresso uma personalidade se destaca e “encarna” a figura da *French Theory*: Jacques Derrida, que logo ultrapassa o domínio da filosofia. Algo determinante é o fato de que ele se aproxima de Paul De Man, filósofo e teórico literário norte americano de origem belga, que o convida muitas vezes depois para novas comunicações, multiplicando suas intervenções nas universidades norte americanas, o que faz com que se torne uma figura notável nos EUA. O tema de Derrida neste congresso foi *A estrutura, o signo e o jogo nos discursos das ciências humanas*, onde olha para as ciências humanas do ponto de vista do estruturalismo, mas imediatamente vê essa estrutura com uma distância crítica. Esta apresentação viraria depois um artigo, publicado em 1967, traduzido depois no Brasil como *A Escritura e a diferença* (1995), um dos livros fundadores do pensamento derridiano.

O congresso começa insistindo na influência de Nietzsche, o que é um indicativo de que a filosofia alemã terá um papel muito importante no desenvolvimento da chamada *French Theory*: o primeiro grande ponto do congresso de Baltimore, e talvez mesmo o ponto de partida, é a herança filosófica alemã (CUSSET, 2003). A filosofia alemã, após a segunda guerra mundial, desenvolveu uma tradição filosófica na Europa e os filósofos franceses, marcadamente de esquerda, reservaram a ela um lugar primordial apesar da sombra do nazismo. Primeiro, há a herança de Hegel, do início do século XIX; em seguida Nietzsche, do fim do século XIX, depois, a grande figura da fenomenologia alemã, Husserl e em seguida seu aluno Heidegger.

Um outro ponto importante concerne ao que foi chamado de pensamento da pós-modernidade. As comunicações e acontecimentos do congresso de Baltimore teriam dado um pontapé inicial para uma mudança da primazia do pensamento do estruturalismo em pós-estruturalismo (nesse sentido, o movimento do *pós* caracterizaria a chamada *French Theory*). O pensamento da pós-modernidade vai assimilar e procurar compreender a modernidade, mas com uma distância crítica (CUSSET, 2003).

A fim de melhor visualizar o pensamento da pós-modernidade, o que em certa medida poderá ajudar posteriormente a compreender o pensamento de Barbara Cassin, podemos pensar a relação da chamada *French Theory* com outros sistemas de pensamento contemporâneos à época: em primeiro lugar, há uma relação com o estruturalismo. Mas essa relação seria mais uma questão de ultrapassar o estruturalismo. Podemos dizer também que há uma relação com o marxismo, uma vez que foi o pensamento dominante entre os intelectuais franceses do pós-guerra, mas que será visto com uma certa distância. É certo que o marxismo lembra sem cessar

a exigência de um *rapport* ao político, mas o engajamento político dos intelectuais franceses vai desconfiar de um certo dogmatismo do marxismo, e é nesse distanciamento crítico que se desenvolveria a *French Theory*. Em relação à obra de Barbara Cassin, podemos visualizar uma dimensão política bastante marcada, assim como seu posicionamento crítico. A própria construção de seu *Dicionário dos Intraduzíveis* passa por escolhas tradutórias que são em si mesmas um ato político. Que textos traduzir, como traduzir, que palavras escolher, com quem dialogar.

Há ainda a relação com a psicanálise: a psicanálise é a grande disciplina *d'avant-garde* que se desenvolve no pós-guerra francês, e a França, através de Lacan, dá seguimento à primeira escola de psicanálise alemã de Freud. A chamada *French Theory* não teria de fato um objeto nesse campo, mas dialoga constantemente com ele, muitas vezes de forma crítica. Também o pensamento filosófico de Barbara Cassin em vários aspectos se entrelaça com a psicanálise. A autora tem publicado ensaios, livros e conferências a respeito deste assunto, notadamente em uma interseção com o pensamento lacaniano. Porém, a presente pesquisa não busca se dedicar ao aspecto da psicanálise em seu pensamento a fim de aprofundar prioritariamente pontos relacionados mais diretamente à teoria da tradução conforme anunciamos anteriormente, muito embora ambos os aspectos estejam entrelaçados.

Resta falar da relação com a literatura que se coloca de uma maneira um pouco diferente, mas de extrema importância. A literatura não é um objeto ou um território como o estruturalismo, o marxismo ou a psicanálise. Os autores encontrariam através da literatura uma nova maneira de pensar a filosofia: de um ponto de vista metafórico, uma outra forma de conectar a filosofia com a experiência humana e com o engajamento intelectual. A relação com a literatura redefine as fronteiras entre a ciência e a ficção, entre o real e a maneira de abordar o imaginário e a representação, enfim, todas as elaborações pela linguagem as quais a literatura seja capaz de tocar. Assim, o corpus da *French Theory* faz incessantemente referência à literatura, principalmente à literatura do século XIX, mas também muitas vezes à literatura mais antiga. A literatura fará, então, a ligação entre os outros elementos citados.

O Terceiro ponto para visualizar como se define a *French Theory* seria a Desconstrução: o *método* ao qual se volta o pensamento da pós-modernidade. Como pensar a pós-modernidade? Desconstruindo a modernidade. E quem fornece os meios para pensá-la é a herança filosófica alemã. Assim, o *pós* da pós-modernidade seria o *pós* da desconstrução. Desta forma, a desconstrução seria a ferramenta que constrói a *French Theory*, evidenciando uma busca pela diferença em relação à ordem vigente, o estruturalismo. O termo *desconstrução* remonta a Heidegger: Derrida o tirou do livro *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger e o usou para

traduzir o termo *Destruktion* (CUSSET, 2003, pg. 118). É a partir da desconstrução de Heidegger que pouco a pouco se constitui o que se poderia dizer um método de análise próprio da *French Theory*, o qual chamamos desconstrução, embora Derrida afirme categoricamente que a desconstrução não é um método. Segundo Derrida a compreensão do termo não está no sentido de destruir, mas de analisar as estruturas que formam o elemento discursivo dentro do qual pensamos, e isso passa pela língua. É através de negações que o filósofo mais frequentemente afirma a identidade deste termo, como coloca no seguinte fragmento:

A desconstrução não é nem uma análise, nem uma crítica. Ela não procura nem elemento simples, nem a origem indecomponível da estrutura. Ela não é também um método com suas normas e procedimentos, suas técnicas de leitura e interpretação. Ela não propõe nenhuma regra a aplicar. (...) É preciso entender o termo “desconstrução” não no sentido de dissolver ou destruir, mas de analisar as estruturas sedimentadas que formam o elemento discursivo, a discursividade filosófica dentro da qual nós pensamos. Isso passa pela língua, pela cultura ocidental (DERRIDA, 1992, p.7).

Em seu livro *A escritura e a Diferença* (1967), o filósofo francês coloca a Desconstrução como uma tomada de posição em relação ao estruturalismo, uma contestação à ordem vigente da linguagem, expondo uma marcada contestação no que concerne à preocupação com a *forma* estruturalista que segundo ele era excessiva, provocando um lapso de atenção à *força* criadora. No entanto, será somente em *Mémoires pour Paul de Main*, de 1988, que Barbara Cassin encontrará uma definição “em um modo mais selvagem e mais contemporâneo no qual Derrida descreve sua maneira e sua obra” (CASSIN, 2016), que servirá como uma fórmula ou um guia para a filósofa: a expressão *Plus d'une langue* (Mais de uma língua). Em uma passagem desse livro Derrida define a Desconstrução da seguinte maneira: “Se eu tivesse que arriscar, Deus me livre, uma única definição da desconstrução, breve, elíptica, econômica como uma palavra de ordem, eu diria sem frase: 'mais de uma língua” (DERRIDA, 1988, p.38). O que interessará à autora, nessa afirmação do filósofo, não é apenas a definição em si do termo derridiano (embora, segundo Cassin, a maneira de dissecar as evidências ou as aporias apresentadas por ela pudesse servir de método), o que importa à Cassin é a constatação de uma condição linguística recorrente em toda a obra desse filósofo e, mais particularmente, em seu livro *Le monolinguisme de l'autre* (1996). Essa condição é a do plurilinguismo. Assim, é a expressão *plus d'une langue*, usada por Derrida, que será retomada por Cassin como um pilar para a sua noção de tradução como mediadora nas relações identitárias que a Europa (e podemos acrescentar o mundo) enfrentam hoje

I.3. TRADUZIR O INTRADUZÍVEL: UMA TEORIA DA INTRADUZIBILIDADE

O pensamento de Barbara Cassin em relação à tradução traz, como elemento central, a questão da *intraduzibilidade* entre as línguas. Diferentemente do que se possa pensar, esse termo se refere muito mais às diferenças de visões de mundo que se expressam em uma dada língua/cultura do que à impossibilidade de verter uma palavra de uma língua para outra com base em seu vocabulário. De fato, para explicar o termo *Traduzir*, em seu livro *Plus d'une langue* (2012), a autora introduz: “É preciso antes sublinhar a que ponto a tradução é difícil. Para passar de uma língua a outra, temos que passar de um mundo a outro, é preciso transpor um abismo” (CASSIN, 2012, p.29). Esse abismo entre um mundo e outro, ou, em outras palavras, entre uma cultura e outra, é representado, em sua teoria, pelas diferenças entre as línguas. Essas diferenças são personificadas por palavras que seriam “a cruz dos tradutores” (CASSIN, 2014), mas não impossibilitam a versão de uma língua a outra. São simplesmente palavras que apresentam possibilidades múltiplas de tradução, obrigando o tradutor a parar e refletir sobre visões de mundo expressas na linguagem e que diferem uma cultura de outra, ou um mundo de outro. Este é o assunto que será abordado no presente capítulo desta tese. Início com a apresentação e análise do seu *Dicionário dos Intraduzíveis* (2004) e também de sua primeira tradução, a estadunidense, seguida de sua tradução brasileira.

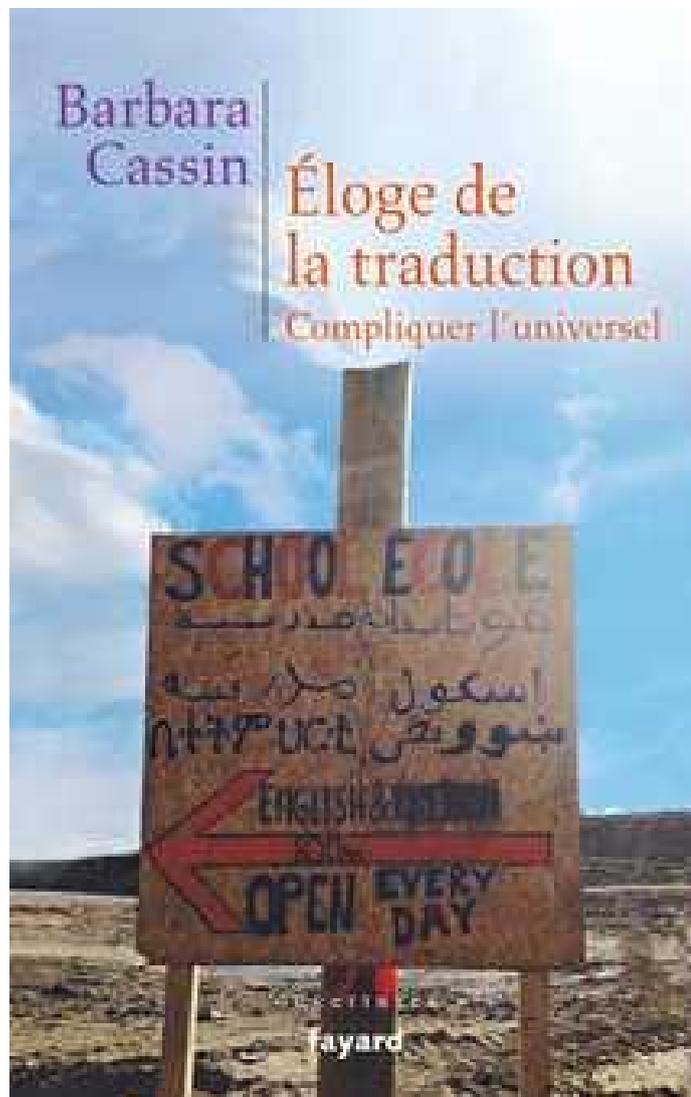
1.3.1. O Dicionário dos Intraduzíveis

O Dicionário dos Intraduzíveis não é apenas um gesto filosófico... é também um gesto político... Uma das primeiras características do Dicionário é com efeito o múltiplo; ele constitui nosso ponto de partida e de chegada. Partimos do fato primeiro e incontornável da diversidade das línguas, compreendida como uma pluralidade diferencial de performances. (CASSIN, 2016, p. 53)

A presente seção busca realizar uma análise crítica do *Vocabulaire européen des philosophies - Dictionnaire des Intraduisibles* (2004). Além do Dicionário em si, serão usados como referência outros textos da autora que a ele se referem, além de buscar refletir criticamente sobre as primeiras traduções/adaptações do mesmo. Esta obra foi tomada aqui como referência pois incorpora e representa a teoria da tradução da autora na prática: o próprio termo

intraduzíveis do título em si desperta polêmica desde a sua publicação, o que ocorre principalmente após o lançamento de sua primeira tradução, a de língua inglesa, *Dictionary of Untranslatable: a Philosophy Lexicon* (2014). Em seguida será apresentada uma reflexão sobre alguns dos conceitos e premissas que compõem a teoria da autora, os quais considero fundamentais para a apreensão de seu pensamento e nos fornecerão uma base para entender sua postura teórica. Como ponto de partida para pensar o *Vocabulaire Européen de philosophies* e a sua primeira tradução em inglês será tomado como ponto de partida o livro *Éloge de la Traduction* (2016).

Figura 1: Capa *Éloge de la traduction: Compliquer l'universel*

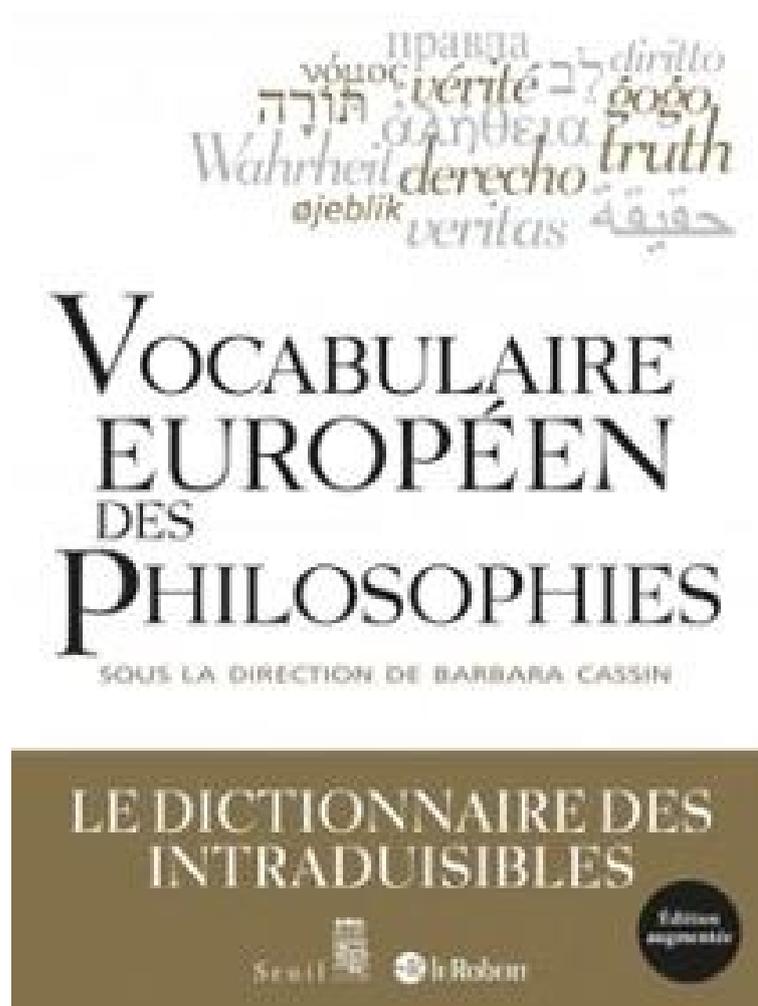


Fonte: Homepage Fayard, 2016

Éloge de la Traduction é um livro que foi publicado por Barbara Cassin após dez anos da publicação do *Dicionário dos Intraduzíveis* e alguns meses após a publicação de sua tradução

em inglês do outro lado do oceano. É uma publicação que lança um olhar para a trajetória e a repercussão do *Dicionário dos Intraduzíveis* e faz um apanhado dos textos publicados por Cassin no período após a publicação deste, trazendo condensado o pensamento da autora sobre a tradução. A capa do livro por si só oferece uma significativa introdução ao conteúdo, que trata de dois grandes eixos: a tradução e o multilinguismo. Trazendo uma foto tirada pela própria autora em 2016 (ano do lançamento da obra), próxima a uma escola em Calais, no norte da França, onde se vê uma placa indicando em pelo menos oito línguas o caminho para uma escola que já não estava mais lá. Trata-se de um campo de refugiados que havia há pouco sido desmantelado (CASSIN, 2016).

Figura 2: Capa Vocabulaire Européen des Philosophies



Fonte: Homepage Éditions du Seuil / Le Robert 2004.

A capa do *Vocabulaire Européen des Philosophies* afirma-se, logo à primeira vista, como uma obra europeia, ligada à filosofia, para, em seguida, no subtítulo, se colocar como um dicionário que trata de termos *intraduzíveis*. No entanto, apesar de a língua de referência ser o francês, nota-se uma nuvem de palavras em diversas línguas. É precisamente a nuvem, contendo diversas línguas, a imagem que traduz o empreendimento da filósofa: o multilinguismo que atravessa todo o projeto intelectual da autora desde a publicação de seu primeiro livro, resultado de sua monografia. A diversidade das línguas é um ponto crucial, encontro entre os diversos temas e abordagens de Cassin em torno da linguagem e da tradução. Essa nuvem multilíngue faz referência também a Wilhelm von Humboldt, linguista alemão no qual Barbara Cassin se apoia para desenvolver sua concepção de linguagem como pluralidade, mas também para a genealogia do próprio *Dicionário dos Intraduzíveis*: em seu texto *Introdução a Agamenon de Ésquilo* (1816), o linguista provoca: “Uma tal sinonímica das principais línguas (...) ainda não foi tentada, mesmo que se encontrem em muitos escritores fragmentos de algo assim; mas submetida a um tratamento inteligente, tal sinonímica se converteria em obra das mais atraentes” (HUMBOLDT, 2010, p.105). De fato, a questão da sinonímia entre as línguas configura uma base para as discussões em torno da (in)traduzibilidade nessa obra. Além disso, a imagem da capa não sugere a pluralidade apenas nas línguas, mas também na filosofia, na medida em que o plural *des philosophies* do título em questão, sugere uma abertura para a pluralidade do pensamento filosófico, ainda que limitado pelo termo *européen* que o antecede.

Uma comparação com a capa da primeira tradução desse empreendimento pode ser bastante frutífera para a compreensão da própria obra original. Trago também uma breve reflexão sobre a capa da tradução estadunidense, que servirá como referência em diversos comentários a respeito do conteúdo do projeto de Cassin como um todo. A intenção é a de comentar algumas mudanças percebidas principalmente na tradução do título e do subtítulo que apresentam a obra em relação à edição francesa. Já que cada tradução é uma completa reformulação da obra de referência, o que fica claro logo na apresentação das capas, essa obra renasce e se recria em outras línguas/culturas sempre que é traduzida, quer dizer, os outros *Dicionários* não deixam de ser, eles também, originais.

Figura 3: Capa Dictionary of Untranslatables



Fonte: Homepage Princeton University Press, 2014

O Dicionário estadunidense é o “primogênito” do *Vocabulaire Européen des Philosophies*, e recebeu o nome de *Dictionary of Untranslatable: a Philosophical Lexicon*. Na comparação entre as capas, a primeira diferença a se notar é que, na primeira tradução, publicada do outro lado do Atlântico, o termo *europeu* desaparece do título. Eliminando o termo delimitador continental, já não se pretende um vocabulário *europeu*, o que pode ser visto como uma pretensão de reivindicar uma obra de filosofia mundial, um vocabulário mundial. Tarefa difícil. Mas por outro ponto de vista, pode ser visto como uma abertura no sentido em que outras versões do *Dicionário dos Intraduzíveis* pudessem incorporar novas entradas sobre filosofia, provenientes de países e línguas cartograficamente zoneadas fora da Europa. A questão do termo *vocabulaire européen*, no título da primeira edição francesa desperta, com certeza, certo questionamento acerca da delimitação geográfica de um vocabulário em língua francesa ou em outras línguas ditas europeias que podem ou não estar contidas nesse termo territorial delimitador. Essa questão remete a uma bela metáfora, utilizada pelo poeta mexicano Otávio

Paz (1914-1998) que nos faz lembrar que as línguas, assim como suas literaturas, são como plantas que, arrancadas de seu solo natal, enraízam-se e crescem em terras novas; mas transplantadas, alimentadas por sua nova realidade histórica, se transformam, ainda que sejam a mesma planta:

As línguas são realidades mais vastas que as entidades políticas e históricas que chamamos nações. Um exemplo disso são as línguas europeias que falamos na América. A situação peculiar de nossas literaturas diante da literatura da Inglaterra, da Espanha, de Portugal e da França depende precisamente deste fato básico: são literaturas escritas em línguas transplantadas. As línguas nascem e crescem em um solo; alimenta-as uma história comum. Arrancadas de seu solo natal e de sua tradição, plantadas em um mundo desconhecido e a se nomear, as línguas europeias enraizaram-se nas terras novas, cresceram com as sociedades americanas, e se transformaram. São a mesma planta e são uma planta distinta. (PAZ, 2017, p.70)

Observa-se também que os termos *vocabulaire* e *philosophies* (*filosofias*, substantivo plural que virou adjetivo singular: *philosophical*) – que na publicação francesa apareciam no título, virou subtítulo; e os termos *dictionnaire* (*dictionary*) e *intraduisibles* (*untranslatable*) que apareciam no subtítulo migraram, por sua vez, para o título. Isso indica uma inversão entre os elementos que se destacam em primeiro lugar. Na capa da tradução, os termos *dicionário* e *intraduzíveis* aparecem em primeiro plano, indicando a forma e a proposta do empreendimento, mas o contraste em branco sobre o fundo vermelho do termo *untranslatable* define a primazia do termo *intraduzíveis*, a atrair os leitores. Segundo os editores da tradução em língua inglesa, a primeira dificuldade levantada na tradução da capa e do título já havia se apresentado, com a palavra *filosofia* do título original francês – que já era *intraduzível* na medida em que o padrão era *filosofias*: o plural *philosophies*, da capa francesa, poderia se alinhar mais facilmente com o substantivo *theory* (teoria) em um contexto anglófono, e especialmente norte-americano (APTER; CASSIN, 2014). Em seguida, a questão: é um vocabulário ou um dicionário? Há uma duplicação de gêneros. Em termos gerais, de acordo com as observações da tradutora e editora Emily Apter, um dicionário contém uma lista alfabética de palavras com informações sobre elas, enquanto um vocabulário, o termo genérico para conjuntos de palavras com as quais as pessoas estão familiarizadas em um idioma, é usado de forma semelhante para descrever conjuntos de palavras em ordem alfabética e explicadas, geralmente para um propósito pedagógico relativo a um campo especial. No entanto, Barbara Cassin, que afirma (CASSIN, 2016) ter utilizado como modelo de referência o *Le Vocabulaire des Institutions indo-européennes* (1969) de Benveniste tinha um porquê relevante quando optara por colocar ambos os termos, *vocabulário* e *dicionário* no título do original em francês: como um complemento irônico um em relação ao outro. O *vocabulário* sublinharia um conjunto não exaustivo de

termos escolhidos pelos seus *sintomas* linguísticos, enquanto *dicionário* designaria uma aspiração à completude impossível, colocando o problema da forma da obra como um oxímoro (APTER; CASSIN, 2014). Tais distinções sutis, no entanto, passam facilmente despercebidas; mas indicam as minúcias envolvidas em uma tradução. Segundo os editores, a inversão foi feita baseada em uma relativa intercambialidade entre esses dois termos, e decidiu-se substituir *vocabulário* por *dicionário* no título principal, adicionando o termo *léxico* ao subtítulo que, trazendo à tona uma intenção subjacente ao original, capturaria a maneira como as línguas vivas incorporam elementos novos ou não -nativos ao seu léxico. (APTER; CASSIN, 2014)

Outra mudança aparente concerne à pluralidade/singularidade do próprio dicionário. No subtítulo da edição norte americana (assim como na edição em português), o termo *vocabulário* é precedido pelo artigo demonstrativo do singular *um* (*a philosophical*), dando uma ideia de pluralidade: admite a existência de outros vocabulários filosóficos, esse é *um* dentre outros possíveis. Na edição francesa que os precede, não há essa indicação no título e, no subtítulo, temos o termo *dictionnaire* precedido pelo artigo definido do singular *le: o* (único) Dicionário dos intraduzíveis. Podemos dizer aqui que a tradução estadunidense assim como a brasileira corrigiram no título uma possível tendência à universalidade europeia, uma vez que, a partir da primeira tradução, não temos mais *o* Dicionário dos intraduzíveis, mas Dicionários plurais, adaptados e *transcriados* em diferentes culturas, cada um deles único na originalidade de suas versões.

O *Vocabulaire Européen des Philosophies Dictionnaire des intraduisibles* foi originalmente publicado na França, em 2004. Esta obra é um marco no percurso intelectual de Barbara Cassin, no domínio da teoria da tradução, no sentido em que seu pensamento passa a fazer parte das discussões neste campo de estudos. A partir dessa publicação, a autora recebe a medalha de ouro do *Centre National de Recherche Scientifique* – CNRS pelo conjunto de sua obra; é eleita em seguida para uma cadeira na Academia Francesa. Seu pensamento neste domínio se torna conhecido e se consolida para além do continente europeu após a publicação da versão em inglês estadunidense, seguida de perto por publicações críticas ao tomo, obviamente despertando interesse, seja por simpatia ou por antipatia. Um exemplo é a contundente crítica publicada por Lawrence Venuti¹⁰ (2016) – voltada mais à tradução estadunidense do que à edição francesa que a originou – demonstrando que a polêmica (re)suscitada em torno do conceito de intraduzibilidade é fecunda.

¹⁰ VENUTI, Laurence. Hijacking Translation: How Comp Lit Continues to Suppress Translated Texts. *Boundary* 2, Duke University Press, vol. 43, no 2, p. 179-204, maio 2016

Esse dicionário, de acordo com a presidente do *Collège International de philosophie* (2013 a 2019) Isabelle Alfandary (2019), foi a realização mais brilhante da *French Theory* em relação à questão da pluralidade das línguas. Inicialmente pensado como um auxílio aos filósofos franceses e suas traduções, esse livro enorme (a edição francesa tem 1.550 páginas, e a tradução inglesa, 1.344 páginas) foi um acontecimento cultural e político que ultrapassou as fronteiras da filosofia: recebeu o prêmio de melhor obra de não ficção do ano na França e mobilizou os gabinetes da União Europeia para as questões científicas, culturais, sociais e políticas referentes às línguas, explica Fernando Santoro, organizador da edição brasileira e um dos colaboradores da edição francesa. O projeto inicial se expandiu ultrapassando fronteiras e, em 2018, já estava traduzido para o inglês, árabe, português, russo, espanhol, italiano, ucraniano, romeno e persa, havendo estudos para a tradução em chinês, japonês e hebraico. Cassin reuniu, em torno dessa obra, durante dez anos, 150 pesquisadores em tradução trabalhando em mais de uma quinzena de línguas para a publicação inicial. Segundo a autora, a cada vez que é traduzido, ele renasce, se recria ampliando-se, uma vez que novas entradas, novas nuances e particularidades vão sendo inseridas de acordo com a cultura da língua de chegada (Cassin, 2016).

Em sua versão norte americana, os tradutores o apresentam como “um exercício massivo de tradução com alcance enciclopédico” (APTER, LEZRA, WOOD; CASSIN, 2004), e o inserem em uma clássica genealogia que se inicia com a *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert (1751-66), passando pelo *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia* (1902–23) de André Lalande, o *Vocabulário das Instituições Indo-Europeias* de Émile Benveniste, o *Vocabulário da Psicanálise* de Laplanche e Pontalis (1967), o *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (uma enciclopédia on-line mantida pela Universidade de Stanford desde 1995), e o *Koselleck Geschichtliche Grundbegriffe* de Reinhart (2004), um dicionário de conceitos históricos políticos e sociais. Em outro eixo, ainda segundo os editores norte americanos, ele lembra o pequeno compêndio de termos políticos e estéticos de Raymond Williams, *Key words*, pelo British Marxism dos anos 1960 e 70 (APTER, LEZRA, WOOD; CASSIN, 2004). No entanto, ao contrário das outras obras, o *Dicionário dos Intraduzíveis* mobiliza plenamente uma rubrica multilíngue, seguindo um caminho bem diferente de seus antecessores. As entradas, na versão em inglês como na edição francesa, comparam e meditam sobre a diferença específica fornecida aos conceitos pelo árabe, basco, catalão, dinamarquês, inglês, francês, alemão, grego (clássico e moderno), hebraico, húngaro, latim, polonês, português, romeno, russo, e línguas espanholas (APTER, LEZRA, WOOD; CASSIN, 2014). De fato, é um dicionário que não apresenta a tradução correta ou incorreta para os termos, mas diferentes possibilidades de visões

de mundo para cada entrada inserindo, no contexto atual, a revalorização da tradução como um *savoir-faire* com as diferenças, o que é, em si, um ato político (CASSIN, 2016). Dessa forma, a filósofa vem retraduzindo o próprio conceito de tradução, trazendo a discussão para uma realidade urgente: a relação *entre* as línguas, *entre* as culturas a partir da não exclusão do outro, do diferente, problematizando a desconstrução de valores sociais e morais fortemente estabelecidos. Ao tomar a tradução como estratégia de resistência e valorizar as diferenças entre as línguas, a obra vai contra a universalização da linguagem (que atua em oposição a uma atenção à pluralidade e ao particular). Emily Apter, que além de fazer parte da equipe de editores norte americanos, é também professora da *New York University* e especialista em filosofia da linguagem, diz que o que torna esse dicionário uma obra única, é a tentativa de reescrever a história da filosofia através das lentes do *intraduzível*, termo até então definido de forma vaga, como aquilo que não teria tradução ao ser transferido de uma língua para outra, ou que estaria tipicamente sujeito a erros de tradução e retradução (APTER; CASSIN, 2014).

Sua monografia de conclusão de curso, pelo *Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III*, que resultou na publicação do livro *Si Parménides: le traité anonyme de Melisso Xénophane Gorgias* (1980) – (tradução comentada), já traz a semente do que virá a ser toda a sua teoria em torno da linguagem e da tradução que, de fato, gira em torno do múltiplo e da multiplicidade. Este trabalho inaugural consistiu em uma tradução comentada de um texto grego escrito em um contexto duplamente diverso, no tempo e no espaço, o da cultura grega antiga. Chama a atenção o fato de que Cassin não oferece uma tradução fechada contendo uma possibilidade única de versão para os termos traduzidos, mas possibilidades tradutórias múltiplas acompanhadas de perto por comentários que levam em conta a distância cultural, temporal e espacial. Essa prática, levada às últimas consequências no *Dicionário dos Intraduzíveis*, já estava presente nesse texto enquanto semente, e desabrocha na produção do *Dictionnaire des Intraduisibles*.

A elaboração de um dicionário como esse não deixa de ser um sintoma das questões que atravessam atualmente as ciências humanas e a tradução. Além de fazer um balanço sobre o estado da arte em um campo disciplinar, a construção das entradas de um dicionário traz em si mesma uma visão do uso da tradução: que tipos de palavras escolher, a partir de que textos-fontes, em quais línguas.... Essas são questões fundamentais que aparecem nas escolhas adotadas por Barbara Cassin e sua equipe. Ao contrário do que se poderia esperar de um dicionário no campo disciplinar filosófico, ele lida com palavras, e não com conceitos: Cassin recusa a utilização de conceitos em suas entradas. Os assuntos a serem explorados são colocados a partir de palavras inscritas em redes semânticas, assim cada entrada do dicionário

é formulada a partir de uma grade de palavras. Algumas são constituídas por uma única palavra de uma única língua, e outras, por uma palavra em uma constelação formada por palavras de vários idiomas (por exemplo *mind*, *Geist*, *Esprit* ou *structure*, *Pattern*, *Gestalt*), sempre colocadas em relação umas com as outras. Dessa maneira, o foco do processo não é o conceito, mas as palavras. A reflexão sobre a quase-equivalência entre elas colabora sobretudo para revelar diferentes visões de mundo, uma em relação à outra, em uma abordagem de comparação lexicográfica. Assim, o conceito pode surgir como último recurso desse processo. Cassin explica: “se partimos dos conceitos, temos muita dificuldade para encontrar as palavras; se partimos das palavras podemos, talvez, como um geometral das palavras, encontrar um conceito” (CASSIN, 2004, p. 19). Por exemplo, na entrada *Mot*: temos a tradução em grego: *onoma*, *rhêma* e *lexis* com suas respectivas grafias em grego; em latim: *vox*, *verbum*, *dictio*, *locutio*, *muttum*, *pars orationis*, *vocabulum*; em alemão: *Wort*; em inglês: *word*; em espanhol: *palavra*; em italiano *parola*; em português *palavra*; em romeno *cuvânt* e em russo *slovo* com a respectiva grafia em russo. Nesse exemplo, vemos que para a palavra francesa *mot*, o grego apresenta mais de uma correspondência, num total de três, assim como o latim apresenta oito correspondências, mas o alemão, inglês, espanhol, italiano, português, romeno e russo apresentam uma só correspondência como em francês, ou seja, não explicitam polissemia. Certas entradas partem de uma só palavra, em apenas uma língua. Outras, apresentam uma ou várias redes para tentar desemaranhar as singularidades: “por exemplo, com *politique*, na língua francesa, tratamos do político e da política em uma só palavra, ou seja, tanto de *politics* quanto de *policy*. As palavras em diversas línguas que figuram no quadro sob o verbete da entrada não têm a pretensão de ser a tradução, boa ou ruim: são os equivalentes, as aproximações, os análogos, dos quais tratamos efetivamente no artigo” (CASSIN, 2004, p. 19)

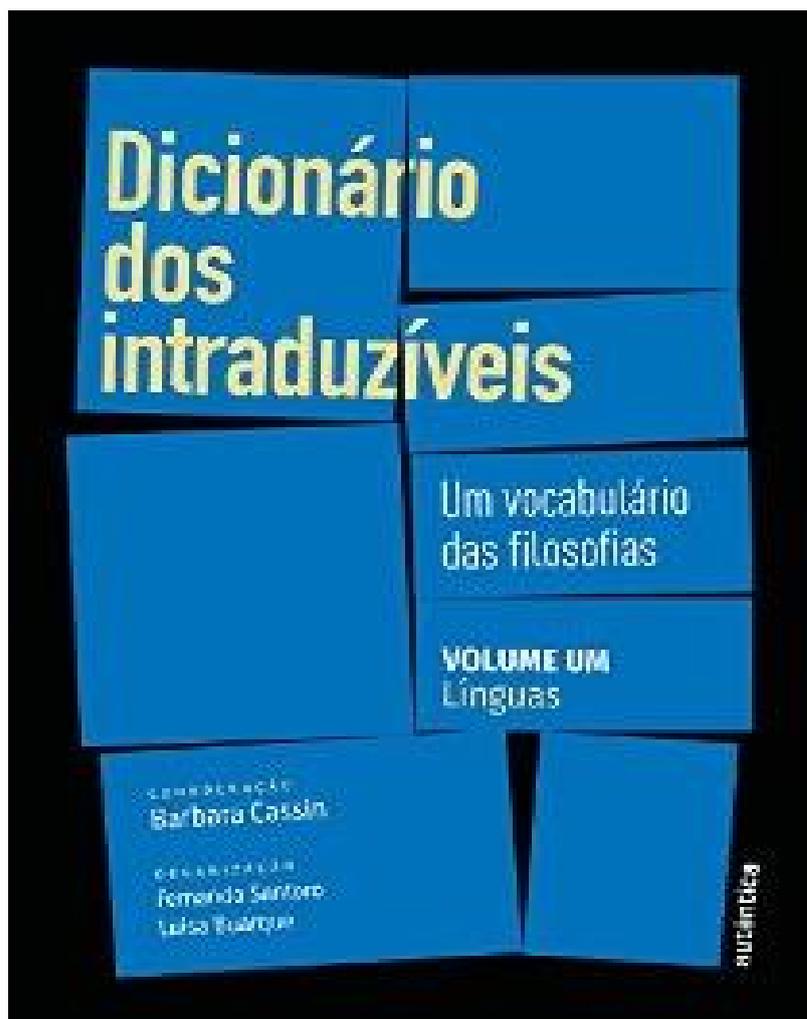
A segunda parte do título, *Dictionnaire des intraduisibles*, nome pelo qual a obra ficou conhecida, coloca em evidência o *savoir-faire* com as diferenças filológicas mobilizadas pelos verbetes do dicionário. A equipe de colaboradores, sendo formada por pesquisadores nas diversas línguas do dicionário, ficou incumbida de trabalhar nas dificuldades e equívocos da língua na qual são experts, cada um contribuindo, assim, para desvendar os “nós de intraduzibilidade” identificados no início de cada entrada, explica Cassin (2016).

O desafio, de fato, não é igual para todas as línguas. Assim, cada tradução e adaptação do dicionário estabelece uma terminologia em sua língua de chegada. Ora, esta terminologia é hoje, segundo a autora, mais ou menos flutuante por razões não apenas culturais, mas também históricas e políticas, interferindo no sentimento nacional. Cada adaptação é, assim, um novo trabalho e impõe uma reflexão sobre a relação entre língua e cultura, e, mais precisamente,

sobre a tradução como transferência não apenas de uma língua, mas também de uma cultura para outra, afirma Barbara Cassin (2016). Com o português e o espanhol, por exemplo, estão em jogo fronteiras entre literatura e filosofia, mas também a relação com as transformações das línguas-mãe pelas línguas indígenas: certamente, não é indiferente à geopolítica filosófica que o espanhol se faça no México, ou que o português se faça no Brasil – nem que o inglês na América do Norte seja norte-americano (CASSIN, 2016). Assim, na edição brasileira temos entradas particularmente inseridas para a versão em língua portuguesa do Brasil, levando em conta uma realidade cultural híbrida, construída a partir da miscigenação entre línguas e culturas de diferentes continentes.

I.3.2. O Dicionário dos Intraduzíveis Brasileiro

Figura 4: Capa Dicionário dos intraduzíveis um vocabulário das filosofias



Fonte: Homepage Autêntica, 2018.

A versão brasileira do *Vocabulaire Européen des Philosophies* foi publicada em 2018, sob o título de *Dicionário dos intraduzíveis: Um vocabulário das filosofias*; Volume 1: Línguas, sob coordenação de Barbara Cassin e organização do filósofo Fernando Santoro e da filósofa Luísa Buarque.

Bem diferente do *Dicionário* francês, a edição brasileira constitui inteiramente uma recriação, a começar pelo número de páginas bem mais reduzido, não tendo sido lançado, até o presente momento, o volume II. Intitulado *Línguas*, o volume I foca primordialmente na diferença entre as línguas, apresentando em suas entradas artigos sobre diferentes línguas ocidentais, com foco nas peculiaridades próprias de cada uma em particular, incluindo um artigo sobre a diversidade das línguas ameríndias e a tradução no Brasil.

Algumas mudanças no volume em relação ao original francês são observáveis já na capa, como a escolha do título. A edição brasileira, assim como a estadunidense, traz o termo *Dicionário dos intraduzíveis* destacado como título, ou seja, o que era subtítulo originalmente na obra francesa passou ao título na edição brasileira, seguido do subtítulo: *Um vocabulário das filosofias*. Mas, se na edição estadunidense saltam aos olhos o termo *untranslatable* – o que pode soar como uma provocação juntamente ao nome de Barbara Cassin, ambos destacados pelo contraste das cores assim como pelo tamanho das letras, na edição brasileira o amarelo das garrafais *Dicionário dos intraduzíveis* indica logo à primeira vista a proposta do projeto – tratar de termos *intraduzíveis* seja lá o que isso signifique: um chamado ao diálogo aos que se interessam por tradução. No subtítulo aparecem o campo da filosofia e seu vocabulário, inversamente ao título/subtítulo da edição em francês. Um elemento marcador de diferenciação ainda no título é o desaparecimento do adjetivo *européen* (europeu): reconhece tratar-se de uma língua falada em mais de um continente, por mais de uma cultura, assim como aconteceu na edição estadunidense. O que pode ser visto como uma sensível crítica ao universalismo ocidental europeu, suas formas clássicas e suas políticas imperiais trazendo novas questões filosóficas a partir dessa nova sensibilidade. A percepção crítica do eurocentrismo e seus gestos hierarquizantes se desenvolve nesse novo original que é a adaptação brasileira. “A experiência de um país periférico em relação ao velho continente, uma ex-colônia ultramarina – que fala uma língua também periférica do ponto de vista acadêmico, é uma contribuição que pode se revelar inestimável para uma tal posição crítica” (SANTORO; BUARQUE, 2014, p. 72.) Por outro lado, preservar o plural no termo *Vocabulário das filosofias* sublinha que a intenção da obra original francesa, de acolher a percepção da diversidade e da pluralidade das formas do pensamento, foi conservada no subtítulo (SANTORO; BUARQUE, 2014)

O *Dicionário* brasileiro não foi concebido como uma tradução de um original francês: de acordo com o organizador Santoro (2014), por seu próprio estatuto linguístico o projeto solicitava não apenas uma transposição em outra língua, mas também uma reconfiguração. Com o português como metalíngua, o francês deixa de ser a língua de referência para as transferências culturais e passa a ser apenas uma língua entre outras. Particularidades como a mistura étnico-cultural brasileira encontram-se contempladas em uma leitura que explora as ambiguidades muito sintomáticas de noções como humanidade, animalidade, cultura e natureza nas traduções das cosmovisões e ontologias ameríndias em confronto com as questões de tradução e apropriação entre conceitos e termos filosófico-teológicos das religiões monoteístas como o judaísmo, o cristianismo, religiões muçulmanas e as politeístas, em particular de origem bantu e yoruba (SANTORO, BUARQUE, 2014). A entrada *Brasil de muitas línguas* explora a questão do multilinguismo brasileiro, questão ainda pouco discutida, e bastante desconhecida, diante da diversidade de línguas e falas, principalmente no concerne ao universo das línguas ameríndias sobreviventes. Há ainda um alargamento das fronteiras das linguagens, no sentido em que o volume em português se interessa pela discussão filosófica a partir da literatura, como por exemplo as pesquisas em tradução de poesia concreta dos irmãos Campos, a *intradução* poética, e mesmo da música brasileira, a partir de Caetano Veloso por exemplo. Assim, é sob a perspectiva da tradução de poesia que o *Dicionário* brasileiro orienta sua reflexão filosófica, trazendo para a discussão autores como Fernando Pessoa e Antônio Vieira. Apoiando-se no *Manifesto antropofágico* de Oswald de Andrade e a provocadora questão *Tupi or not tupi?* incorpora também a noção modernista de antropofagia em sua reflexão sobre a língua portuguesa. A entrada sobre a língua portuguesa lança ainda um olhar histórico-crítico ao discutir a ideia do Barroco na escrita em português, partindo de uma concepção trazida de Antônio Quadros (1967) de que o português é visceralmente barroco, qualificando a nossa língua com adjetivos como *sinuoso*, *expirado*, *espontâneo*, *imprevisível* e *criacionista*, numa comparação com a expressão da natureza do planeta.

Embora contendo apenas 315 páginas, em contraste com as 1.500 páginas da tradução em inglês, este primeiro volume anuncia um projeto bastante alinhado com a teoria apresentada até aqui. Coerente com a filosofia do *Dicionário* francês que o originou, ao focar nas singularidades de diferentes línguas apresentadas em suas entradas, o *Dicionário* brasileiro traz também um estudo da singularidade linguística brasileira ao atentar para a situação das cosmologias indígenas nas línguas em uma de suas entradas: *Brasil de muitas línguas*.

O empreendimento teórico que foi o *Dictionnaire des Intraduisibles* e suas traduções/versões veiculam alguns conceitos que foram colocados em evidência e renovado

pela autora e sua equipe de tradutores. Dessa forma, julgo necessário um desenvolvimento de alguns deles, através de uma análise crítica que será apresentada a seguir.

I.4. DA TEORIA DA TRADUÇÃO NA OBRA DE CASSIN: ALGUNS CONCEITOS FUNDAMENTAIS

Alguns conceitos podem ser considerados chave no pensamento da autora a respeito da tradução. Levando em conta as referências trazidas por ela no desenvolvimento destes, assim como o seu entorno teórico, apresento-os aqui brevemente, pois serão discutidos com mais profundidade ao longo desta seção.

Considero pertinente partir do conceito de linguagem na concepção da autora, como ponto de partida para pensar a tradução. Para a sua concepção de linguagem como pluralidade cultural, a autora traz como referência o linguista alemão William Von Humboldt, para a partir daí pensar a intraduzibilidade dos conceitos em filosofia e, por extensão, na tradução como um todo em nossa interpretação. Se a linguagem é diferença, como pode haver um sentido universal para a tradução de um determinado conceito, seja em filosofia, poesia, ou na literatura como um todo? Refletir a respeito do conceito de Universal torna-se então pertinente e indispensável para o desenvolvimento desta investigação, que procura desvendar a coerência de uma teoria da tradução na filosofia de Barbara Cassin. Para pensar esse conceito recorrente na autora (fazendo parte inclusive do título de um livro que tomamos aqui por referência, *Éloge de la traduction: compliquer l'universel* (2014), nos apoiamos no autor François Jullien, filósofo, helenista e sinólogo francês, em uma obra resultante de seu estudo consagrado ao assunto da universalidade, e o filósofo senegalês Souleymane Bachir Diagne, em um artigo onde discute a questão do Universal em tradução e sua relação com os países colonizados. Um novo conceito também é abordado, o *Globish*, termo emprestado de Jean-Paul Nerrière, um alto executivo da IBM dos Estados Unidos que o criou para designar a espécie de inglês bem pobre, mas muito eficaz, adotado pelos *non-native speakers*, em *business* internacional: um inglês sem literatura e sem poesia, para pedir um café e fechar um negócio em qualquer parte do mundo. Também será abordado o termo *nacionalismo ontológico*: emprestado do tradutor e germanista francês Jean-Pierre Lefebvre (1943), referindo-se particularmente à pretensão de que exista uma língua melhor do que outras. A autora utilizará como exemplo os alemães Heidegger e Herder para desenvolver a compreensão do conceito. E por fim a seção apresenta a discussão sobre o conceito de *intraduzível* que é resgatado pela autora no contexto de uma Europa às voltas com a questão da imigração e o encontro de línguas e culturas das sociedades do século XXI. A autora busca impregnar um novo sentido a um termo desgastado e polêmico na teoria da tradução: “não é o que não traduzimos, mas aquilo que não cessamos de (não) traduzir”

(CASSIN, 2016, p. 23). Dessa forma, inserindo no conceito de intraduzibilidade a ideia de diversidade trazida do conceito de linguagem, a autora busca politizar a prática da tradução, como uma forma de inclusão social e aceitação da diversidade cultural, através da linguagem, como veremos nas próximas páginas deste capítulo.

I.4.1. O conceito de linguagem como pluralidade:

A linguagem não existe, o que existe são as línguas, no plural.

Assim como em Humboldt, para Barbara Cassin a linguagem não existe, o que existe é a diversidade das línguas. Seu pensamento sobre a questão da diversidade das línguas, Cassin o desenvolve com base no filósofo e linguista alemão Wilhelm von Humboldt (1767/1835), que fornece o paradigma para pensar a diversidade linguística e a passagem de uma língua a outra. Mesmo a ideia de construir um tal dicionário, segundo a autora, veio de uma afirmação do linguista, em seu texto introdutório à tradução do poema *Agamêmnon* de Ésquilo. Neste texto de 1816, Humboldt diz que como já se observou, “abstraindo das expressões que designam apenas objetos físicos, nenhuma palavra de uma língua é perfeitamente igual a uma de outra. Diferentes línguas são, desse ponto de vista, somente outras tantas sinonímias: cada uma delas exprime o conceito de modo um pouco diferente, com esta ou aquela determinação secundária, um degrau mais alto ou mais baixo na escala das sensações” (HUMBOLDT, 2001, p. 91). Mas é em uma provocação do autor que a autora encontra a ideia e a motivação para empreender seu dicionário. Segundo Humboldt, um estudo sobre a sinonímia entre as línguas, empreendido de forma inteligente, não teria sido ainda empreendido e seria uma obra muito atraente: “Uma tal sinonímica das principais línguas (...) ainda não foi tentada, mesmo que se encontrem em muitos escritores fragmentos de algo assim; mas submetida a um tratamento inteligente, tal sinonímia se converteria em obra das mais atraentes (HUMBOLDT, 2001, p. 91).

