

GLOBALIZAÇÃO, TRADUÇÃO E MEMÓRIA¹

Márcio Seligmann-Silva
Unicamp

Historicismo: fundamentalismo, globalização e discursos pós-coloniais

Vivemos numa época marcada pela convivência tensa entre duas tendências aparentemente opostas: de uma lado o historicismo — entendendo essa categoria no seu sentido específico de respeito rigoroso às diferenças históricas e culturais —, do outro a dissolução das fronteiras nacionais e a implantação do capitalismo na sua fase de globalização e internacionalização do capital. O respeito às idiossincrasias locais (regionais, culturais, “étnicas” e até “nacionais” compreendendo este termo em um sentido diverso ao do Estado-Nação) levam muitas vezes a movimentos fundamentalistas que com sua irracionalidade procuram a autoafirmação do Eu-Nação via extermínio do Outro. Na outra vertente a Globalização nivela as diferenças, impõe um modelo homogeneizado e pasteurizado de “cultura” transnacional onde a tradição é reduzida a uma simples coleção de imagens. Tudo vira pastiche; assim por exemplo Veneza vira uma caricatura de si mesma — que poderia muito bem existir ao lado — ou dentro — de Sydney, Miami etc.

Mas essas duas tendências são opostas apenas na *aparência*: ocorre na verdade uma determinação recíproca entre esses dois movimentos, uma espécie de complementaridade. O fundamentalismo do culturalismo exacerbado é uma resposta às

tendências diluidoras da Globalização; assim como esta se estrutura para quebrar as barreiras que impediam a circulação do capital². O perverso nessa lógica de sobre-determinação é que há uma desigualdade de forças entre os dois pólos: a tendência homogeneizadora consegue desviar para si as forças do fundamentalismo cultural. A pluralidade de culturas é traduzida em termos de pluralidade de produtos, vale dizer, de imagens que podem ser comercializadas: através do turismo, de revistas, jornais, canais de televisão voltados para a indústria do exotismo etc.

É evidente que essa “redução da diferença” a um “mínimo denominador comum” — a saber, à cultura de massas — também é contraposta por um movimento de autoafirmação das “minorias” que deve ser compreendido em todo o seu significado cultural: a era pós-colonial é marcada pelas estratégias culturais da subversão da ação normalizadora da Globalização. A crise do modelo do Estado-nação imposto aos países colonizados abriu — e foi deslançada por — um movimento de rearticulação das culturas antes oprimidas e impossibilitadas de se manifestar. Desse ponto de vista também é possível se articular uma crítica da visão essencialista do fundamentalismo enclausurado em um monolingüismo narcisista. A cultura pós-colonial introduz de modo explícito a *política* da identidade e da *construção* histórica: ela está consciente da impossibilidade de se traçar de modo claro e distinto as fronteiras entre grupos culturais — e aposta na reinvenção das culturas, para além da homogeneização da Globalização e da hipostasiação do fundamentalismo. Ela nega a tutela do princípio da *mimesis* — entendido como a *imitação servil* da cultura da metrópole — como mecanismo central na “formação” da cultura e desenvolve um pensamento profundamente anti-mimético e, portanto, anti-representacionista baseado na recriação constante dos discursos identitários. Em termos de uma teoria da tradução, os discursos pós-coloniais têm tentado articular uma modalidade da tradução baseada na ética da diferença: o passado deve ser reatualizado ou, nos termos de Rorty, *descrito* com todo respeito

com relação às suas particularidades — ou seja, do modo mais *literal* possível —, por outro lado estamos conscientes dos *limites da tradução* e desse ideal-de-literalidade, sabemos que esta atividade, como qualquer interpretação, é determinada pelo nosso *presente*, pelas suas lutas, modos de ver, hierarquias e resistência às estruturas do poder. A política da tradução anti-mimética destrói a noção de um original estanque, cristalizado e imune à ação do tempo e da interação entre as culturas (Seligmann-Silva, 1999). Recusa-se assim tanto o narcisismo da razão universalizante que não é capaz de ver a diferença, que nega o que não se deixa subsumir/traduzir com base em um pretense universalismo — como se lê na segunda das regras do método cartesiano: “nada omitir” —, como também se descarta o narcisismo da política fundamentalista que só tem olhos para a “sua cultura”. Diferentemente do irracionalismo inerente ao fundamentalismo, podemos ler nessa perspectiva pós-colonial tanto uma *crítica* da ação da razão homogeneizadora e aplanadora das diferenças — como também um movimento inerente à própria dialética do Iluminismo, que sempre faz com que a razão recicle a si mesma e incorpore de modo *autocrítico* os seus limites³.