Tomando para si a incumbência de buscar uma “sinonímia entre as línguas” ou, antes, um mapa da diferença entre a expressão de conceitos em diferentes línguas, Cassin trabalhou durante dez anos, com sua equipe de 150 pesquisadores, na construção de um dicionário que nunca termina, pois aumenta e se transforma de língua em língua a cada nova adaptação (CASSIN, 2016). Se transforma em cada língua porque não se baseia em conceitos universais, mas nas palavras de cada língua e, como afirma Humboldt, a palavra não é signo do conceito, mas antes, o conceito é que precisa do signo para existir, diz Humboldt: “Em tão pouca medida

é a palavra signo do conceito, que o conceito sem o signo não pode se originar, e tanto menos, se fixar” (HUMBOLDT, 2001, p. 91). Trata-se aqui do fato de que os conceitos, até hoje, têm sido tomados como tendo um significado universal, seja qual for a língua do texto, e independentemente do contexto cultural em que se insere, o que não corresponde à verdade: as línguas expressam diferentemente seu ponto de vista impregnado nas palavras pois, como disse Humboldt (2001, p.91), “cada uma delas exprime o conceito de modo um pouco diferente.” Para o linguista alemão, a palavra é um ser individual: “A ação indefinida da energia mental concentra-se numa palavra como o adensar de leves nuvens num céu sereno. Ora, ela é um ser individual, com forma e caráter definidos, com uma força que age sobre o ânimo e não desprovida de capacidade para se reproduzir” (HUMBOLDT, 2001, P. 91).

Na introdução de sua tradução de *Agamenon* de Ésquilo, Humboldt afirma que “um tal poema é intraduzível” e, no entanto, o traduz logo em seguida. A partir dessa afirmação seguida da ação que a contradiz, Cassin propõe sua própria definição de *Intraduzível*: “não aquilo que não traduzimos, mas o que não cessamos de (não) traduzir (CASSIN, 2016). Não cessamos de *não* traduzir: traduzimos, traduzimos, traduzimos, em busca de palavras que expressam da mesma forma aquilo que podemos dizer plenamente “*en un mot*” em outra língua. Humboldt (2001, p.93) se pergunta: “como poderia uma palavra, cujo significado não é dado imediatamente pelos sentidos, jamais ser igual a uma palavra de uma outra língua?” a resposta, vem em seguida: “Ela deve necessariamente apresentar diferenças, e se compararmos as melhores, as mais cuidadosas e mais fiéis traduções, admiramo-nos de encontrar diversidade lá onde se pensava obter apenas o igual e o uniforme” (HUMBOLDT, 2001, p.93).

Pode-se pensar essa questão da seguinte maneira: o poema de Ésquilo é intraduzível. Mas podemos traduzi-lo. Afinal, foi traduzido. Se acompanhamos o pensamento de Humboldt e de Cassin, sabemos que podemos dizer tudo, em todas as línguas. Nesse mesmo texto, o linguista afirma: “Não será demasiada ousadia afirmar que, em cada língua, mesmo nos dialetos de povos muito rudes que sequer conhecemos suficientemente, [...] se possa exprimir Tudo, as coisas mais altas e profundas, as mais fortes e delicadas” (HUMBOLDT, 2001, p. 93). Por outro lado, Humboldt precisa ainda que existem muitas maneiras de uma obra ser intraduzível. O *Agamenon*, por exemplo, por ter uma natureza singular, e ser uma obra de grande originalidade, é uma obra constitutiva de uma língua e de uma cultura, e pode ser difícil transplantá-la para outra língua e outra cultura com toda a sua força original. Mas uma obra pode também ser intraduzível no sentido em que ela é *aquela obra*, e não outra. Quando Humboldt descreve o *Agamenon*, percebemos que, por sua distância cultural a obra apresenta elementos que nos parecem obscuros. Podem ser diferenças sintáticas por exemplo ou diferenças de linguagem.

Porém, quando conseguimos penetrar na atmosfera da época, do autor, dos personagens, ou seja, quando conseguimos ter um vislumbre daquela cultura, essa obscuridade dá lugar à clareza:

As obscuridades que algumas vezes encontramos nos escritos dos antigos, e que em Agamêmnon se encontram particularmente presentes, provêm da concisão e da ousadia com que, desprezando proposições coordenativas, são alinhados lado a lado pensamentos, imagens, sentimentos, lembranças e pressentimentos, assim como eles se originam de um ânimo profundamente comovido. Logo que penetramos na atmosfera do poeta, de sua época e dos personagens apresentados, pouco a pouco desaparece a obscuridade e em seu lugar entra uma suprema clareza (HUMBOLDT, 2001, p.99).

Resta-nos então decidir *como* dizer em outra língua. Existem muitas possibilidades, e podemos nomeá-las, se quisermos: (re)traduzir, adaptar, recriar ou mesmo *transcriar* como queria Haroldo de Campos. Uma bússola, um norte, pode (e deve) ser procurar não apagar a riqueza resultante da diversidade das línguas. Essa diversidade é vista por esses dois autores como condição imediata de um crescimento da riqueza do mundo: expande o espírito da existência humana, novas formas de pensar e de sentir nos são apresentadas, sob características definidas e reais, ainda desconhecidas para nós. E, principalmente, a cultura não é atributo de uma civilização ou de uma nação nem mais nem menos do que de outras. O que existe é plural: mais do que cultura (no singular), existem culturas (no plural). Uma das principais ideias de Humboldt, apreendida por Cassin, é a de que a linguagem se manifesta na realidade unicamente como diversidade: a linguagem é, e não é nada mais que as línguas, em sua pluralidade (CASSIN, 2016, p.49). Uma observação feita por Barbara Cassin, e que considero relevante, é a de que prefere usar a palavra *diversidade*, do que *pluralidade*, ao falar das línguas. É a diferença, e não apenas o número que importa. Sob a perspectiva da diferença, traduzir “é compreender que as diferentes línguas produzem mundos diferentes, nos quais elas são as causas e os efeitos, e fazer comunicar estes mundos, inquietando as línguas uma pela outra” (CASSIN, 2016, p. 49).

Como fazer, na prática, a manutenção dessa diferença? Compreendendo que nenhuma palavra de uma língua pode se sobrepor a outra palavra de outra língua, é um bom começo, uma vez que as palavras não se equivalem perfeitamente umas às outras. Se cada língua exprime o conceito de modo diferente, havendo sempre uma diferença na escala das sensações, tomar como referência a *palavra* e não o *conceito* torna-se um caminho fundamental. Cassin diz, com Humboldt, que a palavra tem o poder de concentrar uma “força de pensamento”. Sem essa força, a palavra seria indeterminada. O que não acontece com os conceitos, que tendem a

uniformizar as línguas, expressando de forma generalizada as sensações e visões de mundo. Por isso, as entradas do *Dicionário* são compostas por palavras e não por conceitos. Isso evidencia a tensão que existe entre um conceito filosófico, que aspira à universalidade, e sua expressão (a palavra) que pode ser datada, contextualizada, ligada a uma série de textos em línguas que marcaram, com suas particularidades, o léxico filosófico de uma determinada cultura. Assim, uma língua não se constitui de palavras que podem ser substituídas por outras de outra língua porque o modo de pensar e de ver o mundo é diferente. Quer dizer, a língua não compreende apenas palavras e frases, mas também a cultura de um povo. As palavras nunca serão realmente sinônimas quando traduzidas porque as nuances particulares de cada cultura fazem com que os “sinônimos” não sejam realmente “sinônimos”. Palavras que não são as mesmas, dizem apenas “quase a mesma coisa”, para usar as palavras de outro linguista, Umberto Eco. “A sinonímia das línguas é uma falsa sinonímia, ou uma sinonímia incompleta” (CASSIN, 2016, p.196).

É nesse mesmo sentido que Umberto Eco, em seu livro *Quase a mesma coisa* (2000) observa as implicações da tradução entre culturas, de forma a demonstrar que as diferenças culturais se fazem sentir mesmo em expressões que consideramos tranquilamente traduzíveis de uma língua a outra:

As palavras *coffee*, *café*, *caffè* podem ser consideradas razoavelmente sinônimas só quando se referem a uma certa planta. Mas as expressões *donnez-moi un café*, *give-me a coffee*, *mi dia un caffè* (certamente equivalentes de um ponto de vista linguístico, bons exemplos de enunciados que veiculam a mesma proposição) não são culturalmente equivalentes. Enunciados em países diversos, produzem efeitos diversos e referem-se a usos diversos” (ECO, 2011, p.187).

Eco coloca como exemplo duas frases, que poderiam fazer parte, respectivamente, de um conto italiano e de um conto americano:

a) “Ordinai un caffè, lo buttai giù in un secondo ed uscii dal bar”. [Pedi um café, engoli em um segundo e saí do bar.],

b) “He spent half an hour with the cup in his hands, sipping his coffee and thinking of Mary”. [Ele ficou meia hora com a xícara nas mãos, bebendo seu café e pensando em Mary.] (ECO, 2011, p.187).

O autor observa, em seguida, que o café da primeira frase só poderia ser italiano, pois “um café americano não poderia ser engolido em um segundo, seja por causa da quantidade, seja por causa da temperatura” (ECO, 2011, p.187). Igualmente, o café da segunda frase é tipicamente americano, pois “um café americano pressupõe a existência de uma xícara alta e profunda que contém uma quantidade de bebida dez vezes superior” àquela comum na Itália

(IDEM). Os exemplos apresentados demonstram que, embora possamos transpor as palavras em outra língua, suas “correspondentes” não têm exatamente o mesmo significado. Representam, na verdade, *quase* a mesma coisa, para usar os termos do autor.

Walter Benjamin também observa o mesmo aspecto em *A Tarefa do Tradutor* (1923), a propósito da palavra “pão” quando, ao apontar que o *brot* alemão não é a mesma experiência do *pain* francês, explica que o modo de designar dessas duas palavras possui diferentes significações para um alemão e para um francês, respectivamente, e que não são intercambiáveis:

Está implícito, pois, no modo de designar, o fato de que ambas as palavras possuem diferentes significações, para um alemão e para um francês, respectivamente, que para eles elas não são intercambiáveis e que, aliás, em última instância, almejem excluir-se mutuamente; quanto ao objeto designado, porém, tomadas em termos absolutos, elas significam a mesma e idêntica coisa (BENJAMIN, 2001, p. 199).

Enfim, a noção de que não podemos encontrar no mundo a linguagem no singular, mas as línguas no plural, implica também no fato de que as palavras estão carregadas de história, vivências e sensações interpretadas e expressas pela língua/cultura, e isso determina a sua singularidade. Dito isso, passamos à análise do próximo conceito bastante significativo para a compreensão da teoria de Cassin, o conceito de universal.

I.4.2. O Universal: sempre o Universal *de alguém*

O conceito de Universal é uma referência recorrente em Barbara Cassin, aparecendo mesmo como subtítulo de sua obra dedicada exclusivamente à discussão sobre a tradução, o livro *Éloge de la traduction: compliquer l'universel* (2014). A autora afirma que desconfia do Universal (principalmente o Universal, em maiúscula), assim como desconfia do Uno. Segundo ela, o Universal é sempre o universal *de alguém*.

Em um estudo dedicado ao conceito de universal intitulado *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (2008), que foi traduzido por André Telles e publicado no Brasil como *O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo* (2009), o filósofo francês François Jullien afirma que o conceito de universal é, em si mesmo, ambíguo. De acordo com o autor, há dois sentidos para o termo, que divergem entre si: um sentido *fraco* que é o de *constatação*, de *generalidade*, e um sentido *forte* que não

é de constatação nem de generalidade, mas de *necessidade*, no sentido de que “isso não pode ser de outro jeito”, “*deve ser assim*”. É desse sentido forte que vem a matemática, a lógica. É o sentido ao qual o ocidente se interessa, pelo poder que carrega, o de *necessidade*, de *prescrição* e de *a priori*, em oposição ao empírico – dessa forma, quando dizemos uma *exposição universal*, por exemplo, não tem o mesmo sentido de quando dizemos *Declaração Universal* (JULLIEN, 2009).

Assim, será necessário distinguir o termo *universal* de termos conexos, próximos a ele, como o *uniforme* e o *comum*. Poderíamos pensar que o *uniforme* é a realização do *universal*. Mas ao contrário, segundo esse autor, o uniforme é a “perversão” do universal (mesmo que os dois casos os termos tenham o UN por referência: *uniforme*, *universal*). O universal é voltado para o uno, *universus*. O uniforme é feito do uno, formatado no uno; standard; estereótipo: feito da mesma forma. O universal é um conceito da *razão*, o uniforme é um conceito da *produção*. Ele não destaca a *necessidade*, mas *comodidade*: é mais cômodo fazer tudo da mesma forma, igual, uniforme, standard. Assim, é muito fácil confundir o uniforme com o universal, que é legitimado, em princípio, por uma necessidade. Costumamos tomar por universal o que é uniforme. Já o *comum*, é a partilha; ter *em comum*. Mas o horizonte dessa partilha pode se transformar em exclusão facilmente, para aqueles que não participam dessa partilha (JULLIEN, 2009). Então, podemos ver que o comum também é uma noção ambígua: no limite desse horizonte da partilha, o *comum* se transforma-se em *exclusivo*.

Há um aparente paradoxo entre a pretensão universal e o fato de essa noção ter sua origem em uma cultura determinada. Ou seja, o *universal* não tem como ser efetivamente universal, uma vez que representa a visão de *uma* determinada cultura. E essa concepção abstrata universalista condiciona nossa compreensão: é quase impossível pensar fora dela. De acordo com François Jullien, o *universal* é uma invenção do pensamento grego, não apenas como conceito, mas como um modo de ver a realidade, que a tradição ocidental incorporou como uma herança, nas grandes vertentes de desenvolvimento de seu pensamento, como a filosofia, a ciência e a religião cristã. O termo *católico*, por exemplo, é um termo grego que significa exatamente *universal* (JULLIEN, 2009). Mas, ainda que de dentro, podemos pensar criticamente essa concepção da realidade (embora, segundo o autor, a crítica também seja uma invenção grega).

O *universal*, um conceito rigoroso da razão e do âmbito da teoria do conhecimento é, como destacado anteriormente, um termo ambíguo: serve para reconhecer uma totalidade constatada na experiência, mas também nomeia um dever-ser projetado *a priori*, estabelecendo uma norma absoluta para toda a humanidade. Não é um conceito transparente, nem seu uso é

neutro. Há um nível de universalidade, ou uma face dela, que é rigorosa: a concebida pela filosofia (única por ela legitimada): “supomos a princípio, antes de qualquer confirmação pela experiência, que determinada coisa *deve* se passar assim. Sem nenhuma exceção possível: afirmamos não apenas que a coisa *acha-se* até o presente sempre de tal forma, mas que *não pode* ser diferente” (JULLIEN, 2009, p. 19). Qualquer amenização seria vã: o universal impõe essa ruptura e essa absolutização. A intransigência da razão é absolutamente inegociável; em termos kantianos, esse juízo é imperativo (JULLIEN, 2009, p. 20). Quer dizer, é um juízo absolutista, que antecede a experiência, determinando que ela é e *será* assim, sem margem para contestações. É uma constatação da realidade que antecede a experiência. Uma realidade prescrita, dada *a priori*, e por alguém. Esse alguém é o ocidental europeu, já que a pretensão de universalidade do conhecimento e dos valores é, de acordo com François Jullien, uma característica da cultura ocidental, ou seja, das culturas que se formaram pela influência greco-romana e cristã. Que a realidade possa ser pensada como totalidade, é resultado da visão dessa cultura: é uma forma particular, de uma cultura determinada, ver a realidade; e que parece reduzir as diferenças, homogeneizar as culturas. Um exemplo trazido pelo autor é a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, que tem valor de Manifesto. Segundo Jullien, podemos ver claramente que *universal*, nesse caso, não significa apenas aquilo que se estende por toda a superfície da Terra, concernindo a todos os homens e todos os países (como quando falamos de geografia universal ou exposição universal); para o autor, aqui, *universal* não significa apenas a extensão máxima de natureza empírica ou uma planetarização, mas implica uma prescrição. Ou pelo menos a subentende, “pois essa *Declaração* carrega consigo (...) a invocação de um dever-ser” (JULLIEN, 2009, p. 22).

O *universal* é uma noção abstrata que tem como oposto, no seio do concreto, o *individual* e o *singular*. E este é, segundo esse autor, um drama europeu do pensamento. O universal transcende por princípio toda diferença entre as culturas, não deixando lugar para a pluralidade. Mas, ainda de acordo com Jullien, há um momento em que conseguimos começar a entender que existem *outras* culturas para além das europeias: isso acontece quando aprendemos outras línguas (como o chinês, por exemplo, para citar uma língua/cultura falada por esse filósofo, especialista em sinologia). Aqui, as palavras de Jullien entram em convergência plena com as palavras de Cassin. Segundo esses dois autores (ambos tradutores de línguas/culturas diversas das europeias atuais, como o grego antigo no caso de Cassin, e o chinês no caso de Jullien), quando aprendemos outra língua, descobrimos que pensamos *em língua*. A verdade é que uma língua carrega em si, em suas palavras, expressões e termos, as imagens de uma visão particular do mundo, desenhando-o diferentemente das outras.

Outro grande pensador do conceito de universal a ser evocado é o filósofo Souleymane Bachir Diagne, professor nos departamentos de francês e filosofia da Universidade Columbia, de Nova York. Diagne é senegalês, nascido em Saint-Louis, em 1955. Desenvolveu seus estudos na École Normale Supérieure (ENS) de Paris e é um dos principais filósofos do pensamento decolonial assim como do pensamento africano na atualidade. Em um artigo intitulado *Penser l'universel avec Étienne Balibar* (2014) (Pensar o universal com Étienne Balibar) Diagne desenvolve uma reflexão concentrando-se no tema da construção do universal como *hegemonia*, em termos de consciências coletivas ou ideológicas, e em seguida pensa os paradoxos tradicionais do intraduzível. O autor começa por evocar a famosa carta enviada por Aimé Césaire, em 1965 à Maurice Thorez, então secretário geral do Partido Comunista Francês (PCF) a fim de comunicar seu desligamento do partido. Aimé Césaire (1913-2008), grande poeta e homem político da Martinica, foi o criador e defensor do conceito de *negritude*. Nesta carta, Césaire escreve:

Jamais haverá uma variante africana, malgaxe ou antilhesa do comunismo, porque o comunismo francês acha mais cômodo nos impor a sua (...), jamais haverá comunismo africano, malgaxe ou antilhês porque o Partido Comunista Francês pensa seus deveres para com os povos coloniais em termos de magistério a exercer, e porque o próprio anticolonialismo dos comunistas franceses carrega os estigmas do colonialismo que ele combate (CESAIRE, 2008).

A principal razão expressa nesse fragmento da carta, pela qual Aimé Césaire justifica seu pedido de demissão do PCF, é a de que o universal é hegemonia dentro de seus limites próprios, ou seja, quando estamos fora desses limites, ele é negado. O universal tem seu lugar próprio, e esse não é e não poderia ser os países colonizados. Essa postura do Partido Comunista Francês não é isolada. Diagne traz ainda outro exemplo, retirado de uma carta de Engels na qual o filósofo dizia tranquilamente, por esse mesmo motivo, que quando a revolução fosse vitoriosa na Europa, os países colonizados deveriam ser confiados provisoriamente ao proletário, que os conduziria o mais rápido possível à independência (DIAGNE, 2016, p. 16). Mesmo a proposição sartriana de *Orfeu Negro* é apontada por Diagne como uma continuidade desse universalismo, onde o protesto da Negritude é reduzido a nada mais que um momento de um processo onde o motor, o agente real, é o proletariado dos países europeus (DIAGNE, 2016, p. 16). É esse universalismo seguro de si, inabalável, que Césaire denuncia; e em seguida acrescenta que “há duas maneiras de se perder: por segregação cercada no particular ou por diluição no ‘universal’. Minha concepção de universal é a de um universal rico de todo o particular, rico de todos os particulares, aprofundamento e coexistência de todos os

particulares” (CÉSAIRE, 2008, p.1) Ou seja, o que nos mostra Césaire é que será preciso repensar esse universal euro-centrado para uma verdadeira emancipação. O horizontal pós-colonial não pode acontecer de outra forma, além da horizontalidade das relações entre as culturas e as línguas. É nesse ponto que se situa a importância, para a nossa época, do *Dicionário dos Intraduzíveis*, quando introduz na pauta a discussão sobre a intraduzibilidade: não há língua universal, não há conceito universal, o que há, são modos particulares de existir e de nomear o mundo, as impressões e as coisas; culturas singulares em relação umas com as outras. E essa relação, para ser igualitária, não pode comportar a imposição de uma visão de mundo sobre a outra ou de uma língua sobre outra. Assim, se um dia houver a necessidade de uma língua universal, que esta seja a tradução.

Noção esta que vai diretamente de encontro à noção de uma “língua universal”, bastante discutida atualmente e que faz parte do pensamento de Barbara Cassin (que a designa com o estrangeirismo *Globish*), na direção de valorizar e discutir a importância e urgência da tradução como ferramenta de preservação da diversidade, assunto do tópico a ser discutido nas próximas páginas.

I.4.3. *Globish*: Uma língua mundial sem cultura e sem poesia.

Um dos problemas mais urgentes a serem resolvidos pela Europa, segundo Barbara Cassin, é o das línguas. Como filósofa, linguista e tradutora, a autora afirma que existem dois caminhos a serem escolhidos como solução: um seria o de escolher uma língua dominante, na qual seriam feitas as trocas a partir de então (no caso, um anglo-americano mundializado), ou então fazer a manutenção da pluralidade, possibilitando assim a manifestação do sentido e do interesse das diferenças, ou seja, a tradução. Esta última seria a única maneira de facilitar realmente a comunicação entre as línguas e as culturas (CASSIN, 2004, p. 13)

Uma das premissas na teoria da autora vem de uma afirmação do linguista, tradutor e escritor italiano Umberto Eco: “A língua da Europa é a tradução”. Essa frase foi pronunciada por Eco em uma conferência para os *Assises de la Traduction Littéraire à Arles – ATLAS* (manifestação anual organizada pela *Association pour la promotion de la traduction littéraire*), de novembro de 1993 e depois citada “por ministros bem-informados, em particular para lembrar a instituição europeia de sua própria condição: vinte e quatro línguas oficiais em 2013 fora as três línguas usadas para o trabalho: o inglês, o francês e o alemão” (CASSIN, 2017,

p.154). Cassin retoma e a adapta essa frase, estendo o seu efeito da Europa ao mundo globalizado: “La langue du monde, c’est la traduction” (A língua do mundo é a tradução) (CASSIN, 2017, p.154). A frase de Eco é radical na medida em que move a ideia de língua e estabelece uma ideia de performance, e não de essência. Essa visão está em harmonia com a divisa da União Europeia, adotada em 2000 e integrada ao Tratado de Roma em 2004 em latim: *In varietate concordia*. A frase (em português: “Unida na diversidade”), utilizada no website¹¹ da União Europeia, consta traduzida em suas 24 línguas oficiais (duas a menos que as 26 línguas oficiais dos Estados Membros: acrescentar o luxemburguês e o turco, do Chipre), mas 21 a mais que as três línguas *de trabalho*: o inglês, o francês e o alemão. Mas sobretudo: 23 a mais que no cotidiano, em que normalmente se comunica em inglês, ou antes, em *Globish*, *global english* (CASSIN, 2017).

Podemos pensar a questão da seguinte forma: apesar da riqueza e diversidade linguística europeia (note-se que falamos aqui apenas de línguas oficiais, deixando de lado ainda os muitos dialetos não reconhecidos oficialmente como língua), no cotidiano de trabalho (num contexto europeu, uma vez que falamos aqui de uma obra escrita e publicada na França), as línguas normalmente utilizadas são três: o inglês, o francês e o alemão. Mas a comunicação largamente predominante é em inglês. Ou melhor, não em inglês, mas em “Globish”: o *Global English*, uma língua que, segundo a autora, é “uma língua de negócios, muito pobre, sem literatura e sem cultura” (CASSIN, 2017, p. 155). É a língua oficial dos negócios, dos formulários, documentos oficiais e do acesso aos recursos financeiros.

Essa realidade de uma não-língua global, na qual somos obrigados a redigir ou nos comunicar em instâncias internacionais, não diz respeito apenas à Europa. Existem ao redor do globo diversas línguas e dialetos que estão provavelmente destinados a virar línguas do passado e serem protegidos como patrimônio cultural expostos em museus. A proposta de Cassin é que a solução pode ser a tradução. Nesse sentido, a tradução é um investimento para o futuro (um investimento financeiro, cultural e sociológico), então a frase “A língua do mundo é a tradução” pode ser uma alternativa em diversos aspectos.

Há uma dimensão política no método de tradução utilizado no *Dictionnaire des intraduisibles* que, segundo a autora, permitiria evitar duas armadilhas. Por um lado, a uniformização da língua concebida como simples meio de comunicação, que seria o resultado da preponderância do *Globish* nas instâncias internacionais. Por outro lado, evita o que a autora

¹¹ MOTTOES ABOUT EU. *European Union*. Disponível em: <<https://europa.eu/european-union/about-eu/symbols/mottofi>> consultado em 30.08.2021.

chama de nacionalismo ontológico, que institui uma hierarquia entre as línguas. Falarei aqui primeiramente sobre a primeira e, em seguida, sobre a segunda.

Por uniformização da língua a autora entende a aprendizagem generalizada de uma língua simplificada de comunicação, uma língua comercial, que é o *globish*. Isso é algo que se poderia evitar com a aprendizagem de novas línguas: o contato com as culturas e seu vernacular, seus textos e obras, possibilita a manutenção da diversidade cultural. Afinal, não há cultura sem os textos escritos em sua língua original (CASSIN, 2014). Há ainda o fato de que os textos com os quais temos contato hoje (e não somente *Ulisses* de Joyce), são textos que retecem outros textos. Podemos tecer a cultura com a leitura e a releitura dos textos de outras culturas, gerando enriquecimento, e a tradução é a chave. O *globish* tem sua utilidade, mas não é uma língua de cultura, não produz obras de arte ou literatura. A recusa decidida a esse recurso conduz diretamente à aprendizagem da tradução, ou seja, à passagem direta de uma língua para outra (o *savoir-faire* com as diferenças), e a tradução passa a ser um investimento no futuro, no sentido nobre e no sentido financeiro. O livro *Éloge de la traduction* refere-se ao que seria um cenário catastrófico para o futuro: deixar que não reste mais nada, além do *globish*: uma única língua sem autor e sem obras. As demais línguas, como o alemão, o francês, o italiano, o português etc., seriam como dialetos falados em casa, a serem preservados como espécies ameaçadas, via uma política patrimonial. De fato, não é muito diferente do que acontece com diversas línguas europeias hoje, mas não precisamos sair de nosso continente americano, nem mesmo do Brasil, para visualizar a dimensão desta questão diante das inúmeras línguas indígenas desaparecidas e em desaparecimento tanto no Brasil quanto em toda a América. De acordo com o instituto IESALC da Unesco (*International Institute for High Education in Latin America and Caribbean.org*), em publicação de 21 de fevereiro de 2022¹², das 7 mil línguas faladas atualmente no mundo, 6.700 são indígenas, e são justamente essas as mais ameaçadas).

Globish é um termo que não foi cunhado por Cassin, mas emprestado de Jean-Paul Nerrière, um alto executivo, ex vice-presidente da IBM dos Estados Unidos, que utilizou-o para designar a espécie de inglês bem pobre, mas muito eficaz, adotado pelos *non-native speakers*, em *business* internacional; estes se revelavam, na época, melhores negociantes com os chineses ou indianos, por exemplo, do que os *native speakers* que praticavam o bom e belo inglês. Segundo ele, seria suficiente conhecer poucas centenas de palavras para ter sucesso ou, pelo

¹² INTERNATIONAL INSTITUTE FOR HIGH EDUCATION IN LATIN AMERICA AND CARIBBEAN. **A decade to prevent the disappearance of 3,000 languages**. Disponível em: <<https://www.iesalc.unesco.org/en/2022/02/21/a-decade-to-prevent-the-disappearance-of-3000-languages/>> Último acesso em: 29/03/2024.

menos, não fracassar nos negócios (CASSIN, 2016). De fato, se pensarmos bem, em situações de intercâmbio como palestras e colóquios internacionais, entre os conferencistas, geralmente o que menos se consegue compreender é justamente aquele vindo de Oxford. O inglês culto, literário, de Jane Austen, Shakespeare ou Joyce, já começa a fazer parte daqueles dialetos que apenas alguns profissionais ainda entendem. O *globish*, ao contrário, por ser uma língua de comunicação e de negócios, serve para pedir um café ou firmar um contrato, onde quer que você esteja no mundo.

Este é um dos cenários qualificados pela autora como “catastrófico”, que pode ser combatido através do caminho da tradução como ferramenta de intermediação. O outro, que veremos a seguir, é o assunto da reflexão que será abordada na próxima seção.

I.4.4. Nacionalismo ontológico: precisamos desconfiar das línguas superiores como desconfiamos das raças superiores.

Um segundo cenário catastrófico anunciado pela autora seria o chamado *nacionalismo ontológico*, expressão que utiliza para se posicionar contra uma sacralização da Intraduzibilidade. Sacralizar a Intraduzibilidade, ou seja, afirmá-la, configura, de acordo com Cassin, uma forma de promover uma hierarquia das línguas. Segundo a autora o trabalho do *Dicionário dos intraduzíveis* consiste em ir contra essa tendência de sacralizar o Intraduzível (com maiúscula, nesse caso). Tomemos o poema *Agamenon* de Ésquilo, citado acima, apresentado por Humboldt como um poema intraduzível: um texto tão distante culturalmente pode ser intraduzível no sentido em que é difícil conservar e transpor a força de uma obra como essa fora de seu solo, de seu tempo, de sua cultura. Mas podemos traduzir, podemos adaptar, podemos recriar, *transcriar*. Essa tradução tornou-se possível na medida em que não houve uma sacralização da Intraduzibilidade. Há uma diferenciação na grafia da palavra: a autora prefere trabalhar com os intraduzíveis (em minúscula) e não com os Intraduzíveis (em maiúscula) que seria a forma sacralizante.

O termo *nacionalismo ontológico* foi emprestado do tradutor e germanista francês Jean-Pierre Lefebvre (1943), e refere-se particularmente à pretensão de que exista uma língua melhor do que outras. De acordo com Lefebvre, tudo começa com Fichte e as traduções alemãs da língua grega no século XIX, culminando em Heidegger. Segundo o autor, aquilo que começa

paralelamente a um movimento cultural onde a poesia e a política desempenham um papel importante, “torna-se uma reapropriação deliberada, pelo pensamento alemão, do modo de expressão [grego] (...). A intraduzibilidade torna-se, no limite, o critério da verdade, e esse nacionalismo ontológico (...) culminará em Heidegger que, ainda assim, continua sendo um dos maiores filósofos de seu século” (LEFEBVRE, 1990, p 170). O exemplo clássico do nacionalismo ontológico, para Cassin, é Heidegger (um exemplo que não deve ser seguido de jeito nenhum). Com efeito, em *Da Essência da liberdade humana* (1930) Heidegger deduz, a certa altura, que “a linguagem pré-filosófica dos gregos já era filosófica”, afirmando em seguida a superioridade da língua alemã; para ele, somente a língua alemã teria o caráter filosófico profundo e criador da língua grega:

a língua grega é filosófica, isto é: não é marcada impositivamente por uma terminologia filosófica, mas é filosofante como língua e como configuração linguística. Isso é válido para toda e qualquer língua autêntica, naturalmente sempre segundo graus respectivamente diferentes. O grau é medido pela profundidade e pela violência do povo e da estirpe, que fala a língua e existe nela. Só a nossa língua alemã tem ainda o caráter filosófico profundo e criador correspondente ao da língua grega (HEIDEGGER, 2012, p. 69).

Devemos tomar cuidado com as *linguas superiores*, assim como devemos tomar cuidado com as *raças superiores*, afirma Cassin (2016). Mas o que chama a atenção nesse trecho é o fato de Heidegger confundir língua e povo: a crítica aqui concerne a essa confusão nacionalista de afirmação da superioridade de um povo. Não há língua superior, não há língua inferior, e uma língua não está necessariamente ligada a um povo ou território. Duas faces da fala Heidegger se destacam ainda: por um lado, o grego e o alemão são dois idiomas ricos em obras filosóficas determinantes para a filosofia e sua história, o que dá margem a esse pensamento. Por outro lado, Heidegger foi o contemporâneo que nos ensinou (ou reensinou) o quão importante é não apenas falar uma língua, mas falar *e* traduzir, uma vez que falar uma língua é diferente de *utilizar* uma língua, e traduzir é um desdobramento da nossa própria língua, utilizando uma língua estrangeira (CASSIN 2016).

Outro termo destacado por Cassin para marcar seu posicionamento em relação à hierarquização linguística, está relacionado à questão da genialidade das línguas (*Génie des langues*, em francês). Segundo a autora a questão do *génie des langues* é uma questão que leva diretamente ao nacionalismo ontológico. Interessante notar que, ao buscar informações sobre este termo em seu contexto histórico, encontro uma definição deste oferecida pelo poeta francês Voltaire, em seu *Dictionnaire Philosophique* de 1764, sem deixar de, paradoxalmente, fazer

uma comparação entre as línguas, afirmando a superioridade de algumas em relação às outras (notadamente a da língua francesa) no artigo *Langues*, entrada *Génie des Langues*:

Chamamos genialidade de uma língua sua capacidade de dizer da maneira mais curta e mais harmoniosa o que as outras línguas expressam com menos sucesso. O latim, por exemplo, é mais adequado ao estilo lapidar do que as línguas modernas, por causa de seus verbos auxiliares que alongam uma inscrição e a irritam. O grego, por sua mistura melodiosa de vogais e consoantes, é mais favorável à música do que o alemão e o holandês. O italiano, por vogais muito mais repetidas, talvez sirva ainda melhor a música afeminada. O latim e o grego, sendo as únicas línguas que têm uma verdadeira quantidade, são mais feitas para a poesia do que todas as outras línguas do mundo. O francês, pela marcha natural de todas as suas construções, e também por sua prosódia, é mais adequado que qualquer outra para a conversação. Os estrangeiros, por essa mesma razão, compreendem mais facilmente os livros franceses do que os dos outros povos. Eles gostam, nos livros filosóficos franceses, de uma clareza de estilo que raramente encontram em outros lugares (VOLTAIRE, 2005, p s/n).

A ilustração máxima para a compreensão deste termo, no entanto, citada pela autora em seu *Dictionnaire des Intraduisibles*, é o filósofo e poeta alemão Herder e seu projeto de tradução como imitação, quando faz da tradução como imitação e transplante uma vocação própria da língua alemã (CASSIN, 2004, p. 15). Em *Éloge de la Traduction* (p. 208), Cassin cita Herder novamente, para quem a capacidade de imitação seria um indicio da superioridade da língua alemã, devido a sua proximidade com o grego. Meia-irmã da língua grega, segundo ele a mais completa de todas, a língua alemã teria uma incrível flexibilidade, em oposição à língua francesa, a mais rígida de todas. Assim como na Itália a musa conversaria cantando, na França raciocinaria com preciosidade, na Espanha teria a imaginação cavaleiresca e na Inglaterra pensaria com acuidade e profundidade, na Alemanha ela imitaria, fazendo da imitação o caráter da língua alemã. Assim, segundo Herder, o *povo* alemão conseguiria casar, com uma compreensão segura e uma mão sábia, as configurações dos idiomas estrangeiros como nenhuma outra *nação* saberia fazer. Já a língua francesa, praticamente impotente para se traduzir e se prestar às outras línguas, eternamente infiel, apenas conseguiria dizer algo a sua própria maneira, ou seja, de acordo com seu julgamento, de maneira muito deficiente. Exemplo clássico de nacionalismo ontológico, a partir da afirmação de uma genialidade que seria própria da língua e, novamente, da confusão entre língua, povo e nação.

Sobre Herder e a problemática da tradução que se instaura na Alemanha na segunda metade do século XVIII, Antoine Berman dedica um capítulo do livro *L'épreuve de l'étranger* (1984), intitulado *Herder: fidélité et élargissement*. Berman destaca dois conceitos da língua alemã: *Erweiterung* e *Treue* (*Erweiterung*: ampliação, amplificação e *Treue*: fidelidade,

lealdade), que aparecem com frequência nos textos desse período, e têm um grande peso para a cultura alemã da época. Esses dois conceitos podem nos auxiliar a compreender a questão.

Segundo Antoine Berman (1984), a teoria da tradução alemã se constrói conscientemente contra as traduções *à la française*. Numa época em que na Alemanha a fidelidade (*Treue*) era celebrada por autores como Breitinger, Voss ou Herder e adquiria um peso cada vez maior em diversos domínios da sociedade, a França traduzia sem a menor preocupação com a fidelidade, perseguindo sua tradição (que jamais foi abandonada, segundo Berman) de produzir traduções *embelezantes* e *poetizantes*. Esse modo francês de traduzir estava em perfeita sintonia com a posição dominante da cultura francesa, que não precisava se sujeitar às leis do estrangeiro para afirmar sua identidade. Assim, a posição dos tradutores alemães no século XVIII só adquire maior peso remetendo a uma problemática cultural que seria como a figura inversa da francesa: de acordo com Antoine Berman, a língua alemã carecia de *cultura* [questão que é colocada posteriormente por Bárbara Cassin sob os termos de uma língua que *aurais manqué de génie* (CASSIN, 2016, p. 209)], e, para adquiri-la, precisava passar por uma certa ampliação, encontra como alternativa um projeto de tradução diretamente inverso à tradição francesa, o que pressupunha traduções marcadas pela fidelidade, pois como poderia uma tradução espelhada *à la française* ampliar o horizonte da língua e da cultura? (BERMAN, 1984).

Mas a questão da ampliação da língua e da cultura alemã e a exaltação da literalidade na tradução é apontada por Antoine Berman já em Leibiniz, anteriormente a Herder, anunciando-o. Para Leibiniz, a força de uma língua residiria precisamente em sua capacidade de literalidade, e a tradução funcionaria como o espelho onde ela perceberia seus próprios limites. De acordo com Berman, a prescrição de fidelidade indica a tendência geral das reflexões da época, apesar de uma linguagem muito racionalista (BERMAN, 1984). Porém, é apenas com Herder que se entrelaçam a questão da ampliação (*Erweiterung*) da língua e a da fidelidade (*Treue*) na tradução, pois este desenvolve toda uma filosofia da cultura, da história e da linguagem, na qual noções como a de *génie*, de povo, de *poesia popular*, de *mito* e de *nação* adquirem seus títulos de nobreza. Com Herder, a noção de fidelidade vai se deslocando, e recebe uma definição menos racional, o tradutor adquire ao mesmo tempo um status de escritor, gênio criador, erudito e crítico, devendo “captar a unicidade do original” que, por sua vez, é definida com termos que remetem a qualidades concernentes mais a um indivíduo do que a uma obra (sua *expressão*, seu *tom*, seu *caráter*, sua *natureza*...). E será a fidelidade a essa individualidade da obra que se tornará produtora de ampliação linguística e cultural (BERMAN, 1984).

A diversidade heterogênea das línguas, atualmente, se encarrega de desenhar um contexto diverso para os nossos dias, com os quiprocós e desentendimentos próprios. Traduzir o intraduzível, retraduzir, recriar em diferentes contextos pode ser uma forma de escapar ao nacionalismo ontológico. Uma saída seria desamarrar língua e povo, desnacionalizar a língua materna, e estacionar *entre* uma língua e outra. Para ir contra o enraizamento identitário que validaria o pensamento Heideggeriano, Cassin usa as palavras de Derrida, tiradas do já citado livro *Le Monolinguisme de l'autre* (1996): “Eu só tenho uma língua, e ao mesmo tempo, de forma singular e exemplar, essa língua não é minha” (CASSIN, 2016, p.) e desenvolve uma proposta de tradução apoiada no filósofo e filólogo franco-alemão Heinz Wismann (1935), a qual nomeia de *entre*: o *savoir-faire* com as diferenças. Procurar estacionar *entre* uma língua e outra, nem uma cultura nem outra, mas entre as duas. Importa não apagar as diferenças, mas valorizá-las colocando-as em convivência.

Essa noção de diversidade heterogênea das línguas que acabamos de abordar, conduz diretamente à noção de *intraduzível*, que se encontra no coração da teoria de Cassin, e será abordada a seguir em uma proposta de análise cuidadosa.

I.4.5. Intraduzível: o que apresenta diversas possibilidades de tradução.

Em seu texto *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?* (2004), Jacques Derrida desconstrói a clássica distinção dicotômica própria da teoria da tradução entre *traduzibilidade* e *intraduzibilidade*, quando afirma: “Ora, eu não acredito que nada seja intraduzível, nem aliás traduzível” (DERRIDA, 2004. P. 563). Entende-se que, para ele, é um falso problema. Ou seja, segundo esse axioma, não existe intraduzibilidade, assim como não existe traduzibilidade. De fato esse é um tema que possui um longo histórico de acaloradas discussões.

Segundo o pesquisador e professor de história da língua francesa na Sorbonne Université, Gilles Siouffi (1966,), a palavra *intraduisible* em francês aparentemente é uma criação de Dominique Bouhours, o próprio autor ao qual é majoritariamente associado o tema *génie des langues*, no século XVII (surpreendente coincidência), o autor a teria empregado em uma obra publicada em 1687, como um neologismo (SIOUFFI, 2018). Em português, esse termo também remonta ao século XVII, como *génio da língua*, segundo o mesmo autor. Em todo caso, a palavra *intraduisible* é inserida a partir de 1798 na 5ª edição do Dicionário da Academia Francesa. Em sua pesquisa, Siouffi verifica que Bouhours classifica um texto como

intraduzível por tê-lo julgado antes *ininteligível*, por decorrência da dificuldade em compreendê-lo em sua leitura, no caso textos espanhóis e italianos, considerando a língua obscura e ininteligível. Quer dizer, a questão prática da tradução nesse caso atrela-se à questão da avaliação das potencialidades de uma língua: para o autor, é significativo que o conceito de *génie de la langue* tenha coincidido historicamente com um momento de grande desenvolvimento das traduções, (SIOUFFI, 2018). O fato é que, em uma análise mais geral, a língua age como um poder magnético que atrai para si não somente a representação do que é veiculado pela linguagem enquanto vetor de mensagem, observa Siouffi, mas também do que não é compreendido, do que resiste à análise, em outras palavras, do que é *intraduzível* ou, remontando a seu aparente momento de origem, ininteligível.

Barbara Cassin aporta para este termo uma nova noção, na qual a intraduzibilidade passa a ser a potência motriz para a prática tradutória. Se até aqui falamos da intraduzibilidade no nível do texto, a autora pensa bastante a intraduzibilidade na dimensão das palavras. Longe de serem palavras impossíveis de serem traduzidas, os *intraduzíveis* são, antes, palavras que possuem muitas traduções: não encontram correspondência exata em outra língua e não podem receber apenas um significado, recebem mais e mais correspondentes, sem serem alcançadas plenamente.

As palavras que frequentemente encontramos maior dificuldade para passar de uma língua para outra são as que apresentam dois ou mais sentidos. Na passagem entre as línguas, muitas vezes acontece de os sentidos dessas palavras não coincidirem. São as homonímias. Chamamos de homônimas palavras que geralmente apresentam a mesma estrutura fonológica, os mesmos fonemas, mas possuem sentido diverso. Essas confusões, essas auras de sentido, tornam as traduções difíceis: são as que Cassin chama de *intraduzíveis*. Mas mais do que isso, são elas que tornam uma língua singular. São como que as *impressões digitais* da língua. Uma língua difere de outra e se singulariza por suas ambiguidades. Segundo ela, a diversidade das línguas se deixa apreender pelos sintomas que são as homonímias semânticas e sintáticas. Em seu livro *Éloge de la Traduction*, Cassin afirma que a questão das homonímias foi uma das duas linhas de força (a outra foi a sofisticada) que se destacaram pouco a pouco, ajudando-a a forjar as ferramentas para a tradução como teoria e como prática. Elas estão presentes em todas as línguas e são, basicamente, “a cruz do tradutor”, diz Cassin (2016), determinando a (in)traduzibilidade de uma língua e dificultando a tradução. “Pois se há um caso em que a tradução, como leitura ou como escuta, precisa necessariamente ser interpretada, é certamente o da homonímia” (CASSIN, 2016, p. 88).

As homonímias têm sido objeto de investigações e comentários de autores e tradutores os mais variados. Paulo Rónai, responsável pela tradução em português de alguns dos grandes clássicos literários franceses como *A Comédia Humana de Balzac*, reserva especialmente um capítulo, em seu livro *A tradução Vivida* (2012) para falar do que ele chama de armadilhas da tradução, as homonímias e a polissemia. Para esse autor, os erros que nos levam a cair mais frequentemente nas armadilhas do tradutor procedem, em sua maioria, da “nossa fé na existência autônoma das palavras e na convicção inconsciente de que a cada palavra de uma língua necessariamente corresponde outra noutra língua qualquer” (RÓNAI, 2012, p.41). O autor concorda que não há correspondência exata entre essas palavras. O que irá determinar o sentido é o *contexto*: as palavras existem apenas dentro da frase, “e o seu sentido depende dos demais elementos que entram na composição desta” (RÓNAI, 2012, p.42). Assim, não somente há a diferença entre as línguas, mas também a diferença entre os enunciados: uma palavra não pode assumir um significado fixo por si só, mas varia de acordo com o contexto do enunciado no qual se encontra, ainda que receba a mesma definição que outra, pretensamente sua *correspondente* em outra língua. E mesmo que dois vocábulos de línguas diferentes tenham a mesma definição, os enunciados dos quais podem fazer parte não são os mesmos. Nem as conotações. Como por exemplo o vocábulo *cópia* que existe em francês, italiano e inglês no sentido de *imitação, reprodução*. Mas *copie* em francês designa, além disso, o trabalho escrito de um aluno, ou o manuscrito entregue à tipografia de um jornal, acepções que faltam a *copia* em italiano e a *copy* em inglês. Em compensação, estas duas palavras possuem o sentido de exemplar, que falta em francês e português (RÓNAI, 2012).

No geral as palavras polissêmicas possuem a mesma origem. Acontece frequentemente de uma palavra cognata (polissêmica tanto em uma língua quanto na outra) dificilmente apresentar a mesma polissemia nas duas línguas. Essa diversificação do sentido faz com que para uma palavra existam diversos equivalentes, segundo o contexto. Porém, cognatas quase nunca apresentam polissemia no mesmo grau. Um exemplo é *mão*, que na maioria dos casos se traduz em francês por *main*; mas quando se refere a direção de trânsito, deve ser vertido por *sens*. Há ainda os famosos *falsos amigos*, palavras bastante parecidas entre duas línguas, mas de sentido totalmente diferente devido à evolução semântica divergente; mas há aqueles cuja falsa semelhança é pura coincidência, e isso acontece por causa da evolução convergente entre palavras de origem diferente. Entre eles figuram, por exemplo, *abonné* (que não é *abonado*), *affamé* (que não é *afamado*), *apporter* (que não é *aportar*) e assim por diante (RÓNAI, 2012).

O problema, de acordo com Barbara Cassin, é que temos a tendência de considerar todas as homonímias como puro acidente, como uma poeira de dificuldades distribuída entre as

línguas, suscetíveis de jogos ou truques com os tradutores desatentos (CASSIN, 2016), mas não é sempre assim. É claro que há aquelas que vêm geralmente do encontro puramente fortuito entre duas línguas diferentes, mas essas são mais fáceis de serem dissipadas, de acordo com o contexto. Como *manga* de camisa e *manga* fruto. De acordo com o dicionário HOUAISS da língua portuguesa, são provenientes, respectivamente, a primeira do latim e a segunda do malaio: o fruto veio juntamente com o nome, da Ásia. Nesse sentido, falar a língua é saber reconhecer sem dificuldades, graças ao contexto, a diferença entre os referentes sob a identidade contingente dos significantes ou das palavras. Isso ajuda a compreender o fato de que, de acordo com a filósofa, as homonímias eram a engenhosa ferramenta dos sofistas gregos, que exploravam as ambiguidades de forma a evidenciar a contingência da língua, dificultando a compreensão dos enunciados em um discurso ou em um texto. As homonímias foram combatidas por Aristóteles. Em textos fundadores das bases da filosofia ocidental como *O livro Gama da Metafísica* e as *Refutações Sofísticas* de Aristóteles, assim como o *Tratado do Não Ser de Gorgias*, que foram traduzidos por Barbara Cassin do grego antigo para o francês moderno¹³, o filósofo estabelece a interdição de enunciados com mais de um sentido, relegando-as a uma categoria de *inferioridade*, palavras que seriam as responsáveis pela falta de clareza de um texto. Acontece que homonímias e sofística estão ligadas: o jogo com as ambiguidades era o que tornava os textos sofisticos insuportáveis para os outros filósofos, explica Cassin. Para Aristóteles isso chegava a ser como um *mal radical* da linguagem: ele precisava inventar novas palavras sem parar, para que os sofistas cessassem de confundir as coisas, e os filósofos pudessem continuar a filosofar, “desemaranhando, por exemplo, *essência* de *existência*, como traduzirá a inventividade latina” (CASSIN, 2016, p.23).