Também em termos históricos nem sempre o anti-fundamentalismo cultural esteve submetido às estratégias da razão globalizante que abarca o “outro” para impor um “diálogo entre iguais” apenas fictício, de fachada. Também no passado existiram outros modelos de pluralismo cultural, por assim dizer pluri-lingüísticos, da convivência entre as culturas.

Dois capítulos da história do fundamentalismo

Tentemos pensar do ponto de vista de uma teoria da tradução as duas concepções extremas de relação entre as culturas, a saber a pluralista e a fundamentalista⁴. Como Jan Assmann já o demonstrou com base no seu estudo sobre a tradução dos nomes divinos, o

paradigma do fundamentalismo é mais recente em termos históricos. Na Babilônia os nomes dos deuses eram traduzidos sem grandes conflitos entre o sumério, o acádio e o emesal (um dialeto literário). Imperava o que Assmann denomina de uma “theological onomasiology”: partindo do deus (da sua função) procura-se um nome correspondente na outra língua/cultura. Esse modelo é “cosmopolita”, “cross-cultural” e se opõe à “semasiologia” (*semasiology*), ou seja, àquele modelo que parte do *nome* para depois perguntar o seu significado.

Tanto a religião como também o campo jurídico dão testemunho do multilingüismo e, portanto, multiculturalismo dos povos da região da Mesopotâmia. Existem decretos bilíngües e até trilingües tanto na Pérsia, como na Anatólia e no Egito (Assmann, 1996: 27). Por mais paradoxal que soe aos ouvidos dos modernos, a religião serviu durante os três milênios a.C. como uma instituição que promovia a tradução. Acreditava-se na traduzibilidade total entre as línguas. Essas culturas eram marcadas pela tradução que servia de contrapeso às tendências de isolamento e criação de culturas monológicas. “A profissão de intérprete”, afirma Assmann, “é atestada nos textos sumérios de Abu Salabih desde a metade do terceiro milênio a.C. O termo *emebal*, significando algo como ‘mudador de fala’, designa um homem capaz de mudar de uma língua para outra. O correspondente na Babilônia e Assíria ao *emebal* sumério é o *targumannum* (intérprete), uma palavra que sobrevive não apenas no aramaico *targum* (tradução), mas também no turco *dragoman*, *turguman*, e assim em diante e que eventualmente, via metátese, levou ao alemão *dolmetsch* (intérprete)” (Assmann, 1996: 27 s.).

Assmann descreve também o nascimento de grupos culturais que desafiam essa traduzibilidade universal. Ele denomina — seguindo Erik Erikson — de *second-degree pseudo-speciation* o fenômeno que ocorre sobretudo com minorias perseguidas que constituem a sua identidade de modo normativo e rígido em resposta às tendências homogeneizantes da cultura dominante. A cultura/religião judaica seria um exemplo de tal “pseudo-especação de

segundo grau” (Assmann, 1996: 29); outro exemplo é a cultura egípcia sob o domínio macedônico. Aqui introduz-se o paradigma da intraduzibilidade: o único modo de acesso a essas culturas é a *conversão*, a passagem total para a outra cultura.

Não pretendo — nem caberia — neste espaço continuar esta tentativa de esboço, mesmo que esquemática, da história desses dois modelos de relação inter-cultural. Mas devo mencionar ao menos um outro capítulo central dessa história, ou seja, o período histórico do Iluminismo, uma época marcada pelos desdobramentos da *querelle des anciens et des modernes* e na qual se originou a moderna consciência histórica. Na verdade o paradigma da intraduzibilidade e da “conversão” que acabamos de indicar pode ser visto como típico de qualquer cultura ou época marcada pelo historicismo e nosso historicismo (pós-)moderno tem suas raízes mais próximas justamente no século XVIII. O tratamento teórico da tradução sofreu uma mudança radical nessa época: ao lado da formação dos Estados modernos e burgueses europeus e do desenvolvimento das culturas e literaturas ditas “nacionais” inicia-se então a reflexão sobre a possibilidade e os modos sob os quais as trocas simbólicas entre as diversas culturas e línguas deveriam se dar. Michaelis, Herder, Lessing, Kant e Schleiermacher representam alguns dos autores chaves na fundação da moderna teoria da tradução. Herder, por exemplo, não apenas defendeu a doutrina do gênio do poeta, como também do *gênio da língua*. Ele pode ser considerado como o fundador da doutrina da tradução como *Versetzung*, ou seja, como deslocamento do leitor na direção da língua e cultura de partida — a versão secularizada da “conversão” religiosa, mas que é mais *dialógica* na medida que sai do registro religioso e passa para o campo da *formação* das *culturas*. Mas, ainda assim, para ele o essencial nesse exercício era o movimento de “volta para a sua pátria”: de construção de uma literatura nacional com base nas características “puras” de cada nação⁵.

Tradução como modelo de uma nova ética das relações interculturais

O modelo de tradução como necessária *Versetzung*, transplante, para a língua/cultura de partida é sem dúvida dialógico: mas em um sentido estreito. Pois, apesar dele levar em conta as diferenças entre as línguas/culturas — no sentido da *intraduzibilidade* dessas instâncias —, ele se estabelece dentro de um modelo (tradicional) “belicista” das mesmas. Nesse ponto ele não deu um passo decisivo além da tradução como *belle infidèle*. Esta última, que era praticada nos séculos XVII e XVIII (mas também até nossos dias), é “colonizadora” da língua de partida. Ela submete o Outro à lei da casa, do anfitrião. Ela é anti-hospitaleira. Segue a lei da hostilidade e não a da hospitalidade⁶. Não *respeita* a singularidade do Outro e trata a língua como uma mera vestimenta de conteúdos inalteráveis e independentes da sua cultura. Seu ideal é a aniquilação da tradução como passagem, mudança e criação — enfim, como *tarefa*, desafio, algo necessário e impossível. Ela, portanto, pode ser vista como o proto-modelo da Globalização. O *agon* (competição) entre as línguas se “resolve” na era da globalização via anexação das línguas/culturas “minoritárias”: daí a resposta fundamentalista, ou seja, no modelo da “sub-especiação de segundo grau” por parte destas últimas⁷.

No entanto, Assmann acredita que existiu na nossa pré-história e em momentos tardios um modelo de relação intercultural onde imperava a reciprocidade e o crescimento via diálogo que se opõe ao atual paradigma da Globalização como perda e empobrecimento (Assmann, 1996: 36) — que na verdade representa apenas a continuidade do modelo “belicista” do século XVIII. A tradução originariamente funcionou como uma prática de sucesso de relação dialógica entre as línguas/culturas. Essa dialogicidade fundamental — lógica do diálogo, lógica da determinação *pelo* outro, através do outro, da *diferença* não só como incomensurabilidade entre os “indivíduos”, mas sobretudo como *origem*, como fonte da vida

cultural — é essa dialogicidade que deve ser resgatada e sobretudo *criada*, como vem acontecendo, de certo modo, no âmbito do discurso pós-colonial. É claro que não se pode pregar uma inocente volta às origens (tampouco podemos deixar de ler a apresentação que Assmann faz dos primórdios “democráticos” da humanidade como uma recaída na eterna projeção do paraíso na história). *Muito pelo contrário*: trata-se de construir um *novo* modelo de relação inter-cultural, como um dispositivo tradutório que leva em conta a necessidade e o *limite* da sua tarefa (cf. a noção benjaminiana de tradução como *Aufgabe*, i.e. *double bind*). Não podemos “sair” do historicismo pós-moderno, mas devemos tentar pensar para além das alternativas — complementares — da Globalização e do fundamentalismo. É esse programa que devemos estabelecer lançando mão da teoria e da história da tradução. A tradução essencialmente dialógica opõe-se ao fundamentalismo cultural porque ele é nomológico e monológico, ou seja, auto-legislador e não-dialógico (ao menos na sua filosofia) — e é antípoda do modelo da Globalização por que este visa apenas a anexação e “pasteurização” do Outro. Do fundamentalismo essa lógica do diálogo guarda, no entanto, o respeito pela *unicidade* de cada língua/cultura: a *Versetzung* é necessária para a compreensão do Outro. Temos que nos colocar na posição do Outro para tentar compreendê-lo. Sabemos que existe algo de *intraduzível* no Outro, e esse “resto” é constitutivo do seu “sistema cultural”. Por outro lado, esse respeito à unicidade de cada formação cultural deve ser contrabalançado pelo princípio universalizante da dialogicidade. A sub-especiação (de “primeiro grau”) parte do princípio de que *há uma unidade de base* na *espécie* humana. A intraduzibilidade deve ser vista como a outra face da moeda da traduzibilidade. É sobre esse *double-bind*, sobre essa tensão que se deve construir a ética dialógica da tradução⁸.