No entanto, quando mudamos o ponto de vista, as coisas mudam. A proposta será, então, a de não mais ver as homonímias como um mal, mas vê-las “como um sofista” (CASSIN, 2016, p. 24). Para a autora, isso quer dizer vê-las como alguém que é apaixonado pela diversidade linguística e perceber que elas aparecem, na verdade, como a marca de sua singularidade. É adotar o ponto de vista daquele que ouve ou que fala prestando atenção no que há nos sons da voz e nas palavras, pois as ambiguidades de uma língua podem ser muito significativas. Desse ponto de vista, essas auras de sentido deixam de ser um estorvo e passam a ser marcas que evidenciam a diversidade das línguas. Quando deixamos de visualizar as homonímias como puramente acidentais, as coisas mudam; a questão é que nem todas se

¹³ O livro *Gama da Metafísica*, e as *Refutações Sofísticas*, de Aristóteles, assim como o *Tratado do Não Ser*, de Gorgias, que foram traduzidos por Barbara Cassin, do grego antigo para o francês moderno, encontram-se listados na bibliografia da autora, no anexo I desta tese.

reduzem ao acaso. Existem aquelas que são constitutivas de uma língua, e estão ligadas à estrutura mesma da linguagem. O problema, evidentemente, não é que uma só palavra tenha vários referentes (é óbvio por exemplo que *homem* pode significar tanto Aristóteles quanto John Lennon ou Marlon Brando). Acontece que uma palavra não apenas *pode* ter muitos sentidos, mas *deve*, se considerarmos a finitude de uma língua em relação à infinidade de coisas a nomear. E é justamente essa pobreza intrínseca da língua (ela não tem palavras e expressões suficientes para nomear todas as coisas existentes) que permite sua riqueza e diversidade. Se há algo presente em todas as línguas e as difere, são as suas ambiguidades (CASSIN, 2016).

É paradoxalmente em Aristóteles, em suas *Refutações Sofísticas*, que a filósofa encontra os primeiros fundamentos para a mudança de paradigma em relação à crença na reputação das homônimas, passando a vê-las como algo positivo. Nesse texto, Aristóteles, mesmo sendo o filósofo que condena as ambiguidades, explica-as de uma ótima maneira para em seguida condená-las juntamente com os sofistas. Segundo Aristóteles, como não podemos trazer as coisas elas próprias para uma discussão, usamos os nomes das coisas em seu lugar, como símbolos, e acreditamos que o que se passa com as palavras se passa também com as coisas, como acontece com as pedrinhas quando as contamos. No entanto não é a mesma coisa, pois as palavras e a quantidade de expressões são limitadas, enquanto as coisas são em número ilimitado. É necessário, então, que a mesma expressão e uma única palavra signifiquem muitas coisas ¹⁴ (CASSIN, 2016, p. 91). O exemplo das pedrinhas torna sensível a diferença entre as línguas e a matemática. Com uma quantidade limitada de algarismos conseguimos nomear sem confusão cada um dos números que, no entanto, são em quantidade infinita. Já a convenção linguística não funciona da mesma forma: não conseguimos distribuir as letras ou os fonemas de maneira a assegurar a univocidade de cada palavra, ou seja, não paramos de encontrar palavras homônimas.

Para a autora, em sua grande maioria, senão sempre, as homônimas não têm nada de accidental como afirmava Aristóteles. Elas se referem à maneira pela qual uma língua se inventa e se constitui: “É impressionante ver que Aristóteles se esforça para encontrar um só exemplo convincente provando que uma homonímia seja puramente accidental, sem sucesso” (CASSIN, 2016, p.92). Por exemplo, para Cassin (2016, pg 92), é muito perceptível que, “quando se olha para uma daquelas longas hastes curvas que servem para fechar as portas gregas”, não se cai no âmbito do ‘acidente’, mas no da imagem visual e da metáfora. Elas lembram, por sua forma, uma clavícula (a palavra grega *kleis* (chave/clavícula, em português ou *clé/clavicule* em francês,

¹⁴ exemplo extraído pela autora, no texto original, de: ARISTÓTELE, *Réfutations sophistiques*, I, 1, 165 a 6-17. Para edição em português ver: ARISTÓTELES, *Organon*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

é apontada por Aristóteles como paradigma de homônimos acidentais¹⁵), assim como o *pé* de uma montanha, outro exemplo tomado pelo filósofo, é perceptivelmente uma referência à concepção de pé. É assim que uma língua se fabrica, se representa, inventa seu mundo: “a representação ou *mimesis*, incluindo a imitação que caracteriza as artes, a arte da pintura como a arte da poesia, é explicitamente uma fábrica de homonímias” (CASSIN, 2016, pg 92).

No geral, uma homonímia se resolve quando a percebemos: basta desdobrá-la em polissemia e consultar um bom dicionário: a polissemia não é nada mais que uma homonímia sob controle. É então em sua forma de polissemia que a homonímia está inscrita na singularidade de cada língua manifestando sua contingência e atrapalhando sua pretensão ao estatuto de *logos* (CASSIN, 2016).

É nesses nós de intraduzibilidade que a equipe de Cassin se apoia para a construção das entradas do dicionário, que são formadas basicamente por homonímias. Para a filósofa, esses nós dizem muito sobre a cultura de um povo e seu modo particular de ver o mundo, trazem em si a história e a geografia das línguas e das culturas. A palavra russa *pravda*, por exemplo, pode significar em nossa língua tanto *verdade* quanto *justiça*. Assim também o termo francês *vérité* (como *verdade* em português), é igualmente polissêmico para o russo que distingue a verdade do ser, a exatidão, *istina*, da verdade judiciária, *pravda* (CASSIN, 2016). As línguas veiculam assim redes de significações e permitem criar, cada uma, mundos particulares. As diferenças refletidas na pluralidade das línguas se tornam, desse ponto de vista, a condição de diferentes percepções do mundo, todas tão ricas umas quanto as outras, constituindo a diversidade cultural. Longe de não poderem ser traduzidas, essas são as palavras nas quais nos detemos, nos demoramos, possuem vários significados possíveis. São redes polissêmicas, que as vezes discordam entre si, em diferentes línguas. em inglês, a palavra “liberté” (liberdade) pode ser traduzida de duas maneiras: *liberty*, ou *freedom*. De acordo com as análises do linguista Émile Benveniste, retomadas por Barbara Cassin (2016), essas duas palavras cobrem duas concepções diferentes de liberdade. *Liberty*, como *liberté*, vem da palavra latina *liberi*, as *crianças*: a *liberty* pertence aos filhos das pessoas livres, os não escravos; dito de outra maneira, trata-se de uma liberdade que se transmite de pai para filho, uma liberdade vertical. *Freedom*, quanto a ela, é da mesma família que *friend*, que dizer *amigo*; essa liberdade é uma liberdade horizontal, a liberdade de uma faixa etária, de companheiros que vão estudar, ou vão para a guerra juntos. A liberdade-freedom existe de maneira imediatamente política, enquanto a liberdade-liberty se transmite *naturalmente* pela família.

¹⁵ Aristote, *Éthique a Nicomaque*, V, 1, 1129 a 27-31; ver: I, 4, 1096 b 26 s. “homonymes par accident [*ta apo tukhes homonuma*]”.

Enfim, dizer que um termo, uma expressão, reviravoltas sintáticas ou gramaticais sejam *intraduzíveis* não implica dizer que não possam ser traduzidos. Dessa maneira, os intraduzíveis são, muitas vezes, o desafio do tradutor. Ou o que, em última instância, nos torna, enquanto tradutores, essenciais e necessários: esses sintomas das diferenças culturais provam que as diferenças entre uma língua e outra não se resumem a simples *perfumes* ou *flavors*, para usar o jargão do Google. Assinalam pontos de divergência entre as redes semânticas das línguas, e a maneira como esses pontos não podem se sobrepor uns aos outros simplesmente. Por vezes suscitam neologismos, ou a descoberta de um novo sentido para um termo antigo. Enfim, marcam onde a língua solicita, na passagem entre uma cultura e outra, a criatividade, a criação.

Tendo abordado até aqui pontos que julguei de fundamental importância serem desdobrados com vistas à apreensão do pensamento da autora no domínio da tradução, passo em seguida à análise crítica e reflexões voltadas ao livro *Plus d'une langue* (2012), o qual será objeto do exercício tradutório proposto e apresentado no próximo capítulo desta pesquisa.

CAPÍTULO II. O LIVRO PLUS D'UNE LANGUE DE BARBARA CASSIN: TRADUZINDO O MULTILINGUISMO EM PORTUGUÊS BRASILEIRO.

O capítulo II se inicia com uma breve introdução ao livro *Plus d'une langue*, traduzido como *Mais de uma língua*, com objetivo de introduzir o leitor à obra cuja tradução será apresentada em seguida. Após uma breve descrição sobre a estrutura da obra e seguida de uma reflexão sobre o tema sugerido pelo título, o leitor encontrará o resultado da proposta de tradução: o livro *Mais de uma língua*, de Barbara Cassin, em língua portuguesa do Brasil, de acordo com o projeto teórico cuja proposta é realizar a tradução com base na teoria da própria autora. O texto traduzido será apresentado em colunas, lado a lado com o texto em francês, e organizado por número da página, com a respectiva numeração após cada fragmento. Assim, proponho uma vista da sobrecapa e da capa da publicação que originou o exercício tradutório, seguida da apresentação da obra.

II.1. O LIVRO PLUS D'UNE LANGUE

Figura 7: Sobrecapa do livro *Plus d'une langue* (2012)



Fonte: Site <https://www.librairie-de-paris.fr/>

Capa do livro *Plus d'une langue* (2012).



Fonte: site <https://www.librairie-delamain.com/>

Esta pequena obra origina-se de uma conferência realizada em 2012, em Paris, França, e publicada em seguida como parte de uma coleção da *Bayard Éditions*, intitulada *Les petites conférences* (As pequenas conferências), dirigida por Gilberte Tsai. A coleção, de natureza filosófica, traz volumes com títulos e autores como: Alain Badiou: *O finito e o infinito* (títulos em tradução livre ainda não publicados no Brasil), Jean-Christophe Bailly: *O tempo fixado , pequena conferência sobre as imagens*; Aurélien Barrau: *Buracos negros e espaço-tempo*; Philippe Descola: *Diversidade das naturezas, diversidades das culturas*; Francis Hallé: *A vida das árvores*; Jean-Marc Lévy-Leblond: *As cores do céu*; Patrick Boucheron: *Como se revoltar?*; Jean-Luck Nancy; *A beleza* ou Georges Didi-Huberman: *Que emoção, qual emoção?*, entre outros.

Composta por livros originados de pequenas conferências em torno de temas variados, a coleção é destinada aos mais jovens, a partir de 10 anos de idade, e também aos adultos, um público não especializado em linguística ou tradução, mas no geral bilíngue: a conferência que origina o livro foi proferida em uma escola de Montreuil, na região metropolitana de Paris, para alunos em sua maioria filhos de imigrantes, acompanhados dos pais. De acordo com Cassin, havia apenas uma regra: a de que os oradores se dirigissem efetivamente às crianças – mas também aos adultos que as acompanhavam, e que o fizessem de um jeito diferente, fora dos padrões convencionais, em um movimento de amizade que alcançasse as diferentes gerações (CASSIN, 2012). Esse dado se reflete na linguagem textual desta obra, como na escolha lexical e um discurso acessível a diferentes faixas etárias de um público não especializado, mas profundamente conectado ao tema.

Partindo de perguntas como *Porque aprender e falar uma outra língua que não seja a sua?* ou *O que é uma língua materna?*, o livro apresenta e discute os principais aspectos da teoria da autora, de uma forma bastante didática e voltada para uma compreensão do mundo ao redor, em uma linguagem mais aproximada do público. A obra se divide em duas partes principais: a primeira parte apresenta um pequeno prólogo de uma página contextualizando a edição francesa, e é composta por perguntas ou termos formulados pela autora que dão título aos capítulos. O tema, em suma, é aquele do qual tratamos no capítulo anterior dessa tese: o pensamento da autora em torno das línguas e da tradução. Em outras palavras, a apresentação da teoria da autora em torno do multilinguismo e da tradução. Os títulos das entradas que compõem a primeira parte foram traduzidos da seguinte forma:

- 1) Por que aprender e falar uma outra língua além da sua?

- 2) O que é uma língua materna? Bárbaro e blábláblá
- 3) “Uma língua, isso não pertence”
- 4) Várias línguas, vários mundos
- 5) As homonímias
- 6) Traduzir

A segunda parte do livro aborda questões pontuais em relação à linguagem, a diferença entre as línguas, o multilinguismo e a tradução a partir de perguntas colocadas pela plateia em um esquema de Questões/Respostas. Os títulos dos capítulos são compostos pelas perguntas transcritas e acompanhadas do desenvolvimento das questões pela autora. Foram traduzidas da seguinte forma:

1. Eu ouvi dizer que as línguas não tinham o mesmo número de palavras, gostaria de saber se isso quer dizer que certas línguas são mais ricas que outras, e se todas têm a mesma faculdade de criar novas palavras e então se enriquecer?
2. Você sabe falar grego?
3. Por que dizem que os bilíngues têm mais facilidade para aprender uma língua?
4. Porque a língua que mais falamos é a que falamos na escola?
5. Sim, minha mãe é inglesa e meu pai é francês. Por que é que eu falo mais o francês?
6. Você falou no início de um sentido de invenção das palavras específico para cada língua. Com a mundialização do inglês, esse sentido vai continuar? Existem palavras em francês que vêm do inglês, e palavras em inglês que vêm do francês, será que ao longo do tempo não haverá uma única língua para todo mundo?
7. O *globish* poderá triunfar sobre a língua materna?

8. Qual é o real perigo de todo mundo falar a mesma língua?
9. Quando uma língua se torna um dialeto?
10. Eu gostaria de saber como você explica o fracasso do Esperanto?
11. No sul dos Estados Unidos vimos se desenvolver uma língua que chamam agora de *spanglish*, uma mistura de espanhol e inglês. Ela pode realmente tornar-se uma língua por si só, é um perigo para o espanhol e o inglês?
12. Quantas línguas você fala ao todo?
13. Por que não existe uma língua assim que a gente possa aprender línguas?
14. É possível aprender uma língua, e no fim desse aprendizado essa língua se tornar como nossa língua materna?
15. Porque não chamamos “casa” de “comer”, por exemplo”?.

O título *Mais de uma língua* abre para o paradigma da tradução ao indicar que não há apenas *uma* língua, mas uma pluralidade delas. O termo em francês *Plus d'une langue* é também uma referência ao filósofo Jacques Derrida, na medida em que deriva de sua declaração usada para definir a *desconstrução*, em seu livro *Mémoires pour Paul Demain* (1988): “Se eu tivesse que arriscar, Deus me livre, uma única definição da desconstrução, breve, elíptica, econômica como uma palavra de ordem, eu diria sem frase: ‘mais de uma língua’ (DERRIDA, 1988, p. 38). A autora justifica a escolha e apropriação desse termo para o título do livro por acreditar que representa a força e a inteligência que há na diferença entre as línguas: falamos *uma* língua, e não *a* língua (CASSIN, 2012). *Plus d'une langue* foi ainda a inscrição gravada por Barbara Cassin em sua espada na cerimônia oficial de posse da cadeira de número 36 na Academia Francesa, para a qual foi eleita em 2018. Para ela, essas palavras representam um posicionamento bem definido em relação à linguagem (CASSIN, 2012). Isso fica mais claro se pensado a partir do contexto cultural no qual se insere essa discussão: tendo a imigração como

um ponto significativo, a França recebe um grande número de imigrantes, o que faz com que a questão das línguas torne-se urgente nos âmbitos administrativo, sociológico, político e cultural do ponto de vista da população, dos governos e da sociedade como um todo.

O texto origina-se de uma conferência direcionada a filhos de imigrantes obrigados a lidar com o multilinguismo em seu cotidiano: este é o contexto em que se desenha a abordagem do multilinguismo. No entanto, no contexto da recepção da tradução no Brasil esse tema pode assumir diferentes formas. Ao ser inserido em outros espaços, com outras visões de mundo e outras realidades linguísticas e culturais, surgem novas formas de compreensão do tema. Assim, cabe colocar a reflexão: como pode ser entendido o termo multilinguismo em um contexto literário, em um país que se constituiu a partir da colonização, rodeado de países na mesma condição? Sendo este *a priori* o contexto que se desenha no horizonte de chegada do texto em questão, esse pensamento permeou a reflexão sobre o exercício tradutório como um todo.

Ao longo do trabalho de tradução surgiu o questionamento, de certa forma decorrente do termo *plus d'une langue* que intitula a obra, sobre a diferenciação entre o termo multilinguismo e o termo plurilinguismo. Neste sentido, uma grande contribuição foi o texto *Traduire en présence de toutes les langues du monde* (2020), de Souleymane Bachir Diagne, que escreve sobre a diferença entre multilinguismo e plurilinguismo: o autor coloca que o segundo é apenas quantitativo. Apoiado no poeta e filósofo da Martinica Édouard Glissant, Diagne nos traz a ideia de que multilinguismo seria a presença, na língua na qual se escreve, de todas as línguas do mundo – o que não acontece com o plurilinguismo (DIAGNE, 2020, p.31) ou seja, não se trata de quantidade, mas de diversidade. É a diferença que conta. Ou o encontro da diferença, como no caso da literatura multilíngue. Esse multilinguismo torna a tradução insubstituível. Para Diagne isso significa sentir, na língua que pratico, que nela insistem e ressonam, em imenso murmúrio, outras línguas que com ela se relacionam (DIAGNE, 2020, p. 31). O autor, um filósofo multicultural por assim dizer (nasceu no Senegal, estudou em Paris e é professor em Nova York, cresceu banhado nas culturas africana, francesa e depois norte-americana), refere-se nesse texto às línguas crioulas. Mas podemos estender a ideia a todas as línguas, uma vez que todas elas, sejam crioulas, europeias, aborígenes, indígenas... todas coexistem no mundo globalizado que compartilhamos, na presença umas das outras, se entrelaçando de uma forma ou de outra, no tempo e no espaço. É claro, o ato de escrever sempre se conclui em uma dada língua, mas ele é e deve ser compreendido como celebração da diversidade das línguas, assim como manutenção das que estão ameaçadas. Cada língua traz sua memória do mundo e torna a tradução insubstituível.

II.2. EXPERIENCIANDO A (IN)TRADUZIBILIDADE ENTRE CULTURAS:
A TRADUÇÃO DO LIVRO *PLUS D'UNE LANGUE* (2012)

A seguir é apresentada a tradução do livro *Plus d'une langue* em português do Brasil, ainda inédito nesta língua. A apresentação da tradução se dá conforme anunciada no projeto da tradução, colocada em colunas no corpo do texto, em apresentação bilingue acompanhada do texto em francês de Barbara Cassin.

<p>CASSIN, Barbara. <i>Plus d'une langue</i>. Paris: Bayard, 2012.</p>	<p>CASSIN, Barbara. <i>Mais de uma língua</i>. Tradução Ivi F. Villar, 2024.</p>
<p><i>Entre 1929 et 1932, Walter Benjamin rédigea pour la radio allemande des émissions destinées à la jeunesse. Récits, causeries, conférences, elles ont été réunies plus tard sous le titre de Lumières pour enfants.</i></p> <p><i>Gilberte Tsai a décidé de reprendre ce titre pour désigner les “petites conférences” qu'elle organise chaque saison et qui s'adressent aux enfants (à partir de dix ans) comme à ceux qui les accompagnent. À chaque fois, il n'est question que d'éclairer, d'éveiller. Ulysse, la nuit étoilée, les dieux, les mots, les images, la guerre, Galilée ... les thèmes n'ont pas de limites mais il y a une règle du jeu, qui est que les orateurs s'adressent effectivement aux enfants, et qu'ils le fassent hors des sentiers battus,</i></p>	<p><i>Entre 1929 e 1932, Walter Benjamin redigiu para a rádio alemã emissões destinadas à juventude. Narrativas, conversas, conferências, elas foram reunidas mais tarde sob o título de A Hora das Crianças: Narrativas Radiofônicas de Walter Benjamin.</i></p> <p><i>Gilberte Tsai decidiu retomar esse título para designar as “pequenas conferências” que organiza a cada estação e que se destinam às crianças (a partir de dez anos) assim como aos que as acompanham. A cada vez, é apenas uma questão de esclarecer, despertar. Ulisses, a noite estrelada, os deuses e as deusas, as palavras, as imagens, a guerra, Galileu... os temas não têm limites mas há uma regra do jogo, que é a de que os oradores e as oradoras se dirijam efetivamente às crianças, e que o façam de maneira</i></p>

<p><i>dans un mouvement d'amitié traversant les générations.</i></p> <p><i>Comme l'expérience a pris, l'idée est venue tout naturellement de transformer ces aventures orales en petits livres.</i></p> <p><i>Telle est la raison d'être de cette collection. (p.7)</i></p>	<p><i>inovadora, em um movimento de amizade atravessando as gerações.</i></p> <p><i>Como a experiência pegou, naturalmente veio a ideia de transformar essas aventuras orais em pequenos livros. Tal é a razão de ser desta coleção.</i></p>
<p>Pourquoi apprendre et parler une autre langue que la sienne ?</p> <p>Je ne sais pas ce que veut dire “la sienne”, et je voudrais commencer par poser cette question : qu'est-ce qu'une langue maternelle ? J'essaierai ensuite de comprendre ce qui arrive quand on parle plus d'une langue, plusieurs langues différentes, et comment ces langues différentes dessinent au fond des mondes différents ; non pas des mondes incompatibles, non pas des mondes radicalement différents, mais des mondes en résonance les uns avec les autres et jamais tout à fait superposables. Du coup, il faudra se demander comment nous passons d'une langue à l'autre, et réfléchir à ce qu'on appelle la traduction. (p.9)</p>	<p>Por que aprender e falar uma outra língua além da sua?</p> <p>Eu não sei o que quer dizer “a sua”, e gostaria de começar por esta pergunta: o que é uma língua materna? Tentarei em seguida compreender o que acontece quando falamos mais de uma língua, várias línguas diferentes, e como essas línguas diferentes desenham no fundo mundos diferentes; não mundos incompatíveis, não mundos radicalmente diferentes, mas mundos em ressonância uns com os outros e nunca totalmente sobreponíveis. Então, será preciso se perguntar como passamos de uma língua a outra, e refletir sobre o que chamamos de tradução.</p>
<p>Je m'interrogerai là-dessus à partir de ce que je sais, à partir de mon cœur de métier : je suis philosophe. Avec la philosophie, nous sommes déjà dans une autre langue, c'est du français, mais pas seulement. D'abord parce que le terme “philosophe” vient directement du grec</p>	<p>Me interrogarei sobre isso a partir daquilo que sei, a partir da minha atividade principal: sou filósofa. Com a filosofia, já estamos em uma outra língua, é francês, mas não apenas. Primeiro porque o termo “filósofo” ou “filósofa” vem diretamente do grego</p>

<p>ancien et veut dire : celui qui aime la sagesse. C'est ainsi qu'un certain nombre de Grecs se sont appelés, il y a longtemps, au V^e siècle avant <i>Jésus</i> Christ, il y a donc vingt -six siècles. Ces Grecs ont déclaré qu'ils s'appelaient des philosophes, et ils étaient en cela beaucoup moins prétentieux qu'on pourrait le croire, car ils disaient qu'ils aimaient la sagesse et non qu'ils étaient des sages. Ce n'étaient pas des “sophes” mais des “philosophes”. L'amour de la sagesse peut faire naître des questions comme : pourquoi parler une autre langue, qu'est-ce qu'une langue, et qu'est-ce qu'une langue maternelle ? (p.10)</p>	<p>antigo e quer dizer: aquele ou aquela que ama a sabedoria. É assim que um certo número de Gregos (e Gregas) se nomeou, há muito tempo, no século V antes de Jesus Cristo, há vinte e seis séculos. Esses gregos e gregas declararam que se chamavam filósofos(as) e, com isso, eram muito menos pretensiosos(as) do que poderíamos imaginar, pois diziam que amavam a sabedoria, e não que eram sábios(as).</p> <p>Não eram “sofos” ou “sofas” mas “filósofos” e “filósofas”. O amor pela sabedoria pode gerar perguntas como: porque falar uma outra língua, o que é uma língua, e o que é uma língua materna?</p>
<p>Qu'est-ce qu'une langue maternelle ? Barbare et bla-bla-bla</p> <p>Partons de la dernière interrogation. La langue maternelle est la langue de la maman, elle peut aussi être la langue du papa, et ce ne sont pas forcément les mêmes. C'est la langue que nous parlons, dans laquelle nous baignons à la naissance, la langue qui nous environne à la maison, en famille. Dans le ventre de notre mère déjà, on entend des sons qui créent une longue accoutumance, et font séquence avec les chansons que l'on nous chante pour nous endormir quand nous</p>	<p>O que é uma língua materna? Bárbaro e blábláblá</p> <p>Comecemos pela última interrogação. A língua materna é a língua da mãe, pode também ser a língua do pai, e não são necessariamente as mesmas. É a língua que falamos, na qual mergulhamos no nascimento, a língua que nos cerca em casa, em família.</p> <p>No ventre de nossa mãe já, ouvimos sons que criam em nós uma longa adaptação, e formam uma sequência com as canções que cantam para nos adormecer quando somos bebês, as</p>

<p>sommes nourrissons, les histoires qu'on nous raconte ensuite. Telle est la singularité de la langue maternelle. Un certain nombre d'entre vous ont peut-être deux langues maternelles, non pas parce qu'ils ont deux mamans, mais parce que la langue de leur mère et celle de leur père ne sont pas tout à fait les mêmes. (p.11)</p>	<p>histórias que nos contam em seguida. Essa é a singularidade da língua materna. Alguns ou algumas entre vocês talvez tenham duas línguas maternas, não porque tenham duas mães, mas porque a língua de sua mãe e a de seu pai não são exatamente as mesmas.</p>
<p>Ou bien parce que la langue que parle leur famille, et dans laquelle ils baignent, est immédiatement liée à, ou concurrencée par (je ne sais pas comment il faut dire), la langue du pays dans lequel ils sont, celle qu'on leur parle et qu'ils parlent peut-être déjà à la maison, avec les frères et sœurs, et sinon, très vite, hors de la maison, à la crèche, à l'école.</p> <p>Parler deux langues n'est pas simple, mais c'est une chance. Cela évite de tomber dans une illusion très grave, à mon avis, qui est l'illusion qu'entretenaient ces Grecs : ils imaginaient qu'il n'existait pour de bon qu'une seule langue, la leur. Ils l'appelaient d'un mot : <i>logos</i>. Les autres, ceux qui ne parlaient pas comme eux, étaient des "barbares", ceux qui disent "blablabla", quelque chose qu'on ne comprend pas. Vous savez ce que sont les onomatopées, "crac", "plof", "boum". "Barbare", c'est le bruit que fait quelqu'un qui est désigné par son bruit –</p>	<p>Ou porque a língua que fala a sua família, e na qual estão mergulhados(as), está imediatamente ligada à (ou concorre com, não sei como dizer), língua do país em que estão, aquela que ouvem e que talvez já falem em casa com os irmãos e irmãs, ou senão, muito rápido, fora de casa, na creche, na escola.</p> <p>Falar duas línguas não é simples, mas é uma sorte. Isso evita cair em uma ilusão muito grave, na minha opinião, que é a ilusão que as pessoas Gregas alimentavam: elas imaginavam que existia realmente somente uma língua, a sua. E a nomeavam com uma palavra: <i>logos</i>. As outras pessoas, que não falavam como elas, eram "bárbaros" ou "bábaras", que dizem "blábláblá", alguma coisa que não se compreende. Vocês sabem o que são as onomatopéias, "crac", "ploft", "bum". "Bárbaro(a)", é o barulho que faz alguém que é designado(a) por seu</p>

<p>un bruit inintelligible pour les Grecs qui ne le comprennent pas et ne cherchent pas à le comprendre. <i>Logos</i>, par contraste, signifie la « langue » en grec, mais aussi la « raison ». (p.12)</p>	<p>barulho – um barulho ininteligível para os Gregos que não compreendem e não procuram compreender. <i>Logos</i>, em contrapartida, significa “língua” em grego, mas também “razão”.</p>
<p>Aristote, l'un des premiers philosophes grecs, définit l'homme comme un animal doué de <i>logos</i>, c'est un animal qui parle-et-pense. Les Grecs supposent donc que la langue qu'ils parlent se confond avec la raison, que le grec est la langue de la raison, de l'intelligence, la seule langue possible, et que le reste n'existe pas.</p> <p>Le reste, ce n'est même pas une langue. Les Grecs parlaient le <i>logos</i>, c'est-à-dire la langue qui fait l'humanité, la culture, la rationalité, si bien que les Grecs n'étaient pas surs que les barbares étaient des hommes. En tout cas, en tant que barbares, en tant que blablatant, il était permis d'en douter. Imaginer qu'il n'existe qu'une langue, celle qu'on parle, implique ce partage terrible. Cela veut dire que les autres ne parlent peut-être pas, ne sont peut-être pas des hommes, ou en tout cas ne sont pas des hommes comme vous.</p> <p>C'est pourquoi je dis qu'être bilingue est une chance, car c'est une chance de comprendre et de sentir qu'il y a plusieurs langues. La première chose à avoir en tête quand on veut penser la langue</p>	<p>Aristóteles, um dos primeiros filósofos gregos, definiu a humanidade como pessoas dotadas de <i>logos</i>, ou seja, um animal que fala-e-pensa. As pessoas gregas supõem então que a língua que falam se confunde com a razão, que o grego é a língua da razão, da inteligência, a única língua possível, e que o resto não existe.</p> <p>O resto, nem mesmo é uma língua. As pessoas gregas falavam o <i>logos</i>, quer dizer, a língua que faz a humanidade, a cultura, a racionalidade, tanto que não tinham certeza de que bárbaros(as) eram pessoas. Em todo caso, enquanto bárbaros(as), enquanto blablabantes, era permitido duvidar. Imaginar que existe somente uma língua, a que falamos, implica essa partilha terrível. Isso quer dizer que as outras pessoas talvez não falem, talvez não sejam humano(as), ou em todo caso não são homens ou mulheres como vocês.</p> <p>É por isso que eu digo que ser bilíngue é uma sorte, porque é uma sorte compreender e sentir que existem várias línguas. A primeira coisa a ter em mente quando queremos pensar a</p>

<p>maternelle, c'est que c'est une langue, une langue parmi d'autres langues possibles, une langue entre autres, même si elle est pour chacun magnifiquement singulière. (p.13)</p>	<p>língua materna, é que é uma língua, uma língua entre outras línguas possíveis, uma língua entre outras, mesmo que ela seja para cada um magnificamente singular.</p>
<p>« Une langue, ça n'appartient pas »</p> <p>La langue maternelle est donc celle dans laquelle nous sommes nés, ou celles dans lesquelles nous sommes nés, et elle n'est pas la seule possible. C'est celle qui nous accompagnera (ou celles qui nous accompagneront s'il y en a plusieurs) toute notre vie, celle dans laquelle nous rêvons. Est-ce que vous vous êtes déjà demandé dans quelle langue vous rêvez ? Cette question est très belle et importante. En quelle langue rêve-t-on ? La langue maternelle est celle dont nous sommes imprégnés, nous baignons dans ses sonorités et nous pouvons jouer avec elle, faire des jeux de mots, entendre des échos signifiants, inventer : nous sommes les maîtres de cette langue, et pourtant c'est elle qui nous tient. C'est un rapport extraordinaire. (p.14)</p>	<p>“Uma língua não pertence”</p> <p>A língua materna é então aquela na qual nascemos, ou aquelas nas quais nascemos, e ela não é a única possível. É aquela que nos acompanhará (ou aquelas que nos acompanharão se há várias) toda a nossa vida, aquela na qual sonhamos. Vocês já se perguntaram em qual língua vocês sonham? Essa questão é muito bonita e importante. Em qual língua sonhamos?</p> <p>A língua materna é aquela da qual estamos impregnados(as), estamos imersos(as) em suas sonoridades e podemos brincar com ela, fazer trocadilhos, ouvir ecos significantes, inventar: nós somos mestres dessa língua, e no entanto é ela quem nos possui. É uma relação extraordinária.</p>
<p>Nous sommes le maître car nous pouvons y dire ce que nous voulons, mais elle nous tient car elle détermine notre manière de penser, notre manière de vivre, notre manière d'être.</p> <p>Ce rapport très singulier nous constitue et, en même temps, il faut savoir que la</p>	<p>Nós somos mestre pois nela podemos dizer o que queremos, mas ela nos possui pois determina nossa maneira de pensar, nossa maneira de viver, nossa maneira de ser.</p> <p>Essa relação muito singular nos constitui e, ao mesmo tempo, é preciso</p>

<p>langue qui est la nôtre, ou les langues qui sont les nôtres, nos langues maternelles, ne nous appartiennent pas. Jacques Derrida, un philosophe, a dit cette phrase que je trouve très belle : “Une langue, ça n'appartient pas”.</p> <p>On peut l'entendre en deux sens.</p> <p>D'abord, le plus évident : une langue, ça n'appartient pas à une nation ou à un pays. D'autres apprennent ou partagent avec nous la langue française par exemple. La “francophonie”, ce ne sont pas seulement des Français qui la composent, heureusement pour les Français et pour la langue française qui se déploie, se diversifie, s'enrichit non seulement en Afrique ou au Canada, mais en bien d'autres lieux.</p> <p>“Ça n'appartient pas”, veut aussi dire que, quand vous la parlez, c'est vous qui lui appartenez autant qu'elle vous appartient. (p.15)</p>	<p>saber que a língua que é nossa, ou as línguas que são nossas, nossas línguas maternas, não nos pertencem. Jacques Derrida, um filósofo, disse esta frase que acho muito bonita: “uma língua não pertence”.</p> <p>Podemos entendê-la em dois sentidos.</p> <p>Primeiro, o mais evidente: uma língua não pertence a uma nação ou a um país. Outras pessoas aprendem ou compartilham conosco a língua francesa por exemplo. A “francofonia”, não são apenas franceses e francesas que a compõem, felizmente para os franceses para as francesas, e para a língua francesa que se desdobra, se diversifica, se enriquece não apenas na África ou no Canadá, mas em muitos outros lugares.</p> <p>“Não pertence”, quer dizer também que, quando vocês a falam, são vocês que pertencem a ela tanto quanto ela pertence a vocês.</p>
<p>À l'intérieur d'elle, l'invention est toujours possible mais, au fond, à travers vous, grâce à vous, c'est elle qui ne cesse de s'inventer. Ce n'est pas vous qui la possédez, c'est elle qui vous oblige et vous fait. Elle ne vous appartient pas : vous lui appartenez et elle appartient à d'autres que vous. C'est cela, une langue maternelle.</p>	<p>No interior dela, a invenção é sempre possível mas, no fundo, através de vocês, graças a vocês, é ela quem não cessa de se inventar. Não são vocês que a possuem, é ela quem obriga e constrói vocês. Ela não pertence a vocês: vocês pertencem a ela e ela pertence a outros além de vocês. É isso, uma língua materna.</p>

<p>Les sons, comme “blablaba”, <i>barbaros</i>, “barbare” – qui renvoient à ce qu'on appelle le signifiant, c'est-à-dire la manière dont les bruits constituent les mots, le rapport entre un mot, le bruit qu'il fait, et le sens qu'il a –, nous y avons plus facilement accès dans notre langue maternelle.</p> <p>C'est pour cela que la ou les langues maternelles sont aussi les langues dans lesquelles nous rêvons, et dans lesquelles nous pouvons lire, et peut-être faire des poèmes. Et quand nous rêvons dans une langue étrangère (ça m'est arrivé), c'est pour lui faire honneur, lui appartenir un peu ou appartenir à quelqu'un qui la parle. (p.16)</p>	<p>Os sons, como “blábláblá”, <i>barbaros</i>, “bárbaro”, “bárbara” – que remetem ao que chamamos de significante, quer dizer a maneira pela qual os barulhos constituem as palavras, a relação entre uma palavra, o barulho que ela faz, e o sentido que ela tem –, a isso temos acesso mais facilmente em nossa língua materna. É por isso que a ou as línguas maternas são também as línguas na qual nós sonhamos, e na qual podemos ler, e talvez fazer poemas. E quando sonhamos em uma língua estrangeira (isso aconteceu comigo), é para homenageá-la, pertencer um pouco a ela ou pertencer a alguém que a fala.</p>
<p>La poésie, elle aussi, ne cesse d'impliquer les sons et de les faire jouer. Dans les manuels pour étudier les langues, il n'y a presque jamais de poèmes. On vous apprend à dire : “Bonjour, comment ça va ? J'ai envie d'aller au cinéma. Est-ce que tu peux me donner un café ?”. Mais on vous apprend rarement à écouter la langue dans ses textes et ses poèmes. D'une certaine manière, vous ne l'aurez pas alors dans l'oreille, ou dans le corps, et vous n'allez pas véritablement avoir du plaisir avec elle. Vous ne saurez pas comment elle dessine le monde. Dans la langue maternelle, vous le savez, vous</p>	<p>A poesia, ela também, não cessa de envolver os sons e fazê-los brincar. Nos manuais para estudar línguas, quase nunca há poemas. Ensinam vocês a dizer: “Bom dia, como vai? Tenho vontade de ir ao cinema. Você pode me dar um café?”.</p> <p>Mas raramente ensinam a ouvir a língua em seus textos e poemas. De uma certa maneira, vocês não a terão então no ouvido, ou no corpo, e não vão realmente ter prazer com ela.</p> <p>Vocês não saberão como ela desenha o mundo. Na língua materna vocês sabem, vocês a ouvem imediatamente.</p>

<p>l'entendez immédiatement. Il est très important d'entendre et de lire les textes à voix haute. Les fables de La Fontaine ont ceci d'extraordinaire que nous sommes obligés de les lire avec le ton. Or le ton est ce qui vient des sons. Par exemple, <i>Le chat, la belette et le petit lapin</i> : “La dame au nez pointu répondit que la terre était au premier occupant. C'était un beau sujet de guerre qu'un logis où lui-même il n'entraît qu'en rampant”. Ta ta ta ta, articulé martelé et en hauteur : (p.17)</p>	<p>É muito importante ouvir e ler os textos em voz alta. As fábulas de La Fontaine têm isso de extraordinário, somos obrigados ou obrigadas a lê-las com o tom. Ora, o tom é o que vem dos sons. Por exemplo, <i>O gato, a doninha e o coelho</i>: “A dama de nariz pontudo respondeu que a terra era do primeiro ocupante. Era um bom porquê para guerra, um abrigo onde ele mesmo só adentrava rastejando”. Tá tá tá tá, articulado, martelado e alto:</p>
<p>péremptoire et pointue, voilà la belette. Et voici le chat : “C'était un chat vivant comme un dévot ermite. Un chat faisant la chattemite, un saint homme de chat, bien fourré, gros et gras, arbitre expert sur tous les cas”. Vous l'entendez, gros et gras, plein de <i>o</i> et de <i>a</i>. Vous pouvez naviguer là-dedans comme dans un tout, et pour connaître une langue, il faut justement la sentir comme un tout.</p> <p>Il existe de très grands poèmes en chaque langue, qui la fabriquent et sont fabriqués par elle. Ceux d'Homère, <i>l'Iliade</i> et <i>l'Odyssée</i>, ont fondé la langue grecque. Si je vous dis bien deux phrases de ces poèmes, vous n'allez pas les comprendre mais peut-être allez-vous les entendre. La scène représente une déesse, Thétis, et son fils Achille. Lui pleure la mort de son ami Patrocle, elle sait que</p>	<p>peremptória e pontuda, eis a doninha. E eis aqui o gato: “Era um gato vivendo como um devoto ermitão. Um gato agindo como gato, um santo gato, bem fofo, gordo e grande, árbitro expert em todo caso”. Vocês ouvem, gordo e grande, cheio de <i>o</i> e de <i>a</i>. Vocês podem navegar lá dentro, como em um todo, e para conhecer uma língua é preciso justamente senti-la como um todo.</p> <p>Existem grandes poemas em todas as línguas, que a fabricam e são fabricados por ela. Os de Homero, a <i>Iliada</i> e a <i>Odisseia</i>, fundaram a língua grega. Se digo a vocês duas frases desses poemas, vocês não vão compreendê-las mas talvez vão ouvi-las. A cena representa uma deusa, Thétis, e seu filho Aquiles. Ele chora a morte de seu amigo Pátroclo, ela sabe</p>

<p>son fils va mourir et pleure aussi, chacun d'eux pleure avec un bruit particulier.</p> <p>Lui est un grand guerrier dont la parole soupire lourdement, avec des syllabes longues, du fond de sa poitrine : (p.18)</p>	<p>que seu filho vai morrer e chora também, cada um deles chora com um barulho particular.</p> <p>Ele é um grande guerreiro cuja palavra suspira pesadamente, com sílabas longas, do fundo de seu peito:</p>
<p><i>tôï de baru stenakhonti.</i> Elle, quand elle pleure, tout est aigu de tristesse et presque piaillant, écoutez : <i>oxu dekôkusasa</i> (c'est au chant XVIII, vers 70-71). Ce que l'on a à soi dans la langue maternelle, et ce qui est peut-être le plus difficile à maîtriser dans une autre langue, c'est le corps de la langue.</p> <p>Ainsi, il existe une ou des langues plus maternelles que les autres, celles que nous sommes immédiatement à même d'entendre et avec lesquelles nous faisons corps. Mais heureusement, si une langue ça n'appartient pas, c'est aussi parce que ça s'apprend.</p> <p>Plusieurs langues, plusieurs mondes</p> <p>Qu'est-ce que cela signifie au juste : savoir plusieurs langues ? Peut-être : avoir plusieurs cordes à son arc. Plusieurs langues, ce sont plusieurs mondes, plusieurs façons de s'ouvrir au monde.</p> <p>Il n'y a pas d'abord les choses et ensuite les mots, il est compliqué de savoir dans quel sens s'impose cette relation. C'est</p>	<p><i>tôï de baru stenakhonti.</i> Ela, quando ela chora, tudo é agudo de tristeza e quase gritando, escutem: <i>oxu dekôkusasa</i>. (é no canto XVIII, versos 70-71). O que temos de nosso na língua materna, e que talvez seja o mais difícil de dominar em outra língua, é o corpo da língua.</p> <p>Assim, existe uma ou mais línguas mais maternas que as outras, aquelas que somos imediatamente capazes de ouvir e com as quais nos fundimos. Mas felizmente, se uma língua não pertence, é também porque se aprende.</p> <p>Várias línguas, vários mundos</p> <p>O que isso significa exatamente: saber várias línguas? Talvez: ter várias cordas em seu arco. Várias línguas, são vários mundos, várias maneiras de se abrir para o mundo.</p> <p>Não há primeiro as coisas e depois as palavras, é complicado saber em que sentido se impõe essa relação. É uma</p>

<p>une lourde querelle entre philosophes. (p.19)</p>	<p>disputa pesada entre filósofos e filósofas.</p>
<p>Est-ce qu'on a d'abord une chose puis un mot, ou d'abord un mot puis une chose, ou bien les deux en même temps ? Probablement les deux, les philosophes sont très prudents et ils opteraient souvent aujourd'hui pour les deux. Mais, dans la philosophie la plus classique, on imagine traditionnellement qu'il existe d'abord une chose et qu'ensuite on va se mettre à la nommer. Du coup, on se préoccupe assez peu de la manière dont on la nomme dans les différentes langues : l'identité de la chose à laquelle les mots se réfèrent suffit à assurer la bonne communication.</p> <p>Pourtant, je crois que le mot travaille la chose, la fait être d'une certaine manière. Prenons <i>khairé</i>, le mot grec qu'on utilise pour saluer. Il ne signifie pas du tout <i>bonjour</i>, ni <i>good morning</i> ou <i>welcome</i>, il veut dire très littéralement “jouis, prends plaisir, réjouis-toi”.</p> <p>Quand on se salue dans cette langue, on ne dit pas “passe une bonne journée” ou “que le jour soit bon”, on dit “jouis”, ce n'est pas pareil ! C'est un monde qui se dessine là. (p.20)</p>	<p>Temos primeiro uma coisa e depois uma palavra, ou primeiro uma palavra e depois uma coisa, ou as duas ao mesmo tempo? Provavelmente as duas, os filósofos e as filósofas são muito prudentes, e hoje muitas vezes optariam pelas duas. Mas, na filosofia mais clássica, imaginamos tradicionalmente que exista primeiro uma coisa e que em seguida vamos começar a nomeá-la. Como resultado, nos preocupamos muito pouco com a maneira pela qual a nomeamos nas diferentes línguas: a identidade da coisa à qual as palavras se referem é suficiente para assegurar a boa comunicação.</p> <p>No entanto, eu acredito que a palavra trabalha a coisa, faz com que ela seja de uma certa maneira. Tomemos <i>khairé</i>, a palavra grega que se utiliza para cumprimentar. Não significa de forma alguma <i>bom dia</i>, nem <i>good morning</i> ou <i>bonjour</i>, quer dizer muito literalmente “desfrute, tenha prazer, deleite-se”.</p> <p>Quando nos cumprimentamos nessa língua, não dizemos “tenha um bom dia” ou “que o dia seja bom”, dizemos “desfrute”, não é a mesma coisa! É um mundo que se desenha.</p>

<p>Quand un Latin rencontre ou quitte un autre Latin, il lui dit : <i>Vale</i>, “porte toi bien”, “sois en bonne santé”.</p> <p>C'est encore un autre monde. Quand on dit “bonjour” en hébreu ou en arabe, on dit <i>shalom, salam</i>, “que la paix soit avec toi”.</p> <p>Le monde s'ouvre de manière complètement différente selon la langue, si l'on vous dit “passe une bonne journée”, “jouis”, “porte-toi bien”, ou “la paix soit avec toi”. Voilà ce qui m'intéresse tant dans la différence entre les langues : comment chacune dessine à chaque fois quelque chose comme un monde ou une vision du monde, et comment ces mondes entrent en contact.</p> <p>Je voudrais prendre un autre exemple, très concret. Le mot <i>table</i> vient du latin <i>tabula</i>, la tablette du banquier. Le banquier dressait une petite <i>tabula</i>, on y traitait alors des affaires d'argent, notamment de prêt et de change de monnaie. Les Grecs disaient quant à eux <i>trapeza</i>, “qui a quatre pieds” ; c'était une table grecque, elle avait quatre pieds, ce n'était pas une petite tablette. (p.21)</p>	<p>Quando um latino ou uma latina se encontra ou se despede de outro latino ou latina, diz: <i>Vale</i>, “comporte-se bem”, “tenha boa saúde”. É ainda um outro mundo. Quando dizemos “bom dia” em hebreu ou árabe, dizemos “<i>shalom, salam</i>, “que a paz esteja com você”.</p> <p>O mundo se abre de maneira completamente diferente segundo a língua, se dizemos “tenha um bom dia”, “desfrute”, “comporte-se bem”, ou “a paz esteja com você”. Eis o que me interessa tanto na diferença entre as línguas: como cada uma desenha sempre alguma coisa como um mundo ou uma visão do mundo, e como esses mundos entram em contato.</p> <p>Gostaria de tomar um outro exemplo, muito concreto. A palavra <i>table</i> (mesa) vem do latim <i>tabula</i>, a tabuinha do(a) banqueiro(a). O banqueiro(a) preparava uma pequena <i>tabula</i>, ali se tratava então de questões financeiras, particularmente de empréstimos e de câmbio. As pessoas gregas diziam, quanto a elas, <i>trapeza</i>, “que tem quatro pés”. Era uma mesa grega, tinha quatro pés, não era uma pequena tabuinha.</p>
<p>Quand vous dites “table” en espagnol, vous dites <i>mesa</i>. <i>Mesa</i> désigne le plateau, en géographie aussi : le plateau de Castille, ou celui des Andes. Vous ne</p>	<p>Quando vocês dizem “table” em espanhol, dizem <i>mesa</i>. <i>Mesa</i> designa o platô em geografia também: o platô de Castela, ou o dos Andes. Vocês não</p>