Shoah como o intraduzível

A Shoah⁹ pode desempenhar um papel fundamental no desenho dessa ética da tradução baseada no diálogo e no respeito. A reflexão sobre a Shoah pode desdobrar e aprofundar muitos dos teoremas discutidos no âmbito da teoria pós-colonial. É em torno desse evento, como muitos autores já o afirmaram, que se está delineando uma nova estética e sobretudo uma nova ética da representação¹⁰. A Shoah introduz um novo modelo de representação: porque ela redimensiona a questão do intraduzível, revela que não existe uma monolíngua que dê conta de abarcar o “todo”; em segundo lugar porque esse evento teve um efeito tal na nossa cultura que trouxe à luz de modo irrefutável em que medida a identidade (e o universo simbólico) só se estabelece a partir dos *traumas* (e não de uma formação linear e ascendente); finalmente a reflexão sobre a Shoah é essencial para a nova ética da tradução porque esse evento é o resultado mais decantado e trágico do modelo monológico da língua. O nazismo se caracterizou pela tentativa de construir uma língua radicalmente auto-centrada. Esse seu caráter auto-télico está na origem da sua “impotência” em lidar com o Outro: essa língua só podia se estruturar via *eliminação* do Outro.

Um outro aspecto central que a reflexão sobre a Shoah introduz na teoria da tradução (como um modelo de ética dialógica) é a consciência da insuficiência das práticas tradicionais de historiografia. Assim como a tradução na sua modalidade *agonal* (na linha das *belles infidèles* ou historicista) é posta em questão pela reestruturação do paradigma da tradução como convivência entre as culturas, do mesmo modo a Shoah entrava a maquinaria da historiografia tradicional enquanto meio de “representar” o passado. Tanto o modelo tradicional da tradução como o da historiografia (que não é nada mais do que uma *tradução do passado*) se baseava numa concepção representacionista do saber. O conhecimento era igualado à tradução total do objeto e a língua a um mero instrumento. Com a Shoah o paradigma tradicional da

representação sofre um abalo: esse evento mostra em que medida o “real” não pode ser totalmente traduzido e como a língua nem simplesmente “transporta sentidos” nem meramente “constrói a realidade” *ex nihilo*; por outro lado esse evento exige a sua representação. Voltamos, portanto, ao registro da *double bind*: da necessidade e impossibilidade da tradução.

No lugar da História, a Shoah introduz um outro *modus* do registro do passado: o da *Memória*. Gabriel Motzkin notou nesse sentido que a memória — diferentemente da História — é dialógica. A História não conseguiu satisfazer as exigências impostas a ela por esse evento. Existe um abismo entre o discurso “oficial” da historiografia e a memória dos sobreviventes (Motzkin, 1996: 272). E mais ainda: a Alemanha conhece mais do que qualquer outro país uma “crise” de identidade derivada da incapacidade de se relacionar com esse fato histórico que, como uma ferida traumática, recusa-se a se fechar. O discurso historiográfico tenta impor uma tradução total do passado que equívale a uma *normalização* — encobridora — do mesmo, como na tradução na linha das *belles infidèles* que negava tanto o evento da tradução (e da sua necessidade), como também o “resto”, a diferença entre os diversos presentes que estão envolvidos na tarefa de tradução (de textos e do passado). O “resto” — o trauma, o “real” que não penetra o simbólico — é posto de lado, “re-calcado”. A memória constitui um dispositivo de tradução do passado que justamente trabalha a partir do “resto” e do trauma. Ela recusa tanto a denegação da necessidade/ impossibilidade do trabalho da tradução (*Über-setzung*) como também desmistifica a tradução (idealisticamente) calcada (que, de resto, é a marca da alucinação e recordação patológica dos sobreviventes de traumas extremos) (Caruth, 1995; Seligmann-Silva, 1998/1999).

Pode-se derivar da reflexão sobre a Shoah uma “política da memória” na qual a *Versetzung* também constitui um momento essencial. Os alemães, afirma Motzkin, “devem assumir as memórias das suas vítimas; eles devem tornar-se judeus em um

sentido estético (ou seja, eles não podem fazê-lo efetivamente, mas apenas de modo imaginário e via empatia)” (Motzkin, 1996: 273). Se a História não tinha espaço para a alteridade, mas sim apenas para a construção *agonal* do Eu-Nação, a memória é o espaço da comunicação com o Outro como formador do Eu. Não há mais espaço para o discurso positivista da historiografia que nega as diferenças, as *minorias* e os traumas/ cortes históricos e apresenta uma visão triunfalista do desenrolar da humanidade. A memória da Shoah assume agora um papel central na estruturação de um modelo epistemológico no qual o “saber” é visto como uma *reescritura* aberta, nunca completa e total. Como reescritura infinita de textos e do passado: justamente porque nessa memória o *outro*/ “resto” reivindica a sua *voz* de um modo nunca antes experimentado. Enquanto evento traumático, a Shoah está servindo de base para se estabelecer e pensar uma memória coletiva que também deve atuar no movimento de resistência à homogeneização das diferenças passadas e presentes. *Constrói-se* uma política da “identidade” a partir da catástrofe, das mortes e das suas ruínas — que foram provocadas pela própria “lógica” da razão iluminista.

A consciência histórica acreditava-se supra-individual, objetiva e desprezava tanto o testemunho individual como a memória coletiva: ela acreditava na existência de um passado (cronológico) que poderia ser integralmente traduzido. Já a memória funciona de modo diverso: para ela existem *traços/imagens* do passado que povoam o nosso *presente*. O trabalho da memória parte do pressuposto de que o embate com o passado é guiado pela nossa situação presente. Se existe algo como uma política da memória ela só pode se dar no plural: pois a memória coletiva é o resultado sempre cambiante de diversas “visões” individuais do ocorrido. No caso da memória da Shoah isso é evidente. Aqui observa-se tanto o embate entre o modelo historiográfico e o mnemônico como também — dentro deste último — uma infinidade de possíveis leituras do ocorrido.

O ponto de vista da Memória é o da História como catástrofe, como uma série de rupturas e não — como no Iluminismo e no

Historicismo do século XIX — como uma linha temporal contínua e ascendente. Transpondo essa equação em termos de uma teoria da tradução: o texto do “original” não é visto como uma *arché* absoluta, mas sim como sendo ele mesmo já tradução de outros textos, da “tradição” literária, um conjunto estruturado sobre cortes e cesuras. Esse texto e a tradução não se articulam mais seguindo a lógica e a batuta da estrutura semântica: mas sim o *estilo* do texto, as suas rupturas e fragmentações é que são vistas como o seu cimento. A língua concebida como estando saturada de estilo, de cortes e vazios é o contra-modelo da língua instrumental marcada pela possibilidade — metafísica — de separar-se o significado do significante. Como conseqüência direta dessa visão mais densa da língua, a tradução se revela como uma operação infinita — como o é também o trabalho da memória que sempre tem que retomar o delicado fio da experiência para tecer a nossa identidade.

A tradução no seu modelo radicalmente dialógico alimenta não mais o *agon* entre as nações mas sim a convivência entre as línguas/culturas. A sua filosofia pode nos ajudar a enfrentar o desafio da nossa era de Globalização e de fundamentalismos. Ela nos ensina a manter uma distância correta para além dessas duas posturas; nos ensina que a *responsabilidade* é o primeiro dado do “estar com os outros” e, como afirma Levinas, deve estruturar a nossa subjetividade¹¹. O Outro é um paradoxal constructo de *proximidade* e de *distância*: sua proximidade convida para o diálogo; sua distância e alteridade para o *respeito incondicional*. Devemos aprender a traduzir respeitando a língua de partida: conscientes de que não existiam as línguas antes da bem vinda *babelização*.