<p>dites pas tout à fait la même chose quand vous pensez à une tablette de changeur, à un meuble à quatre pieds, ou au plateau de Castille. Tous ces halos de sens autour des mots constituent les langues et leurs différences.</p> <p>Parler plusieurs langues revient donc à avoir plusieurs mondes à sa portée, qu'on peut mettre en comparaison les uns avec les autres. Au XIX^e siècle, les romantiques allemands proposèrent une très belle comparaison en inventant ou en réinventant la linguistique, c'est-à-dire l'art de traiter des langues.</p> <p>Ils disaient qu'une langue est comme un filet qu'on jette sur le monde, et selon les mailles du filet, l'endroit où on le jette, la manière de le jeter et de le relever, il remonte différents poissons. Une langue est ce qui ramène certains poissons, un certain type de monde. (p.22)</p>	<p>dizem exatamente a mesma coisa quando pensam em uma tábua de cambista, em um móvel de quatro pés, ou no platô de Castela. Todas essas auras de sentido em torno das palavras constituem as línguas e suas diferenças.</p> <p>Falar várias línguas torna-se então ter vários mundos a seu alcance, que podemos colocar em comparação uns com os outros. No século XIX, o romantismo alemão propôs uma comparação muito bonita inventando ou reinventando a linguística, quer dizer a arte de tratar as línguas.</p> <p>Diziam que uma língua é como uma rede que jogamos sobre o mundo, e de acordo com as malhas da rede, o lugar onde a jogamos, a maneira de jogá-la e de recolhê-la, ela traz diferentes peixes. Uma língua é o que traz certos peixes, um certo tipo de mundo.</p>
<p>Les intraduisibles</p> <p>Cette perception, j'ai passé beaucoup de temps à comprendre ce qu'on pouvait en faire. J'ai travaillé, comme philosophe, avec cent cinquante autres philosophes de tous les pays d'Europe – simplement parce que je n'étais pas capable de sortir de l'Europe, de mener une comparaison vraiment externe – sur ce que l'on appelle les “intraduisibles”, c'est-à-dire les mots qu'on n'arrive pas à rendre dans</p>	<p>Intraduzíveis</p> <p>Esta percepção, passei muito tempo tentando compreender o que se poderia fazer com ela. Trabalhei, como filósofa, com cento e cinquenta filósofos(as) de todos os países da Europa – simplesmente porque eu não era capaz de sair da Europa, de conduzir uma comparação realmente externa – sobre o que chamamos de “intraduzíveis”, quer dizer as palavras</p>

<p>une autre langue, qui sont caractéristiques d'une langue et qui la signalent dans sa différence : en somme, des symptômes de la différence des langues.</p> <p>Nous avons écrit un <i>Dictionnaire des intraduisibles</i> en philosophie... pendant quinze ans ! Le plus improbable de cette aventure, c'est que ce livre improbable soit un succès de librairie ! Nous en avons vendu assez rapidement plus de dix mille, preuve de l'intérêt du public. Nous ne nous sommes pas intéressés à "table", mais à des mots plus abstraits, plus philosophiques comme "liberté", par exemple, un mot durement philosophique. (p.23)</p>	<p>que não conseguimos restituir em uma outra língua, que são características de uma língua e que a assinalam em sua diferença: em suma, sintomas da diferença das línguas.</p> <p>Escrevemos um <i>Dicionário dos intraduzíveis</i> em filosofia... durante quinze anos! O mais improvável dessa aventura, é que este livro improvável seja um sucesso de vendas! Vendemos rapidamente mais de dez mil exemplares, prova do interesse do público. Nós não nos interessamos por "mesa", mas por palavras mais abstratas, mais filosóficas como "liberdade" por exemplo, uma palavra duramente filosófica.</p>
<p>Il existe au moins deux manières de dire "liberté" en Europe, et elles impliquent des choses très différentes.</p> <p>Ainsi, en anglais, le mot français "liberté" peut se traduire de deux manières : <i>liberty</i>, ou <i>freedom</i>. Ces deux mots recouvrent deux conceptions de la liberté qui ne se ressemblent pas du tout.</p> <p>La <i>liberty</i>, comme la "liberté", vient du mot latin <i>liberi</i>, les "enfants" : la <i>liberty</i> appartient aux enfants qui naissent chez les gens libres, les non-esclaves ; autrement dit (je ne fais que reprendre ici les analyses d'un grand linguiste, Emile Benveniste), il y va d'une liberté qui se</p>	<p>Existe ao menos duas maneiras de dizer "liberdade" na Europa, e elas implicam coisas muito diferentes.</p> <p>Assim, em inglês, a palavra "liberdade" pode ser traduzida de duas maneiras: <i>liberty</i>, ou <i>freedom</i>. Essas duas palavras cobrem duas concepções da liberdade que não se parecem de forma alguma. A <i>Liberty</i>, como a "liberdade", vem da palavra latina <i>liberi</i>, "crianças": a <i>liberty</i> pertence aos filhos e filhas das pessoas que nascem livres, não escravas; dito de outra maneira, (não faço mais que retomar aqui as análises de um grande linguista, Emile Benveniste), trata-se de uma liberdade</p>

<p>transmet des parents vers les enfants, une liberté verticale.</p> <p><i>Freedom</i>, quant à lui, est de la même famille que <i>friend</i>, qui veut dire “ami” ; cette liberté-là est une liberté horizontale, la liberté d'une classe d'âge, de compagnons qui vont étudier ou faire la guerre ensemble.</p> <p>La <i>liberté-freedom</i> existe de manière immédiatement politique, alors que la <i>liberté-liberty</i> se transmet “naturellement” par la famille. (p.24)</p>	<p>que se transmette dos pais e mães para os filhos e filhas, uma liberdade vertical.</p> <p><i>Freedom</i>, quanto a ela, é da mesma família que <i>friend</i>, que quer dizer “amigo” ou “amiga”; essa liberdade é uma liberdade horizontal, a liberdade de uma faixa etária, de companheiros que vão estudar ou vão para a guerra juntos. A <i>liberdade-freedom</i> existe de maneira imediatamente política, enquanto a <i>liberdade-liberty</i> se transmite “naturalmente” pela família.</p>
<p>Évidemment, les choses se compliquent aussitôt parce que la question de la nature et de la culture est difficile : le père n'est pas “naturellement” libre, car la nature n'est jamais ici que le nom d'un certain état de la société, simplement ce type de liberté-là se transmet de génération en génération. En tout cas, vous voyez comment, avec <i>freedom</i> et <i>liberty</i>, ce sont des perceptions différentes de la liberté qui se dessinent au sein de la même langue.</p> <p>Le seul fait qu'il existe deux mots en anglais (<i>freedom</i> et <i>liberty</i>), pour un seul mot en français (<i>liberté</i>), et aussi pour un seul mot en allemand (<i>Freiheit</i>, de même étymologie que <i>freedom</i>), est très intéressant.</p> <p>Le mot français implique, comme en latin, le droit du sang, une liberté de père</p>	<p>Evidentemente, as coisas se complicam logo porque a questão da natureza e da cultura é difícil: o pai, ou a mãe, não é “naturalmente” livre, pois a natureza aqui nunca é mais que o nome de um certo estado da sociedade, simplesmente esse tipo de liberdade se transmite de geração a geração. Em todo caso, vejam como, com <i>freedom</i> e <i>liberty</i>, são percepções diferentes da liberdade que se desenham no seio da mesma língua.</p> <p>O simples fato de que existam duas palavras em inglês (<i>freedom</i> e <i>liberty</i>), para uma só palavra em francês (<i>liberté</i>), e também uma só palavra em alemão (<i>Freiheit</i>, da mesma etimologia que <i>freedom</i>) é muito interessante.</p> <p>A palavra francesa implica, como em latim, o direito de sangue, uma</p>

<p>en fils. Alors que le terme allemand désigne d'emblée la liberté de compagnons solidaires et égaux au combat. Cela produit des réflexions philosophiques et politiques qui ne sont pas les mêmes. Cela produit ou c'est produit par, je ne sais pas dans quel sens va la causalité, mais disons qu'on sent là vibrer la différence des langues. (p.25)</p>	<p>liberdade de pai e mãe para filho e filha. Enquanto o termo alemão designa de imediato a liberdade de companheiros unidos e iguais em combate. Isso produz reflexões filosóficas e políticas que não são as mesmas. Isso produz ou é produzido por, não sei em qual sentido vai a causalidade, mas digamos que sentimos vibrar aí a diferença das línguas.</p>
<p>Les homonymes</p> <p>Il est passionnant de comprendre un peu mieux ce qui fait la singularité de chaque langue. Si je fais abstraction de beaucoup de choses importantes, qui renvoient à la syntaxe et à la grammaire (l'ordre des mots, le genre des noms, les temps des verbes, etc.), ce qui constitue la singularité de chaque langue, ce sont, tout particulièrement, les mots qui ont plusieurs sens. Ce sont des mots terribles qu'on appelle des “homonymes” : le même mot veut dire plusieurs choses.</p> <p>Il existe dans chaque langue des homonymes différents. C'est d'ailleurs à partir d'une autre langue que nous pouvons repérer quels sont les homonymes de la langue que nous parlons, de notre langue maternelle.</p>	<p>As homonímias</p> <p>É apaixonante compreender um pouco melhor o que faz a singularidade de cada língua. Se abstraio muitas coisas importantes, que remetem à sintaxe e à gramática (a ordem das palavras, o gênero dos substantivos, os tempos dos verbos etc.), o que constitui a singularidade de cada língua são, muito particularmente, as palavras que têm vários sentidos. São palavras terríveis que chamamos de “homonímias”: a mesma palavra quer dizer várias coisas.</p> <p>Existem homonímias diferentes em cada língua. É aliás a partir de uma outra língua que podemos detectar quais são as homonímias da língua que falamos, de nossa língua materna.</p>

<p>Prenons un exemple : “vérité” en français, c'est quelque chose qui est conforme à la réalité. (p.26)</p>	<p>Tomemos um exemplo: “vérité” [verdade] em francês, é algo que é conforme à realidade.</p>
<p>Quand je dis que cette table est jaune, c'est vrai : vous la voyez, elle est bel et bien jaune. Or, en russe, il existe deux mots pour dire “vérité”. L'un de ces mots, <i>pravda</i>, était le nom du journal du Parti censé toujours dire la vérité.</p> <p>Pourtant, ce même mot veut dire aussi : “justice” ; on le sait parce qu'il a servi à traduire en russe (ou en slavon, ancêtre du russe) le mot grec <i>dikaio sunê</i>, qui signifie sans ambigüité “justice” dans la Bible.</p> <p>L'autre vocable russe, <i>istina</i>, veut dire aussi “verité”, mais au sens d'exactitude : cette table est marron, jaune, c'est exact, et on emploie alors <i>istina</i>.</p> <p>Du coup, vous voyez que pour les Russes, quand nous disons <i>vérité</i>, nous confondons deux choses : la justice et l'exactitude. A nos yeux en revanche, quand ils disent <i>pravda</i>, les Russes confondent deux choses : la justice et la vérité.</p> <p>Chaque langue a son lot de confusions, mais ces confusions se repèrent à partir d'une autre langue, et même elles n'existent qu'en fonction de cet autre point de vue. C'est toujours de l'extérieur qu'on voit comment ça fonctionne chez</p>	<p>Quando digo que esta mesa é amarela, é verdade: vocês veem, ela é realmente amarela. Ora, em russo, existem duas palavras para dizer “verdade”. Uma dessas palavras, <i>pravda</i>, era o nome do jornal do Partido que supostamente sempre dizia a verdade.</p> <p>No entanto, essa mesma palavra quer dizer também: “justiça”; sabemos por que ela serviu para traduzir em russo (ou em esloveno, ancestral do russo) a palavra grega <i>dikaio sunê</i>, que significa sem ambigüidade “justiça” na Bíblia.</p> <p>O outro vocábulo russo, <i>istina</i>, quer dizer também “verdade”, mas no sentido de exatidão: esta mesa é marrom, amarela, é exato, empregamos então <i>istina</i>. Então, vocês veem que para os russos e russas, quando dizemos <i>verdade</i>, nós confundimos duas coisas: a justiça e a exatidão. A nossos olhos por outro lado, quando dizem <i>pravda</i>, os russos e russas confundem duas coisas: a justiça e a verdade.</p> <p>Cada língua tem seu lote de confusões, mas essas confusões são detectadas a partir de uma outra língua, e até mesmo elas só existem em função desse outro ponto de vista. É sempre do exterior</p>

<p>soi, c'est hors de son propre territoire qu'on s'en aperçoit. (p.27)</p>	<p>que vemos como funciona na nossa casa, é de fora de nosso próprio território que nos percebemos.</p>
<p>Il est très important de parler deux langues, au moins deux, cela vous permet de comprendre que la vôtre n'est pas la seule possible, et quels types de conflagrations ou de fusions de sens votre langue produit. Quand je dis <i>sens</i> en français, cela veut dire le “sens” d'un mot (<i>meaning</i> en anglais), la “sensation” qu'on éprouve, et aussi la “direction”. C'est incroyable, cela n'existe, je crois, dans aucune autre langue moderne ! Ce qui définit une langue, c'est la somme de ses équivoques, surtout quand elles ne sont pas le fruit d'un hasard, mais qu'elles sont fondées, comme ici, dans la longue histoire de cette langue, par exemple via les traductions qui s'opèrent d'une langue à l'autre. Ainsi, le “sens” d'un mot et la “sensation” étaient déjà liés dans le latin <i>sensus</i> dont nous héritons en français ; et le latin lui-même traduisait le grec <i>naus</i>, qui signifie quelque chose comme “l'intuition”, ce qu'on appréhende d'un seul coup, qu'on le perçoit instantanément (comme un chien qui flaire) ou qu'on le comprend immédiatement (comme un dieu qui pense). (p.28)</p>	<p>É muito importante falar duas línguas, ao menos duas, isso permite perceber que a sua não é a única possível, e que tipos de conflagrações ou fusões de sentidos sua língua produz. Quando digo <i>sens</i> (sentido) em francês, isso quer dizer o “sentido” de uma palavra (<i>meaning</i>, em inglês), a “sensação” que experimentamos e também a “direção”. É incrível, isso não existe, acredito, em nenhuma outra língua moderna! O que define uma língua, é a soma de seus equívocos, sobretudo quando não são o fruto de um acaso, mas fundadas, como aqui, na longa história dessa língua, por exemplo via traduções que se operam de uma língua a outra. Assim, o “sentido” de uma palavra, e a “sensação”, já estavam ligados na palavra latina <i>sensus</i> herdada em francês. E o latim ele mesmo traduzia o grego <i>naus</i>, que significa algo como “intuição”, o que apreendemos de uma só vez, que percebemos instantaneamente (como um cachorro farejando) ou que compreendemos imediatamente (como um deus ou uma deusa que pensa).</p>
<p>Traduire</p>	<p>Traduzir</p>

<p>Reste donc à comprendre, pour finir, comment nous pouvons passer d'une langue à l'autre : en traduisant, "traduction", en "passant", c'est très bien dit. Il faut d'abord souligner à quel point la traduction est difficile. Pour passer d'une langue à l'autre, nous avons à passer d'un monde à l'autre, il faut franchir un fossé. Il existe heureusement un monde commun à tous ces mondes : nous vivons tous, j'allais dire "globalement", dans le même monde ; nous avons bien quelque chose comme "le monde" en partage, mais, eu égard aux langues et aux cultures qu'elles impliquent, il est passionnément composite, hétéroclite, joint et disjoint.</p> <p>Voici deux traductions d'un même texte, la scène de Babel. Elle fait de la pluralité des langues une punition divine et non pas une richesse humaine, si bien que je ne suis pas sûre du tout d'être d'accord. (p.29)</p>	<p>Resta então compreender, para terminar, como podemos passar de uma língua a outra: traduzindo, "tradução", "passando", está muito bem colocado.</p> <p>É preciso primeiro sublinhar a que ponto a tradução é difícil. Para passar de uma língua a outra, temos que passar de um mundo a outro, é preciso transpor um abismo. Felizmente existe um mundo comum a todos esses mundos: vivemos todos e todas, eu diria "globalmente" no mesmo mundo; nós temos algo como "o mundo" em comum, mas, em relação às línguas e às culturas que elas implicam, é apaixonadamente composto, heterogêneo, junto e separado.</p> <p>Eis aqui duas traduções de um mesmo texto, a cena de Babel. Ela faz da pluralidade das línguas uma punição divina e não uma riqueza humana, tanto que não tenho certeza de que concordo.</p>
<p>Ce passage de la Bible raconte comment les hommes ont voulu ériger une tour si haute qu'elle défiait Dieu. Dieu les a punis en les empêchant de se rassembler complètement, c'est-à-dire en leur donnant la diversité des langues. Les hommes se sont mis à parler plusieurs langues, alors que jusqu'ici ils n'en parlaient qu'une. Ils se sont donc dispersés, car la différence des langues a</p>	<p>Essa passagem da Bíblia conta como as pessoas quiseram erguer uma torre tão alta que desafiava Deus. Deus as puniu impedindo-as de se reunirem completamente, quer dizer dando-lhes a diversidade das línguas. As pessoas começaram a falar várias línguas, enquanto até então só falavam uma. Elas então se dispersaram, pois a diferença das línguas conseguiu</p>

<p>réussi à les empêcher de s'unir. La première traduction est la plus courante, celle de la Bible de Jérusalem :</p> <p>“Tout le monde se servait d'une même langue et des mêmes mots. Comme les hommes se déplaçaient à l'Orient, ils trouvèrent une vallée au pays de Shinéar et ils s'y établirent.</p> <p>Ils se dirent l'un à l'autre : Allons ! Faisons des briques et cuisons-les au feu ! La brique leur servit de pierre, le bitume leur servit de mortier. Ils dirent : Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux ! Faisons-nous un nom et ne soyons pas dispersés sur toute la terre ! (p.30)</p>	<p>impedi-las de se unir. A primeira tradução é a mais comum, a da Bíblia de Jerusalém:</p> <p>Todo mundo se servia de uma mesma língua e das mesmas palavras. Como as pessoas se deslocavam para o Oriente, encontraram um vale no país de Shinéar e ali se estabeleceram.</p> <p>Eles disseram uns aos outros: Vamos! Façamos tijolos e assemo-los ao fogo! O tijolo lhes serviu de pedra, o betume lhes serviu de argamassa. Disseram: Vamos! Ergamos uma cidade e uma torre cujo cume penetre os céus! Façamo-nos conhecidos e não nos dispersemos por toda a terra!</p>
<p>Or Yahvé descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties.</p> <p>Et Yahvé dit : Voici que tous font un seul peuple et parlent une seule langue, et tel est le début de leurs entreprises ! Maintenant, aucun dessein ne sera irréalisable pour eux.</p> <p>Allons ! Descendons ! Et là, confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres.</p> <p>Yahvé les dispersa de là sur toute la face de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville.</p> <p>Aussi la nomma-t-on Babel, car c'est là que Yahvé confondit le langage de tous les habitants de la terre, et c'est là qu'il les dispersa sur toute la face de la terre”.</p> <p>On vous raconte là l'histoire de Babel. Tout d'un coup, plus personne ne comprend personne, les gens n'entendent plus que du “blablaba”. Mais, vous, vous comprenez sans difficulté, c'est un texte qui fonctionne comme s'il était écrit en</p>	<p>Ora, Yahvé desceu para ver a cidade e a torre que as pessoas haviam construído.</p> <p>E disse Yahvé: Eis que todos são um só povo, e falam uma só língua, e tal é o início de seu empreendimento! Agora, nenhum desejo será irrealizável para eles.</p> <p>Vamos! Desçamos! E lá, confundamos sua linguagem para que não se entendam mais uns aos outros.</p> <p>Yahvé dispersou-os de lá sobre toda a face da terra e eles cessaram de construir a cidade.</p> <p>Também a nomearam Babel, pois foi lá que Yahvé confundiu a linguagem de todos os habitantes da terra, e foi lá que os dispersou sobre toda a face da terra.</p> <p>Essa é a história que se conta de Babel. De repente, ninguém compreende ninguém, as pessoas não entendem mais que “blábláblá”. Mas vocês, vocês compreendem sem dificuldade, é um texto que funciona</p>

<p>français, avec, tout au plus, quelques tournures qui font ancien. (p.31)</p>	<p>como se fosse escrito em francês, com, no máximo, alguns aspectos que o tornam antigo.</p>
<p>Si je lis la seconde traduction, ce n'est pas le français que vous entendrez mais l'hébreu. La manière dont le texte est fabriqué nous arrête alors parce que ce n'est pas la langue que nous parlons, c'est une autre langue dans la nôtre. Et c'est une autre manière de traduire. Telle est la traduction de Henri Meschonnic :</p> <p>“Et ce fut toute la terre langue une Et paroles unes</p> <p>Et ce fut dans leur voyage vers l'orient Et ils trouvèrent une vallée au pays de Chin'ar et là ils s' établirent</p> <p>Et ils dirent l'un vers l'autre allons faisons blanchir des briques blanches et flambons pour la flambée Et la brique blanche pour eux fut la roche et la boue rouge pour eux fut l'argile (...) (p.32)</p>	<p>Se leio a segunda tradução, não é o francês que vocês ouvirão, mas o hebreu. A maneira como o texto é fabricado nos faz parar porque não é a língua que falamos, é uma outra língua na nossa. E é uma outra maneira de traduzir. Tal é a tradução de Henri Meschonnic:</p> <p>E foi toda a terra língua una E palavras unas</p> <p>E foi na viagem em direção ao oriente E encontraram um vale no país de Chin'ar e lá se estabeleceram</p> <p>E disseram de um ao outro vamos façamos caiar tijolos caiados e queimemos para a fogueira E o tijolo caiado para eles foi a rocha e a terra rubra para eles foi a argila (...)</p>
<p>Et Adonai dit si le peuple est un et la langue une pour eux tous et cela ce qu'ils commencèrent à faire Et maintenant ne pourra être retranché d'eux rien de ce qu'ils méditeront de faire</p> <p>Allons descendons et là embabelons leur langue Qu'ils n'entendent pas l'un la langue de l'autre”</p> <p>(Genese, XI, 7-9, trad. fr. H. Meschonnic et R. Blaig, <i>Les tours de Babel</i>, Mauvezin, TER, 1985, p. 11 et 13)</p>	<p>E Adonai disse se o povo é um e a língua una para eles todos e isso o que eles começaram a fazer E agora não poderá ser retirado deles nada do que meditação fazer</p> <p>Vamos desçamos e lá embabelamos sua língua Que não entendam lá um a língua do outro”</p> <p>(Genese, XI, 7-9, trad. fr. H. Meschonnic et R. Blaig, <i>Les tours de Babel</i>, Mauvezin, TER, 1985, p. 11 et 13)</p>

<p>Il existe donc au moins deux manières de traduire. Une manière qui laisse le lecteur le plus tranquille possible car il se retrouve comme dans sa langue, même si le texte est difficile et qu'il ne comprend pas tout. (p.33)</p>	<p>Há então pelo menos duas maneiras de traduzir. Uma maneira que deixa o leitor ou leitora o mais tranquilo(a) possível pois se encontra como que em sua própria língua, mesmo que o texto seja difícil e não compreenda tudo.</p>
<p>Une autre manière de traduire, en revanche, fait en sorte que l'auteur soit le plus tranquille possible, alors que le lecteur est très dérangé : il ne comprend pas très bien ce qu'il lit, mais il comprend qu'autre chose se fait entendre et travaille sa langue.</p> <p>Il est très intéressant qu'il y ait plusieurs manières de traduire, et plusieurs manières de faire entendre une langue dans une autre. Cela implique qu'une langue n'est pas simplement un moyen de communiquer : elle est aussi une culture, un monde de phrases, de rythmes qui diffèrent.</p> <p>Aujourd'hui, lorsqu'on écrit une phrase dans Google et qu'on demande à <i>Google-translate</i> de la traduire, on obtient souvent des résultats très étranges.</p> <p>Par exemple, cette phrase de la Bible : "Et Dieu créa l'homme à son image". J'ai demandé à Google de la traduire en allemand, puis je lui ai demandé de retraduire la phrase allemande en français, et à la fin de l'opération, quand</p>	<p>Uma outra maneira de traduzir, ao contrário, faz com que o autor ou autora fique o mais tranquilo(a) possível, enquanto o leitor ou a leitora é muito incomodado(a): não compreende muito bem o que lê, mas compreende que outra coisa se faz compreender e trabalha sua língua.</p> <p>É muito interessante que haja várias maneiras de traduzir, e várias maneiras de fazer com que se ouça uma língua em outra. Isso implica que uma língua não é simplesmente um meio de se comunicar: ela é também uma cultura, um mundo de frases, de ritmos que diferem.</p> <p>Hoje, quando escrevemos uma frase no Google e pedimos ao <i>Google-translate</i> que a traduza, obtemos frequentemente resultados muito estranhos. Por exemplo, esta frase da Bíblia: "E Deus criou o homem à sua imagem". Pedi ao Google para traduzi-la do francês para o alemão, depois pedi que retraduzisse a frase alemã em francês, e ao fim da operação, quando o resultado está estabilizado, isso dá:</p>

<p>le résultat est stabilisé, cela donne : “Et l'homme créa Dieu à son image” ! (p.34)</p>	<p>“E o homem criou Deus a sua imagem”!</p>
<p>Pour l'instant, la traduction est un travail qui ne se fait pas de manière automatique, et pour de vraies raisons. Quand Google, par exemple, s'en empare, il repasse par l'anglais qui sert de langue pivot, c'est-à-dire de commun dénominateur comme dans les fractions. Google traduit donc le français en anglais, puis l'anglais en allemand, l'allemand en anglais, et enfin l'anglais en français. Évidemment, tous ces passages produisent de drôles de choses...</p> <p>A partir du moment où l'on considère qu'une langue n'est pas seulement un moyen de communiquer mais qu'elle dessine un monde, on devient très prudent, très attentif.</p> <p>Une langue maternelle est une chose à nulle autre pareille, même si elle n'appartient pas, et il en existe plus d'une, heureusement. Parce qu'il en existe plus d'une, le monde est plus intéressant, plus varié, plus compliqué. Cette complication nous interdit de croire que nous sommes seuls à posséder la vérité.</p> <p style="text-align: right;"><i>Montreuil le 10 avril 2010 (p.35)</i></p>	<p>Por enquanto, a tradução é um trabalho que não se faz de forma automática, e por razões verdadeiras. Quando o Google, por exemplo, assume o trabalho, ele repassa para o inglês que serve de língua pivô, quer dizer de denominador comum como nas frações. O Google traduz então o francês em inglês, depois o inglês em alemão, o alemão em inglês, e enfim o inglês em francês. Evidentemente, todas essas passagens produzem coisas engraçadas...</p> <p>A partir do momento em que consideramos que uma língua não é apenas um meio de se comunicar mas que ela desenha um mundo, nos tornamos muito cuidadosos, muito atentos e atentas.</p> <p>Uma língua materna é uma coisa como nenhuma outra, mesmo se ela não pertence, e existem mais de uma, felizmente. Porque existe mais de uma, o mundo é mais interessante, mais variado, mais complicado. Essa complicação nos impede de acreditar que somos os únicos donos e donas da verdade.</p> <p style="text-align: right;"><i>Montreuil, 10 de abril de 2010</i></p>
<p>p.(36).</p>	<p>Página em branco</p>
<p>Questions/Réponses (p. 37)</p>	<p>Questões/Respostas</p>

(p.38)	Página em branco
<p>J'ai entendu dire que toutes les langues n'avaient pas le même nombre de mots, je voudrais savoir si cela veut dire que certaines langues sont plus riches que d'autres, et si toutes les langues ont la même faculté de créer de nouveaux mots et donc de s'enrichir ?</p> <p>Je ne connais pas assez des langues vraiment étrangères, contrairement à Gilberte Tsai qui nous accueille ici au théâtre de Montreuil, je ne connais rien au chinois par exemple. Je ne connais pas l'hébreu et l'arabe qui sont des langues vraiment autres à partir desquelles réfléchir. Je connais pas mal de langues d'Europe, le latin et le grec. J'ai quelques notions de russe. (p.39)</p>	<p>Eu ouvi dizer que as línguas não tinham o mesmo número de palavras, gostaria de saber se isso quer dizer que certas línguas são mais ricas que outras, e se todas têm a mesma faculdade de criar novas palavras e então se enriquecer?</p> <p>Não conheço suficientemente línguas realmente estrangeiras, ao contrário de Gilbert Tsai que nos recebe aqui no teatro de Montreuil, não conheço nada de chinês por exemplo. Eu não conheço o hebreu e o árabe que são línguas realmente outras a partir das quais refletir. Eu conheço algumas línguas europeias, o latim e o grego. Tenho algumas noções de russo.</p>
<p>Pour répondre à votre question dans les limites de ce que je peux avoir en tête, les langues n'ont pas le même nombre de mots, c'est possible et vraisemblable. Mais la première certitude, c'est que le "global English" que nous parlons tous, est très pauvre par rapport à l'anglais de Shakespeare, de Jane Austen ou de James Joyce. Il faut comprendre qu'une langue, ce sont des auteurs et des œuvres. La culture est ce qui définit une langue. Une langue n'a donc déjà pas le même nombre de mots qu'elle-même, c'est mon premier bout de réponse.</p>	<p>Para responder sua questão nos limites do que que posso ter em mente, as línguas não têm o mesmo número de palavras, isso é possível e provável. Mas a primeira certeza, é que o "Global English", que nós todos falamos, é muito pobre em relação ao inglês de Shakespeare, de Jane Austen ou de James Joyce. É preciso compreender que uma língua, são autores, autoras e obras. A cultura é o que define uma língua. Uma língua já não tem então o mesmo número de palavras que ela</p>

<p>Mon deuxième bout de réponse, c'est que certaines langues ont parfois une pléthore de mots pour désigner des choses essentielles dans leur monde, si essentielles qu'elles opèrent des distinctions là ou "nous" n'en envisageons même pas. On dit que le basque, par exemple, possède une dizaine de mots pour dire la pluie. Une langue esquimau, l'inuit, dispose d'un plus grand nombre de mots encore pour dire la neige : (p.40)</p>	<p>mesma, é a minha primeira parte da resposta.</p> <p>Minha segunda parte da resposta, é que certas línguas têm às vezes uma profusão de palavras para designar coisas essenciais em seu mundo, tão essenciais que elas operam distinções lá onde "nós" não podemos nem mesmo imaginar. Dizem que o basco, por exemplo, possui uma dezena de palavras para dizer chuva. Uma língua esquimó, o inuit, dispõe de um número ainda maior de palavras para dizer neve:</p>
<p>à chaque fois, il y a des qualités différentes de pluie, ou de neige – celle sur laquelle on marche, celle avec laquelle on peut construire un igloo, celle qui permet de ne pas perdre sa trace, celle dans laquelle on meurt. Ce sont des mondes concrets. Mais cela ne veut pas dire que, parce qu'il existe beaucoup de mots pour dire la pluie, cette langue compte plus de mots. Il en existe peut-être moins pour dire le soleil.</p> <p>Cela dit, ce n'est pas simplement le nombre de mots qui définit une langue, mais aussi son type de syntaxe. Des langues peuvent donc être infiniment différentes parce qu'elles n'ont pas le même type d'organisation. Cela implique qu'elles sont difficilement comparables, et qu'on a encore plus de mal à savoir ce</p>	<p>toda vez, há qualidades diferentes de chuva, ou de neve – aquela sobre a qual nós caminhamos, aquela com a qual podemos construir um iglu, a que permite não perder nosso rastro, aquela sobre a qual morremos. São mundos concretos. Mas isso não quer dizer que, porque existem muitas palavras para dizer chuva, essa língua tenha mais palavras. Talvez exista menos palavras para dizer sol.</p> <p>Dito isso, não é simplesmente o número de palavras que define uma língua, mas também seu tipo de sintaxe. Línguas podem então ser infinitamente diferentes porque elas não têm o mesmo tipo de organização. Isso implica que elas são dificilmente comparáveis, e que temos mais</p>

<p>que richesse ou pauvreté veulent dire. Je crois par exemple que le chinois ne dispose pas du verbe “être”.</p> <p>Quand j'ai été faire il y a quelques années un cours à l'université de Pékin sur la vérité chez les Grecs, j'avais besoin de parler du verbe “être”, j'avais besoin des mots “sujet” et “accident”.</p> <p>“La table est jaune”, “jaune” est un prédicat ou un accident de cette substance ou de ce sujet qu'est la table, par l'intermédiaire de “est”. (p.41)</p>	<p>dificuldade ainda para saber o que riqueza ou pobreza querem dizer. Eu acredito, por exemplo, que o chinês não disponha do verbo “ser”.</p> <p>Quando fui fazer há alguns anos um curso na universidade de Pequim sobre a verdade segundo os Gregos, eu precisava falar do verbo “ser”, precisava das palavras “sujeito” e “acidente”.</p> <p>“A mesa é amarela”, “amarela” é um predicado ou um acidente dessa substância ou desse sujeito que é a mesa, por intermédio de “é”.</p>
<p>Comment raconter cela si non seulement les mots analogues manquent, mais si manque l'ancrage même constitué par la forme de la phrase ? C'est très difficile. Mon traducteur s'est débrouillé comme il a pu.</p> <p>Un étudiant remarquable qui avait l'air de dormir au premier rang, et qui ne dormait pas tout à fait, est venu me voir après la conférence et m'a dit que le traducteur était très bon pour les mots mais pas pour le sens, parce que, quand je parlais d“accident”, le traducteur traduisait “accident de voiture”.</p> <p>Évidemment, sans le verbe “être” c'était très compliqué. Il est probable que le nombre de mots n'est pas le même d'une langue à l'autre, mais cela ne veut pas dire grand-chose puisqu'il s'agit d'une langue</p>	<p>Como dizer isso se não apenas faltam as palavras análogas, mas também a ancoragem mesma constituída pela forma da frase? É muito difícil. Meu tradutor se virou como pôde.</p> <p>Um estudante notável que parecia dormir na primeira fileira, e que não dormia de forma alguma, veio me ver após a conferência e me disse que o tradutor era muito bom com as palavras mas não com o sentido, porque, quando eu falava de “acidente”, o tradutor traduzia “acidente de carro”.</p> <p>Evidentemente, sem o verbo “ser” era bem complicado. É provável que o número de palavras não seja o mesmo de uma língua para outra, mas isso não quer dizer grande coisa uma vez que se</p>

<p>à l'autre d'enchevêtrements différents, de rapports différents, de richesses différentes. Ce qui compte dépasse de loin le comptage des mots. (p.42)</p>	<p>trata de uma língua à outra de emaranhados diferentes, relações diferentes, riquezas diferentes. O que conta ultrapassa de longe a contagem das palavras.</p>
<p>Est-ce que les langues ont la même faculté d'inventer ? Elles n'ont pas la “même” faculté d'inventer, mais elles sont toutes “inventables”. Une langue est une énergie et elle s'invente tout le temps, selon ses modalités propres. En allemand, il y a quelque chose que j'ai appelé, dans le dictionnaire dont je vous ai parlé, la “métaphysique des particules”. Qu'est -ce que cela veut dire ? Cela veut dire que vous prenez un nom ou un verbe et que vous mettez devant ou derrière des petits machins, des particules, <i>in</i> ou <i>aus</i> par exemple. Ces particules désignent le lieu, le temps, la manière, et cela produit un nouveau mot. En français nous avons du mal, nous pouvons un peu le faire, mais un peu seulement. Nous pouvons dire “verdier” et “reverdir”, mais nous avons du mal à dire “déverdier” ou “averdir”.</p> <p>En allemand, vous pouvez le faire. Chaque langue contient en elle-même ses règles d'invention et leurs transgressions possibles.</p>	<p>As línguas têm a mesma faculdade de inventar? Elas não têm a “mesma” faculdade de inventar, mas são todas “inventáveis”. Uma língua é uma energia e se inventa o tempo todo, segundo suas modalidades próprias. Em alemão, há algo que chamei, no dicionário do qual falei, de “a metafísica das partículas”. O que isso quer dizer? Isso quer dizer que você pega um substantivo ou um verbo e coloca diante ou atrás de pequenas coisas, pequenas partículas, <i>in</i> ou <i>aus</i>, por exemplo. Essas partículas designam o lugar, o tempo, a maneira, e isso produz uma nova palavra. Em francês nós temos dificuldade, podemos fazê-lo um pouco, mas somente um pouco. Podemos dizer em francês “<i>verdier</i>” (esverdear) e “<i>reverdir</i>” (<i>reesverdear</i>), mas temos dificuldade em dizer “<i>déverdier</i>” (<i>desverdear</i>) ou “<i>averdir</i>” (<i>averdear</i>).</p> <p>Em alemão, vocês podem fazê-lo. Cada língua contém nela mesma suas regras de invenção e suas transgressões possíveis.</p>

<p>Quand Jacques Derrida disait qu'une langue, ça n'appartient pas, il parlait depuis son histoire personnelle : il était pied-noir, de langue maternelle française, mais il lui semblait fou que l'arabe soit considéré en Algérie comme une langue étrangère, qu'il y soit enseigné comme une langue étrangère. (p.43)</p>	<p>Quando Derrida dizia que uma língua não pertence, ele falava a partir de sua história pessoal: ele era <i>pied-noir</i>¹⁶, de língua materna francesa, mas lhe parecia loucura que o árabe fosse considerado na Argélia como uma língua estrangeira, que fosse ensinado como uma língua estrangeira.</p>
<p>Il appelait cela le “monolinguisme de l'autre”. Il disait donc qu'une langue, ça n'appartient pas et que, pour cette raison, il faut la respecter, aller dans son sens. Nous pouvons inventer dedans, mais il existe un sens de l'invention. Nous pouvons être irrespectueux avec une langue, à condition d'en respecter la loi secrète, d'avoir compris comment elle s'invente. Je crois que chaque langue recèle ses possibilités propres d'invention.</p> <p>Vous savez parler grec ?</p> <p>Je ne sais pas le prononcer car nous ne savons plus comment le grec ancien se prononçait. Nous savons certaines généralités, nous savons que certains accents (on les appelle “esprits rudes”) veulent dire que c'est aspiré, par exemple.</p>	<p>Ele chamava isso de “monolinguismo do outro”. Ele dizia então que uma língua não pertence e que, por essa razão, é preciso respeitá-la, ir na sua direção. Nós podemos inventar dentro dela, mas existe um sentido da invenção. Podemos ser desrespeitosos ou desreipeitosas com uma língua, com a condição de respeitar sua lei secreta, de ter compreendido como ela se inventa. Acredito que cada língua guarda suas possibilidades próprias de invenção.</p> <p>Você sabe falar grego?</p> <p>Eu não sei pronunciar-lo pois não sabemos mais como o grego antigo era pronunciado. Sabemos algumas generalidades, sabemos que certas pronúncias (nós as chamamos de “<i>esprits rudes</i>” [espíritos rudes])</p>

¹⁶ Pied-noir (Pé-preto) é uma expressão francesa para designar os franceses filhos de argelinos, a Argélia tendo sido colônia francesa e imposto a língua francesa como língua nacional.

<p>Quand j'ai écrit <i>Khairé</i> tout à l'heure, qui veut dire “réjouis-toi”, j'ai mis un <i>h</i> pour rendre sensible l'aspiration de la lettre <i>khi</i>, qui n'équivaut pas à un simple <i>k</i>. Je sais donc un certain nombre de choses pour le prononcer, mais pas tout. (p.44)</p>	<p>querem dizer que é aspirado, por exemplo.</p> <p>Quando escrevi <i>Khairé</i> agora mesmo, que quer dizer “desfrute”, eu coloquei um <i>h</i> para tornar sensível a aspiração da letra <i>khi</i>, que não equivale a um simples <i>k</i>. Eu sei então algumas coisas para pronunciá-lo, mas não tudo.</p>
<p>Je suis incapable de le parler, mais je sais le lire : c'est ce que nous appelons une langue morte. Une langue morte est une langue qui n'est plus maternelle de personne. Personne ne naît en parlant le grec ancien aujourd'hui, cela fait une grande différence entre une langue morte et une langue vivante. Plus personne ne peut inventer des mots en grec ancien, c'est clos, fini.</p> <p>Il existe un Grec moderne que l'on parle aujourd'hui en Grèce, mais il a beaucoup changé par rapport au grec ancien, ne serait-ce que sur le plan de la prononciation. Il y a eu en particulier le phénomène du “iotacisme” : beaucoup de voyelles et de diphtongues se prononcent “i”, et non plus “e” par exemple. Et puis le sens de certains mots s'est déplacé. Si je dis <i>metaphora</i>, en grec ancien cela veut dire “métaphore”. Quand on dit “le pied d'une montagne”, tu vois bien qu'une montagne n'a pas de pieds comme toi, c'est une métaphore. On appelle le bas de la montagne “pied”, mais la</p>	<p>Eu sou incapaz de falá-lo, mas eu sei ler: é isso o que chamamos de língua morta. Uma língua morta é uma língua que não é mais materna de ninguém. Ninguém nasce falando o grego antigo hoje, isso faz uma grande diferença entre uma língua morta e uma língua viva. Ninguém mais pode inventar palavras novas em grego antigo, está fechado, acabou.</p> <p>Existe um grego moderno que se fala hoje na Grécia, mas ele mudou muito em relação ao grego antigo, ao menos no plano da pronúncia. Houve em particular o fenômeno do “iotacismo”: muitas vogais e ditongos são pronunciados como “i” e não mais “e”, por exemplo. E depois o sentido de certas palavras se deslocou. Se digo <i>metaphora</i>, em grego antigo quer dizer “metáfora”. Quando dizemos “o pé de uma montanha”, você pode ver bem que uma montanha não tem pé como você, é uma metáfora. Chamamos a</p>

<p>montagne n'aura jamais de chaussures. (p.45)</p>	<p>parte de baixo da montanha de “pé”, mas a montanha nunca terá sapatos.</p>
<p>Aujourd'hui quand je vois <i>metaphora</i> en Grèce, c'est sur un camion de déménagement. Ce n'est pas absurde du tout, parce que, d'une certaine manière, le mot “pied” pour la montagne avait bien “déménagé” en grec ancien, par rapport au “propre” qu'est un pied d'homme.</p> <p>Je ne parle pas le grec moderne, je le comprends un peu. Le grec ancien, personne ne le parle, mais on peut le lire.</p> <p>Pourquoi dit-on que les bilingues ont plus de facilité à apprendre une langue ?</p> <p>Je dirais d'abord : parce que ce sont des langues qu'ils parlent. Ils le savent, et aucune langue ne leur apparaît comme un <i>logos</i>, comme la seule langue possible. La certitude qu'il existe au moins deux langues implique qu'il en existe encore d'autres et que nous pouvons les comparer, nous tenons là des rapports. En grec ancien, <i>logos</i> veut d'abord dire “rapport” : $a/b = c/d$, voilà un <i>logos</i>, ce qu'on appelle aujourd'hui une proportion. (p.46)</p>	<p>Hoje em dia, quando vejo <i>metaphora</i> na Grécia, é estampado em um caminhão de mudança. Isso não é totalmente absurdo, porque, de uma certa maneira, a palavra “pé” para a montanha tinha “se mudado” em grego antigo, em relação ao “próprio” que é um pé humano.</p> <p>Eu não falo o grego moderno, mas o compreendo um pouco. O grego antigo, ninguém fala, mas podemos lê-lo.</p> <p>Por que dizem que bilíngues têm mais facilidade para aprender uma língua?</p> <p>Eu diria primeiro: por que são línguas que eles ou elas falam. Eles sabem disso, e nenhuma língua lhes aparece como um <i>logos</i>, como a única língua possível. A certeza de que existem ao menos duas línguas implica que existem ainda outras e que podemos compará-las, mantemos relações. Em grego antigo, <i>logos</i> quer dizer em primeiro lugar “relações”: $a/b = c/d$, eis um <i>logos</i>, o que chamamos hoje de uma proporção.</p>
<p>Être bilingue permet d'établir des rapports ; et établir des rapports, c'est ainsi que l'on pourrait définir la capacité</p>	<p>Ser bilíngue permite estabelecer relações; e estabelecer relações, é assim que poderíamos definir a</p>

<p>et l'intelligence. Être bilingue te permet d'établir des rapports de langue à langue, entre plusieurs langues donc, c'est pour cela que c'est plus facile de les apprendre.</p> <p>Pourquoi la langue qu'on parle le plus est-elle celle qu'on parle à l'école?</p> <p>Par exemple, tu parles une langue chez toi et une langue à l'école ? Dis-moi quelles langues tu parles ?</p> <p>Je parle anglais et français.</p> <p>Comment se fait-il que tu parles anglais, un de tes parents parle anglais ?</p> <p>Oui, ma mère est anglaise et mon père est français. Pourquoi est-ce que je parle plus le français ?</p> <p>Je crois que tu m'as presque donné la réponse. Tu parles anglais avec ta mère, mais comme tu vis en France tu parles français avec tous les autres. Je pense que tu parles plus souvent avec tout le monde qu'avec ta mère, mais cela n'empêche pas que l'anglais te soit une langue maternelle au sens strict. Tu rêves d'ailleurs peut-être en anglais ? (p.47)</p>	<p>capacidade e a inteligência. Ser bilíngue te permite estabelecer relações de língua a língua, entre várias línguas então, é por isso que é mais fácil aprendê-las.</p> <p>Porque a língua que mais falamos é a que falamos na escola?</p> <p>Por exemplo, você fala uma língua na sua casa e uma outra língua na escola? Diga-me, que línguas você fala?</p> <p>Eu falo inglês e francês.</p> <p>Como é isso, que você fala inglês, um de seus pais fala inglês?</p> <p>Sim, minha mãe é inglesa e meu pai é francês. Por que é que eu falo mais o francês?</p> <p>Eu acho que você quase me deu a resposta. Você fala inglês com sua mãe, mas como vive na França você fala francês com todas as outras pessoas. Eu acho que você fala mais frequentemente com todas as pessoas que com sua mãe, mas isso não impede que o inglês seja uma língua materna no sentido estrito. A propósito você sonha talvez em inglês?</p>
<p>Je ne sais pas.</p> <p>Fais attention la prochaine fois que tu rêves, tu t'apercevrás peut-être que tu</p>	<p>Não sei.</p> <p>Preste atenção na próxima vez que sonhar, você perceberá talvez que</p>

<p>rêves en deux langues, c'est possible. Tu parles avec beaucoup plus de monde en français qu'en anglais, mais tu parles sans doute très intensément avec ta mère.</p> <p>Vous avez parlé au début d'un sens d'invention des mots spécifique à chaque langue. Est-ce qu'avec la mondialisation de l'anglais, ce sens va continuer ? Il existe des mots en français qui viennent de l'anglais, et des mots en anglais qui viennent du français, au fur et à mesure n'y aura-t-il pas une seule langue pour tout le monde ?</p> <p>C'est possible, aujourd'hui il existe déjà presque une langue pour tout monde, je l'appelle “globish”, “global English”. (p.48)</p>	<p>sonha em duas línguas, é possível. Você fala com muito mais pessoas em francês do que em inglês, mas fala muito intensamente com sua mãe sem dúvidas.</p> <p>Você falou no início de um sentido de invenção das palavras específico para cada língua. Com a mundialização do inglês, esse sentido vai continuar? Existem palavras em francês que vêm do inglês, e palavras em inglês que vêm do francês, será que ao longo do tempo não haverá uma única língua para todo mundo?</p> <p>É possível. Hoje quase existe já uma língua para todo mundo, eu a chamo de “globish”, “global english”.</p>
<p>Quand tu as envie de demander un café, tu peux le demander dans cette langue depuis Pékin jusqu'à Tamanrasset. C'est une langue de communication, un véhicule, mais il ne faut pas la confondre avec l' anglais. L'anglais est beaucoup plus riche que le <i>globish</i>, c'est une langue de culture et d'œuvres, alors que le <i>globish</i> n'a pas d'œuvres, sauf les dossiers pour demander de l'argent à Bruxelles – et même en France. Je pense que le <i>globish</i> existe déjà, et qu'il a existé d'ailleurs avant lui d'autres langues</p>	<p>Quando você tem vontade de pedir um café, pode pedi-lo nessa língua desde Pequim até Tamanrasset. É uma língua de comunicação, um veículo, mas é preciso não confundi-la com o inglês. O inglês é muito mais rico que o <i>globish</i>, é uma língua de cultura e de obras, enquanto o <i>globish</i> não tem obras, salvo os documentos para pedir dinheiro em Bruxelas – e mesmo na França. Eu penso que o <i>globish</i> já existe, e que aliás já existiram antes dele outras línguas veiculares um</p>

<p>véhiculaires un peu comparables, avec cette différence très importante qu'elles étaient moins sommaires et quant aux mots et quant à leur organisation. Par exemple, dans ce que les Grecs appelaient le “monde habité”, on parlait la <i>koinê</i>, un grec commun à tous (<i>koinos</i> veut dire “commun”). On parlait un langage commun assez différent du grec proprement dit dont je vous ai parlé tout à l'heure, bien que de même base. Plus tard, il y a eu le latin comme langue d'Empire, puis comme langue d'Église. (p.49)</p>	<p>pouco comparáveis, com essa diferença muito importante, a de que elas eram menos sumárias quanto às palavras e quanto a sua organização. Por exemplo, naquilo que os gregos chamavam de “mundo habitado”, falava-se a <i>koinê</i>, um grego comum a todos (<i>koinos</i> quer dizer “comum”). Falava-se uma linguagem comum bem diferente do grego propriamente dito da qual falei para vocês há pouco, apesar de ter a mesma base. Mais tarde, houve o latim como língua do Império, depois como língua da Igreja.</p>
<p>Il existe toujours un rapport entre ceux qui dominent et la langue la plus communément parlée. La langue commune a été celle des Grecs qui dominaient, celle de l'Empire romain qui dominait, à présent c'est d'une certaine manière celle de l'Empire anglo-américain.</p> <p>Est-ce que le <i>globish</i> pourra triompher de la langue maternelle ?</p> <p>C'est pour éviter cela que j'ai voulu faire ce dictionnaire. L'une des grandes menaces pour l'Europe, c'est qu'il y n'y ait plus que le <i>globish</i> et des dialectes, que les langues maternelles ne soient même plus des langues, mais seulement des dialectes qu'on parle entre soi à la maison, ou dans une maison étendue,</p>	<p>Existe sempre uma relação entre os que dominam e a língua mais comumente falada. A língua comum era a das pessoas gregas que dominavam, a do Império romano que dominava, no presente é de uma certa maneira a do Império anglo-americano.</p> <p>O <i>globish</i> poderá triunfar sobre a língua materna?</p> <p>Foi para evitar isso que eu quis fazer esse dicionário. Uma das grandes ameaças para a Europa, é que passe a existir somente o <i>globish</i> e os dialetos, que as línguas maternas não sejam mais nem mesmo línguas, mas apenas dialetos que falamos entre nós em casa, ou em uma extensão da nossa casa, em</p>