Notas

1. Este texto foi apresentado — com o título “A tradução e a convivência entre as culturas” — no IX Congresso de la Federacion Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC) que se realizou na Universidade de Tel Aviv entre 12 e 15 de abril de 1999.

2. Mas a força de trabalho é excluída dessa circulação que é apenas monetária e “de imagens”.

3. Cf. a seguinte passagem de J. Habermas que acentua o lado uniformizante da Globalização, sem deixar de chamar atenção para a resposta sempre “singular” a esse movimento de homogeneização: “[...] A globalização pesa sobre a força de coesão das comunidades nacionais ainda de um outro modo. Mercados globais, bem como o consumo de massa, a comunicação de massa e o turismo de massa cuidam para que ocorra a difusão mundial (ou o conhecimento) dos frutos padronizados de uma cultura de massa (marcada de modo preponderante pelos EUA). Os mesmos bens de consumo e estilos de consumo, os mesmos filmes, programas de televisão e êxitos se espalham pela esfera terrestre; as mesmas modas *pop*, *techno* ou da calça *jeans* atingem e marcam a mentalidade da juventude, mesmo nas regiões mais distantes; a mesma língua — sempre o mesmo inglês assimilado — serve de meio de compreensão entre os dialetos mais remotos. Os relógios da civilização ocidental dão a cadência à simultaneidade imposta dentro da diferença cronológica. O verniz de uma cultura unificada e acomodada é posto não apenas sobre as partes mais desconhecidas da Terra. Ele também aparece no ocidente para nivelar as diferenças nacionais, de tal modo que os perfis das tradições fortemente locais cada vez mais enfraquecem. Novas pesquisas de antropologia do consumo de massa descobrem, no entanto, uma interessante dialética entre a nivelção e a diferenciação criativa” (Habermas 1998: 114 s). Para uma leitura pós-colonial da questão da Globalização cf. os ensaios reunidos no volume Jameson e Miyoshi, 1998. Gaeta Kapur, por exemplo, falando do caso da Índia, destaca os lados positivos da Globalização: “...globalization allows for the first time a freedom from the heavily paternalistic patronage system of the state. It allows freedom from a rigid anti-imperialist position in which postcolonial artists find themselves locked; and the freedom to include in postcolonial realities other discourses of opposition such as those of gender and minorities — discourses that question the ethics of the nation-state itself” (Kapur, 1998: 204). Cf. ainda para uma reflexão sobre a tradução e a Globalização Venuti, 1998: 158-189.

4. Sirvo-me nesta reflexão do volume *The translatability of Cultures*, Sanford Budick e Wolfgang Iser, particularmente dos ensaios de Jan Assmann, “Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability” e de Gabriel Motzkin, “Memory and Cultural Translation”.

5. Herder possui o mérito de ter criticado o paradigma da tradução como *belle infidèle*, mas o seu conceito de tradução funda-se numa concepção metafísica do Ser da “nação” e dos “povos”. Nesse sentido ele é um autor “de transição”, i. e. não consegue se libertar totalmente da visão ontológica da “nação” e do “nacional”, apesar de perceber o valor da *construção* dessas instâncias. Ele quer que a tradução sirva não apenas no sentido de trazer para a língua alemã os elementos da língua poética por exemplo de um Homero, ou da prosa poética de um Platão, mas sobretudo que ela sirva de “tratamento de choque” para que aja uma *volta* – da Nação – *para si mesma*. A intenção da sua propagação da tradução é o encontro do autêntico caráter nacional, tal como ele havia sido descrito por Tácito: o ideal da pureza, livre da “mistura decadente”. A suma da pureza para ele se concretiza na imagem do *corpo* “puro, livre de misturas” dos “primeiros” alemães. O corpo, no entanto, é o intraduzível por excelência. Herder chega a lamentar que a Alemanha não seja uma ilha como a Inglaterra. O tradutor deve “roubar” da cultura estrangeira não *essa cultura mesma*, mas sim o modo de se criar a poesia: não a poesia, mas apenas a técnica *poética*: “Man raube fremden Völkern nicht das Erfundene, sondern die Kunst zu erfinden, zu erdichten und einzukleiden”. No limite, o que importa na tradução, é mostrar que a poesia deve ser desenvolvida a partir da natureza “mais profunda” de cada povo. Cf. Herder, 1985: 129 et passim.