<p>dans un petit village, une petite ville, un petit pays. La menace d'une langue de communication unique est très réelle. Contre cette menace, il faut que chacun parle sa langue et plus d'une langue. (p.50)</p>	<p>um vilarejo, uma cidadezinha, uma pequena região. A ameaça de uma língua de comunicação única é muito real. Contra essa ameaça, é preciso que cada uma fale a sua língua e mais de uma língua.</p>
<p>Par exemple, l'un des points très concrets d'un militantisme “anti-globish” consiste à produire des éditions bilingues, et à faire en sorte que les manuels qui enseignent les langues ne proposent pas que de la communication, mais aussi de la culture, c'est-à-dire de la beauté, des textes à entendre en langue et non dans aucune langue, en <i>globish</i>. C'est pour cela que j'insistais sur les soupirs d'Achille et les pleurs de Thétis, ou bien sur La Fontaine, parce que tu entends là quelque chose de chaque langue, en chaque langue. Je trouve sinistre que les livres de classe ne proposent plus de textes écrits en langue, et qu'ils se contentent de t'apprendre à communiquer commodément. Une langue est autre chose qu'un moyen de communication. Évidemment, elle permet de communiquer, mais c'est aussi autre chose, ce sont des auteurs, des œuvres, des inventions, des découpages du monde. Le danger est réel, mais il est aussi à notre portée de faire en sorte que les langues ne deviennent pas des</p>	<p>Por exemplo, um dos pontos muito concretos de uma militância “anti-globish” consiste em produzir edições bilíngues, e fazer com que os manuais que ensinam línguas não proponham apenas comunicação, mas também cultura, quer dizer beleza, textos para ouvir na língua e não em língua nenhuma, em <i>globish</i>. É por isso que eu insistia sobre os suspiros de Aquiles e o choro de Tétris, ou sobre La Fontaine, porque você ouve ali alguma coisa de cada língua, em cada língua. Eu acho sinistro que os livros de aulas não proponham mais textos escritos em língua, e que eles se contentem de ensinar a se comunicar comodamente. Uma língua é outra coisa além de um meio de comunicação. Evidentemente, ela permite comunicar, mas é também outra coisa; são autores e autoras, obras, invenções, recortes do mundo. O perigo é real, mas está também ao nosso alcance fazer com que as línguas não se tornem dialetos, basta falá-las, aprendê-las, apreciá-las.</p>

<p>dialectes, il suffit de les parler, de les apprendre, de les estimer. (p.51)</p>	
<p>Quel est le réel danger à ce que tout le monde parle la même langue ?</p> <p>C'est que ça ne soit pas une vraie langue, et que cela ne nous manque pas. Le <i>globish</i> n'est pas une vraie langue parce que, pour l'instant, mais cela tient à sa constitution même, il n'est qu'un moyen de communiquer. C'est une langue de service et non une langue de culture. Le danger serait qu'il n'existe qu'une langue de service, et plus de langues de culture. Dans quelle langue écrit-on un beau texte, un bon texte, ou un texte ? Pas en <i>globish</i> ! En <i>globish</i> tu peux écrire des dossiers, c'est d'ailleurs comme cela qu'on te les fait écrire.</p> <p>Mais comment écrire un poème en <i>globish</i> ? L'expérience peut être amusante, on peut essayer, mais ce sera un poème un peu ironique. Un texte dans une langue contient en lui quelque chose comme l'histoire de cette langue, avec les autres textes qui s'y sont inscrits, dont il se nourrit, qu'il le veuille ou non, et qui sont en quelque sorte écrits par-dessous lui. Comment faire en <i>globish</i> quelque chose de l'ordre de la culture et du beau, autre chose que de la communication ? C'est une vraie question. (p.52)</p>	<p>Qual é o real perigo de todo mundo falar a mesma língua?</p> <p>É o de que não seja uma língua verdadeira, e que isso não nos faça falta. O <i>globish</i> não é uma língua verdadeira porque, no momento, mas isso se deve a sua constituição mesma, ele é apenas um meio de se comunicar. É uma língua de serviço, e não uma língua de cultura. O perigo seria que exista somente uma língua de serviço, e não mais línguas de cultura. Em que língua escrevemos um belo texto, um bom texto, ou um texto? Não em <i>globish</i>! Em <i>globish</i> você pode escrever dossiês, é assim aliás que fazem você escrevê-los.</p> <p>Mas como escrever um poema em <i>globish</i>? A experiência pode ser divertida, podemos tentar, mas será um poema um pouco irônico. Um texto em uma língua possui em si alguma coisa como a história dessa língua, com os outros textos que nela estão inscritos, dos quais ele se alimenta, quer ele queira ou não, e que estão de alguma forma escritos por baixo dele. Como fazer em <i>globish</i> alguma coisa da ordem da cultura e do belo, outra coisa que não seja comunicação? É uma questão real.</p>

<p>Google prétend qu'il branche même les sauvages dans les arbres et qu'il parle à chacun dans sa langue. Bravo, si c'est vrai ! Mais je crois qu'il s'agit simplement de <i>linguistic flavours</i> (c'est Google qui emploie l'expression), comme les goûts d'une glace : on va faire un gout français, une saveur française, russe, basque, etc. Il n'y a pas là des langues, dans leur force et leur singularité, il faut faire très attention. Je trouve cela dangereux.</p> <p>Quand est-ce qu'une langue devient un dialecte ?</p> <p>Quand elle ne peut plus s'exporter, quand il n'y a plus d'invention que privée. Un dialecte se parle entre soi et n'est pas opposable au reste du monde, c'est quelque chose de privé, qui est de l'ordre de la maison étendue, et pas du public. Un dialecte ne produit pas d'œuvre, seulement de la parole. Attention, il existe aussi des langues qui n'ont pas forcément d'œuvres écrites, fixées. (p.53)</p>	<p>O Google diz que conecta até mesmo selvagens em árvores e que fala com cada um em sua língua. Bravo, se é verdade! Mas acredito que se trata simplesmente de <i>linguistic flavours</i> (é o Google que emprega essa expressão), como os sabores de um sorvete: vamos fazer um gosto francês, um sabor francês, russo, basco etc. Não há nisso línguas, em sua força e sua singularidade, é preciso muita atenção. Eu acho isso perigoso.</p> <p>Quando uma língua se torna um dialeto?</p> <p>Quando ela não pode mais se exportar, quando há somente invenções privadas. Um dialeto se fala entre si e não é oponível ao resto do mundo, é algo privado, que é da ordem da extensão do lar e não do público. Um dialeto não produz obra, somente palavra. Atenção, existem também línguas que não têm obrigatoriamente obras escritas, fixadas.</p>
<p>La question est compliquée, mais j'aurais tendance à dire qu'une langue devient un dialecte quand elle n'est plus opposable à une autre langue, quand il n'y a plus plusieurs langues mais une langue globale et des parlars locaux qui n'entrent plus en contact les uns avec les autres sinon <i>via</i> la langue globale.</p>	<p>A questão é complicada, mas eu teria tendência a dizer que uma língua se torna um dialeto quando ela não é mais oponível a uma outra língua, quando não há mais várias línguas, mas uma língua global e falares locais que não entram mais em contato uns com os outros a não ser <i>via</i> língua global.</p>

<p>J'aimerais savoir comment vous expliquez l'échec de l'Espéranto ?</p> <p>Parce que l'Espéranto est une langue absolument artificielle qui n'a ni auteurs ni œuvres. Je crois que la communauté européenne est très sage de ne pas vouloir l'Espéranto et de vouloir plusieurs langues de communication, même si elle n'y arrive pas très bien, parce que l'Espéranto est un pur artefact et non pas une langue.</p> <p>Pourtant, si je vais jusqu'au bout de l'idée de l'Espéranto, je trouve une vision très généreuse et très optimiste, qui ressemble à ce que Leibniz appelait la “caractéristique universelle”. (p.54)</p>	<p>Eu gostaria de saber como você explica o fracasso do Esperanto?</p> <p>Porque o Esperanto é uma língua absolutamente artificial que não tem autores nem obras. Eu acho que a comunidade europeia é muito sábia por não querer o Esperanto e por querer várias línguas de comunicação, mesmo que ela não consiga muito bem, porque o Esperanto é um puro artefato e não uma língua.</p> <p>No entanto, se eu vou até o fim da ideia do Esperanto, encontro uma visão muito generosa e muito otimista, que se parece com aquilo que Leibniz chamava a “característica universal”.</p>
<p>Leibniz vivait à l'époque de Descartes, au XVII^e siècle, il était allemand, il parlait allemand, français, italien, anglais au moins pour le lire, grec, latin, hébreu sans doute, et il écrivait dans beaucoup de ces langues. La “caractéristique universelle”, c'est l'idée qu'au fond tous les hommes ont les mêmes idées, et qu'il est possible de prendre une grosse idée, l'idée d'“homme” par exemple, et de la réduire en petites idées composantes.</p> <p>Comme si l'idée “homme” était constituée de vingt idées primitives – animal, langage, rire, mort, etc. – et qu'on pouvait construire une langue entière en combinant quelques idées primitives.</p>	<p>Leibniz vivia na época de Descartes, no século XVII, ele era alemão, falava alemão, francês, italiano, inglês ao menos para ler, grego, latim, hebreu sem dúvida, e escrevia em muitas dessas línguas. A “característica universal”, é a ideia de que no fundo todos os homens e todas as mulheres têm as mesmas ideias, e que é possível pegar uma grande ideia, a ideia de “pessoa” por exemplo, e reduzi-la em pequenas ideias que a compõem. Como se a ideia “pessoa” fosse constituída de vinte ideias primitivas – animal, linguagem, riso, morte etc. – e que pudéssemos construir uma língua</p>

<p>On réduirait tout à ces atomes d'idées, et on se parlerait tous comme ça, c'est-à-dire qu'on calculerait. L'idée de Leibniz était de calculer au lieu de parler, et que les erreurs de pensée se voient comme des fautes de calcul. C'est un échec, personne n'a jamais réussi à réaliser cela, ni à le penser jusqu' au bout, c'est un modèle complètement idéal, mais dont l'Espéranto est l'héritier. (p.55)</p>	<p>inteira combinando algumas ideias primitivas. Reduziríamos tudo a esses átomos de ideias, e nos falaríamos todos assim, quer dizer que calcularíamos. A ideia de Leibniz era calcular ao invés de falar, e os erros de pensamento eram vistos como erros de cálculo. É um fracasso, ninguém jamais conseguiu realizar isso, nem pensar até o fim, é um modelo completamente ideal, mas do qual o Esperanto é o herdeiro.</p>
<p>L'un des plus grands espérantistes s'appelait d'ailleurs Couturat, qui fut l'éditeur de Leibniz. L'Espéranto est un ersatz de caractéristique universelle. Ça ne marche pas, car comment faire pour que ce soit une langue ? Leibniz espérait que ceux qui ne s'entendent pas pourraient s'asseoir autour d'une table et se dire “calculons et nous saurons qui a raison”. Non, la langue ne se réduit pas à un calcul, et l'Espéranto ne fonctionne pas, car c'est artificiel, insuffisant, sans épaisseur d'histoire ni de signifiant, sans auteurs et sans œuvres – “désespéranto”, comme dit le poète Michel Deguy... L'Espéranto, aussi mort qu'une langue morte, n'est la langue maternelle de personne.</p> <p>Au Sud des États-Unis on a vu se développer une langue qu'on appelle</p>	<p>Um dos maiores esperantistas se chamava aliás Couturat, que foi o editor de Leibniz. O Esperanto é um ersatz de característica universal. Isso não funciona, pois como fazer para que seja uma língua? Leibniz esperava que os que não se entendem pudessem se sentar em torno de uma mesa e dizer “calculemos e saberemos quem tem razão”. Não, a língua não se reduz a um cálculo, e o Esperanto não funciona, pois é artificial, insuficiente, sem profundidade histórica nem significante, sem autores, sem autoras e sem obras – “desesperanto”, como diz o poeta Michel Deguy... O Esperanto, tão morto quanto uma língua morta, não é a língua materna de ninguém.</p> <p>No sul dos Estados Unidos vimos se desenvolver uma língua que chamam</p>

<p>maintenant le “spanglish”, un mélange d'espagnol et d'anglais. Est-ce qu'elle peut réellement devenir une langue à part entière, et est-ce un danger pour l'espagnol et l'anglais ?</p> <p>Elle peut devenir une langue de communication à part entière, des chansons et des œuvres peuvent même être écrites dans ce support et, dans ce cas, elle deviendra, de plus en plus, une langue. (p.56)</p>	<p>agora de “spanglish”, uma mistura de espanhol e inglês. Ela pode realmente tornar-se uma língua por si só, é um perigo para o espanhol e o inglês?</p> <p>Ela pode se tornar uma língua de comunicação por si só, canções e obras podem mesmo ser escritas nesse suporte e, nesse caso, ela se tornará progressivamente uma língua.</p>
<p>Je pense que ce n'est pas forcément un danger, c'est ainsi qu'une langue naît et vit. Une langue est mortelle, je ne suis pas pour le fixisme des espèces, sinon nous en serions encore au latin.</p> <p>Je crois que le français, l'anglais et l'espagnol sont comme le “spanglish”. C'est très bien, il faut que ça bouge et que ça vive. Peut-être qu'un jour l'espagnol deviendra une langue morte, mais il y aura des espagnols dont le “spanglish”.</p> <p>Il existe d'ailleurs aujourd'hui un très beau dictionnaire qui s'appelle le <i>Dictionnaire des espagnols</i>. On considère que le castillan, les espagnols parlés en diverses régions d'Espagne, l'espagnol parlé à Cuba, les espagnols parlés en Amérique du Sud, ne sont pas les mêmes, et on essaie de voir comment ils fonctionnent, évoluent, se croisent,</p>	<p>Eu acho que isso não é necessariamente um perigo, é assim que uma língua nasce e vive. Uma língua é mortal, eu não sou a favor do fixismo das espécies, senão ainda estaríamos no latim.</p> <p>Acredito que o francês, o inglês e o espanhol são como o “spanglish”. É muito bom, é preciso que se mova e viva. Pode ser que um dia o espanhol se torne uma língua morta, mas haverá diferentes espanhóis, e entre eles, o “spanglish”.</p> <p>Existe aliás hoje em dia um dicionário muito bonito que se chama o <i>Dicionário dos espanhóis</i>. Considera-se que o castelhano, os espanhóis falados em diversas regiões da Espanha, o espanhol falado em Cuba, os espanhóis falados na América do Sul, não são os mesmos, e tenta-se observar como eles funcionam,</p>

<p>comment une langue se “déterritorialise”. C'est un très joli mot un peu difficile à prononcer, un nouveau mot du français inventé par le philosophe Gilles Deleuze. (p.57)</p>	<p>evoluem, se cruzam, como uma língua se “desterritorializa”. É uma palavra muito bonita um pouco difícil de pronunciar, uma nova palavra do francês inventada pelo filósofo Gilles Deleuze.</p>
<p>Les langues bougent, vivent, s'inventent, meurent, communiquent. J'arrive des États-Unis, j'ai entendu du “spanglish” et, en effet, c'est peut-être un danger, mais c'est en même temps un bon danger, un danger lié à l'évolution des langues, un facteur d'invention.</p> <p>Combien de langues parlez-vous en tout ?</p> <p>Tu sais, il existe beaucoup de manières de parler une langue. J'ai une compréhension passive d'un certain nombre de langues, mais je ne les parle pas pour autant. Je peux faire un cours en français et en anglais, je peux répondre à des questions en portugais ou en espagnol, et en italien peut-être. Je peux lire le grec et le latin, mais ça s'arrête vraiment là. Quand on m'explique, je comprends. C'est pour cela que j'adore les bilingues. Y coexistent la langue que tu ne parles pas bien mais que tu flaires, et puis la traduction dans la langue que tu connais bien. (p.58)</p>	<p>As línguas se movem, vivem, se inventam, morrem, comunicam. Acabo de chegar dos Estados Unidos, eu ouvi “spanglish” e, de fato, talvez seja um perigo, mas é ao mesmo tempo um bom perigo, um perigo ligado à evolução das línguas, um fator de invenção.</p> <p>Quantas línguas você fala ao todo?</p> <p>Sabe, existem várias maneiras de falar uma língua. Eu tenho uma compreensão passiva de um certo número de línguas, mas nem por isso as falo. Eu posso fazer um curso em francês ou em inglês, posso responder perguntas em português ou em espanhol, e em italiano talvez. Posso ler o grego e o latim, mas isso para realmente por aí. Quando me explicam, eu compreendo. É por isso que adoro as pessoas bilíngues. Coexistem a língua que você não fala bem mas conhece um pouco, e depois a tradução na língua que você conhece bem.</p>
<p>C'est génial pour apprendre car tu apprends en t'appuyant sur de beaux</p>	<p>É genial para aprender porque você aprende se apoiando em belos textos,</p>

<p>textes, qui ont une consistance, au lieu d'apprendre seulement à demander ton chemin pour aller au cinéma, comme je l'ai vu dans tous les manuels scolaires.</p> <p>Pourquoi n'y a-t-il pas une langue comme ça on peut apprendre des langues ?</p> <p>J'entends qu'il y a déjà une langue, il en existe aussi plusieurs autres, et on peut toutes les apprendre, mais c'est long, non ? Aucune langue ne les vaut toutes. Je ne connais pas de langue absolu. Quelles langues parles-tu ?</p> <p>Français et tunisien.</p> <p>Le tunisien, c'est l' arabe ou plus particulier ?</p> <p>Arabe.</p> <p>Et tu parles les deux, c'est déjà beaucoup. Tu voudrais savoir comment il faut faire pour en apprendre encore une autre ?</p> <p>Oui.</p> <p>Aller à l' école, avoir de bons professeurs, de bons livres, travailler beaucoup, t'amuser en apprenant, lire des textes. (p.59)</p>	<p>que têm uma consistência, ao invés de aprender somente a perguntar o caminho para ir ao cinema, como vi em todos os manuais escolares.</p> <p>Por que não existe uma língua assim que a gente possa aprender línguas?</p> <p>Eu entendo que já existe uma língua, existem várias outras também, e podemos aprendê-las todas, mas é demorado, não? Nenhuma língua vale por todas as outras. Eu não conheço língua absoluta. Que línguas você fala?</p> <p>Francês e tunisiano</p> <p>O tunisiano, é árabe ou é mais particular?</p> <p>Árabe.</p> <p>E você fala os dois, já é muito. Você gostaria de saber como se deve fazer para aprender ainda uma outra?</p> <p>Sim.</p> <p>Ir à escola, ter bons professores e boas professoras, bons livros, trabalhar muito, se divertir aprendendo, ler textos.</p>
<p>Choisis l'autre langue que tu veux apprendre, fais-toi des amis qui la parlent, parle avec eux. Ça se fera tout seul si tu en as envie.</p>	<p>Escolha a outra língua que você quer aprender, faça amigos e amigas que a falam, fale com eles e com elas. Isso acontecerá por si só se você quiser.</p>

<p>Est-ce qu'il est possible d'apprendre une langue, et qu'au terme de cet apprentissage cette langue devienne comme notre langue maternelle ?</p> <p>Je ne sais pas, je ne crois pas. Ou plutôt, tout dépend du “comme”.</p> <p>Je veux bien croire qu'on peut oublier sa langue maternelle si, très tôt, on ne la pratique plus jamais avec qui que ce soit, même pas avec soi-même. On doit pouvoir vivre alors dans une autre langue “comme si” (qu'est-ce que cela veut dire ?) elle avait toujours été la sienne.</p> <p>On peut sans doute aussi apprendre une langue tellement bien, l'aimer tellement, qu'on finit par s'y sentir à l'aise comme un poisson dans l'eau, comme si on l'avait toujours connue : une langue maternelle adoptive en quelque sorte. Pourquoi pas. (p.60)</p>	<p>É possível aprender uma língua, e no fim desse aprendizado essa língua se tornar como nossa língua materna?</p> <p>Eu não sei, eu não acredito. Ou antes, tudo depende do “como”.</p> <p>Eu quero acreditar que podemos esquecer nossa língua materna se, desde muito cedo, não a praticamos nunca mais com ninguém, nem consigo mesmo. Podemos então viver em uma outra língua “como se” (o que isso quer dizer?) ela tivesse sido sempre a nossa.</p> <p>Podemos sem dúvidas também aprender uma língua tão bem, amá-la tanto, que terminamos por nos sentir à vontade como um peixe na água, como se a conhecêssemos desde sempre: uma língua materna adotiva de alguma forma. Por que não.</p>
<p>Mais je crois que cela ne se passe pas souvent comme ça. J'aimerais prendre par l'autre bout, celui de la singularité résistante de la langue maternelle. Hannah Arendt en parle très bien. C'est une philosophe qui a été l'élève d'un autre philosophe allemand, Heidegger. Elle était juive et en 1933 elle a quitté l'Allemagne, elle a fui. Heidegger est resté en Allemagne et a été nazi. Elle a été sa maîtresse, l'ensemble est un peu compliqué. Elle part, elle arrive en</p>	<p>Mas eu acredito que isso não seja sempre assim. Eu adoraria pegar pela outra ponta, a da singularidade resistente da língua materna. Hannah Arendt fala disso muito bem. É uma filósofa que foi aluna de um outro filósofo alemão, Heidegger. Ela era judia e em 1933 deixou a Alemanha, fugiu. Heidegger continuou na Alemanha e foi nazista. Ela foi sua amante, o todo é um pouco complicado. Ela parte, chega na França</p>

<p>France puis aux États-Unis. Elle parlait français, puis elle a parlé anglais. Elle a vécu pendant des années, toute la deuxième partie de sa vie, près de trente-cinq ans, aux États-Unis. Elle raconte qu'elle a toujours gardé son accent allemand en américain et qu'elle aimait cet accent. On a des interviews d'elle magnifiques, en particulier avec un journaliste qui s'appelle Günther Gauss. L'interview s'intitule "Seule demeure la langue maternelle". Elle raconte que l'allemand est resté "in the back of my mind", toujours là, à l'arrière de sa tête, l'allemand de sa mère, l'allemand des chansons pour l'endormir, puis l'allemand des poètes et l'allemand des philosophes. (p.61)</p>	<p>e depois nos Estados Unidos. Ela falava francês, depois falou inglês. Ela viveu durante anos, toda a segunda parte de sua vida, quase trinta e cinco anos, nos Estados Unidos. Ela conta que sempre manteve seu sotaque alemão em inglês americano e amava esse sotaque. Temos entrevistas magníficas dela, em particular com um jornalista que se chama Günther Gauss. A entrevista se chama "Só permanece a língua materna". Ela conta que o alemão continuou "in the back of my mind" (no fundo da minha mente), sempre lá, no fundo da sua cabeça, o alemão da sua mãe, o alemão das canções de ninar, depois o alemão dos poetas e das poetisas, e o alemão dos filósofos e das filósofas.</p>
<p>C'est à elle que je pensais quand j'essayais de définir ce qu'est une langue maternelle. Pourquoi est -ce si intéressant ? Parce que l' allemand qui est sa langue maternelle est devenue pour elle une langue terrible, la langue des nazis, la langue de ceux qui ont tué et qui ont tué en langue, comme Heidegger dans une certaine mesure lorsqu'il emploie des mots allemands avec un sens qui les rend ensuite inappropriables pour quelqu'un comme Hannah Arendt. Je comprends cela très bien car mes parents m'ont pratiquement interdit d'apprendre</p>	<p>É nela que eu pensava quando tentava definir o que é uma língua materna. Por que é tão interessante? Porque o alemão que é sua língua materna tornou-se para ela uma língua terrível, a língua dos nazistas, a língua daqueles que mataram e mataram na sua língua, como Heidegger em uma certa medida quando emprega palavras alemãs com um sentido que as torna em seguida inapropriadas para alguém como Hannah Arendt. Eu compreendo isso muito bem porque meus pais praticamente me proibiram de aprender</p>

<p>l'allemand, c'est fou mais c'est comme ça. Quand j'ai été pour la première fois à Berlin, je dormais dans le couloir du train parce qu'il n'y avait pas de place, et j'ai été réveillée par quelqu'un qui m'a dit : “Raus, schnell !”. Je me suis dit que mes parents avaient raison, quelle langue ! Hannah Arendt avait conscience que cette langue était la langue des nazis et qu'en même temps elle était sa langue maternelle. (p.62)</p>	<p>o alemão, é uma loucura, mas é assim. Quando estive pela primeira vez em Berlim, eu dormia no corredor do trem porque não tinha lugar, e fui acordada por alguém que me disse: “Raus, schnell!”. Eu disse a mim mesma que meus pais tinham razão, que língua! Hannah Arendt tinha consciência de que essa língua era a língua das pessoas nazistas e que ao mesmo tempo era a sua língua materna.</p>
<p>C'est arrivé à plus d'un ; un immense poète, Paul Celan, a poétisé la question de ce qui peut se dire de et dans cette langue maternelle-là, après Auschwitz. Dans son interview, Hannah Arendt s'exclame : “Ce n'est quand même pas la langue allemande qui est devenue folle !” C'est extraordinaire. Au fond, quoi que fasse la langue maternelle, quoi qu'elle devienne, elle reste la langue maternelle. Pour Hannah Arendt, la langue allemande est vraiment la seule chose qui ait “demeuré” de l'Allemagne en dépit de l'horreur et à travers l'exil.</p> <p>Mais il faut lire en parallèle son <i>journal de pensée</i>, ou elle raconte au quotidien ce qui lui arrive dans sa tête, ce qu'elle pense. Elle y utilise les textes de philosophie qu'elle a dans sa bibliothèque, elle cite Platon en grec par exemple, Descartes en français, Kant en allemand. Toute cette mosaïque de</p>	<p>Isso aconteceu com mais de um; um imenso poeta, Paul Celan, poetizou a questão do que se pode dizer de e nessa língua materna, após Auschwitz. Em sua entrevista, Hannah Arendt exclama: “Não foi a língua alemã afinal de contas que enlouqueceu!” É extraordinário. No fundo, o que quer que faça a língua materna, o que quer que ela se torne, ela continua sendo a língua materna. Para Hannah Arendt, a língua alemã é realmente a única coisa que “restou” da Alemanha a despeito do horror e através do exílio.</p> <p>Mas é preciso ler em paralelo seu <i>Journal de Pensée</i> (Diário de pensamento), onde ela conta no cotidiano o que passa por sua cabeça, o que ela pensa. Ela utiliza os textos de filosofia que tem em sua biblioteca, cita Platão em grego por exemplo, Descartes em francês, Kant em alemão.</p>

<p>langues lui fait prendre conscience de ce qu'elle appelle "l'équivocité chancelante du monde". (p.63)</p>	<p>Todo esse mosaico de línguas a faz tomar consciência do que ela chama de "a equivocidade vacilante do mundo".</p>
<p>Elle écrit alors que le fait qu'il existe plusieurs langues, et qu'on puisse les apprendre, permet à l'homme d'être dans la meilleure des conditions humaines, à savoir une condition de "chancelante équivocité". Il y a donc une langue maternelle qui reste toujours inégalée mais, en même temps, il y a la présence des autres langues. Il est fondamental qu'elles soient là aussi car elles permettent d'inquiéter et de mettre en branle la langue maternelle et, par là même, le monde.</p> <p>Une langue maternelle affolée ? Si cela vous intéresse, lisez Victor Klemperer, <i>Le journal d'un philologue</i>.</p> <p>Klemperer, philologue et linguiste, est un professeur juif interdit d'enseignement, mais qui a pu rester en Allemagne dans une maison de juifs car sa femme était non-juive, et il n'est pas mort. Il a vu la langue allemande infuser le nazisme, et il raconte cela au jour le jour. Il a assisté à la transformation d'une langue, il regarde à la loupe comment elle bouge, quels sont les mots qui sont tout à coup envahis d'un</p>	<p>Ela escreve então que o fato de que existam várias línguas, e que possamos aprendê-las, permite que a pessoa esteja na melhor das condições humanas, a saber uma condição de "vacilante equivocidade". Há então uma língua materna que permanece sempre inigualada mas, ao mesmo tempo, há a presença das outras línguas. É fundamental que elas estejam lá também pois elas permitem inquietar e pôr em movimento a língua materna e, dessa forma, o mundo.</p> <p>Uma língua materna perturbada? Se isso interessa a vocês, leiam Victor Klemperer, <i>Os Diários de um filósofo</i>¹⁷.</p> <p>Klemperer, filólogo e linguista, é um professor judeu proibido de ensinar, mas que pôde permanecer na Alemanha em uma casa de judeus pois sua mulher era não-judia, e ele não foi morto. Ele viu a língua alemã infundir o nazismo, e conta isso no dia a dia. Ele assistiu à transformação de uma língua, olha com uma lupa como ela se move, quais são as palavras que são de repente invadidas por um outro sentido,</p>

¹⁷ Publicado no Brasil sob o título *Os Diários de um filósofo* (1999), pela Companhia das Letras. 896 p., com tradução de Irene Aron.

<p>autre sens, “organiser” par exemple, et qu'on ne peut plus utiliser. (p.64)</p>	<p>“organizar” por exemplo, e que não podemos mais utilizar.</p>
<p>Il appelle cette langue LTI, <i>Lingua Tertii Imperii</i>, la langue du troisième Reich. C'est bouleversant d'intelligence. J'ai vu un exemple analogue, en Afrique du Sud, ou j'ai beaucoup travaillé avec les gens de la “Commission Vérité et Réconciliation” qui, avec Nelson Mandela et Desmond Tutu, ont réussi à éviter le bain de sang après l'<i>apartheid</i>. La langue des Boers, la langue hollandaise parlée là-bas, est-elle aussi devenue d'une certaine manière une langue qui a infusé quelque chose de terrible, l'<i>apartheid</i>. Une célèbre journaliste, Antje Krog, se demande aussi : comment parler la langue des Boers ?</p> <p>J'ai dévié, mais je pense qu'une langue maternelle le reste à jamais, comme une mère reste mère.</p> <p>Je pense aussi qu'elle peut devenir folle, s'affoler. Il faut qu'il y en ait plusieurs, d'autres mères que la vôtre pour d'autres gens, d'autres langues, pour que ça respire, pour que ça se remette en mouvement. (p.65)</p>	<p>Ele chama essa língua de LTI, <i>Lingua Tertii Imperii</i>, a língua do terceiro Reich. É transtornante de inteligência. Eu vi um exemplo análogo, na África do Sul, onde trabalhei muito com as pessoas da “Comissão Verdade e Reconciliação” que, com Nelson Mandela e Desmond Tutu, conseguiram evitar o banho de sangue depois do <i>apartheid</i>. A língua das pessoas Boers, a língua holandesa falada ali, ela também se tornou de uma certa maneira uma língua que infundiu algo terrível, o <i>apartheid</i>. Uma célebre jornalista, Antje Krog, pergunta-se também: como falar a língua das pessoas Boers?</p> <p>Desviei, mas eu penso que uma língua materna permanece materna para sempre, como uma mãe permanece mãe. Eu penso também que ela pode se tornar louca, enlouquecer. É necessário que haja várias, outras mães além da sua para outras pessoas, outras línguas, para que as coisas respirem, para que as coisas se ponham em movimento.</p>
<p>Pourquoi on n'appelle pas “maison” “manger”, par exemple ?</p> <p>C'est une question extrêmement importante en philosophie, qui porte sur ce qu'on appelle “l'arbitraire du signe”. Il</p>	<p>Porque não chamamos “casa” de “comer”, por exemplo”?</p> <p>É uma pergunta extremamente importante em filosofia, que tem a ver com o que chamamos de</p>

<p>n'y a pas vraiment de nécessité pour que “maison” ne s'appelle pas “manger”, mais une langue n'a de sens que comme ensemble.</p> <p>Ce sont les différences qui font sens, tu pourrais bien appeler une “maison” “manger”, mais l'important c'est qu'il y ait une différence entre “maison” et “manger”. Une langue est constituée par une série de ressemblances et de différences plutôt que par des éléments isolés, consistants en eux-mêmes. D'ailleurs ce que tu appelles “maison” en français s'appelle <i>house</i> en anglais, il n'y a pas de lien nécessaire entre une série de sons et un objet du monde. C'est ce que l'on appelle l'arbitraire du signe.</p> <p>Cependant, si une maison se dit en français “maison” plutôt que “manger”, c'est pour des raisons d'histoire de la langue, d'étymologie. (p.66)</p>	<p>“arbitrariedade do signo”. Não há realmente necessidade para “casa” não se chamar “comer”, mas uma língua somente tem sentido como conjunto. São as diferenças que fazem sentido, você poderia muito bem chamar uma “casa” de “comer”, mas o importante é que haja uma diferença entre “casa” e “comer”. Uma língua é constituída de uma série de semelhanças e diferenças mais do que de elementos isolados, consistindo em si mesmos. Aliás o que você chama de “casa” em francês se chama <i>house</i> em inglês, não há ligação necessária entre uma série de sons e um objeto do mundo. É isso o que chamamos de arbitrariedade do signo.</p> <p>No entanto, se dizemos “casa” ao invés de “comer”, é por razões de história da língua, de etimologia.</p>
<p>D'où vient le mot, comment est-il fait, quelle est sa racine, comment a-t-il évolué ? Ce sont des motivations longues qui déterminent les signes. D'ailleurs je ne sais pas quelle est l' étymologie de “maison”. Si : <i>manere</i>, “rester” en latin. La maison, c'est là ou l'on reste. Mais, dans la langue latine elle-même, le mot courant pour “maison” est <i>domus</i>, qui donne “demeure” et non pas “maison”, de la même famille que <i>dominus</i>, le maitre (de maison) : la maison latine,</p>	<p>De onde vem a palavra, como ela é feita, qual é sua raiz, como evoluiu? São longas motivações que determinam os signos. Além disso eu não sei qual é a etimologia de “casa”. Sim: <i>manere</i>, “ficar” em latim. A casa é o lugar onde ficamos. Mas, na língua latina mesma, a palavra usual para “casa” é <i>domus</i>, que dá “permanecer” e não “casa”, da mesma família que <i>dominus</i>, o mestre (da casa): a casa latina, é onde reina um mestre da casa</p>

<p>c'est là où règne un maître de maison – ou l'on retrouve la différence des langues et des représentations. En revanche, “manger” vient de <i>mandicare</i>, agiter les “mandibules”. Les mots ont des histoires, qui permettent de mieux comprendre ce qu'ils veulent dire. Chaque mot est l'aboutissement d'une histoire et d'une représentation, mais il ne prend son sens, il ne désigne telle chose et pas telle autre, que dans sa différence avec les autres mots de la même langue.</p> <p>De plus, pour qu'un mot ait un sens, il faut que tu ne sois pas le seul à l'employer ainsi, il faut un accord, une convention. (p.67)</p>	<p>– ou encontramos a diferença entre as línguas e as representações. Por outro lado, “comer” vem de <i>mandicare</i>, agitar as “mandíbulas”.</p> <p>As palavras têm histórias, que permitem melhor compreender o que elas querem dizer. Cada palavra é o ponto de chegada de uma história e de uma representação, mas ela somente toma seu sentido, designa uma coisa e não outra, na diferença com as outras palavras da mesma língua.</p> <p>No mais, para que uma palavra tenha um sentido, é preciso que você não seja o único a empregá-la assim, é preciso um acordo, uma convenção.</p>
<p>Si tu choisis d'appeler l'endroit où tu habites : “manger”, personne ne te comprendra. Si tu dis : “j'ai un manger recouvert de tuiles rouges”, on finira peut-être par comprendre, mais on se demandera quand même ce qui t'arrive !</p> <p>Tu vois, il y a finalement pas mal de raisons qui font qu'on n'appelle pas “maison” “manger”, et on aura beaucoup de mal à changer à soi tout seul ce genre de conventions sans passer pour fou ou sans le devenir. Mais rien n'empêche de perfectionner, de nuancer, d'inventer et, si l'on est très fort, d'aller contre en changeant les manières de voir, de dire et</p>	<p>Se escolhes chamar o endereço onde moras de “comer”, ninguém te compreenderá. Se dizes: “eu tenho um comer coberto de telhas vermelhas”, terminaremos talvez por compreender, mas de qualquer maneira nos perguntaremos o que está acontecendo contigo!</p> <p>Veja, há várias razões para que não chamemos “casa” de “comer”, e teremos muita dificuldade para trocar sozinhos esse gênero de convenções sem passarmos por loucos ou sem ficarmos loucos. Mas nada impede de aperfeiçoar, matizar, inventar e, se somos muito fortes, ir contra mudando as maneiras de ver, de dizer e de pensar.</p>

<p>de penser. C'est parfois ce que font les philosophes, les écrivains, les poètes, les hommes politiques, ou les rappers après tout.</p> <p>Pour bien répondre à ta question, tu vois, je sens que je devrais déployer lentement, et pour moi-même déjà, toute l'histoire de la philosophie, puis celle de la linguistique. Et pourtant, ta question est très simple, ton étonnement très naturel. Bref, tu es philosophe. (p.68)</p>	<p>É o que às vezes fazem os filósofos e as filósofas, escritores, poetas, políticos ou rappers afinal de contas.</p> <p>Para responder bem a sua pergunta, veja, sinto que eu deveria desdobrar lentamente, por mim mesma já, toda a história da filosofia, depois a da linguística. E no entanto, sua pergunta é muito simples, seu espanto muito natural. Em suma, você é filósofo.</p>
--	--

CAPÍTULO III. REFLEXÃO RESULTANTE DA INVESTIGAÇÃO TEÓRICA E DO PROCESSO TRADUTÓRIO.

O assunto da primeira parte desta seção é a *transcrição* de Haroldo de Campos, e tem a intenção de lançar um olhar atualizado para o pensamento e o trabalho de um dos principais teóricos da tradução no Brasil, procurando analisar alguns textos teóricos deixados por esse grande poeta e teórico brasileiro. O objetivo é identificar em seus escritos uma teoria da tradução coerente com a sua prática tradutória, colocando-a em perspectiva com alguns aspectos da teoria de Bárbara Cassin usada como referência dialógica. Tal aproximação se justifica pela pertinência e atualidade de determinados pontos de vista encontrados em ambos os pensadores. O estudo se inicia com a busca por analisar o conceito de *Transcrição*: um conceito criado pelo poeta, tradutor e teórico brasileiro Haroldo de Campos (1929/2003), para pensar a questão da (in)traduzibilidade e a possibilidade de (re)criação resultante dessa (im)possibilidade da tradução de uma palavra, de um termo, de um texto. O termo foi forjado ao longo da década de 1960 e o seu sentido foi sendo construído e desenvolvido à medida em que se desenvolviam seus estudos teóricos e sua prática da tradução, paulatinamente.

Posteriormente, apresento o objetivo final deste capítulo, que é o de realizar comentários críticos concernentes à tradução apresentada no capítulo anterior desta pesquisa. Com a intenção de pensar a tradução comentada, inicio com uma reflexão a respeito do assunto, para a qual usarei como referência algumas considerações a respeito do tema realizadas por Torres (2017), Zavaglia (2015) e Boisseau (2007), textos dedicados integralmente a pensar a tradução comentada e os comentários da tradução. Em seguida, busco pensar sobre o Comentário em sua relação com a Crítica e com a Tradução, a partir de uma leitura do texto *Critique, commentaire et traduction: quelques réflexions à partir de Benjamin et de Blanchot*, do filósofo Antoine Berman, publicado em 1986 na revista *Po&sie*, nº. 37. Enfim, sem perder de vista a teoria da autora Barbara Cassin apresentada no capítulo I desta tese, aportarei minhas considerações críticas a respeito do processo da tradução realizada no capítulo II.

III. 1. A INTRADUZIBILIDADE E A TEORIA DA TRADUÇÃO NO BRASIL.

III.1.1. Intraduzibilidade e Transcrição: Haroldo de Campos

Quanto mais intraduzível, quanto mais inçado de dificuldades esse texto, mais recriável, mais sedutor enquanto possibilidade aberta de recriação (CAMPOS, 2015, p.5)

Para pensar a teoria de Haroldo de Campos tomarei o texto *Da tradução como criação e como crítica* (1962) como ponto de partida, assim como alguns ensaios posteriores reunidos no livro *Transcrição* (2015), como auxílio para visualizar a tradução como criação. Outros textos do autor, como *Da Razão Antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira*, texto datado de 1980 e publicado originalmente na revista *Colóquio/ Letras* de Lisboa em 1981; e *Transluciferação Mefistofáustica*, publicado como paratexto em seu livro *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*, serão também abordados na direção de entender o sentido que vem sendo atribuído ultimamente por alguns estudiosos de sua obra, aos termos de *tradução antropofágica* e *tradução como canibalismo*, buscando entendê-los em sua relação com seu pensamento da tradução como crítica. O objetivo final, além de uma visualização da estrutura da teoria de Haroldo de Campos, é aproximá-la da teoria de Barbara Cassin no que concerne à alternativa apresentada pelo poeta-tradutor sobre o trabalho com os termos ditos *intraduzíveis*, tendo em vista as diferenças contextuais, culturais, geográficas, temporais e filosóficas que separam o pensamento de ambos, para além dos pontos de proximidade teórica.

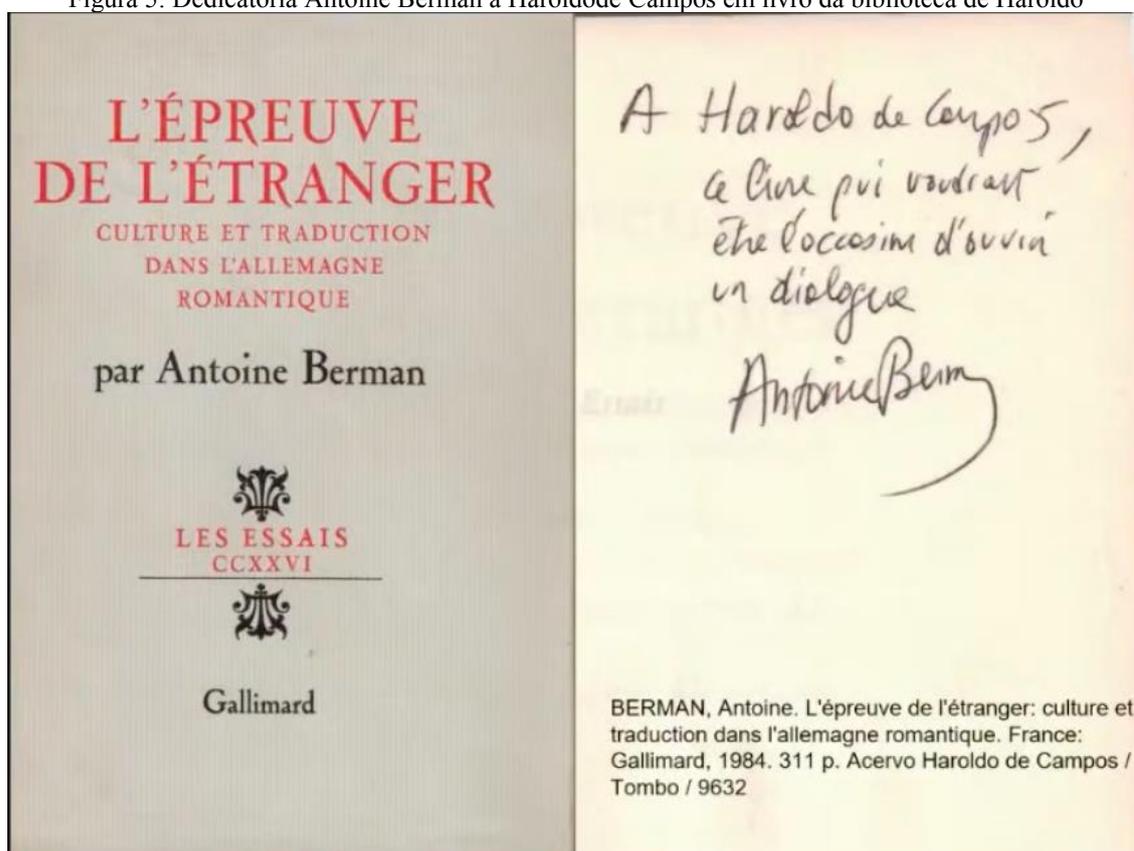
Doutor em Filosofia pela USP, Haroldo de Campos deixou vasto material teórico e filosófico sobre tradução. Como filósofo, cunhou conceitos que ajudaram na construção de um pensamento teórico genuinamente brasileiro dentro do campo da tradução, sem deixar de lado o pensamento de outros brasileiros de grande pertinência que o antecederam, nos quais se apoia com refinado rigor. Poeta, foi um dos criadores do movimento concretista no Brasil. Seu trabalho como tradutor e teórico da tradução contribuiu, juntamente com seu irmão Augusto de Campos, Décio Pignatari e Boris Schnaiderman, para que o campo da tradução alcançasse um florescimento nas últimas décadas em nosso país.

Seu primeiro ensaio teórico de maior fôlego sobre tradução, Haroldo escreve em 1962, denominado *Da Tradução como criação e como crítica*¹⁸, que permanecerá como uma espécie de ponto de partida, uma vez que nele coloca muitas das bases de seu pensamento e será outras vezes revisitado, repensado, desenvolvido. O título já sugere uma tomada de posição em relação à prática do exercício tradutório: a) como criação e b) como crítica. Essas duas propostas, pode-se dizer que Campos as praticou continuamente como um ato político até o fim da vida. A constante busca por referências e embasamento teórico, a investigação e o rigor colaboraram para a construção de uma teoria bastante sólida e genuína, em constante desenvolvimento, que atualmente vem sendo abordada por diferentes estudiosos como um expoente do pensamento brasileiro sobre a tradução em sua originalidade e diferença.

Haroldo insere a linguagem e a literatura brasileira no âmbito de um diálogo com o pensamento global de sua época rejeitando uma hierarquização linguística e cultural. A concepção de linguagem como diferença e a busca pela não hierarquização assim como o diálogo entre elas, são os primeiros fatores a serem colocados como intersecção no pensamento de Cassin com Haroldo de Campos: o diálogo estabelecido pelo poeta brasileiro é um diálogo em equidade com importantes pensadores e poetas icônicos de sua época, como o linguista russo Roman Jakobson (1896/1982), o poeta inglês Ezra Pound (1885/1972), Umberto Eco (1932/2016), Antoine Berman (1942/1991) entre outros, com quem estabelece trocas significativas, segundo verifica um estudo desenvolvido por Max Hidalgo Náchter (2021) da Universidade de Barcelona. Haroldo personifica essa desierarquização das trocas linguísticas na forma de uma rede de informações e de ideias, demonstrando que a troca cultural pode ser recíproca, é o que se defende aqui, na medida em que o poeta tradutor estabelece uma via de mão dupla que alimenta as línguas/culturas uma à outra. Isso pode ser percebido com os estudos de Náchter, professor da Universidade de Barcelona em artigo de 2021, que traz à tona toda uma rede comunicativa criada pelo poeta brasileiro a partir de São Paulo, conectando diversas línguas, continentes e intelectuais, e que nos fornece, com suas pesquisas, reproduções de contatos importantes para pensar a rede haroldiana, encontradas na biblioteca particular do poeta, como algumas das dedicatórias nos livros recebidos de outros pensadores:

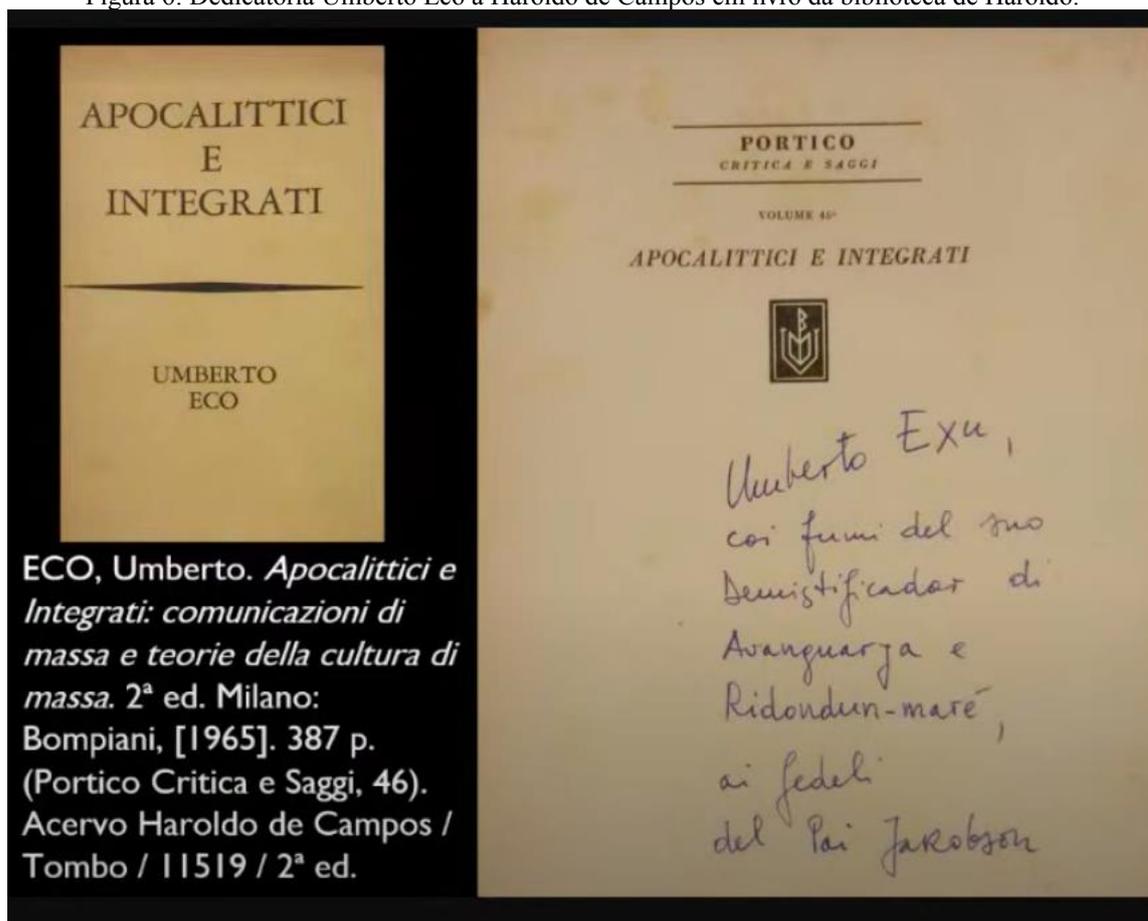
¹⁸ Texto apresentado no III Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária, na Universidade da Paraíba em 1962, publicado primeiramente na revista *Tempo Brasileiro* (. 4-5, jun.-set. 1963), posteriormente em *Metalinguagem* (editora Vozes, 1967 e Cultrix, 1976). Incluído em *Metalinguagem & Outras Metas*, 4. Ed., Perspectiva, 2013. Aqui referenciamos o texto publicado por TÁPIA, Marcelo e NÓBREGA, Thelma (org.) in *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

Figura 5: Dedicatória Antoine Berman a Haroldo de Campos em livro da biblioteca de Haroldo



Fonte: NÁCHER, Max Hidalgo. (NACHER, 2021b).

Figura 6: Dedicatória Umberto Eco a Haroldo de Campos em livro da biblioteca de Haroldo.



Fonte: NÁCHER, Max Hidalgo. (NACHER, 2021b).

Este incessante diálogo resultou, além dessa troca teórica em linha de mão dupla ainda pouco conhecida, também em reconhecimento e amizade, como demonstra a carta escrita pelo filósofo Derrida para Haroldo de Campos, de 25 de maio de 1996, da qual reproduzo um fragmento a seguir:

Quando verei novamente Haroldo de Campos ? Nós nos encontramos tão raramente, uma primeira vez em Paris décadas atrás, e isso pra mim foi a revelação (“este homem é um imenso poeta-pensador que sabe tudo, logo me disse, qual é o segredo que guarda?”) (...) e no entanto Haroldo é um íntimo, desde que eu aprenda a lê-lo, e no entanto ainda tenho tanto a aprender dele, em tantas línguas, a começar pela sua, o hebraico e algumas outras, e no entanto já sei de um saber absoluto, intemporal, definitivo, inalterável, indubitável que posso pensar nele, continuamente, como num desses raros grandes-amigos-admiráveis que nunca terei encontrado o bastante de quem tanto recebi mas de quem não soube receber o bastante, a quem não disse, manifestei, deixei intuir o bastante minha admiração e meu reconhecimento). (DERRIDA, 2015, p.16)

Nesse sentido, suas traduções poéticas são um espelho de sua atitude dialógica e anti-hierárquica. Segundo Nacher, Haroldo foi “um infatigável mediador cultural que contribuiu ativamente à formação de redes ao estabelecer contatos com escritores, críticos e intelectuais de vanguarda de uma grande quantidade de países. Traziu do inglês, alemão, francês, russo, italiano, espanhol, grego, latim, japonês e chinês, e o fez a partir de uma acerada consciência da especificidade cultural do Brasil e, mais em geral, da América Latina” (NACHER, 2021, p.154).¹⁹

As línguas utilizadas por Haroldo vão além daquelas as quais traduziu, o poeta e tradutor fazia da leitura uma verdadeira ferramenta de trabalho, o que é atestado pelas anotações deixadas em seus livros. Foram encontradas na biblioteca particular de Haroldo de Campos uma grande diversidade de línguas, que foram catalogadas pelo pesquisador, permitindo uma visualização da multiplicidade linguística e cultural do teórico brasileiro, e estão apresentadas no quadro a seguir:

¹⁹ “un infatigable mediador cultural que contribuyó activamente a la formación de redes al establecer contactos con escritores, críticos e intelectuales de vanguardia de una gran cantidad de países. Tradujo del inglés, alemán, francés, ruso, italiano, español, griego, latín, japonés y chino, y lo hizo desde una acerada conciencia de la especificidad cultural de Brasil y, más en general, de Latinoamérica” tradução minha.

Tabela 1: As línguas da biblioteca de Haroldo de Campos.

As línguas da biblioteca	Número de volumes
Português	9.269
Espanhol	3.889
Inglês	3.168
Francês	2.534
Italiano	1.598
Alemão	1.354
Japonês	171
Grego	153
Hebreu	66
Catalão	62
Latin	57
Russo	44
Chinês	33
Holandês	27
Tcheco	22
Polonês	19
Galego	16
Húngaro	13
Árabe,	9
Sânscrito	9
Dinamarquês	6
Sérvio	6
Coreano	5
Iorubá	4
Sueco	3
Croata	3
Guarani	2
Romeno	2
Aramaico	1

Armênio	1
Esloveno	1
Esperanto	1
Finlandês	1
Irlandês	1
Lituano	1
Norueguês	1

Fonte: NÁCHER, Max Hidalgo (NACHER, 2021b).

São 36 línguas. O multilinguismo não é atestado apenas pela quantidade de línguas da biblioteca, mas pelo uso que Haroldo fez delas, o que está demonstrado nas anotações deixadas nos livros (NÁCHER, 2021b). Também as diferentes literaturas em línguas encontradas na biblioteca do poeta foram catalogadas, e podem nos ajudar a construir uma percepção de seu projeto intelectual:

Tabela 2: livros Literaturas da biblioteca de Haroldo de Campos

As literaturas em línguas da biblioteca	Número de volumes
Brasileira	2480
Portuguesa	584
Francesa	523
Alemã	387
Italiana	318
Norte-americana	297
Espanhola	279
Argentina	248
Grega	239
Inglesa	184
Mexicana	183
Russa	160
Hispano-Americana	143

Japonesa	106
Cubana	96
Irlandesa	94
Latina	71
Hebraica	70
Chinesa	64
Uruguaia	60
Peruana	54
Idade Média	42
Colombiana	40
Chilena	36
Árabe	21
Austríaca	17
Tcheca	14
Polonesa	14
Galega	14
Húngara	13
Paraguaia	11
Catalã	11
Venezuelana	10
Holandesa	9
Nicaraguense	9
Boliviana	7
Iídiche	7
Guatemalteca	7
Indiana	6
Egípcia	6
Costarriquenha	5
Coreana	5
Dominicana	5
Persa	5
Iugoslava	5
Suíça	4

Porto-riquenha	3
Romena	3
Asiática	3
Tibetana	3
Africana	3
Canadense	3
Dinamarquesa	3
Belga	3
Escocesa	3
Sueca	3
Sérvia	2
Norueguesa	2
Provençal	2
Salvadorenha	2
Suméria	1
Panamenha	1
Inglesa	1
Eslava	1
Flamenca	1
Búlgara	1
Armênia	1
Equatoriana	1
Sânscrito	1
Sefardita	1
Tupi	1

Fonte: NÁCHER, Max Hidalgo. (NACHER, 2021b).

A diversidade da literatura encontrada na biblioteca demonstra a coerência com o projeto intelectual de Haroldo de Campos, em defesa de uma rede literária não eurocêntrica.

A presença de um grande número de literaturas ditas periféricas configura um grande multiculturalismo demonstrando no mínimo um esforço de descentralização cultural em seu

projeto, e que foi muitas vezes referidos pelo autor, um “ex-cêntrico – para usar uma expressão haroldiana.

Conhecido pela atitude apropriadora antropofágica de suas traduções poéticas, o poeta, como tradutor, não se limita à apropriação ordinária da língua/cultura alheia: a partir da pesquisa citada, pode-se dizer que o estudo de suas cartas trocadas com o linguista Roman Jakobson, arquivadas no gabinete deste último em Cambridge, Inglaterra, demonstra que teórico brasileiro contribui para a construção teórica no pensamento da linguagem estabelecendo uma via de mão dupla, o que fornece uma potencial oportunidade para repensar a ideia estabelecida de via de mão única nas trocas teóricas entre os países desenvolvidos e sub desenvolvidos.

Hidalgo Nácher estudou a correspondência entre Haroldo de Campos e Roman Jakobson no acervo deixado pelo poeta em sua biblioteca particular, hoje amparada pela instituição Casa das Rosas da Avenida Paulista em São Paulo, e também no arquivo de Roman Jakobson no Massachusetts Institute of Technology – MIT em Cambridge, onde se encontram as correspondências trocadas por ambos os intelectuais. Segundo o pesquisador, o estudo da biblioteca de Haroldo, constituída por mais de 20 000 exemplares de volumes, fornece elementos muito valiosos para entender sua prática de leitura e escrita, apreciável nos traços deixados em seus livros. Traços estes que possibilitaram reconstruir as redes intelectuais das quais participou Haroldo, a partir da revisão de coleções de livros, revistas e dedicatórias inscritas nos mesmos, como acontece no caso dos livros de Max Bense, Roman Jakobson, Henri Meschonnic e Antoine Berman (NÁCHER, 2021). O estudo desenvolvido no Massachusetts Institute of Technology de Cambridge configura mais uma chave para entender a circulação das ideias, fazendo emergir perspectivas e problemas geralmente invisibilizados. Esses documentos valiosos, que demonstram a teoria da tradução de Haroldo, sua relação institucional com Jakobson e com as redes teóricas de vanguarda que se constroem a partir da segunda metade dos anos sessenta, assim como a reconstrução das redes intelectuais das quais participou o poeta possibilitaram colocar em questão a unilateralidade de muitos relatos recebidos sobre a circulação das ideias e das formas literárias. Segundo Nácher (2021), os livros da biblioteca de Haroldo nunca eram os mesmos após terem sido lidos, digeridos, traduzidos e reescritos por ele: as numerosas anotações a lápis e a caneta, assim como dedicatórias e rascunhos constantes nos exemplares permitiram uma historicização das trocas dialógicas em uma verdadeira rede internacional construída pelo poeta tradutor. As anotações deixadas nos livros demonstram, de acordo com Nácher, que “seu cosmopolitismo não era nem passivo nem reprodutivo, mas

funcionava por apropriação, fraturando ao mesmo tempo a cultura nacional e os relatos recebidos sobre a circulação internacional das ideias” (NÁCHER, 2021, p. 156).

Haroldo estabelece uma manutenção das diferenças através de um *savoir-faire* muito próprio com raízes na herança cultural brasileira. Suas traduções colocam nuances e particularidades da língua portuguesa do Brasil, mas também aquelas do texto a ser traduzido, através dessa sua característica (e polêmica) manutenção das diferenças linguísticas. O poeta traduz e teoriza cunhando conceitos próprios e fundamentando sua prática principalmente em autores como Ezra Pound, Max Bense, Roman Jakobson e Walter Benjamin. Há em sua prática e em sua teoria uma postura de valorização da linguagem assim como da literatura brasileira mediante a língua do texto traduzido, e esse movimento é tido aqui como um posicionamento que em essência é político, e torna-se possível a partir de um grande conhecimento da cultura de partida e da cultura de chegada no exercício da tradução, nessa via de mão dupla. Um exemplo deste posicionamento é a obra *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe* (1981), da qual dois terços são ocupados por uma atenta análise interpretativa da obra de Goethe sob o ponto de vista estético e ideológico, a partir de teóricos como Bakhtin, Walter Benjamin e Adorno. Como observa o escritor e tradutor brasileiro Donald Schüller, neste livro Haroldo de Campos deixa de lado a preocupação alienante de assuntos europeus pela vigilante atenção ao seu contexto luso-brasileiro, interpelando, além dos centro-europeus, autores como Guimarães Rosa, Gregório de Matos, Gerd Bornheim, Flávio Kothe, sem esquecer os portugueses Castilho, Gil Vicente, Vítor Aguiar. Segundo esse autor, Haroldo, “hermeneuticamente orientado, põe o horizonte goethiano em contato com o horizonte brasileiro (...), provoca um verdadeiro carnaval de textos, ampliando o diálogo que Goethe manteve com autores do presente e do passado na elaboração de Fausto (SCHÜLER, 2018, p.36).

É possível observar nos textos escritos e nos traduzidos por Haroldo que o espaço para a criação, aberto necessariamente pelo fato que vimos com Humboldt (2010) de que nenhuma palavra de uma língua equivale perfeitamente a de uma outra língua (o que por si só desobriga a histórica busca pela inacessível fidelidade semântica) é levado às últimas consequências, instaurando desde o princípio o seu *savoir-faire* bem brasileiro que se desenvolve a partir da apropriação da língua/cultura do texto a traduzir mas, em contrapartida, também daquela do texto de chegada. É a via de mão dupla na qual, segundo Schuler (2018), “como dá a Goethe dicção brasileira, Haroldo sente-se também no direito de germanizar o português. Seduzido pela facilidade com que o alemão aglutina palavras, e “no propósito de ampliar as virtualidades do português, surgem: *conjurogesticulante, diabigordo, flamirompe*” (SCHÜLER, 2018, p.38). O poeta já havia feito isso, claro, em sua tradução/versão de *Finnegans Wake*: traduz a primeira

palavra do romance de Joyce, *riverun*, com *riocorrente*. Mas, como afirma Schuler: a diferença na tradução de Goethe reside no fato de que essa técnica, “que o texto de Joyce impunha, torna-se opção livre agora” (SCHÜLER, 2018, p.38). Observa-se, na tradução goetheana, assim como em muitas outras, que sem nenhum servilismo ao texto, Haroldo sacrifica o conteúdo semântico do texto e recria os efeitos sonoros com vocábulos de outras áreas, “na convicção mallarmaica de que poesia é antes som do que ideia” (SCHÜLER, 2018, p.38). Com efeito, no início dos anos 1960, Haroldo desloca o teor clássico das discussões sobre tradução, no geral em torno da fidelidade ao conteúdo semântico do texto, e aproxima-o do interesse da vanguarda literária de sua época – em particular o movimento concretista que nasce em torno dos anos 1950 na Europa, mais interessado na forma concreta do texto. É nesse contexto que o poeta pensa a prática da tradução literária, tendo como base, em grande medida, o pensamento do poeta norte americano Ezra Pound (1885-1072).

No ensaio *Da tradução Como Criação e como Crítica* de 1962, um dos primeiros sobre tradução publicados por Haroldo, já encontramos algumas das principais noções que nortearão seu pensamento; entre essas, a noção de *intraduzibilidade*, a qual, olhando para textos mais recentes, percebemos que se encontra nos fundamentos de sua prática tradutória. A partir desse ensaio, já podemos perceber que o poeta entende a tradução de maneira bastante ligada à materialidade da linguagem, mais conectada com a forma do que com a semântica, rompendo com o pensamento tradicional; a matéria do texto traduzido está ligada ao texto de partida muito mais por uma relação de *isomorfia*, conceito particularmente revisitado e desenvolvido pelo poeta posteriormente, onde a relação com a forma é mais preponderante que a relação semântica entre os textos.

Há ainda uma importante preocupação estética, dentro da qual o texto criativo é considerado obra de arte, conforme definido mais tarde por Haroldo no ensaio *A Tradução como instituição cultural* (1997): “obra de arte verbal (poesia ou prosa de igual complexidade no plano de expressão; o que em alemão se diz *Dichtung*)” (CAMPOS, 2015, p.207). A questão é que para o poeta, apoiado no ensaísta alemão Albrecht Fabri (1911-1998), o texto poético, sendo obra de arte, tem como essência a tautologia; “a essência da arte é a tautologia, pois as obras de arte não significam, mas são” (CAMPOS, 2015). O problema seria justamente que, na linguagem artística, a obra não *significa* algo, mas *é*, assumindo uma realidade tautológica onde, na linguagem literária, a sentença é absolutamente aquela apresentada na língua em que foi escrita. Citando Fabri, Haroldo diz que “a sentença absoluta, aquela que não tem outro conteúdo senão sua estrutura, não é outra coisa senão o seu próprio instrumento” (CAMPOS, 2015, p.1). Dessa forma, a *sentença absoluta* é sinônimo de sentença *perfeita* e, por isso mesmo, não pode

ser traduzida, pois “a tradução supõe a possibilidade de se separar sentido e palavra” (CAMPOS, 2015, p.1). Assim, a intraduzibilidade se dá pelo fato de se separar sentido e palavra: a sentença absoluta é absolutamente *aquela* sentença. Com Max Bense, autor alemão (1910-1990), acredita na *fragilidade máxima* da informação estética, uma vez que “qualquer alteração na sequência de signos verbais (...), de uma simples partícula - por pequena que fosse - perturbaria sua realização estética” (CAMPOS, 2015, p.3); na tradução ocorreria uma substituição, uma *outra* sentença, ainda que igual semanticamente. Citando autores como Joyce, Guimarães Rosa e outros romancistas que, como afirma, trabalham as palavras como objeto, Campos diz que “tais obras, tanto quanto a poesia, (e mais do que muita poesia) postulariam a impossibilidade da tradução” (CAMPOS, 2015, p.4). Assim, coloca que “admitida a tese da impossibilidade, em princípio, da tradução de textos criativos, parece-nos que esta engendra o corolário da possibilidade, também em princípio, da recriação desses textos” (CAMPOS, 2015, p.4). A impossibilidade da tradução abre a possibilidade da recriação dos textos, processo ao qual Campos nomeará, mais tarde, *transcrição*. “Quanto mais intraduzível”, afirma, “quanto mais inçado de dificuldades esse texto, mais recriável, mais sedutor enquanto possibilidade aberta de recriação” (CAMPOS, 2015, p.5). De fato, para que uma sentença em outra língua pudesse ser vertida mantendo-se a estrutura semântica e formal intactas, seria necessário haver uma perfeita sinonímia entre as línguas o que, como vimos anteriormente com Humboldt, não é possível, uma vez que existe diversidade cultural e suas formas diversas de expressão refletidas na linguagem. É precisamente nessa impossibilidade possível, nessa *intraduzibilidade traduzível*, motor que fará a máquina da tradução funcionar, onde se encontram pensamento e prática de Cassin e Campos. A possibilidade da recriação, em oposição à sacralização do intraduzível: o lugar onde começa a *transcrição*.

A *transcrição* tem como pressuposto a atividade tradutória de forma dialógica, e é neste sentido que pode ser vista como um *savoir-faire* brasileiro, está continuamente dialogando com outras culturas, num posicionamento politizado e politizante perante o outro. O apropriar-se não é gratuito, não é cópia, plágio ou submissão, mas uma forma de alimentar-se cultural e criticamente para uma instauração da diferença de forma horizontal. Campos desenvolveu uma maneira de pensar a tradução profundamente enraizada na herança cultural brasileira, buscando uma equalização na relação com o outro e neutralizando, através do diálogo, as relações de hierarquia. Em seu texto *Tradição, Transcrição, Transculturação: o ponto de vista do ex-cêntrico* (1997), busca estabelecer este caráter dialógico, relacional, da tradução transcriadora, seu próprio *savoir-faire* com as diferenças. Para Haroldo “não nos podemos pensar como identidade fechada e conclusa, mas sim como *diferença*, como *abertura*, como movimento

dialógico da diferença contra o pano de fundo do universal” (CAMPOS, 2015, p.198); segundo o poeta, o lugar de nossa literatura nesse contexto é que ela já se coloca desde o início como uma articulação diferencial dentro da literatura universal. Há um processo de hibridização contínua, um processo de alimentar-se do outro que se faz essência em nossa linguagem literária desde o nascimento, que começa com o poeta Gregório de Matos (1636-1695) recombina Camões, Gôngora e Quevedo, incorporando africanismos e indigenismos em sua linguagem, conforme afirma no seguinte fragmento:

o primeiro grande poeta brasileiro (Gregório de Matos, 1636-1695) recombina Camões, Gôngora, e Quevedo, incorpora africanismos e indigenismos em sua linguagem, recorre à paródia e à sátira num jogo intertextual *carnavalizado*, onde os elementos locais se mesclam aos *estilemas* universais segundo um processo de hibridização contínua (o português mestiço em que Gregório de Matos escreve já vem, por sua vez, semeado de espanholismos...) (CAMPOS, 2015, p.198).

Essa diversidade (intra)linguística denota uma capacidade dialógica intrínseca, uma forma de relação com o outro da qual somos constituídos como cultura e como linguagem. Há uma assimilação cultural originada por uma deglutição antropofágica, como queria Oswald de Andrade. Herança cultural brasileira, resgatada pelo movimento concretista que buscou, desde o princípio, resgatar a herança do Modernismo de 1922, particularmente a partir de Oswald de Andrade, sua economia verbal e a antropofagia. Haroldo de Campos em sua prática tradutória segue a tendência antropofágica, a partir do princípio de que não compete ao tradutor transpor o texto servilmente de um idioma a outro, mas de recriá-lo depois de tê-lo digerido. A tradução de Goethe coloca-se como antropofágica desde o título: Deus e o Diabo no Fausto de Goethe é a recriação do título de um filme de Glauber Rocha, Deus e o Diabo na Terra do Sol (1964). No entanto, Campos não nomeia sua prática ou sua teoria como antropofágica, mas estabelece uma relação entre a linguagem literária brasileira e a antropofagia oswaldiana conforme esclarece no fragmento a seguir:

Quem melhor formulou essa visão da literatura “ex-cêntrica” (ou seja, fora do centro, des-centrada) de um país latino-americano – a literatura brasileira, no caso, que me serve de exemplo – como processo transformacional de tradução criativa e transgressiva foi, segundo penso, Oswald de Andrade (1890-1954), em nosso modernismo dos anos 1920. O “Manifesto Antropofágico” (1928) (...) outra coisa não é senão a expressão da necessidade do relacionamento dialógico e dialético do nacional com o universal (CAMPOS, 2015, p. 200).

No texto *Uma poética da radicalidade* (1971), prefácio para o volume 7 das *Obras reunidas de Oswald de Andrade* (1971), Haroldo de Campos nos oferece sua leitura da obra de Oswald de Andrade, especialmente do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1925) e do *Manifesto*

Antropofágico (1928). Dentre os aspectos da poética de Oswald no movimento modernista, o poeta concretista elege a linguagem como referência para desenvolver seu pensamento: para ele, a poesia oswaldiana é radical, e essa radicalidade se afere “especificamente no campo da linguagem na medida em que essa poesia afeta, na raiz, aquela consciência prática, real, que é a linguagem” (CAMPOS, 1971, pg. 10) A radicalidade de Oswald de Andrade: ele modifica a estrutura da poesia brasileira, trazendo uma forma sintética a uma poética que era essencialmente prolixa. Para Haroldo, Oswald realiza uma revolução na linguagem poética brasileira da época, promovendo uma passagem de uma linguagem parnasiana rebuscada e palavrória, para uma linguagem mais enxuta e limpa, objetiva, concreta.

Acontece que à época dessa revolução oswaldiana, a linguagem literária vigente no Brasil era eminentemente prolixa, rebuscada: a riqueza vocabular era entendida num sentido meramente cumulativo, funcionando como um termômetro da consciência ilustrada, um jargão de casta. Entre a linguagem escrita e a linguagem desleixadamente falada pelo povo, “rasgava-se um abismo aparentemente intransponível” (CAMPOS, 1971, p. 10). De fato, no *Manifesto da poesia Pau-Brasil*, Oswald reivindica “a língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (ANDRADE, 1925, p. 6). A *Poesia Pau-Brasil* é a manifestação de fato daquilo que reivindica. Segundo Campos, a poesia de Oswald de Andrade representou uma guinada de 180 graus no *status quo* da linguagem poética brasileira: recoloca em questão a matéria da poesia, provocando um conflito estrutural na linguagem que se coloca como um reflexo de uma mudança estrutural em curso na sociedade brasileira, que está acontecendo mais especificamente em São Paulo: mercado, pós-guerra, processo de industrialização, incrementação do consumo de massa, mas também o fim da escravização, a imigração maciça de trabalhadores europeus, o progresso tecnológico... tudo isso repercute em forma de conflito na linguagem da sociedade em transformação. E porque essa mudança radical na linguagem é atribuída por Haroldo somente a Oswald de Andrade, e não também a Mário de Andrade, igualmente modernista? A inovação, a diferença apresentada por Oswald em relação a Mário de Andrade: este último não adota uma radicalidade perante a linguagem; não percebeu, não alcançou essa atualização no nível da linguagem, apesar de ter lançado seu *Paulicéia Desvairada* antes, e de ter instigado Oswald. Segundo Haroldo de Campos, Mário não questionou a retórica, continuou prolixo. A poética dele não era a revolução, mas a reforma apenas, “com seu lastro de conciliação e palavrosidade” (CAMPOS, 1971, p. 15). A revolução foi a *Poesia Pau-Brasil*, de onde saiu toda uma linha de poética mais contida, com um enxugamento da linguagem, reduzida ao essencial do processo de signos, que passa por

Drummond na década de 30, João Cabral de Melo Neto e se projeta na poesia concreta (CAMPOS, 1971).

Há duas vertentes que compõem essa revolução oswaldiana: uma destrutiva, dessacralizante, outra construtiva, que rearticula os materiais preliminarmente desierarquizados - ambas estão interligadas, são permeáveis: essa destruição não é somente destrutiva, mas abre para uma construção (CAMPOS, 1971, p. 28). Nessa leitura da poesia oswaldiana como processo de reestruturação da poética brasileira, Campos identifica um “programa de dessacralização da poesia, através do despojamento da *aura* de objeto único que circundava a concepção poética tradicional” (CAMPOS, 1971, pg. 23), que acaba sendo colocada em xeque com os meios de reprodução próprios do desenvolvimento industrial, como mostra Walter Benjamin (CAMPOS, 1971). Essa dessacralização da poesia vai aparecer no processo da tradução como transcrição haroldiana: a destruição do texto original abre para a construção de algo novo, rearticulando o material preliminarmente desierarquizado. Essa dessacralização reside também ali onde Barbara Cassin reivindica a dessacralização do intraduzível, abrindo espaço para a criação.

Assim, em sua leitura, Haroldo de Campos coloca o *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* como um movimento de reconstrução geral. Para ele, Oswald vai direto ao miolo do problema, percebendo que com as técnicas de reprodução houve um fenômeno de democratização estética, pressentindo que a aura do objeto único entrava em falência (CAMPOS, 1971, pg. 26) conforme o seguinte fragmento do *Manifesto*:

Houve um fenômeno de democratização estética nas cinco partes sábias do mundo. Instituíra-se o naturalismo. Copiar. Quadro de carneiros que não fosse lã mesmo, não prestava. A interpretação no dicionário oral das Escolas de Belas Artes queria dizer reproduzir igualzinho... Veio a pirogravura. As meninas de todos os lares ficaram artistas. Apareceu a máquina fotográfica. E com todas as prerrogativas ao cabelo grande da caspa e da misteriosa genialidade de olho virado — o artista fotógrafo. Na música, o piano invadiu as saletas nuas, de folhinha na parede. Todas as meninas ficaram pianistas. Surgiu o piano de manivela, o piano de patas. A pleyela. E a ironia eslava compôs para a pleyela. Stravinski. A estatuária andou atrás. As procissões saíram novinhas das fábricas. Só não se inventou uma máquina de fazer versos — já havia o poeta parnasiano. (ANDRADE, 1928, pg. 7)

Enfim, segundo Haroldo de Campos, o *Manifesto Pau-Brasil* e o *Manifesto Antropofágico* formam na verdade um bloco só, estando o último contido fundamentalmente no primeiro. A atitude antropofágica de Oswald de Andrade já está presente embrionariamente no *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*. Em sua relação com a vanguarda europeia, Oswald “portou-se sempre com atitude de devoração crítica — a atitude antropofágica proclamada no *Manifesto* de 1928 e que já está presente, embrionariamente, no *Manifesto da Poesia Pau-*

Brasil” (CAMPOS, 1971, p.32). A atitude dos modernistas é antropofágica mesmo antes do *Manifesto*: lembrando Antônio Cândido, Campos diz dos modernistas: “assimilando com *desrecalque localista* as técnicas europeias, que no velho continente encontravam resistências profundas no meio e nas tradições, tinham aqui condições propícias para criar ‘um tipo ao mesmo tempo local e universal de expressão’, reencontrando a influência europeia por um mergulho no detalhe brasileiro” (CAMPOS, 1971, p.32). Essa atitude antropofágica anterior comparece na teoria e na prática do poeta enquanto tradutor.

De fato, há uma relação cultural ancestral com o paradigma antropofágico que, no campo dos Estudos da Tradução, vem sendo associada a uma certa identidade brasileira ligada à teoria de Haroldo de Campos e os poetas concretos. Susan Bassnett, em seu livro *Estudos de Tradução: fundamentos de uma disciplina* (1991) traz, no *Prefácio*, o que considera uma relevante contribuição dos tradutores brasileiros para uma nova perspectiva sobre a tradução através de uma metáfora nova: a do tradutor como canibal (BASSNETT, 1991). Referindo-se à história da tradução no século XX, Bassnett lembra que, assim como os estudos literários mudaram de natureza e de metodologia quando o seu desenvolvimento ultrapassou as fronteiras da Europa, também os estudos da tradução começaram a perder o seu carácter excessivamente eurocêntrico, e da mesma forma que os Estudos Literários procuraram sacudir a sua herança eurocêntrica, também os Estudos de Tradução se ramificaram em várias direções, uma vez que a ênfase no fator ideológico e linguístico abriu caminho para a discussão do tema nos termos mais vastos do discurso pós-colonial. Nesse contexto a autora diz que “os tradutores brasileiros apresentaram uma metáfora nova, que pode aplicar-se a esta nova perspectiva alternativa sobre a tradução – a imagem do tradutor como canibal devorando o texto original num ritual que resulta na criação de algo completamente novo” (BASSNETT, 1991, p. XX). Essa contribuição é colocada pela autora nos termos de sua importância ideológica, dizendo que “o tradutor que agarra um texto e o transpõe para outra cultura tem de considerar cuidadosamente as implicações ideológicas dessa transposição” (BASSNETT, 1991, p. XX):

A metáfora do tradutor como canibal baseia-se numa noção revista do significado de canibalismo, considerado não do ponto de vista do europeu colonizador a quem o conceito horroriza, mas da perspectiva dos povos cujas práticas canibalescas derivam de uma visão alternativa da sociedade. A concepção canibalista de tradução envolve um conceito modificado do valor do texto original em relação à sua recepção na cultura de chegada. A concepção tradicional de tradução, datada do século XIX (...) baseava-se na relação senhor-servo, reproduzida no processo de tradução – ou o tradutor toma o texto original e o ‘melhora’ e ‘civiliza’ (cf. Fitzgerald acerca dos textos persas) ou o tradutor se aproxima do texto original com humildade e lhe presta homenagem (cf. Rossetti sobre textos italianos do século XII). A concepção canibalista da tradução oferece uma perspectiva diferente, que se articula com a noção de tradução proposta por Jacques Derrida, quando argumenta que o processo de tradução cria um texto

'original', em oposição à ideia tradicional segundo a qual o 'original' é o ponto de partida. (BASSNETT, 1991, p. XX)

Assim, por um lado, a noção antropofágica em Campos não se encerra na deglutição do diferente, mas se estende à diferenciação em relação ao outro. O estrangeiro é transformado, não domesticado ou apropriado simplesmente: a tradução mantém particularidades do outro em conjunto com particularidades do que é nosso. Esta prática, em sua metáfora diferenciada, traz a possibilidade de uma releitura da proposta europeia de tradução apresentada por Barbara Cassin como *entre*: entre uma cultura e outra, não uma *ou* outra. Uma tradução desierarquizada, não universalista, dialógica.

Da mesma forma, a noção antropofágica deu origem a outros neologismos e teorias próprias para essa noção brasileira, renovada, de apropriação por deglutição da cultura do outro. Veremos a seguir a abordagem de uma reflexão sobre o um desses conceitos, a noção de *Intradução* criada pelo poeta Augusto de Campos, realizada pelo filósofo brasileiro Santoro, que participou como tradutor e teórico no empreendimento coletivo que foi o desenvolvimento do *Dicionário dos Intraduzíveis* francês e é um dos responsáveis pelo desenvolvimento da versão brasileira deste empreendimento.

III.1.2. Os intraduzíveis e a Intradução de Augusto de Campos

Intradução, é um termo criado pelo poeta e tradutor brasileiro Augusto de Campos em 1974, inspirado nos escritos de Ezra Pound dentro de um contexto de tradução de poesia, para lidar com as questões da intraduzibilidade. Segundo Gomez (2018), foi em um ensaio dos anos 1980 que Augusto de Campos designa como *Intradução* uma de suas traduções, a do poema “l(a”, de e.e. cummings, como possível “não tradução”, “tradução interna ou interior ou íntima” (GOMEZ, 2018, p. 381).

Em um artigo publicado em 2014 intitulado *Intraduction: La Traduction de la philosophie rencontre les défis de la traduction poétique* (2014) Fernando Santoro, um dos responsáveis pela versão brasileira do *Dicionário dos Intraduzíveis*, desdobra o assunto da intraduzibilidade a partir do termo *intradução*. O autor nomeia a experiência de tradução com a equipe do *Vocabulaire Européen des Philosophies*, de *intradução*:

Com efeito, já não são traduções, mas *intraduções*; não se trata de traduzir um texto de outra língua, mas de *intraduzir* uma trama complexa de várias línguas para uma outra língua. Trata-se de uma ação de transferência em que necessariamente o tradutor se faz infiltrar como coautor nos textos traduzidos. A tradução de verbetes sobre expressões intraduzíveis, a tradução dos dicionários dos intraduzíveis é uma ação que se pode nomear, deixando simplesmente a língua falar, de “*intradução*”, ato de “*intraduzir*”, realizado por “*intradutores*”. (SANTORO, 2014, p. 173)

Através de uma reflexão sobre os *intraduzíveis*, particularmente as diversas traduções e adaptações do *Dictionnaire des Intraduisibles* em outras línguas, Santoro realiza um paralelo entre a palavra Intraduzível e Intradução. Há, de fato, no paralelo entre os dois termos, uma coincidência adicional que enriquece suas cadeias de significação. *Intraduzíveis*, segundo Santoro, são fatos de língua que causam problemas para a tradução em qualquer domínio, mas são próprios da natureza da tradução, uma vez que se eles não existissem, não seria necessária, a rigor, a existência dos tradutores: todas as línguas seriam facilmente reduzidas a uma só, haveria somente diferenças circunstanciais, os tais *flavors* ou *parfums* conforme o jargão do Google Translator (SANTORO, 2014, p. 167). Santoro destaca que *intradução* pode ser lida segundo uma etimologia voltada para o passado ou voltada para o futuro; uma não é menos verdadeira que a outra e ambas são importantes para compreender o sentido filosoficamente criativo dos *intraduzíveis*. Olhando para o passado como um fato dado, o *intraduzível* aparece como o sintoma da diversidade das línguas (SANTORO, 2014, p. 176).

A questão da diversidade das línguas está presente em um dos textos mais antigos que tratam da relação entre língua científica e língua vernácula: remonta à Dante, *De vulgari eloquentiae* (1305). Dante propõe a interpretação do mito bíblico de Babel não como castigo, mas como signo da variação, fruto da liberdade (SANTORO, 2014, p. 167). E é essa a visão assumida pelo *Dicionário dos Intraduzíveis* brasileiro.

O fato de um dicionário como esse surgir do universo da tradução em filosofia é bastante significativo. Como explica Santoro, em filosofia, as expressões *intraduzíveis* nunca deixaram de ser traduzidas. Que o texto em questão seja de uma língua diferente, de uma época diferente ou simplesmente de um autor diferente, importa pouco; frequentemente os filósofos procuram interpretar um texto *filosoficamente* e o traduzem *filosoficamente*, a cada vez de maneiras diferentes de acordo com o contexto da tradução. Ou seja, os jogos de palavras, as ambiguidades, os obstáculos textuais, enfim, sempre que o sentido esteja elaborado de forma dependente do significante, não há nada que impeça a leitura filosófica. Basta ao filósofo criticar, corrigir, substituir de acordo com o ponto de vista sempre pleno da consciência do desejo de verdade (SANTORO, 2014, p. 167). Isso acontece porque, segundo o autor, há uma fenda entre o pensamento e a palavra, evidenciada pelos intraduzíveis: “Uma vez instalada a evidência da separação original entre palavra e pensamento na equivocidade e na falha do universal, toda palavra será insuficiente; uma correção se faz necessária e, também, a correção da correção e assim por diante” (SANTORO, 2014, p. 171). Assim, afirma o autor, todo filósofo sabe que seria possível contar a história da filosofia através das etapas da tradução de um texto, ou mesmo de uma só palavra pertencente a outras línguas e a outras épocas. Através dos séculos os textos filosóficos são transmitidos não apenas pela sucessão dos povos, mas também pelo intercâmbio entre os diferentes povos e suas línguas, assim, a história da transmissão filosófica, do ponto de vista do conceito, é uma história de erros e errâncias: Palavras substituídas por palavras buscam continuamente a verdade, mas não a alcançam nem podem alcançar” (SANTORO 2014, p. 170). Há uma produção múltipla da palavra filosófica. Mas isso não revela apenas uma fratura entre pensamento e palavra. A palavra resultante da tradução não é uma nova maneira de dizer (ou de não dizer) a mesma coisa, mas é, de acordo com Santoro, “ela também é uma maneira original de dizer a coisa, e assim também torna-se uma coisa original” (SANTORO, 2014, p. 171). Isso implica invenção, criatividade. Não apenas no âmbito da palavra, mas do pensamento. Para Santoro, o que opera como um procedimento linguístico da expressão filosófica resulta igualmente como um dispositivo de criatividade no pensamento. Nesse sentido, o filósofo brasileiro acredita que o *Vocabulaire Européen des Philosophies* opera como um dispositivo de criatividade no pensamento. Com ele, os obstáculos de tradução

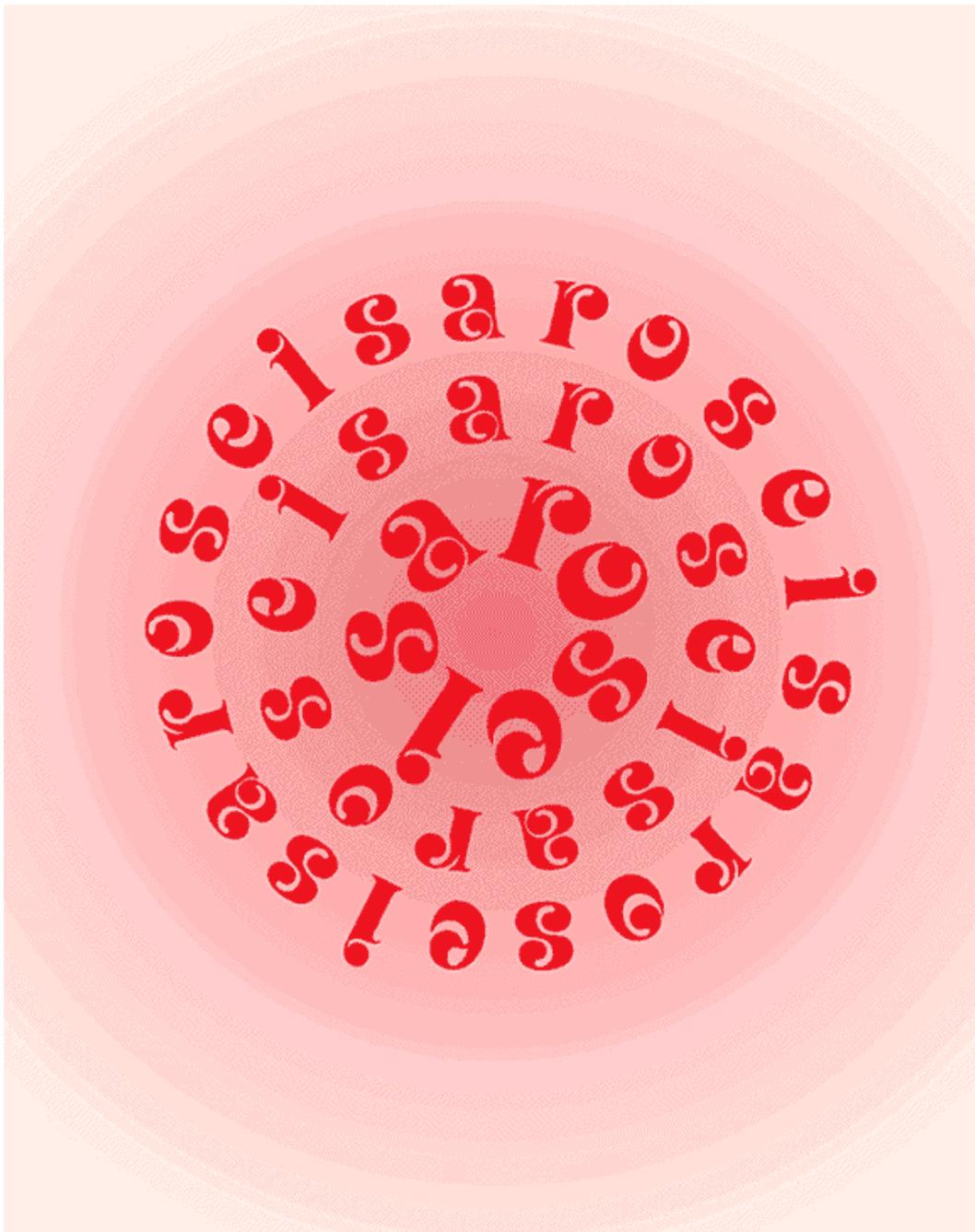
deixam de ser obstáculos e se transformam em oportunidades de criatividade do pensamento. Vem daí o interesse filosófico pelos intraduzíveis. Para o filósofo, os intraduzíveis são “não mais um conjunto de acontecimentos linguísticos que erram o alvo do sentido, mas palavras que desencadearam e continuam desencadeando uma renovação no pensamento, capaz de perceber na diferença a abundância do sentido” (SANTORO, 2014, p. 171).

No paralelo com o conceito de intraduzível está a coincidência do prefixo que caracteriza um caráter *intermediário* da tradução, *intra* - como algo entre línguas e textos, algo no meio do caminho. Sugere ainda a ideia de intervenção, intromissão, introdução como introduzir, ou introdução no sentido de primeiro passo, abertura. O intraduzível põe em evidência um obstáculo, uma aporia. Neste sentido, o prefixo “in” do termo se apresenta como negação, como resistência” (SANTORO, 2014). No entanto, como lembra Santoro, o ato teórico não se esgota em decifrar as razões do impasse na tradução, na versão de uma língua a outra, mas também explora as formas de ultrapassagem e superação. O prefixo “intra” diz o que está dentro, o interior é o espaço da relação; nesse sentido, o prefixo “in”, ele também, pode ser lido denotando não apenas a negação mas também a interiorização (SANTORO, 2014, p.178). E é nesse sentido que Santoro traça o paralelo com a Intradução, no sentido em que a intradução, para ele, é uma ação reflexiva desencadeada pelas traduções. Uma tomada de consciência entre as diferentes línguas na elaboração do pensamento. Consciência do lugar decisivo das palavras e das diferenças das palavras na elaboração do diálogo e do pensamento. A experiência resultante da ação de traduzir, de tentar deixar entrar no universo de sua própria língua as expressões de mundo das outras. (SANTORO, 2014, p.180) A intradução, então, não pode ser confundida com a tradução, por mais criativa e inventiva que seja a tradução. Ela é, na verdade, uma derivada da tradução. “A marca da intradução, contrariamente à tradução, não é a fidelidade nem ao texto nem ao seu sentido de fundo, mas é a exposição do adultério para melhor compreender a relação entre o original e suas transposições” (IDEM).

A estética engajada da intradução de Augusto de Campos concebe uma relação com o estrangeiro e a língua estrangeira a partir do Modernismo Antropofágico em que o antropófago deglute o estrangeiro num ritual festivo e metaboliza a pluralidade e a diversidade no seu organismo com uma expressão não erudita, mas neológica e natural, como diz Oswald de Andrade no *Manifesto da poesia Pau Brasil*.

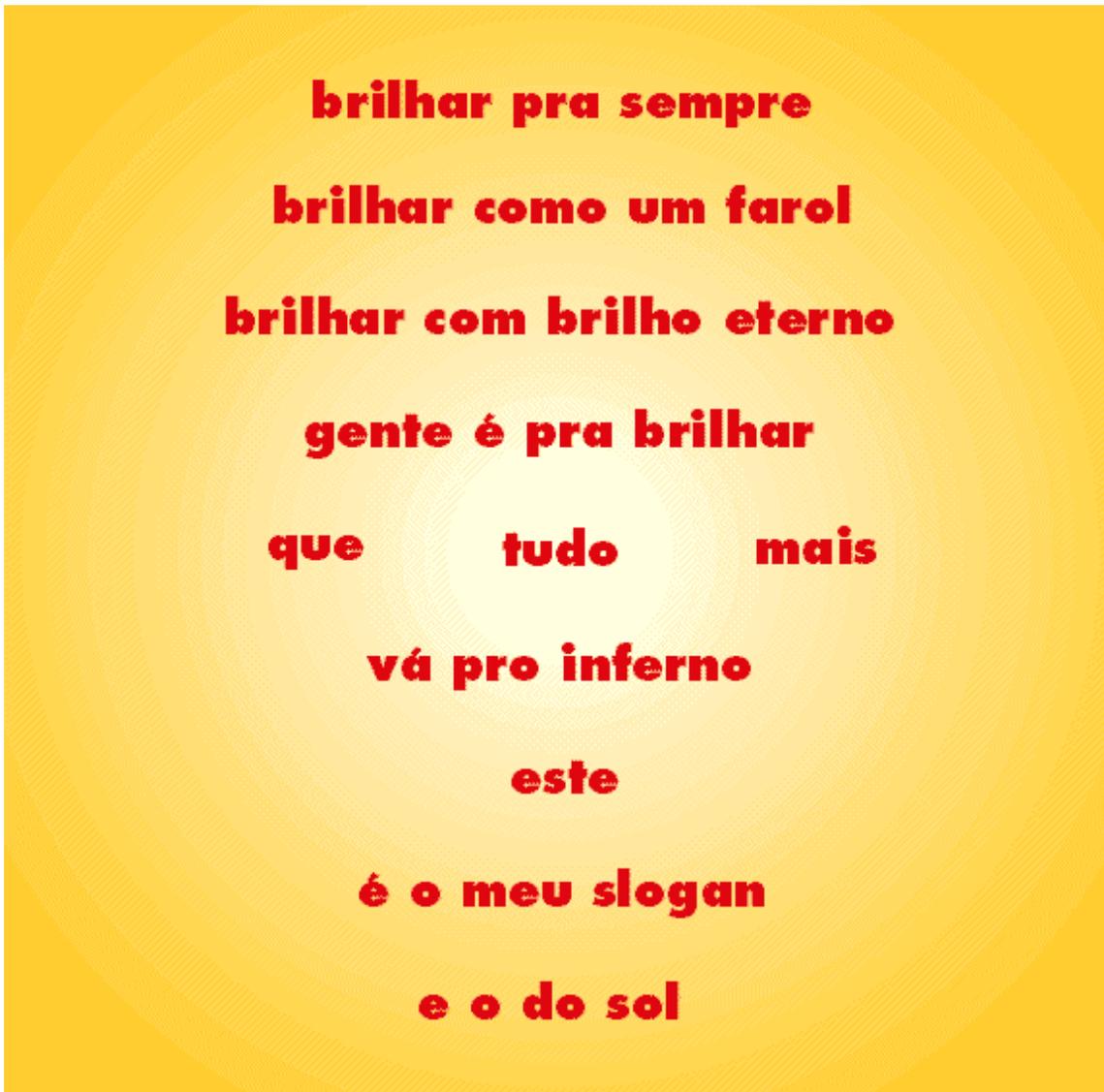
Quanto às *intraduções* de Augusto de Campos, o que elas têm em comum entre si são os elementos fortemente visuais e intersemióticos, o trabalho tipográfico, assim como o recorte e a intercalação de fragmentos do original e da tradução:

Figura 7. Augusto de Campos, *Intradução rosa para gertrude* (1988)



Fonte: site oficial Augusto de Campos.

Figura 8: Augusto de Campos, Intradução sol de maiakóvski (1982-1993)



Fonte: site oficial Augusto de Campos.

III.2. DA TRADUÇÃO COMENTADA, DO COMENTÁRIO E DA CRÍTICA: METATEXTOS EM PERSPECTIVA.

Ainda pouco discutido no âmbito dos Estudos da Tradução, a Tradução Comentada é considerada, por alguns autores, como um gênero textual acadêmico-literário, assim como o resumo é um gênero acadêmico, a tese, o artigo, aparecendo mais especificamente no contexto de trabalhos de conclusão de mestrado e doutorado (TORRES, 2017). Como todo gênero, se define a partir de um conjunto de características, elencadas por Torres (2017) como: o caráter autoral, uma vez que o autor da tradução é o mesmo do comentário; o caráter metatextual; o caráter discursivo-crítico: o objetivo da tradução comentada é mostrar o processo de tradução para entender as escolhas e estratégias de tradução do tradutor e analisar os efeitos ideológicos, políticos, literários etc.; o caráter descritivo e o caráter histórico-crítico: todo comentário teoriza sobre uma prática de tradução, alimentando dessa forma a história da tradução e a história da crítica de tradução (TORRES, 2017, p.18).

Nesse âmbito, não é a tradução em si que se sobressai, mas toda a pesquisa feita para chegar até ela; diferentemente daquela feita como um produto editorial que se deseja vender. Embora aparentemente um gênero ainda em construção, a tradução comentada é uma prática que acompanha a história mesma do traduzir desde seus primórdios: podemos considerar a tradução de textos sagrados como fundadora dessa prática cada vez mais pesquisada, atualmente, na academia. O comentário em si é um texto que explica e teoriza de forma clara e explícita o processo da tradução e as escolhas feitas pelo tradutor, permitindo entender o processo tradutório (TORRES, 2017). De acordo com Zavaglia (2015), como resultado de uma pesquisa em bancos de dados de universidades brasileiras (ZAVAGLIA, 2025, p. 333) duas denominações são frequentemente encontradas: *Tradução comentada* e *Tradução anotada*, podendo ser encontrados trabalhos denominados *Tradução anotada e comentada*, porém o conteúdo dos trabalhos, do ponto de vista da natureza e finalidade, não encontra diferenciação determinante. São comentários apresentados pelo tradutor, que podem aparecer de diferentes formas, como uma pesquisa “introspectiva” e “retrospectiva” a respeito do próprio processo tradutório, discutindo os problemas enfrentados, justificando suas escolhas ou apresentando uma análise do texto fonte e do contexto em que foi escrito, ou ainda uma análise do texto alvo e seu contexto. Enfim, uma autoanálise considerando o processo tradutório em seus diversos aspectos. Segundo Zavaglia (2015, p.336), os comentários observados em traduções comentadas publicadas em teses e dissertações constituem frequentemente peritexto variados

que podem ser comparados a prefácios, posfácios, notas de rodapé ou de fim de volume em encontrados em publicações editoriais. Para esta autora, no entanto, a diferença mais significativa que separa esses dois tipos de publicação, reside na entidade do leitor e de seu percurso de leitura: diferentemente de muitos prefácios e posfácios de publicações editoriais, no caso de um trabalho acadêmico, os comentários não são complementos acessórios à tradução, uma vez que integram o mesmo conjunto e, embora algumas vezes independentes, no contexto da leitura são componentes de igual importância, um não tendo razão de ser sem o outro (ZAVAGLIA, 2015, p. 337).

Pensar a tradução em sua relação com o comentário é, sem dúvidas, remontar à própria história da tradução, à história do comentário, ou mesmo à história da leitura e da interpretação. Em um número da revista *Palimpsestes* dedicado ao tema, intitulado *De la traduction comme commentaire au commentaire de traduction* (2007), Maryvone Boisseau chama a atenção para essa relação histórica, mas também independente, entre tradução e comentário. Se possuem um parentesco tão antigo quanto sua história, são duas atividades que, separadas, possuem também outros traços em comum, como serem consideradas *segundas*: vêm após o texto, como reflexão e prolongamento do texto de partida. De fato, ambas atividades interrogam, antes, a *letra* do texto de origem, mas são, ainda, como aponta essa autora, atividades que se desdobram na dimensão da oralidade, e se completam e se fixam através da dimensão escrita. Dão origem a um outro texto que revelará potencialidades ainda não percebidas daquele, podendo, por sua vez, adquirir autoridade própria (BOISSEAU, 2007, p.2). No entanto Boisseau aponta também para o fato de que os comentários, que tradicionalmente acompanhavam de forma visível os textos traduzidos, hoje desaparecem das traduções, cada vez mais difundidas pelos meios tecnológicos modernos. Assim, somente comparando de forma crítica diferentes versões podemos perceber as hipóteses que presidiram as escolhas ideológicas dos tradutores: entregues ao leitor ordinário, sem comentários exegéticos, as traduções sozinhas não esclarecem de forma alguma o leitor sobre as hipóteses interpretativas que as fundamentaram (BOISSEAU, 2007, p.3).

Alguns autores, como o poeta e crítico literário Ezra Pound (1885/1972), falam de crítica pela tradução: a tradução como crítica, neste caso, seria a tradução como criação, e não como tradução *literal* (POUND, 2006). Já o filósofo Antoine Berman dedica-se a pensar o comentário, a crítica e a tradução enquanto textos em si, em seu artigo *Critique, commentaire et traduction* (1986), questionando-se a respeito da possibilidade de considera-los como um conjunto, ou não. Esta reflexão, à qual me dedico analisar nos próximos parágrafos, foi de considerável importância para uma definição da natureza de tais textos, antes de dar

continuidade ao desenvolvimento dos comentários e críticas de minha tradução, que serão apresentados em seguida, neste capítulo.

Segundo Antoine Berman (1986, p.88), comentário, crítica e tradução têm sido reunidos como metatextos por uma abordagem fundada em homologias puramente formais, onde os três teriam a finalidade última de comunicar o sentido, abordagem contextada por esse autor. Daí teria saído a possibilidade de uma definição reversível, afirmando que tradução é crítica das obras, como no *criticism by translation* de Ezra Pound. Segundo Berman, esse círculo que reúne no mesmo espaço os três metatextos giraria em torno do conceito de *reformulação* (onde toda tradução é reformulação e vice-versa), assim como da ideia de que toda obra é suscetível de uma infinidade de críticas, comentários e traduções. Dessa forma, os três seriam obras inacabáveis (BERMAN, 1986, p.88). Embora admitindo certa dose de verdade nestas proposições, Antoine Berman formula outra proposição, afastando-se do comparatismo. Nela, a característica comum que reúne crítica, comentário e tradução é a de que os três são *o destino das obras*.

Segundo o autor, há uma diferença de essência entre crítica e comentário e, inversamente, uma proximidade de essência entre tradução e comentário. Neste texto, Berman parte do princípio de que tradução e comentário corporificam relações tradicionais com as obras, enquanto a crítica se situaria em um espaço de ruptura, de forma idêntica à modernidade (BERMAN, 1986). Assim, se pensamos em filósofos como Heidegger, Levinas, Derrida ou Lacan, podemos perceber que, para quase todos eles, a tarefa do comentário é também uma tarefa de tradução. E isso ocorre dentro de um espaço relacionado à tradicionalidade, pois a relação que a filosofia, a psicanálise e a poesia têm com a tradicionalidade é central. E inversamente no que concerne à tarefa da tradução, se pensamos em autores como Meschonnic, Klossowski ou Deguy, ainda no espaço de interrogação sobre a relação com a tradição, poderemos perceber que a experiência do traduzir se liga à do comentário. Mas, do lado da crítica, quase não se encontra essa interrogação com a tradicionalidade (BERMAN, 1986).

A crítica se situaria, assim, exclusivamente do lado da modernidade, enquanto o comentário e a tradução se ligam à tradicionalidade. O comentário seria passeísta, ou seja, ligado ao passado, e a crítica modernista, no sentido de estar ligada à modernidade: voltada a uma ruptura com a tradicionalidade que é a literatura (BERMAN, 1986). Para ele, “a crítica é essa abordagem das obras que se desdobra na modernidade e a partir dela, se interrogando primordialmente sobre as obras que rompem com a tradicionalidade” (BERMAN, 1986, p. 90).

Para Berman, a crítica não é um simples metatexto com características formais ligeiramente diferentes das do comentário, ela “é a relação moderna com as obras”²⁰ (BERMAN, 1986, p.90).

Já o comentário, para Berman, tem uma outra natureza: em primeiro lugar, ao contrário da crítica que se desdobra historicamente na *escrita*, o comentário não cessa de retornar ao espaço da oralidade. Ainda que resulte em livro, ele habita igualmente oralidade e escrita. Um comentário exclusivamente escrito é uma impossibilidade, assim como um comentário puramente oral. Há uma *distância* que se instaura em relação ao texto, justamente porque é “palavra sobre a escrita” (BERMAN, 1986, p. 90). De forma que crítica e comentário são, em essência, abordagens diversas: de um lado, a crítica em um movimento que prolonga a escrita para além da obra e, de outro, o comentário em um movimento que a segue, jamais indo além (BERMAN, 1986). Essa diferença é marcada também por uma relação totalmente diferente com a letra da obra. Segundo Berman, “todo comentário é por essência comentário do texto a partir de sua letra. Palavra após palavra, *tour après tour*, linha após linha, com uma soberana e paciente lentidão, o comentário examina e esquadrinha o texto da obra esclarecendo-o a partir de sua literalidade” (1986, p. 90). No entanto, essa atenção à letra não visa nenhuma liberação do sentido sob um modo interpretativo, buscando apenas manifestar a significância inerente à letra do texto. Há um movimento de aprofundamento vertical na espessura significativa do texto, onde cada palavra será a ocasião para uma eventual digressão, ao termo da qual o comentário retornará ao texto e, em um movimento retrospectivo, o que já foi comentado se esclarece com uma nova luz. Mas o comentário jamais antecipa ou coloca em seu fundamento qualquer pré-compreensão do texto em sua totalidade, avançando em direção ao desconhecido na nudez de sua letra. Buscando esclarecer a obra em sua unicidade, o comentário se recusa a apoiar sua análise na compreensão do todo: seu espírito é *micrológico, microscópico*, orientado para os *detalhes* do texto (BERMAN, 1986, p. 92). Neste sentido, *comentar é ler em detalhe*.

A crítica, inversamente, se move na dimensão *do sentido e do todo*, quer depreender do texto o sentido que não aparece senão no todo (BERMAN, 1986, p. 92). Ademais, a crítica tem uma relação com a citação que é tão consubstancial quanto a relação do comentário com o detalhe do texto: a citação é tão necessária à crítica quanto a ilustração empírica para a teoria e, no entanto, não deixa de ser um *resíduo* do texto que atrapalha a pureza e a autonomia do discurso crítico. Para Berman, esse status *residual* da citação (ela mesma um resíduo da obra) nos introduz à verdade última do movimento crítico: desmembramento do texto, ela também saída de um desmembramento do mesmo, a crítica é a destruição de sua letra. No entanto, a

²⁰ Grifo do autor, tradução minha.

obra *deseja* essa destruição, afirma Berman, pois ela é a manifestação da infinidade de seu sentido: latente em cada obra singular, essa infinidade se atualiza na crítica, uma vez que a destruição crítica é, também, liberação do sentido. E a proliferação crítica em torno de uma grande obra atestaria simplesmente a infinidade de seu sentido (BERMAN, 1986).

Falamos da relação entre crítica e comentário. Quanto à relação entre crítica e tradução, Berman afirma que o discurso crítico, no geral, permanece curiosamente mudo sobre a tradução, salvo para julgá-la como *boa* ou *ruim* a partir de seu *saber* sobre as obras. Mas isso não se aplicaria às grandes figuras da crítica, aqueles que a pensam, como Novalis, Benjamin e Blanchot, autores que escreveram linhas fascinadas sobre o ato de traduzir. Mas isso não muda o fato de que a crítica parece indiferente à tradução (embora em alguns, como Novalis, Schlegel e Benjamin a tradução seja pensada a partir da crítica).

O comentário, ao contrário, enquanto exposição da literalidade da obra, se move necessariamente no espaço onde obra e língua se entrelaçam e, no limite, se confundem: o comentário é atento ao ser-em-língua da obra, tão atento que só pode ser comentário de um original (BERMAN, 1986); aí se encontra sua proximidade com a tradução: explicitar não apenas o *dito*, mas também a outra língua

Na relação entre crítica e comentário, o que aparece primeiro no horizonte crítico é a hostilidade irreduzível entre a relação crítica e a relação tradutora com as obras (BERMAN, 1986). Tradução e Crítica têm uma relação de hostilidade. Parece que a atividade de tradução e a atividade crítica são, com poucas exceções, incompatíveis. Não há grandes críticos que tenham sido grandes tradutores, e vice-versa, pelo menos não ao mesmo tempo. (BERMAN, 1986, p. 102). Para um tradutor, a relação com a crítica é não apenas inútil, mas perigosa, diz o autor. Ainda que o tradutor analise e interprete seu texto, isso não constitui o *fundamento* de seu agir. Se análise e interpretação se caracterizam por ultrapassar a letra na direção do sentido, o ato de traduzir ao contrário, consiste precisamente em não *ultrapassar* a letra, mas *fazê-la passar* da margem de uma língua à outra (BERMAN, 1986). No entanto, tradução é *também* restituição do sentido, ainda que seja um dos modos mais deficientes de fazê-lo, uma vez que “a transferência do sentido que ela opera é lacunar e deformante” (BERMAN, 1986, p. 103) Mas será que não podemos pensar que, justamente por ser “lacunar e deformante”, ela abre espaço para a criação de um novo original, na nova língua? Segundo Berman: o mesmo poder de destruição que opera na crítica está presente também na tradução, com uma diferença: o poder generalizante da crítica é mais radical, e não define inteiramente a tradução. Se postulamos que o significado é o que importa em nosso relacionamento com as obras, temos que dar prioridade à crítica e considerar a tradução e o comentário como formas

menores, então a justificativa passa a ser uma questão de necessidade. O que se vê, de acordo com Berman, é que em grandes críticos vemos diminuir a tradução, à medida em que cresce a parte da crítica e da filologia. A *reabilitação* da tradução e do comentário equivaleria então a nos reapropriarmos do espaço da tradicionalidade, uma vez que o espaço da tradicionalidade é o espaço da letra (BERMAN, 1986, p. 103). Acredito que este seja um ponto de contato entre a teoria de Berman e Haroldo, ainda que um contato talvez um tanto áspero: o que faz Haroldo é uma reabilitação, justamente, da tradução através da crítica e do comentário, porém no avesso da tradicionalidade, mesmo que esse seja o espaço da letra segundo Berman: através de uma reversão nos valores – não sem a ajuda de Walter Benjamin e Jakobson, vai não diminuir a tradução, mas colocá-la em lugar de destaque, e utilizar a crítica como meio de fazê-lo.

Mas Berman afirma ainda que a tradução tem uma essência dupla: ela é dual e divergente. De um lado, se aparenta à crítica de um modo negativo, e de outro se aparenta ao comentário de um modo positivo. Ou seja, ela é inevitavelmente restituição do sentido e também possui uma natureza crítica, que foi definida por Derrida em *A Escritura e a Diferença* (1967):

Ora um corpo verbal não se deixa traduzir ou transportar para uma outra língua. É aquilo mesmo que a tradução deixa de lado. Deixar de lado o corpo é mesmo a energia essencial da tradução. Quando ela reinstitui um corpo, é poesia. Neste sentido, constituindo o corpo do significante o idioma para todo o palco do sonho, o sonho é intraduzível: “O sonho depende tão intimamente da expressão verbal que, como Ferenczi justamente notou, cada língua tem a sua própria língua de sonho” (DERRIDA, 1995, p. 198)

Segundo Derrida, a energia essencial da tradução é deixar de lado o corpo verbal, que fica para trás. Quando ela reinstitui o corpo em uma nova língua, então é poesia (é isso o que busca fazer Haroldo de Campos, através da sua “transposição sintática”, tirada de Benjamin e revertida, ou reinterpretada através de Jakobson: reinstituir um novo corpo, em uma nova língua. Mas por isso mesmo, o corpo verbal é intraduzível. E é o que interessa a Haroldo de Campos, como vimos: quanto mais intraduzível, ele dizia, quanto mais inçado de dificuldades, mais era de seu interesse realizar a tradução). Para Antoine Berman, nesse sentido a tradução seria mortificação das obras, ao mesmo tempo excesso de sentido e de significância (BERMAN, 1986). Mas se pensamos em termos derridianos, onde a energia essencial da tradução é deixar o corpo verbal para trás e reinstituir um novo corpo, a essência da tradução seria, então, a intraduzibilidade, esta que abrirá a possibilidade da criação, como em Haroldo de Campos e como em Barbara Cassin.

O trabalho do tradutor é, segundo Berman, rigorosamente paralelo ao do comentador, uma vez que como este, o tradutor também esquadrinha o texto, mergulha em sua espessura significativa, se demora nos detalhes... o texto é, também para o tradutor, detalhe significativo. E se o comentário visa o ser-em-língua do texto, a tradução habita originalmente a dimensão onde língua e obra se entrelaçam, procurando, na própria língua, os lugares onde ela poderá acolher tal entrelaçamento. Assim como o tradutor deve postular a existência desses lugares de acolhimento em sua língua, também o comentador deve postular que há em sua língua a possibilidade de abrir a significância da letra da obra (BERMAN, 1986, p. 104). Mas tradução focada no sentido e tradução focada na letra não são a mesma coisa, e se separam como *dois possíveis do traduzir*: uma busca esclarecer, a outra, manifestar.

A tradução, enquanto escritura, na medida em que penetra em uma dimensão onde a oralidade profunda da língua materna encontra a oralidade da obra, vai manifestar não apenas o sentido da obra, mas também revelar essa oralidade profunda em sua relação com a letra que a modernidade nos fez esquecer: para Berman, esse poderia ser o *enigma* do traduzir.

Há, enfim, uma complementação da crítica e da tradução, que é essencial para o destino das duas formas. Primeiro, segundo Berman, “todo comentário de uma obra estrangeira é necessariamente tradução. Não há comentário de um texto traduzido que se conclua sem a referência ao original, pois nenhuma tradução, por mais literal que seja, preserva suficientemente a letra original para que seu texto seja comentável” (BERMAN, 1986, p. 105). Mas o comentário de um texto estrangeiro só é tradução na medida em que traduz esse texto parte por parte ao longo de sua progressão e, ainda assim, em si mesmo ele não é mais que tradução. Mas esse trabalho abre caminho para a tradução propriamente dita, e o exemplo trazido por Berman é o comentário de *Parmênides* realizado por Heidegger, que permitiu a tradução feita Jean Beaufret (1955); e esse, por sua vez, precedeu a tradução e comentário feita por Bárbara Cassin (1998). Assim, enquanto a análise crítica se opõe ao traduzir, o comentário o possibilita: “lá onde termina uma tradução (e toda tradução conhece um ponto onde termina), começa o comentário” (BERMAN, 1986, p. 105). É que, de acordo com Berman, “o comentário se desdobra nas margens da não traduzibilidade” (BERMAN, 1986, p. 106). Para Berman, o intraduzível não é uma noção absoluta, mas “simplesmente o que um tradutor e sua língua não podem ainda traduzir *hic et nunc*. A temporalidade do traduzir é uma temporalidade finita: traduzimos somente *rechtzeitig*, ‘na hora certa’” (BERMAN, 1986, p. 106). É nessa finitude do traduzir que o comentário se instala, manifestando o poder que uma língua tem de esclarecer o que ainda não pode ser traduzido, preparando a tradução que virá.

Os limites do discurso crítico podem ser marcados através de uma reflexão ancorada na experiência do traduzir e do comentar, que seja capaz de se esclarecer e de refletir sobre si mesma. É preciso que a tradução se torne crítica e comentário de si mesma, mais do que somente uma prática regida por uma teoria. De fato, o que aporta a leitura de Berman para nossos estudos é a noção de que se a crítica, o comentário e a tradução são o destino das obras, a *reflexão* é o conceito que os une. Esse é o objeto da próxima seção da presente pesquisa.

III.3. OS COMENTÁRIOS DA TRADUÇÃO COMO PESQUISA INTROSPECTIVA E REFLEXÃO SOBRE A EXPERIÊNCIA.

Segundo Antoine Berman (2013), a tradução é uma experiência que pode se abrir e se (re)encontrar na reflexão, que não é nem a descrição impressionista dos processos subjetivos do ato de traduzir, nem uma metodologia. Os comentários se colocam nesta parte do trabalho como um resultado dessa reflexão de desdobramento da tradução, que a completa, permitindo sua finalização enquanto leitura e interpretação.

Alguns pontos significativos do texto do texto de origem demandaram uma reflexão mais cuidadosa na execução do exercício tradutório, levando a pesquisas de natureza diversa, para além da preocupação com o nível semântico das palavras ou o texto como um todo. Uma delas é: que tipo de reflexões suscitam certas passagens quando são trazidas de uma cultura *muito europeia* para retomar as palavras da autora, para uma cultura de língua mais *periférica* para utilizar um termo trazido por Pascale Casanova em *A língua mundial: Tradução e dominação* (2015). Outra é a verificação da capacidade de uma palavra resistir e acompanhar a evolução da história cultural de um povo, transformando-se conforme se transforma o contexto cultural que a envolve, como o leitor poderá verificar com a leitura desta seção do presente estudo. Outra reflexão que compõe essa pesquisa introspectiva e retrospectiva que o leitor encontrará em seguida é a constatação de que, através da tradução, trazendo o texto não apenas da *língua* francesa, mas também da *cultura* francesa com sua história e pressupostos próprios, o texto encontra no horizonte a língua/cultura de um país que foi colonizado, marcado com experiências linguísticas muito diversas daquela evocada pelo texto original. Algumas noções fundamentais trazidas pela autora Barbara Cassin, como multilinguismo e língua materna, que no contexto parisiense em que foi pronunciada volta-se aos filhos de imigrantes do século XXI forçados pelas circunstâncias a se tornarem multilíngues, não têm exatamente a mesma aura de sentido, expressão usada pela autora, no contexto atual brasileiro, impregnado de uma história própria de imigração, colonização e a conseqüente devastação da língua materna dos povos originários que aqui habitavam.

A edição utilizada como texto fonte para a tradução foi a da Bayard (2012), e não apresenta paratextos além da ilustração da capa, a não ser um pequeno peritexto de abertura (p.7), apresentando e contextualizando a coleção, constituindo uma nota introdutória de uma página. Este peritexto não está presente na tradução em espanhol argentina que foi consultada. Esta, como a edição original francesa, não traz outros paratextos. No entanto optei por incluir

esse pequeno texto de apresentação da obra na tradução aqui apresentada, por considerá-lo de grande importância: embora seja um texto que contextualiza exclusivamente a edição francesa, acredito que faz parte da história do original e nos ajuda a compreender o contexto da obra que gerou a tradução.

III.3.1. A tradução dos títulos de obras citadas no texto

Introduzo a seguir algumas posturas que adotei em relação a citações de obras no texto, como alguns títulos de obras citados ao longo do texto original, em sua maioria obras alemãs em traduções francesas. Minha postura foi a de verificar se existem traduções em português e, sempre que encontrada, busquei citar no texto traduzido os títulos publicados em português, ao invés de traduzir de forma indireta do francês. É o caso do programa de Walter Benjamin que foi publicado como livro na Alemanha, e citado por Cassin com base na publicação em francês, em que a autora inclui ainda um comentário sobre o título escolhido da tradução francesa. Identifiquei uma tradução brasileira publicada desta obra, traduzida do alemão, e decidi utilizá-la como referência em meu texto traduzido, como descrevo a seguir:

<p><i>Entre 1929 et 1932, Walter Benjamin rédigea pour la radio allemande des émissions destinées à la jeunesse. Récits, causeries, conférences, elles ont été réunies plus tard sous le titre de Lumières pour enfants (CASSIN, 2012, p.7).</i></p>	<p><i>Entre 1929 e 1932, Walter Benjamin redigiu para a rádio alemã emissões destinadas à juventude. Narrativas, conversas, conferências, elas foram reunidas mais tarde sob o título de A Hora das Crianças: Narrativas Radiofônicas de Walter Benjamin.</i></p>
--	---

Sobre esse fragmento que introduz a obra como um todo, é preciso antes de mais nada, dizer que as emissões escritas por Walter Benjamin a que se refere o texto eram para um público de crianças, ainda que mais velhas, como explicitado. No entanto, não eram infantis: destinada a maiores de dez anos e aos adultos acompanhantes, as conferências trazem uma linguagem voltada a ambos os públicos, assim como as palestras que originaram a coleção de textos no qual se insere a presente obra. Desta forma, o esforço deste exercício tradutório foi na direção de uma linguagem voltada às crianças assim como aos adultos, leigos e não especialistas ou estudiosos da linguagem

O título do programa radiofônico, assim como o livro resultante dele, é originalmente alemão, mas no texto encontrava-se traduzido em língua francesa. Na busca pelo título original alemão encontrei uma tradução em língua portuguesa, realizada do alemão por Aldo Medeiros

da Universidade do Rio de Janeiro, e publicada na íntegra pela editora carioca NAU (2015), tendo comofonte a emissão radiofônica que havia sido publicada na Alemanha em 1985 sob o título de *Aufklärung für Kinder*. Decidi adotar o nome já estabelecido por Medeiros na língua portuguesa: *A hora das crianças: narrativas radiofônicas de Walter Benjamin*. Essa decisão foi tomada também pois ao ser vertido em francês como *Lumières pour enfants* (Luzes para crianças), a tradução em língua francesa anexa o texto ao universo cultural francês em clara referência à época das luzes, o Iluminismo francês do século XVIII, uma apropriação francesa do título da obra alemã. Outro fator que colaborou para a decisão de adotar a tradução já existente em português ao invés de traduzir o título traduzido em francês é que o texto original busca mostrar a ligação entre a obra alemã e a conferência que deu origem ao texto (e as demais conferências da série da qual faz parte o livro).

Outro exemplo de título citado é o diário de Hannah Arendt, citado em francês por Barbara Cassin: *Journal de Pensée*, trecho em que mantive o título citado em francês destacado em itálico, com a tradução em português entre parêntes (p.63) como destacado no quadro abaixo:

Mais il faut lire en parallèle son <i>journal de pensée</i> , ou elle raconte au quotidien ce qui lui arrive dans sa tête, ce qu'elle pense (CASSIN, 2012, p.63).	Mas é preciso ler em paralelo seu <i>Journal de Pensée</i> (Diário de pensamento), onde ela conta no cotidiano o que passa por sua cabeça, o que ela pensa.
---	---

Não há publicação em português desta obra, ao menos não foi encontrada. Foi identificada uma tradução publicada em espanhol intitulada *Diário filosófico*. A publicação original em alemão é: Hannah Arendt, *Denktagebuch*. 1950-1973. Assim, julguei coerente deixar o título em francês conforme o texto, e inserir a tradução em seguida entre parênteses, *Diário de pensamento* (que também traduz o título original em alemão).

A filósofa alemã, naturalizada norte americana, Hannah Arendt, com seu *Diário de pensamento*, constitui a referência para o desenvolvimento da questão da língua materna e a pluralidade das línguas na teoria de Barbara Cassin. Especialmente o parágrafo intitulado *A pluralidade das línguas*, que fornece a Cassin seu material de reflexão. Uma espécie de diário filosófico no qual a filósofa alemã organiza suas reflexões e, a partir de sua experiência com o exílio e pensa a língua materna. Eis o fragmento:

Novembro, 1916. [15]

Pluralidade das línguas: se houvesse apenas uma língua, nós seríamos talvez mais seguros da essência das coisas. O que é determinante é o fato 1) de que existem várias línguas e que elas se distinguem não apenas por seu vocabulário, mas igualmente por

sua gramática, quer dizer, essencialmente por sua maneira de pensar, e 2) que todas as línguas podem ser aprendidas.

Como o objeto, que existe para apoiar a apresentação das coisas, pode ser chamado tanto de “Tisch” quanto de “mesa”, isso indica que algo da verdadeira essência das coisas que fabricamos e nomeamos nos escapa. Não são os sentidos e as possibilidades de ilusão que eles contêm que tornam o mundo incerto, nem a possibilidade imaginável ou o medo experimentado de que tudo seja apenas um sonho, mas sim a ambiguidade do sentido que se dá com a linguagem e sobretudo com as línguas. Dentro de uma comunidade humana homogênea, a essência da mesa é indicada sem equívocos pela palavra “mesa” e, no entanto, assim que chega aos limites da comunidade, ela vacila. (ARENDDT, 2002, p. 16)²¹

Segundo seu diário, algo que o exílio aporta de bom é justamente a descoberta da pluralidade de línguas, e uma desconcertante percepção da “equivocidade vacilante do mundo”: até o acontecimento do exílio, todas as coisas tinham um nome, e isso era inequívoco. O mundo era conhecido, nomeado. A partir da experiência do exílio, com mais de uma língua aparece uma incerteza, uma ambiguidade/equivocidade em relação ao mundo e às coisas ao redor. Por exemplo, uma mesa já não é mesa. Contudo, essa insegurança resultante não existiria se não fosse possível aprender línguas estrangeiras, o que a torna algo positivo, algo que aporta e não algo que subtrai. Se existisse apenas *uma* língua e ela fosse universal, não poderíamos perceber que existem outras *correspondências*, diferentes das nossas, em relação ao mundo que habitamos. Esse fato torna absurda a ideia de uma língua universal que, segundo Arendt, “vai ao encontro da *condição humana*, a uniformização artificial e todo-poderosa da equivocidade” (ARENDDT, 2002, p.17). Dessa forma, o exílio transforma a relação com a língua e, a partir do multilinguismo, desconstrói o universal.

A referência a Hannah Arendt nesse livro aparece também de forma indireta. O livro possui numerosas referências a autores que formaram a base do pensamento veiculado na teoria da autora. Essas referências foram sendo identificadas à medida em que a tradução se realizava como resultado da pesquisa teórica realizada no primeiro capítulo da tese. A busca por um conhecimento prévio da teoria da autora, das fontes de suas afirmações e desenvolvimento de suas ideias constituiu uma ferramenta primordial para a interpretação do texto fonte enquanto leitora/tradutora. É o caso da referência a Derrida que, na verdade, é uma forma de evocar o pensamento de Hannah Arendt sobre multilinguismo e língua materna, exemplificado no fragmento a seguir:

Pourquoi apprendre et parler une autre langue que la sienne ? Je ne sais pas ce que veut dire “la sienne”, et je voudrais commencer par	Por que aprender e falar uma outra língua além da sua? Eu não sei o que quer dizer “a sua”, e gostaria de começar por esta pergunta: o que é uma língua materna?
---	--

²¹ Tradução minha, da obra publicada em francês.

poser cette question : qu'est-ce qu'une langue maternelle ? (CASSIN, 2012, p.9)	
---	--

“Uma outra língua além da sua”, além de ser um prolongamento do título do livro, *Mais de uma língua*, funciona como uma ponte para o pensamento de Derrida: “eu não sei o que quer dizer *a sua*” é uma referência ao livro *Le Monolinguisme de l'autre* (1996), deste filósofo, referindo-se mais especificamente a à aporia *Je ne parle qu'une langue, ce n'est pas la mienne* (Eu falo somente uma língua, não é a minha). O contexto dessa afirmação em forma de aporia é a condição original de Derrida: argelino, vindo de um país colonizado que tem como língua oficial uma língua que não é *a sua*, de sua família, de seu povo. No entanto, este trecho e o questionamento *o que é uma língua materna?* é uma referência a Hannah Arendt, que ocupa um lugar central na reflexão sobre o plurilinguismo em Cassin, como mencionado acima. Mesmo quando Cassin se refere a Derrida, Arendt é a referência original quando se trata do tema multilinguismo: Derrida retira dessa autora a concepção do seu termo *Plus d'une langue* (DERRIDA, 1988), a partir da famosa entrevista de Arendt com o jornalista Gunter Gaüs, publicada em um livro intitulado *A língua materna* (2015). É a partir de Arendt que também Derrida desenvolve seu pensamento sobre a língua materna e pensa o plurilinguismo no livro *Le monolinguisme de l'autre* (DERRIDA, 1988).

III.3.2. A literalidade na tradução e a sintaxe

A questão da intraduzibilidade, como vimos em Barbara Cassin, pode se manifestar no nível da transposição das frases, uma vez que as línguas nem sempre suportam igualmente as mesmas estruturas das frases. Na transposição das frases francesas para a língua portuguesa, procurei me aproximar de uma tradução *literal* sempre que possível. Na concepção de literalidade trazida por Antoine Berman (2013) a tradução literal tem o objetivo de revelar o outro, deixando aparente o fato de que se trata de um texto traduzido. Este foi o objetivo buscado durante o exercício tradutório. No entanto, a primeira página traduzida trouxe algumas reflexões sobre a sintaxe da língua portuguesa em relação à sintaxe da língua francesa. As vírgulas se configuraram um ponto de reflexão na construção do texto em português, a sintaxe das frases e suas diferenças entre ambas as línguas [Cassin fala das *amphibolies* (anfíbolias), uma polissemia provocada pela flexibilidade sintática das frases]. Em um artigo publicado na Revue

de *Métaphysique et de Morale*²² em 1989 intitulado *Homonymie et amphibolie, ou le mal radical en traduction* (que depois foi retomado em seu livro *Éloge de la Traduction*), Barbara Cassin coloca as chamadas anfibolias no mesmo patamar de intraduzibilidade das homonímias (em sua forma de polissemia), classificadas pela autora como “o desespero do tradutor”. Cassin, que é tradutora de grego antigo para o francês, duas línguas distantes não apenas no espaço, mas também no tempo, o que implica em um grande abismo cultural trazendo diferenças significativas na transposição da estrutura do texto, afirma que tal distância facilita a percepção de tais dificuldades: o mesmo fenômeno das homonímias ocorre também no nível da sintaxe, afeta não apenas o sentido das palavras, mas também o sentido das frases. Anfibolias é o nome dado por Aristóteles para a homonímia sintática isolada por ele, para além das homonímias semânticas. Significa literalmente a que “envolve de todos os lados ao mesmo tempo” (CASSIN, 2016, p. 100)

Neste sentido, é oportuno lembrar que em seu texto *A tarefa do tradutor* (1923) Walter Benjamin considera que a transparência da verdadeira tradução é, sobretudo, o efeito da literalidade na transposição da sintaxe. Este pequeno trecho do texto de Benjamin foi bastante significativo para refletir sobre a prioridade entre a forma da frase enunciada e seu sentido, ou a atenção em última instância à palavra, escolha muitas vezes necessária dentro do contexto de transposição entre o francês e o português. Diz Benjamin:

A verdadeira tradução é transparente, não encobre o original, não o tira da luz; ela faz com que a pura língua, como que fortalecida por seu próprio meio, recaia ainda mais inteiramente sobre o original. Esse efeito é obtido, sobretudo, por uma literalidade na transposição da sintaxe, sendo ela que justamente demonstra ser a palavra — e não a frase — o elemento originário do tradutor. Pois a frase constitui o muro que se ergue diante da língua do original e a literalidade, sua arcada. (BENJAMIN, 2010, p. 223)

Na versão final da tradução decidi por não inserir nem tirar vírgulas, o quanto me fosse possível. Tentei transpor a sintaxe das frases da forma mais próxima possível, em todas as vezes em que tive a oportunidade. Tal decisão já havia sido tomada antes mesmo do início do exercício tradutório, ao decidir realizar uma tradução não etnocêntrica, de acordo com Berman, mas também de acordo com a teoria de Barbara Cassin, como vimos anteriormente. Em alguns momentos senti que a tarefa não é facilitada pela flexibilidade sintática da língua portuguesa, que por vezes não apresenta as mesmas possibilidades da língua francesa.

²² Revue de Métaphysique et de Morale. 94e Année, No. 1, LA TRADUCTION PHILOSOPHIQUE (Janvier-Mars 1989), pp. 71-78 (8 pages). Published By: Presses Universitaires de France

O assunto da sintaxe da língua portuguesa é tratado em um artigo de Fernando Santoro na entrada *Português*, do *Dicionário dos Intraduzíveis* brasileiro. Ali, o filósofo brasileiro apresenta uma visão da língua brasileira, em análise de viés histórico, em que “a língua portuguesa, com sua sintaxe flexível, as inversões de sua pontuação, seu apreço pelo excesso e pelas figuras retóricas, é uma língua barroca” (SANTORO; CASSIN, 2018, p. 264). O autor parte de Antônio Quadros (1967), que dizia que nossa língua é “visceralmente barroca, exprimindo o sinuoso, espiralado, espontâneo, dinâmico, imprevisível e criacionista processo da natureza”: concepção considerada pelo filósofo como uma “concepção natural da escrita, que considera o mistério de uma ordem insinuante e velada”, o quer dizer “escrever naturalmente como cria a natureza” (SANTORO; CASSIN, 2018, p. 264). Essa qualidade barroca de nossa língua seria original de Antônio Vieira, e se opõe “àquela ordem reta e antitética impostada e à linearidade cartesiana da razão clássica, cuja imagem por excelência é a do tabuleiro de xadrez” (SANTORO; CASSIN, 2018, p. 265), mas também vai em oposição à língua francesa, depositária de uma cultura “tão racionalista e comedida”, que reserva tantas conotações pejorativas para o termo *barroque*.

A concepção bastante particular de *literalidade* na transposição entre as línguas, de Haroldo de Campos, também pode contribuir para essa reflexão de forma singular e significativa. Seu olhar igualmente particular sobre a relação entre a sintaxe e a traduzibilidade, no que toca a interpretação do fragmento do texto de Walter Benjamin citado acima, vale a pena ser retomado. Ao deslocar a preponderância da preocupação com a transposição do *sentido* para a preocupação com a *forma* do texto, Haroldo estabelece as bases de seu raciocínio a partir de uma postulada *impossibilidade* da tradução poética, ligada à concepção tradicional de literalidade/fidelidade na tradução com base no pensamento de Albrecht Fabri sobre a *sentença absoluta* e de Max Bense sobre a *informação estética*, assunto que já foi discutido nesta tese. Para Fabri a possibilidade de tradução decorreria da “deficiência da sentença”: ela se daria a partir da dimensão do que não é *linguagem* num texto, ou seja, o resíduo não linguístico no processo de significação (ou, em outros termos, o significado referencial). Já para Bense a impossibilidade da tradução decorreria da “fragilidade da informação estética”, enquanto “inseparável de sua realização singular”, quer dizer, de sua “fiscalidade” ligada à sintaxe (CAMPOS, 2011). O que Haroldo de Campos faz é responder desvinculando significado e linguagem: a tradução cria uma *outra* informação estética, e libera a *forma* do texto para ser recriada em outra língua (o que mais tarde ele nomearia de *transcrição*). Daí sua proposta do conceito de *isomorfismo*: diferentes enquanto linguagem, original e tradução, autônomos enquanto informação estética, estarão ligados entre si por uma relação de isomorfia, como os

corpos isomórficos, que se cristalizam dentro de um mesmo sistema (CAMPOS, 2011, p. 16). Nesse contexto, outra noção importante dentro da teoria da tradução de Haroldo de Campos, é a noção de *mimesis* não como cópia ou reprodução do mesmo, mas como “produção simultânea da diferença”: como não é possível transpor sintaticamente a sentença em outra língua, está aberta a possibilidade da (re)criação: fica mais fácil traduzir Guimarães Rosa ou Joyce do que Mauro de Vasconcelos ou Agatha Christie por exemplo, já que “quanto mais inçado de dificuldades esse texto, mais recriável, mais sedutor enquanto possibilidade aberta de recriação” (CAMPOS, 2011, p.16). Dessa forma o critério da dificuldade constitui a condição de possibilidade da tradução e a transformação do intraduzível em traduzível. Para isso, o *médium* por excelência da transcrição passa a ser a própria iconicidade estética do signo (CAMPOS, 2011, p.16): (nessa acepção, o signo icônico é aquele que de certa maneira é similar àquilo que denota) e traduzir a iconicidade do signo implica então em recriar a “fiscalidade”, a “materialidade mesma”. A baliza demarcatória do lugar da empresa recriadora são as formas que continuam sendo, por definição, *formas significantes*, uma vez que o parâmetro semântico, “embora deslocado de seu lugar de função dominante conferido pela chamada tradução literal (termo a termo) não é esvaziado, mas continua constituindo-se em um virtual ponto de fuga” (CAMPOS, 2011, p. 17). A dimensão semântica da linguagem é considerada dentro da singularidade do pensamento haroldiano, sendo por ele definida como “dispersão volátil” (CAMPOS, 2011, p. 17). E a dimensão *física*, a *forma*, a *materialidade mesma* do texto, são conceitos chaves, obviamente, em Haroldo. A importância da relação com a sintaxe elevando essa dimensão da linguagem a um lugar fundamental para a (in)traduzibilidade no nível da frase, no sentido em que a organização das palavras e sua relação com o sentido literal torna-se intransponível de forma idêntica em outra língua. O que, em diferentes níveis, acredito ser o grande desafio de tradutor, sendo necessário muitas vezes escolher se acredita ou não na *volatilidade da dimensão semântica*, como Haroldo de Campos o faz, em prol da criatividade do tradutor.

III.3.3. O ritmo e o sentido na versão para o português

Em *Éloge de la traduction compliquer l'universel* (2016), Cassin afirma que “Porque se trata de traduzir um texto, e não uma língua, o ritmo é decisivo” (CASSIN, 2016, p. 185). Na noção de linguagem de Cassin, entra uma certa concepção de ritmo de Henri Meschonnic (1932/2009); para este teórico o sentido está no ritmo, mas o ritmo não é compreendido como

métrica (essa confusão histórica entre ritmo e métrica é invalidada por Meschonnic). O ritmo está em todo o discurso, está na organização do discurso em si. O autor desenvolve uma teoria do ritmo enquanto conceito que agrega obrigatoriamente as noções de sentido (significância) e sujeito (MESCHONNIC, 1982, p. 44). Ainda em *Éloge de la traduction compliquer l'universel* (2016), Cassin afirma que em um texto “há *energeiai*, energias em ação, e não simplesmente *erga*, obras – é preciso traduzir o que um texto faz, e não apenas o que um texto diz, repetia Meschonnic. O ato de fala, o ato de língua e o ato de traduzir são, os três, *energeiai*, performances” (CASSIN, 2016, p. 225). De fato, certas passagens do livro *Plus d'une langue* colocaram particularmente essa noção em exercício para a versão em português. A autora insere ao longo da obra fragmentos de outros textos, especialmente clássicos, como é o caso do fragmento de *Le chat, la belette et le petit lapin* (1678) de Jean de La Fontaine (1621/1695) com a intenção expressa de demonstrar a importância de “ouvir a língua em seus textos e poemas” (CASSIN, 2012, p.17) para a autora, é importante ouvir e ler os textos em voz alta, e as fábulas de La Fontaine possuem essa qualidade extraordinária, como diz a autora, de nos obrigar a lê-las com o tom, e o tom é o que vem dos sons (CASSIN, 2012, p. 17). Trago aqui o fragmento da fábula, acompanhado da tradução realizada, pois acredito ter sido um ponto de atenção significativo para o estabelecimento do texto de chegada:

<p>“La dame au nez pointu répondit que la terre était au premier occupant. C'était un beau sujet de guerre qu'un logis où lui-même il n'entrait qu'en rampant”. Ta ta ta ta, articulé martelé et en hauteur (...): “C'était un chat vivant comme un dévot ermite. Un chat faisant la chattemite, un saint homme de chat, bien fourré, gros et gras, arbitre expert sur tous les cas”. (CASSIN, 2012, p. 17).</p>	<p>“A dama de nariz pontudo respondeu que a terra era do primeiro ocupante. Era um bom porquê para guerra, um abrigo onde ele mesmo só adentrava rastejando” (...) “Era um gato vivendo como um devoto ermitão. Um gato agindo como gato, um santo gato, bem fofo, gordo e grande, árbitro expert em todo caso”.</p>
--	--

De fato, essa passagem exigiu uma reflexão a partir da leitura em voz alta. Após uma primeira tradução voltada para o sentido, houve uma primeira revisão e uma segunda tradução, desta vez voltada a uma atenção ao ritmo do texto, e ao som das palavras, uma atenção à performance que constitui o ato de fala na leitura do texto em questão. Uma atenção maior ao signo aos sons particulares de cada um, do que ao significado simplesmente. Como disse a autora, somos obrigados a ler com o tom, e o tom é o que vem dos sons (CASSIN, 2012, p. 17).

Uma outra referência evocada pela tradução desse fragmento foi o a ideia de Melopeia, trazida por Augusto de Campos a partir do poeta Ezra Pound (2006). Pound classifica três tipos de poesia, três aspectos que constituem um poema e segundo os quais as palavras são carregadas de significado. 1) Melopeia, 2) Fanopeia e 3) Logopeia. O primeiro aspecto, ou a

primeira categoria é a Melopeia, aquela em que as palavras são impregnadas de uma propriedade musical (som, ritmo) que orienta o seu significado, como em Homero, Arnault Daniel e os provençais. A segunda é a Fanopeia, um lance de imagens sobre a imaginação visual, como exemplo: Rihaku, Li T'ai-Po e os chineses que atingiram o máximo de fanopéia devido talvez à natureza do ideograma. E a terceira, a Logopeia, “A dança do intelecto entre as palavras”, aquela que trabalha no domínio específico das manifestações verbais (CAMPOS A.; POUND, 2006, p. 11). A leitura em voz alta do texto de La Fontaine, com a atenção voltada ao pensamento de que as palavras são impregnadas de uma propriedade musical (som, ritmo) que orienta o seu significado (Melopeia) foi um procedimento que contribuiu para o desenvolvimento do exercício tradutório no sentido de encontrar, através dos sons, as correspondências possíveis na língua portuguesa, na tentativa de manter um ritmo próprio: um ritmo novo, construído na língua de chegada a partir do novo texto em si, que pudesse funcionar de forma independente.

Falarei também de outra passagem do texto que demonstrou a necessidade maior atenção à tradução do ritmo do que ao aspecto semântico simplesmente. Há a inserção de um fragmento da Bíblia traduzida por Meschonnic no texto, onde a autora busca ilustrar a importância de uma tradução que busque revelar o outro, ou seja, que demonstre que o texto é um texto traduzido. Para isso, além da tradução de Meschonnic, a autora já havia inserido uma outra versão da Bíblia traduzida, “mais corrente”, da Bíblia de Jerusalém, como base para uma comparação. No entanto, se a tradução do fragmento da Bíblia de Jerusalém pôde ser realizada de forma não destoante do resto do texto, a passagem da tradução de Meschonnic exigiu maior atenção. Reproduzo abaixo a passagem citada e a tradução (com algumas marcas rudimentares utilizadas como experimento para identificar os sons/tons com a leitura em voz alta).

<p>“Et ce fut toute la terre langue une Et paroles unes</p> <p>Et ce fut dans leur voyage vers l'orient Et ils trouvèrent une vallée au pays de Chin'ar et là ils s' établirent</p> <p>Et ils firent l'un vers l'autre allons faisons blanchir des briques blanches et flambons pour la flambée Et la brique blanche pour eux fut la roche et la boue rouge pour eux fut l'argile (...) Et Adonai dit si le peuple est un et la langue une pour eux tous et cela ce qu'ils commentèrent à faire Et maintenant ne pourra être retranché d'eux rien de ce qu'ils méditeront de faire</p>	<p>E foi toda a terra língua una E palavras unas</p> <p>E foi na viagem em direção ao oriente E encontraram um vale no país de Chin'ar e lá se estabeleceram</p> <p>E disseram le um ao outro vamos façamos cair tijolos caiados e queimamos para a fogueira E o tijolo caiado para eles foi a rocha e a terra rubra para eles foi a argila (...) E Adonai disse se o povo é um e a língua una para eles todos e isso o que eles comentaram a fazer E agora não poderá ser retirado deles nada do que meditarão fazer</p>
--	---

Allons descendons et là embabélons leur langue Qu'ils n'entendent pas l'un la langue de l'autre" (CASSIN, 2012, p.30)	Vamos desçamos e lá embabelamos sua língua Que não entendam lá um a língua do outro"
--	---

Segundo a autora, “não é o francês que vocês ouvirão, mas o hebreu. A maneira como o texto é fabricado nos faz parar porque não é a língua que falamos, é uma outra língua na nossa” (CASSIN, 2012, p. 30). Ora, aqui, não se tratou de deixar transparecer a língua hebraica no texto bíblico através da minha tradução, mas mostrar a língua hebraica mostrada por Meschonnic em seu texto traduzido em francês, através da minha tradução em português. Assim, a tarefa de traduzir a segunda tradução, a de Meschonnic, foi mais minuciosa e o recurso da leitura em voz alta, para compreender o ritmo do texto francês e buscar recriar ou *transcriar* algo próprio em português levou um pouco mais de tempo, foi necessário também um aporte de revisões, releituras, sempre em voz alta na busca do tom e do ritmo, para além do aspecto semântico das palavras. Foram necessárias algumas escolhas, privilegiando a carga sonora e o ritmo como transmissor de significado, e buscar pensar o ritmo mais como organização do movimento da fala, um movimento contínuo. E na prática de tradução da Bíblia hebraica que o autor embasou a sua reflexão e elaborou a sua teoria tradutória. Assim, pensar a tradução como a transposição do sentido do signo apenas, talvez não desse conta dessa experiência meschonnic de tradução, mas antes pensar o ritmo como a significância buscada, o que trouxe outras palavras para a versão em português. Houve uma busca por aproximá-las não apenas enquanto som, mas também enquanto sentido, as vezes mesmo através da etimologia, como na palavra *flambée* traduzida por fogueira. E uma aproximação, uma busca por substituir os jogos sonoros por outros jogos sonoros, como em *Allons descendons et là embabélons leur langue*, vertido como *Vamos desçamos e lá embabelamos sua língua*, onde foram trocados *là lons leur lan* por *lá lamos lín*, e *ons ons ons* por *amos amos amos*.

III.3.4. Questões levantadas a partir da reflexão sobre o horizonte de chegada do texto traduzido

Segundo Derrida, em *Qu'est-ce qu'une traduction relevante*, os únicos e únicas que sabem realmente ler um texto, são os tradutores e tradutoras (DERRIDA, 2004, p.561). A leitura, como algo fundamental à tradução que se queira boa, é destacada também por Umberto Eco em *Quase a mesma coisa*: uma boa tradução é sempre precedida de uma leitura crítica.

Dessa forma, a tradução será uma contribuição crítica para a compreensão da obra traduzida: “ela conduz sempre a um certo tipo de leitura da obra, assim como faz a crítica propriamente dita, pois se o tradutor negociou escolhendo dirigir a atenção para determinados níveis do texto, ele automaticamente focalizou a atenção do leitor em tais níveis” (ECO, 2011, p. 276). Assim, apresento algumas reflexões que não se originaram unicamente pela dificuldade/facilidade de encontrar correspondência na língua portuguesa, mas, para além da transposição do texto, são o resultado da reflexão que acompanhou a experiência ao longo do exercício tradutório. Começo com uma reflexão sobre a língua materna, como um tema de bastante importância na relação entre a leitura do texto na língua/cultura francesa, e a leitura no contexto do horizonte da língua de chegada:

<p>La langue maternelle est la langue de la maman, elle peut aussi être la langue du papa, et ce ne sont pas forcément les mêmes (...). Un certain nombre d'entre vous ont peut-être deux langues maternelles, non pas parce qu'ils ont deux mamans, mais parce que la langue de leur mère et celle de leur père ne sont pas tout à fait les mêmes (CASSIN, 2012, p. 11/12)</p>	<p>Começamos pela última interrogação. A língua materna é a língua da mãe, pode também ser a língua do pai, e não são necessariamente as mesmas (...) Alguns de vocês talvez tenham duas línguas maternas, não porque tenham duas mães, mas porque a língua de sua mãe e a de seu pai não são exatamente a mesma.</p>
---	---

A noção de língua materna é construída por Cassin muito com base na filósofa alemã Hannah Arendt que desfaz, a partir da experiência do multilinguismo, a ligação entre *língua* e *povo*. Tendo como referência uma nação na qual a língua foi impregnada pelo nazismo, Arendt declara: “afinal, não foi a língua alemã que enlouqueceu” (ARENDR, 2015), ao dizer que seu maior exílio não teria sido o de distanciar-se de seu país, mas de distanciar-se sua língua materna. O que restou de sua nação foi apenas a língua. De fato, em uma entrevista com o jornalista Gunter Gaüs para a tv alemã e publicada posteriormente, a filósofa diz que escolhe por nação não a Alemanha (nazista), mas sua língua materna (ARENDR, 2015)

O fato de haver uma *língua materna* pressupõe que existem *outras* línguas além da língua que herdamos de nossa mãe (ou pai) e falamos em casa desde o nascimento. Esse fato pressupõe, então, por si só, a pluralidade das línguas. Primeiramente eu havia traduzido este trecho como língua da *mamãe* e língua do *papai*, como sugere em francês a escrita de Barbara Cassin. Mas os termos *mamãe* e *papai*, em português, são carinhosos demais para a situação linguística à qual tal situação me remete: numa nação fundada por uma colonização europeia violenta, caracterizada hoje como oficialmente *monolíngua* (ao menos aparentemente), a reflexão adquire outro tom, diverso daquele do contexto europeu, de onde se origina o texto traduzido. Uma reflexão que me acompanhou durante a tradução desse fragmento é a de que a

pergunta remete a duas situações: a questão da língua materna sob a visão de Barbara Cassin filósofa europeia e, em minha tradução, a questão das línguas maternas arrancadas à força dos povos ameríndios brasileiros (mas não apenas destes, dada a diversidade de povos que originaram nosso país como o conhecemos hoje) em benefício da língua do colonizador.

Barbara Cassin definiu língua materna como a língua da mãe ou do pai que não precisam necessariamente ser a mesma. Podemos muito bem dizer que temos como língua materna a língua do pai, colonizador, enquanto a língua da mãe – ou antes as línguas da mãe terra, no plural – as dos povos originários – foram quase totalmente aniquiladas em benefício da língua do *pai*: a língua portuguesa. No caso dos países colonizados a questão das línguas é atravessada por questões políticas que se diferenciam em diferentes continentes, em diferentes Estados ou Nações. Cassin ilustra essa situação com palavras de Derrida, como *une langue, ça n'appartient pas*, ou *Je ne parle qu'une langue, ce n'est pas la mienne*, frase que não aparece neste texto mas é citada em outras ocasiões com a mesma finalidade (CASSIN, 2014): a relação da(s) língua(s) materna(s) com a língua imposta pelo colonizador, em particular no caso da Argélia colonizada *versus* a França colonizadora. No caso do Brasil essas frases tomam um sentido diferente.

A ligação língua-povo no Brasil começa a ser desfeita violentamente logo a partir da nossa primeira infância. Falo aqui da ligação entre a língua materna dos povos originários, suprimidos do direito à língua materna em benefício da língua do *pai* colonizador. Sobre isso, o *Dicionário dos intraduzíveis* em língua portuguesa traz o artigo intitulado *Brasil de Muitas línguas*, o qual lança uma luz sobre a questão da multiplicidade das línguas no Brasil. Segundo esse artigo, o Brasil sempre foi e ainda é um país multilíngue. Há uma diversidade de línguas e falas que ainda hoje é muito pouco conhecida, principalmente se levamos em conta o universo das línguas e dizeres ameríndios, resistentes e sobreviventes. “Essa é uma diversidade que foi silenciada pelo Estado, missões, meios de comunicação e pelas escolas, diante da soberania de uma língua única” (FRANCHETTO; CASSIN, 2018, p. 77) Como já foi dito anteriormente, sabemos que línguas morrem e se transformam naturalmente, tanto no passado quanto ainda hoje. Novas línguas surgem do encontro entre povos. Mas é inegável, como afirma Franchetto, que a era das conquistas europeias trouxe uma perda vertiginosa da diversidade linguística sobretudo nos últimos 500 anos, de forma nada natural. Segundo a autora que utiliza como base o censo brasileiro realizado em 2010 pelo Instituto de Geografia e Estatística (IBGE), apenas 37% dos 896.917 indivíduos que se declararam indígenas falam sua língua nativa (a dos pais e avós ou, em outros termos, sua língua materna originária) e somente 17,5% desconhecem o português (FRANCHETTO; CASSIN, 2018). Não podemos nos esquecer de que para além dos

falares ameríndios estão compreendidas no multilinguismo brasileiro as línguas trazidas pelos imigrantes, os falares regionais e os falares afrodescendentes remanescentes das línguas africanas trazidas pelos escravizados, toda uma multiplicidade linguística que continua sendo silenciada pelo Estado através de diferentes estratégias, pelos meios de comunicação e também pelas escolas, em todos os níveis de ensino do chamado Sistema Educacional. No entanto a estimativa trazida por Franchetto é de que ainda sobrevivem no Brasil, “em diferentes graus de vitalidade, em torno de 160 línguas ameríndias, distribuídas em 40 famílias, 2 macrofamílias (troncos) e uma dezena de línguas isoladas” (FRANCHETTO, op. cit., p. 77). O resultado desse apagamento, podemos dizer com tranquilidade, é justamente a barbarização: a transformação dos povos originários em povos bárbaros dentro de sua própria terra, sem o direito à herança de sua língua materna.

III.3.5. Vocábulo que apresentaram maior atenção no processo tradutório:

Alguns vocábulo, ao serem vertidos para o português, demandaram maior atenção, pesquisa ou reflexão, esta é uma defeição de vocábulo intraduzível, de acordo com Bárbara Cassin, como procurei demonstrar no primeiro capítulo da tese. Seja por uma polissemia que não encontra correspondência exata em português brasileiro, ou por questões filosóficas e históricas, julguei relevante expor abaixo alguns desses vocábulos e as reflexões suscitadas.

O vocábulo *tablette*:

Tablette é uma palavra que, no contexto da tradução, fala da propriedade que tem uma palavra de evoluir e de se transformar em seu significado ao longo do tempo. Usada justamente como um exemplo para ilustrar as diferentes “auras de sentidos” em diferentes culturas, é uma palavra que assumiu diferentes significados de acordo com o contexto histórico, o que foi verificado a partir de uma pesquisa em diferentes dicionários, como será exposto em seguida.

No fragmento a seguir, o texto evoca a origem latina da palavra para explicar a etimologia da palavra mesa:

Le mot <i>table</i> vient du latin <i>tabula</i> , la tablette du banquier. Le banquier dressait une petite <i>tabula</i> , on y	A palavra <i>table</i> (mesa) vem do latim <i>tabula</i> , a tabuinha do banqueiro. O banqueiro preparava uma pequena
--	---

traitait alors des affaires d'argent, notamment de prêt et de change de monnaie (CASSIN, 2012, p. 21).	<i>tabula</i> , ali se tratava então de questões financeiras, particularmente de empréstimos e de câmbio.
--	---

Para versão da palavra *tablette*, que ao final foi vertida por *tabuinha*, foi realizada uma pesquisa em diferentes dicionários e publicações acadêmicas com a intenção de visualizar o contexto em que se inseria o vocábulo, e definir uma palavra para ser vertida no português.

Para *Tablette* hoje, em uma pesquisa online, os motores de pesquisa como Google, ou Google Translator e Deeple remetem inevitavelmente à *tablet*, palavra em inglês designando um equipamento eletrônico. No entanto, uma busca mais cuidadosa em dicionários clássicos é possível perceber uma evolução semântica da palavra que acompanha a história mesma da cultura francesa. Uma pesquisa no *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, mostra que a palavra *tablette* aparece na 4ª edição do *Dictionnaire de l'Académie Française* (1762), assim como na 8ª edição, de (1935), designando as placas de madeira que se colava em bibliotecas para organizar os livros, como pequenas prateleiras. A outra acepção encontrada se refere a folhas de marfim, pergaminho, papel preparado, etc. que se leva no bolso, para escrever com um lápis, ou com uma agulha de ouro ou prata, as coisas que se queira lembrar²³. Na 9ª edição esse vocábulo desaparece. Uma pesquisa no *Trésor de la Langue Française* permitiu verificar diferentes acepções desse vocábulo de acordo com a evolução histórica, onde a primeira possui o mesmo sentido descrito acima, mas acrescido de outras acepções mais recentes: em 1882 *tablette* remete a “obra, livro no qual as matérias são apresentadas sob forma de resumo” mas é em uma acepção com referência em 1984 encontramos uma referência à informática, “*tablette graphique*, periférico de entrada permitindo a realização de gráficos sobre a tela do computador”²⁴. São as “auras de sentido” que mudam com o tempo, com o contexto. Atualmente o espaço mundializado se reduz e o mesmo vocábulo remete a um equipamento eletrônico, em língua inglesa, independentemente da língua/cultura em que estejamos inseridos.

No entanto, foi encontrada uma publicação da faculdade de Direito da Universidade Sorbonne, publicada pela Éditions Sorbonne, intitulada *Pouvoirs publics et archives des banquiers professionnels* (1994) que permitiu localizar o sentido abordado por Barbara Casin no texto de partida, e tomar a decisão de adotar a palavra “*tabuinha*” como equivalente no texto de chegada. Reproduzo o fragmento a seguir:

²³ ATILF CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES. *Dictionnaire de l'Académie Française* (1762). Entrada: *tablete*. Disponível em: <<https://academie.atilf.fr/4/consulter/tablette?page=1>> Acessado em: 01/04/2024.

²⁴ ATILF CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES. *Trésor de la Langue Française*. Entrada: *Tablette*. Disponível em: <<http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?s=1537528365>>

Todos aqueles que, no mundo romano, realizavam negócios comerciais ou financeiros conservavam necessariamente documentos, – que, na parte latina do Império, consistiam principalmente, sob a República e nos primeiros séculos de nossa era, em tabuinhas (*tablettes*) de escrever ou registros feitos de tabuinhas (*tablettes*) de escrever. O número e a qualidade desses documentos variavam muito, sem dúvidas, de acordo com a natureza e a escala dos casos tratados, assim como segundo o nível social e cultural dos fagentes. Infelizmente, temos poucas informações sobre esse assunto. Mas é preciso dizer que todos, ou quase todos, os mantinham: um agiota (mesmo um agiota de baixo nível) precisa manter um registro de suas dívidas (ANDREAU, 1994)²⁵.

O vocábulo *pied-noir*:

il était pied-noir, de langue maternelle française.(CASSIN, 2012, p.43)	ele era <i>pied-noir</i> de língua materna francesa.
---	--

A expressão *pied-noir* é especialmente um vocábulo que representa o conceito de intraduzível: próprio da cultura francesa, relaciona-se historicamente com a cultura francesa, tendo ligação com a história da colonização francesa na Argélia. A expressão designa os filhos de franceses nascidos na Argélia que imigraram para a França.

De acordo com o *Trésor de la langue Française*²⁶, *pied-noir* é uma referência antiga ao hábito dos argelinos que trabalhavam nos depósitos de carvão dos antigos navios franceses, e costumavam andar descalços. Definição:

- A. “Árabe da Argélia”.
- B. Francês nascido na Argélia.

Traduzido em português literal (pé-preto) esse vocábulo não traria sentido algum e, não havendo correspondência em português, a solução encontrada foi a inserção da nota de rodapé: “*Pied-noir* (Pé-preto) é uma expressão francesa para designar os franceses filhos de

²⁵ Tous ceux qui, dans le monde romain, faisaient des affaires commerciales ou financières conservaient nécessairement des documents, – qui, dans la partie latine de l’Empire, se composaient surtout, sous la République et aux premiers siècles de notre ère, de tablettes à écrire ou de registres faits de tablettes à écrire. Le nombre et la qualité de ces documents variait sûrement beaucoup selon la nature et l’ampleur des affaires traitées, ainsi que selon le niveau social et culturel des agents. Nous ne sommes malheureusement guère renseignés là-dessus. Mais il faut poser que tous ou presque tous en tenaient un prêteur d’argent (même un usurier de bas étage) doit en effet conserver des traces de ses créances. (Tradução minha).

²⁶ CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES LÉXICALES. Le trésor de la langue Française. Entrada: Pied-noir. Disponível em: < [http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1537528365](http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1537528365;); > Consultado em: 28/03/2024.

argelinos, a Argélia tendo sido colônia francesa e imposto a língua francesa como língua nacional”. Outra possibilidade poderia ser colocar a definição entre parênteses no corpo do texto, procedimento que poderia alongar desnecessariamente a tradução além de promover um corte ou desvio involuntário na leitura do texto. Acredito que a nota do tradutor, em casos como este, pode ser uma forma de dar ao leitor as ferramentas contextuais necessárias para a compreensão sem a imposição no corpo do texto.

O vocábulo *Globish*:

Est-ce que le <i>globish</i> pourra triompher de la langue maternelle ? (CASSIN, 202, p.50)	O <i>globish</i> poderá triunfar sobre a língua materna?
---	--

Globish, termo em inglês, um neologismo em língua inglesa (*global* + *english*), decidi manter assim, como um estrangeirismo, uma forma de ilustrar o inglês globalizado do século XXI que, de acordo com minha leitura, foi também a intenção da autora no texto original. É muito interessante notar que para uma mesma questão existem diferentes pontos de vista ou sistema de pensamento.

Barbara Cassin adota o vocábulo *Globish* para se referir ao que ela chama de um tipo de língua simplificada, sem poesia, utilizada para assinar contratos em qualquer lugar do mundo ou pedir um café. O ponto de vista da autora coloca-se como um prolongamento de sua concepção de linguagem em consonância com o seu projeto intelectual como um todo. A autora traz a importância da necessidade de falar mais de uma língua, para escaparmos do empobrecimento cultural linguístico em decorrência do desaparecimento da diversidade das línguas. Outra autora, Pascale Casanova, em *A língua mundial: tradução e dominação* (2015), apresenta para a questão outra abordagem, não menos interessante e tampouco menos urgente.

A autora aborda a dominação linguística em escala mundial. Socióloga por formação, Casanova trata da sociologia e da política mundial da tradução, partindo do ponto de vista sociológico, sempre retornando a uma primeira constatação de que uma manifestação essencial da dominação linguística, e que constitui sua medida, é a diglossia, definida como uma situação de bilinguismo onde uma das línguas é considerada como inferior e com um capital cultural de menor valor. Quando utilizado de forma coletiva o bilinguismo caracteriza uma dependência linguística, não permitindo escapar dessa dominação, mas sim reproduzindo as relações de força e os conflitos entre as línguas, sempre competindo pelo poder.

Uma língua é mundialmente dominante, de acordo com Casanova, se é uma segunda língua utilizada por pessoas bilíngues de todo o mundo. Nesse caso não é o número de falantes que conta, mas o número de plurilíngues que a escolhem (CASANOVA, 2021, p. 26). Assim, o uso da *língua mundial*, correspondente, na contemporaneidade, ao inglês, assegura certa autoridade aos falantes (CASANOVA, 2021) e o país-cultura que utiliza o inglês em todos os níveis da sociedade é um país dominado. A tradução e bilinguismo coletivo são aqui fenômenos a serem compreendidos não *contra*, mas *a partir* da dominação linguística, reproduzindo as relações de poder. Lembrando o sociólogo Pierre Bourdieu, Casanova concorda com “os linguistas que afirmam que todas as línguas são linguisticamente iguais, mas estão errados em acreditar que são socialmente iguais” (CASANOVA, 2021, p. 18). Com Bourdieu, a autora acredita que as línguas não são apenas instrumento de comunicação ou conhecimento, mas instrumento de poder, sendo “socialmente hierarquizadas de acordo com a sua proximidade com o poder e com a legitimidade ou (...) os benefícios simbólicos que proporcionam. Aqueles que podem demonstrar um bom domínio da língua mundial (...) também exercem sua autoridade” (CASANOVA, 2021, p. 18).

Segundo Casanova o fato de uma língua ser muito dependente é o que a torna suscetível de desaparecer com o tempo, enquanto uma língua independente traduz muito. Um fator que aumenta a independência e o capital literário de uma língua seria por exemplo a criação de novas palavras. (CASANOVA, 2021). Mas a única língua “legítima em nível mundial e social, tem mais valor – ou acredita-se que ela tenha mais valor – do que as outras” é a língua mundial. (CASANOVA, 2021, p. 22). E a prova disso é o fato de ela ser a única que *dá* valor, ou seja, que aporta valor a uma determinada tradução.

Como acreditar então que a tradução possa ir contra essa assimetria e dominação? Um ponto onde se encontram o pensamento de Barbara Cassin e o de Pascale Casanova é a crença de que quanto mais a tradução se faz presente, mais a dominação diminui. É central para ambas as pensadoras o fato de que a tradução é uma forma de resistência, e de manter uma língua viva. Para responder a pergunta a partir de Casanova, a única maneira de ver nela uma força de resistência e de lutar eficazmente contra uma língua dominante seria adotando uma posição *atéia*: não mais *acreditar* no prestígio dessa língua e se persuadir da arbitrariedade total de sua dominação e de sua autoridade, de que não há motivo para a sua dominação. (CASANOVA, 2021).

A partir da afirmação de Casanova de que o país-cultura que utiliza o inglês em todos os níveis da sociedade é um país dominado, o Brasil pode ser pensado, com certeza, como uma referência de resistência linguística. Língua dominante no contexto colonial, que erradicou

muitas das línguas com as quais manteve contato naquele contexto, no cenário mundial atual o português adquire um outro status dentro do panorama de dominação linguística apresentado por autoras como Casanova e Cassin. Podemos lembrar a metáfora de Otávio Paz, e pensar na nossa língua como uma língua *transplantada*:

as línguas nascem e crescem em um solo; alimenta-as uma história comum. Arrancadas de seu solo natal e de sua tradição, plantadas em um mundo desconhecido e a se nomear, as línguas europeias enraizaram-se nas terras novas, cresceram com as sociedades americanas, e se transformaram. São a mesma planta e são uma planta distinta. (PAZ, 2017, p.70)

No Brasil, a nossa língua foi enriquecida por novas palavras e neologismos originados das diversas línguas que manteve contato dentro do vasto território brasileiro, e vem florescendo constantemente a partir da herança linguística (embora fragmentada) dos povos originários, dos quais herdamos no passado e no presente diversos vocábulos e expressões, assim também como os diversos africanismos originados de vários grupos linguísticos africanos, mas ainda de diversos outros povos imigrantes ao longo da história. Enraizou-se no novo solo transformando-se e resistindo. Já não é a mesma planta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À medida em que se desenvolveu a pesquisa, foi tornando-se cada vez mais clara a noção de que a o processo de tradução não se encerra no ato do exercício tradutório. A tradução a que se propôs esta pesquisa mostrou ser um ato contínuo que se complementa na pesquisa teórica que a antecede, na pesquisa, introspecção e autoanálise que a acompanha e, essencialmente, na reflexão retrospectiva que a sucede. Ou seja, o ato tradutório não se encerra em si, mas dá nascimento e continuidade ao exercício da pesquisa e reflexão.

O percurso de investigação teórica levou à conclusão de que a teoria sobre tradução e (in)traduzibilidade expressa por Barbara Cassin não se configura como uma teoria ou método prescritivo da tradução, mas antes como um importante pensamento filosófico e crítico em relação à linguagem, à sociedade e ao papel da tradução no mundo globalizado atual. No entanto, não é um pensamento que se encerra na teoria em si, contribuindo ativamente para a mudança de paradigmas atuais concernentes ao papel da Tradução através, principalmente, da promoção da atualização de conceitos e formas de pensar. No que concerne a experiência da tradução do livro de Barbara Cassin, em conjunto com a pesquisa que a antecedeu, evidenciou-se que a noção de *intraduzibilidade* veiculada pela autora representa, no exercício da tradução de um texto estrangeiro, configura-se como oportunidades colocadas ao tradutor, para explorar e desdobrar diferenças culturais que veiculamos através da linguagem. Ou seja, os *intraduzíveis* se colocam como convites à reflexão, oferecidos ao tradutor pelas palavras ao longo do texto. São convites a direcionar o olhar para o outro com maior profundidade e dedicação; significa também abrir com mais cuidado as portas do “albergue do longínquo”, para utilizar a famosa expressão de Antoine Berman, emprestada do trovador Jaufré Rudel (BERMAN, 2013), acolhendo o outro com atenção mais cuidadosa. Essa noção de intraduzível, renovada em seu aspecto semântico, pode ser colocada como um grande aporte aos Estudos da Tradução, apesar das críticas que este vocábulo tem levantado no âmbito das discussões em Tradutologia. Principalmente por seu aspecto político, colocando em relevo a necessidade urgente do diálogo e das trocas interlinguais/interculturais desierarquizadas e inclusivas, que podem ser promovidas pela possibilidade da tradução no âmbito político-social, como no âmbito literário e cultural. A dificuldade/impossibilidade da intermediação através da tradução pode ser desmistificada perante a transformação da noção de impossibilidade tradutória.

Com efeito, alguns vocábulos da língua francesa solicitaram maior atenção que outros, na tarefa de versão para o português brasileiro. Estas dificuldades dizem respeito a alguns

fatores pontuais. Um deles se relaciona com a evolução histórica de uma palavra na língua em que está inserida, no que diz respeito a sua transformação semântica que acompanha a evolução cultural vivida pelo seu povo, ou mesmo pelo mundo que se globaliza de forma crescente, muitas vezes *universalizando* o significado de certos vocábulos, como no caso da palavra francesa *tablette*, hoje frequentemente substituída pelo estrangeirismo *tablet*, em inglês. Outras vezes as dificuldades se apresentam não somente por diferenças semânticas ou polissemias desconhecidas das palavras, mas também por diferenças na organização sintática das frases, que por vezes não coincidem nas diferentes línguas, provocando a necessidade de reorganização das frases vertidas. Esse fato muitas vezes dificulta a busca por uma transposição o mais próximo possível do texto fonte, na tentativa de deixar transparecer a língua do outro dentro da nossa língua, conforme a concepção de tradução de Antoine Berman, e a ideia de não sobreposição da cultura do outro, trazida por Barbara Cassin e desdobrada no capítulo I desta tese. As diferenças encontradas nos sons de uma língua a outra também podem configurar *intraduzibilidade*, levando o tradutor a lançar mão de sua capacidade criativa através de outras abordagens, como repetidas leituras em voz alta e o foco em outras propriedades da palavra, para além do aspecto semântico.

Em acréscimo, a reflexão sobre a Teoria da Tradução produzida por teóricos brasileiros, como a noção de *transcrição* de Haroldo de Campos, levou a acreditar que reduzir as contribuições deste autor ao valioso aspecto antropofágico e deglutidor da cultura alheia é empobrecer o rico legado deixado pelo poeta e tradutor. É inegável a importância e excelência das pesquisas e resultados deixados pelo teórico brasileiro. No entanto o valor de seu trabalho ultrapassa este aspecto. Haroldo de Campos contribuiu, de forma ainda pouco conhecida, com importantes trocas intelectuais com ícones do pensamento de sua época, participando ativamente da construção teórica em torno da linguagem, da poesia e da tradução, estabelecendo uma via de mão dupla nos caminhos supostamente unilaterais de criação e veiculação de conhecimentos entre os intelectuais de países desenvolvidos e subdesenvolvidos, como demonstram os estudos do pesquisador Max Hidalgo Nácher (NÁCHER, 2021), abordados no capítulo III desta obra.

Sobre a linguagem adotada na tradução, o livro *Plus d'une langue* é a versão escrita de uma conferência da autora direcionada a uma jovem plateia de estudantes e dos adultos que os acompanhavam, no geral imigrantes envolvidos com o tema do livro não em seu aspecto intelectual, mas de forma íntima e leiga, obrigados a lidarem com o plurilinguismo no contexto social cotidiano. Esse dado implicou na linguagem veiculada no livro fonte, a ser adotada na versão em português, de forma a não se colocar como linguagem especializada de uma teórica

da tradução, mas também uma linguagem não completamente informal ou infantil, dado o desafio anunciado pela autora do texto original, a saber, o de realizar uma palestra “que se dirigisse igualmente a ambas as faixas etárias, fora dos caminhos convencionais”, constante na nota introdutória do livro em questão. Esse desafio, estendido ao exercício tradutório, resultou em uma reflexão cuidadosa a respeito da forma do discurso a ser adotado, refletindo na escolha dos termos na língua de chegada. A busca foi por entregar um texto não especializado, dotado de uma linguagem simples, didática e inteligível, direcionada a diferentes níveis de intelectualidade e faixas etárias, conforme a leitura e interpretação realizada por mim, do texto de partida.

Em relação à elaboração dos comentários da tradução, sobressai que a reflexão é o conceito que une a crítica, o comentário e a tradução (BERMAN, 1986), mas é necessário que a tradução assuma uma função especulativa para que se torne crítica e comentário sobre si mesma (BERMAN, 1986, p. 88). Com efeito, a parte mais intensa e desafiadora do empreendimento da tradução demonstrou não se manifestar no ato de traduzir em si, mas no ato reflexivo que o precede, o acompanha e o sucede. Antoine Berman (2013), afirma que a tradução é uma experiência que pode se abrir e se (re)encontrar na reflexão, e propõe uma substituição da dupla teoria/prática, pela dupla reflexão/experiência, onde a reflexão não se coloca como uma descrição impressionista dos processos subjetivos do ato de traduzir, tampouco como uma metodologia. Processo este que foi colocado na divisa do empreendimento desta tese, e foi ao mesmo tempo o instigador e o desafio: a reflexão implica também a expressão do pensamento próprio e a busca pela própria voz, o que, de fato, não foi possível antes de percorrer o caminho do início ao fim. De fato, como diz ainda Antoine Berman “onde termina uma tradução (e toda tradução conhece um ponto de parada) começa o comentário” (1986, p. 105). Assim como reivindica Oswald Andrade em seu *Manifesto da poesia Pau-Brasil* (1925), fez-se necessário e indispensável passar, antes, pela “língua sem arcaísmos. Sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros” (ANDRADE, 1925, p. 20).

A importância da tradução, do comentário e da crítica é destacada ainda por Antoine Berman (1986), como o destino das obras, pensamento desdobrado no seguinte fragmento:

Não se trata do destino da “literatura”. Mas das obras. Nem toda literatura é “obra”. O mais humilde dos livros infantis pode ser uma obra de arte, o mais “literário” dos romances, o mais “poético” dos poemas pode não ser uma. Isso depende da relação com a tradicionalidade, com a experiência e com a língua enquanto *medium* destas. Mas quando existe obra, e sem nenhuma sacralização, cabe à tradução, ao comentário e à crítica cumprir o seu destino (BERMAN, 1986, p. 106).

Assim, espero que esta pesquisa e seu resultado possam contribuir efetivamente para que o livro *Plus d'une langue* cumpra o seu destino, agora intitulado *Mais de uma língua*. E ainda que esta pesquisa, seus resultados e o pensamento que dela resulta contribuam efetivamente para a continuação e desenvolvimento das pesquisas em torno do pensamento teórico veiculado por Barbara Cassin e pelos Estudos da Tradução no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFANDARY, Isabelle. Porque a French Theory não existe. Tradução Ivi Fuentealba Villar. *Revista Qorpus*, vol. 12, no 3, agosto 2022, pg. 57-75
- ALFANDARY, Isabelle. Pourquoi la “French Theory” n’existe pas. *Palimpsestes* (on-line), nº 33/2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/palimpsestes/4769> Consultado em: 27/12/ 2020.
- ANDRADE, Oswald. *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*. Paris, Sans Pareil, 1925. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7829> consultado em: 12/09/2023
- ANDRADE, Oswald. Manifesto Pau-Brasil in: *Revista de Antropologia*. Ano 1. num. 1. São Paulo, 1928. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7064>
- ANDREAU, Jean. Pouvoirs publics et archives des banquiers professionnels in : *La mémoire perdue : À la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique. Histoire ancienne et médiévale*. Dir. Ségolène Demougin. Paris: Éditions de la Sorbonne, 1994. p. 1-18. Disponível em: <<http://books.openedition.org/psorbonne/25047>> Acesso em: 12/12/2023.
- ARENDT, Hannah. *Journal de Pensée*. Vol. 1. Traduzido ao francês por Sylvie-Courtine Denamy. Paris: Seuil, 2005.
- ARENDT, Hannah. Que reste-t-il? La langue maternelle reste. Une conversation de Hannah Arendt avec Gunter Gaus in: *La langue maternelle*. Traduit de l’anglais par Justine Aurain. Paris: Eterotopia France, 2015.
- BASSNETT, Susan. *Estudos de Tradução: fundamentos de uma disciplina*. Tradução de Vivina de Campos Figueiredo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- BOISSEAU, Maryvonne. Présentation in: De la traduction comme commentaire au commentaire de la traduction. *Palimpsestes*. (On-line) Nº 20/2007. Disponível em: <https://journals.openedition.org/palimpsestes/81> consultado pela última vez em: 01/04/2024.
- BENJAMIN, Walter. *A tarefa - renúncia do tradutor* in Clássicos da teoria da tradução, vol.1; org. Werner Heidermann. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, 2001
- BERMAN, Antoine. *L’épreuve de l’étranger: Culture e traduction dans l’Allemagne Romantique*. Paris: Gallimard, 1984.
- BENJAMIN, Walter. *A hora das crianças: narrativas radiofônicas de Walter Benjamin*. Tradução Aldo Medeiros. Rio de Janeiro: NAU, 2015.
- BERMAN, Antoine. *A tradução e a letra ou o Albergue do Longíquo*. Tradução Marie-Hélène Torres, Mauri Furlan, Andreia Guerini. 2ª edição. Florianópolis: PGET/UFSC, 2013.
- BERMAN, ANTOINE. *Critique, commentaire et traduction: quelques réflexions à partir de Benjamin et de Blanchot*, revue Po&sie, , 37, pp. 88-106, 1986.

CAMPOS, Haroldo de. *Da transcrição: Poética e semiótica da operação tradutora*. Belo Horizonte: Viva Voz, 2011

CAMPOS, Haroldo. *Metalinguagem e outras metas: Ensaio de Teoria e Crítica Literária*. São Paulo, Perspectiva, 2006.

CAMPOS, Haroldo. *Transcrição*. Marcelo Tápia e Thelma Nóbrega (org.) São Paulo: Perspectiva, 2015

CASSIN, Barbara et al. *Vocabulaire Européen des Philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil-Le Robert, 2004

CASSIN, Barbara et al. *Dicionário dos intraduzíveis: Um vocabulário das filosofias*. Volume um: línguas. Trad. e org. Fernando Santoro e Luísa Buarque. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

CASSIN, Barbara. *Quand dire c'est faire*. Paris: Fayard, 2018b

CASSIN, Barbara et al. *Dictionary of Untranslatable, A Philosophical Lexicon*. Trad. e org. Emily Apter, Jacques Lezras e Michael Wood. New Jersey Princeton University Press, 2014.

CASSIN, Barbara. *Complicuer l'Universel* in: *La Langue française n'est pas la langue française*, Fabula-Lht, nº 12, maio 2014 Disponível em: <http://www.fabula.org/lht/12/cassin.html> > Ref.: (2014b)

CASSIN, Barbara. *Éloge de la traduction: compliquer l'universel*. Paris: Fayard, 2016.

CASSIN, Barbara. Humboldt, la traduction et le Dictionnaire des Intraduisibles: Un savoir-faire avec les différences in: *L'hellénisme de Wilhelm Von Humboldt et ses prolongements européens*. Sandrine Maufroy et Michel Espagne (dir.). Paris: Demopolis, 2016. Disponível em: < <http://books.openedition.org/demopolis/701> >.

CASSIN, Barbara. La langue de l'Europe. In: *Po&sie*, vol. 160-161, no. 2-3, 2017, pp. 154-159. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-poesie-2017-2-page-154.htm>

CASSIN, Barbara. *Plus d'une Langue*. Paris: Bayard, 2012.

Cassin (Barbara). *Si Parménide. Le traité anonyme "De Melisso Xénophane Gorgia"*. Edition critique et commentaire. Lille, Presses Universitaires de Lille, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980; un vol. 16x24 cm, 647 p. (Cahiers de Philologie, 4).

CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: O Tratado Anônimo de Melisso Xenophane Gorgia*. Tradução Claudio Oliveira. São Paulo: Autêntica, 2017.

CASSIN, Barbara. Traduzir os intraduzíveis, um inventário. Tradução Ivi Villar, in: *Teóricas da Tradução*. Org. Dirce Waltrick do Amarante, Sheila dos Santos, Fedra Rodrigues. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2021.

CASSIN, Barbara. Les maisons de la sagesse traduire. *Revue Homes & Migrations*, Paris, 2020/2, nº 1329. 164-165. Presses Musée de l'histoire de l'immigration.

CASSIN, Barbara. *Politique des langues*. Hermès, n° 80, 2018/1. Pg. 187 a 195. CNRS Éditions. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2018-1-page-187.htm>

CASSIN, Barbara. *Philosopher en langues: Les intraduisibles en traduction*. Ed. Barbara Cassin. Paris: Rue d'Ulm, 2014b

CÉSAIRE, Aimé. Lettre à Maurice Thorez. Disponível em: <https://www.vincent-roca.com/docsite/391/Lettre-a-Maurice-Thorez.pdf> consultado pela ultima vez em 07/02/2024. Publicada em 18 abril de 2008.

CRANE, Tim. *The philosophy of translation*. Times Literary Supplement 28 January 2015. Disponível em: <https://www.the-tls.co.uk/articles/the-philosophy-of-translation/>. Acesso em maio 2023

CUSSET, François. *Filosofia Francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia*. Tradução Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DERRIDA, Jaques. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução Maria Beatriz M. da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DERRIDA, Jacques. *Chaque fois, c'est-à-dire, et pourtant, Haroldo...* in: *Revista Cisma, Especial Haroldo de Campos*. São Paulo. 2015, Ano IV.

DERRIDA, Jacques. *Mémoires: Pour Paul de Man*. Paris: Éditions Galilées, 1988.

DERRIDA, Jacques. *Qu'est-ce que la déconstruction?* *Le Monde*, 02/1992, p. 2. Entrevista disponível em: <https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/10/12/p-1930-2004-p-p-jacques-derrida-p-p-qu-est-ce-que-la-deconstruction-p43056121819218.html> visualizado em 06/07/2021.

DERRIDA, Jacques. *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?* in : MALLET, Marie-Louise; MICHAUD, Ginette (ed.). *Jacques Derrida*. Paris: L'Herne, 2004. p 561–576.

DIAGNE, Souleymane Bachir. *Penser l'Universel avec Étienne Balibar*. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-raison-publique1-2014-2-page-15.htm> Consultado pela última vez em 07/02/2014.

DIAGNE, Souleymane Bachir. *De langue à langue: l'hospitalité de la traduction*. Paris: Albin Michel, 2022.

ECO, Humberto. *Quase a Mesma Coisa: Experiências de Tradução*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: BestBolso, 2011.

FRANÇOIS, Julien. *O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo*. Tradução de André Telles, apresentação Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Introdução a Agamêmnon* tradução de Susana Lages in *Clássicos da teoria da tradução*, vol.1; org. Werner Heidermann. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, 2001

LEFEBVRE, Jean-Pierre. Philosophie et philologie: les traductions des philosophes allemands in: *Encyclopaedia universalis, Symposium, Les Enjeux*, 1, 1990.

MESCHONNIC, Henri. Traduire au XXI^e Siècle. *Quaderns*. Rev. trad. 15, 2008 55-62

MESCHONNIC, Henri. *Critique du rythme: Anthropologie historique du langage*. Paris: Verdier, 1982. 392 p.

MILTON, John. *Tradução Teoria e Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MILTON, John. *Universals in Translation: A look at the Asian tradition*, in: Tradução e Comunicação, Revista Brasileira de Tradutores, n^o. 17, ano 2008. Pg. 95-104

NÁCHER, Max Hidalgo. *La traducción como dispositivo general de la cultura: galaxias y correspondencias desde la biblioteca de Haroldo de Campos y el archivo de Roman Jakobson (1966-1981)*. *Meta*, 66 (1), 2021. p. 154-177.

Disponível em: < <https://doi.org/10.7202/1079325ar> >

NÁCHER, Max Hidalgo. *A babelbliblioteca de Haroldo de Campos e a transcrição da cultura*. Palestra proferida no GT de Literatura Comparada da ANPOLL. 2021b. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=stiHNXwm3pc>> consultado pela última vez em: 11/02/2024.

PAZ, Otávio. *A busca do presente*. Org. e tradução E. Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.

POUND, Ezra. *ABC da Literatura*. Org e tradução Augusto de Campos e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2006.

RÓNAI, Paulo. *A Tradução Vivida*. 4a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

SANTORO, Fernando. Intraduction: La Traduction de la philosophie rencontre les défis de la traduction poétique in: *Philosopher en langues, Les intraduisibles en traduction*. Ed. Barbara Cassin. Paris: Rue d'Ulm, 2014. p. 167-182.

SANTORO, Fernando; BUARQUE, Luísa. Le banquet anthropophage des philosophies. *Philosopher en langues, Les intraduisibles en traduction*. Ed. Barbara Cassin. Paris: Rue d'Ulm, 2014. p. 69-75.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os Diferentes Métodos de Tradução*. 2a ed. Tradução Celso Braidia in: *Clássicos da teoria da tradução*, vol.1; org. Werner Heidermann. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, 2010

SCHÜLER, Donald. *Donald Schüler: entrevista*. Org Dirce Waltrick do Amarante, Marcelo Tápia. Curitiba: Medusa, 2018

SIOUFFI, Gilles. Le génie de la langue entre les langues in: *Littératures classiques*. Ed. Presses universitaires du Midi, 2018/2 (N° 96), p. 163-174. Disponível em <<https://www.cairn.info/revue-litteratures-classiques-2018-2-page-163.htm>> Acesso em 02/2024.

THE WSJ ON THE EIGHT BEST REFERENCE BOOKS TO GIVE FOR THE HOLIDAYS. *The Wall Street Journal*, New York, 21/11/2014. Disponível em: <https://www.wsj.com/articles/the-wsj-on-the-eight-best-reference-books-to-give-for-the-holidays-1416609125#comments_sector> Acessado pela última vez em: 03/04/2024.

TORRES, Marie-Hélène; COSTA, Walter C; FREITAS, Luana F. *Literatura Traduzida, Tradução Comentada e Comentários de Tradução*. V2, Fortaleza: Substância, 2017.

TORRES, Marie-Hélène C. *Porque e como pesquisar a tradução comentada*. In: *Literatura Traduzida, Tradução Comentada e Comentários de Tradução*. Org. TORRES, Marie-Hélène; COSTA, Walter C; FREITAS, Luana F, Fortaleza: Substância, 2017.

VENUTI, Laurence. Hijacking Translation: How Comp Lit Continues to Suppress Translated Texts. *Boundary 2*, Duke University Press, vol. 43, no 2, p. 179-204, maio 2016.

VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*. Paris, Le Chasseur Abstrait, 2005. Disponível em: <https://www.lechasseurabstrait.com/revue/IMG/pdf/Voltaire-Dictionnairephilosophique.pdf> (Disponível também em outro formato em: [https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/Garnier_\(1878\)/Index_alphab%C3%A9tique/L#cite_ref-8](https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/Garnier_(1878)/Index_alphab%C3%A9tique/L#cite_ref-8) consultado em 08/02/2024.)

ANEXO A – Livros publicados pela autora

Livros publicados individualmente:

Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Édition critique et commentaire, in J. Bollack, *Cahiers de philologie*, IV, PUL, Lille, 1980, 646 p.

L'Effet sophistique. Collection “NRF essais”, Gallimard, 1995.

Aristote et le logos: contes de la phénoménologie ordinaire. Paris: PUF, 1997.

Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. Le grec, langue de l'être?, coll. «Points-bilingues». Paris: Le Seuil, 1998.

Voir Hélène en toute femme: d'Homère à Lacan. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2000.

Google-moi: la deuxième mission de l'Amérique. Paris: Albin Michel, 2006.

Avec le plus petit et le plus inapparent des corps, coll. Ouvertures. Paris: Fayard, 2007.

Jacques le Sophiste. Lacan, logos et psychanalyse. Paris: EPEL, 2012.

Plus d'une langue, coll. Les petites conférences, Bayard, 2012.

La Nostalgie. Quand donc est-on chez soi? Ulysse, Énée, Arendt, Autrement, 2013.

L'Archipel des idées de Barbara Cassin, coll. «L'archipel des idées», MSH, 2014.

Derrière les grilles: sortons du tout-évaluation, Mille et une nuits, 2014

Sophistical Practice. Toward a Consistent Relativism, Fordham University Press, Bronx, 2014.

Éloge de la traduction. Compliquer l'universel, Fayard, 2016.

Quand dire, c'est vraiment faire: Homère, Gorgias et le peuple arc-en ciel, Fayard, 2018.

Le bonheur, sa dent, douce à la mort. Autobiographie philosophique. Fayard, 2020.

Obras em coautoria

Gregos, Bárbaros, Estrangeiros. A cidade e seus outros, Editora 34, Rio de Janeiro, 1993. (B. Cassin, N. Loraux & C. Peschanski.)

Anamorphosen der Rhetorik. Die Wahrheitsspiele der Renaissance, Fink, Paderborn, 1997. (B. Cassin, G. Schröder.)

Metamorphosen der Zeit, Fink, Paderborn, 1999. (B. Cassin, E. Alliez.)

Sous X, Actes Sud, Arles, 2003. (B. Cassin, Maurice Matieu.)

Vocabulaires de la voix, L'Harmattan, Paris, 2009. (B. Cassin, D. Cohen-Levinas.)

L'Appel des appels - Pour une insurrection des consciences, Paris, Mille et une nuits, coll. «Essai», 2009. (B. Cassin, R. Gori e Ch. Laval.)

Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie., coll. Ouvertures, Fayard, Paris, 2010. (B. Cassin, A. Badiou.)

Il n'y a pas de rapport sexuel: deux leçons sur "L'étourdit" de Lacan, coll. Ouvertures, Fayard, Paris, 2010. (B. Cassin, A. Badiou)

Portraits de l'exil. Paris-New York, dans le sillage d'Hannah Arendt, Arcadia, Paris, 2011. (B. Cassin, F. Stein.)

Genèses de l'acte de parole dans le monde grec, romain et médiéval, Turnhout, Brepols, 2012 (B. Cassin, C. Lévy.)

Direção de obras coletivas

Le Plaisir de parler: études de sophistique comparée, Minuit, Paris, 1986

Positions de la sophistique, coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", Vrin, Paris, 1986, 342 p.

Nos Grecs et leurs modernes: les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité, Paris, Seuil, 1992 com Eric. Alliez

L'animal dans l'Antiquité, Vrin, Paris, 1997, 618 p. ; com Gilbert Romeyer-Dherbey & J. L. Labarrière.

Vocabulaire européen des philosophies - Dictionnaire des Intraduisibles, Le Seuil & Le Robert, Paris, 2004.

L'Appel des appels. Pour une insurrection des consciences., Fayard, Paris, 2009 ; com R. Gori & Ch. Laval

Genèse de l'acte de parole dans le monde grec, romain et médiéval., Brepols, Turnhout, 2012 ; com C. Lévy,

Derrière les grille s: Sortons du tout-évaluation, Mille et une nuits, Paris, 2014

Les Intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne, Demopolis, Paris, novembre 2014, 360 p., com D. Wozny

Traduções

Aristote, *Sur Melissus, Xénophane et Gorgias*, in *Si Parménide*, 1980.

Parmenides, *Sur la nature ou sur l'étant*, Seuil, Paris, 1998.

Aristote, *Métaphysique IV*, in *La Décision du sens*, 1989.

J. Lukasiewicz, *Le principe de contradiction chez Aristote*, in *Rue Descartes*, n° 1-2, p. 9-32, Albin Michel, Paris, 1991.

R. Broxton Onians, A. Debru, *Les Origines de la pensée européenne*, coll. «L'ordre philosophique», Seuil, Paris, 1999.

A. Arendt, dir. P. Lévy, *La Crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972.

A. Arendt, *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1974.

P. Szondi, dir J. Bollack, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, Minuit, Paris, 1975

Dir. A. Soulez, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, Paris, 1985

Livros traduzidos e publicados no brasil

CASSIN, Barbara. *Ensaaios sofisticos*. São Paulo: Ed. Siciliano, 1990. 311p.;

CASSIN, Barbara; LORAUX, Nicole. *Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros*. Traduções Ana L. Oliveira e Lucia C. Leão. São Paulo: Ed.34, 1993;

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o Logos, contos da fenomenologia comum*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 1999;

CASSIN, Barbara. *O Efeito Sofístico*. Tradução DE Ana L. Oliveira, Maria C. F. Ferraz, Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34. 2005;

CASSIN, Barbara, BADIOU Alain. *Heidegger, o nazismo, as mulheres, a filosofia*. Tradução Maria I. D. Estrada. Ed. Tinta Negra, 2011;

CASSIN, Barbara, BADIOU Alain. *Não há relação sexual, duas lições sobre "O aturdido" de Lacan*. Tradução Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2013. (Coleção Transmissão da Psicanálise.);

CASSIN, Barbara. *Se Parmênides, o tratado anônimo de Melisso Xenophane Gorgia*. São Paulo: Ed. Autêntica, 2015;

CASSIN, Barbara. *Jacques o Sofista - Lacan, Logos e Psicanálise*. Tradução Yolanda Villela. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2017;

CASSIN, Barbara et al. *Dicionário dos intraduzíveis, um vocabulário das filosofias*. Org. Fernando Santoro, Luísa Buarque. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2018.