6. Benveniste destacou o parentesco etimológico entre esses dois termos. Cf. Benveniste, 1995: 87: “*Sumário*: Em latim, ‘hóspede’ se diz *hostis* e *hospes* < **hosti-pet-*. O que significam os elementos? O que significa o composto? 1. *-pet-* que se apresenta também sob as formas *pot-* lat. *potis* (gr. *pósis despótes*, scr. *patih*) e *-pt-* (lat. *-pre i-pse?*) significa originalmente a identidade pessoal. No grupo familiar, *dem-* é o senhor que é eminentemente ele mesmo (*ipsissimus* em Plauto designa o senhor): assim, embora morfologicamente diferente, o gr. *despótes* designa, como *dominus*, aquele que personifica eminentemente o grupo familiar; 2. a noção primitiva significada por *hostis* é a da igualdade por compensação: é *hostis* quem compensa minha dádiva com outra dádiva. Como seu correspondente gótico *gasts hostis* portanto designou em certa época o hóspede. O sentido, clássico, de ‘inimigo’ deve ter aparecido quando as relações de intercâmbio entre os clãs se sucederam as relações de exclusão de *ciuitas* a *ciuitas* (cf. gr. *xénos* ‘hóspede’ > ‘estrangeiro’);[...] Um outro nome do ‘hóspede’ em iraniano moderno. *ermân* < *aryaman* remete a uma ‘hospitalidade’ muito particular, interna ao grupo dos Arya,

que tem como uma de suas formas a acolhida pelo casamento.” Com relação a esse parentesco etimológico (e não apenas psico-lógico) entre hostilidade e hospitalidade, Derrida observou que a identidade — “Notre question c’est toujours l’identité” — significa, antes de mais nada, uma relação de *poder*, na qual o “Eu” se associa a essa polaridade hospitalidade/hostilidade. (Derrida, 1996: 31 s.) Ou seja: não existe um espaço exterior à “formação” da identidade como crise de identidade. A tarefa do tradutor consiste em não negar a crise que está na raiz do texto e do “ser” de um modo geral, mas antes procurar trazê-la à luz do dia, revelar as *faltas* ao invés de fixar as hierarquias e reproduzir as estruturas de dominação/denegação da “crise”.

7. Lawrence Venuti no seu livro *The Scandals of Translation: towards an ethics of difference* tentou desenvolver uma ética da tradução — que privilegia a tradução “minorizante” — a partir da quebra nessa hierarquia que sempre pesa contra as “minorias”. Concordo de um modo geral com o projeto que Venuti esboçou nesse livro, mas acho que ele ganharia em complexidade se levasse em conta o nosso “historicismo pós-moderno” (com as polaridades a serem evitadas globalização/fundamentalismo) e enfrentasse mais a fundo o tema da *literalidade* como uma modalidade da ética da tradução — ainda que sempre utópica, como não poderia deixar de ser — na medida em que se guia pelo princípio fundamental do respeito pelo Outro.

8. Quanto à fundação de uma nova ética dialógica cf. sobretudo as obras de Levinas, 1991 e 1974. Em uma linha de pensamento oposta à da fenomenologia, Habermas defende a possibilidade do diálogo a partir do dado universal da razão: “A modernidade deve-se estabilizar a partir da única autoridade que lhe restou, a saber, da razão. Pois apenas em nome do Iluminismo ela desvalorizou e superou a tradição. Com base nessa afinidade eletiva, Hegel identifica a necessidade de auto-certificação da modernidade como ‘necessidade da filosofia’. A filosofia nomeada como guardiã da razão compreende a modernidade como uma filha do Iluminismo” (Habermas, 1998: 198 s.).

9. Ou seja, o genocídio dos Judeus perpetrado pelo Estado nazista.

10. Cf. o meu trabalho Seligmann-Silva 1998/1999; e ainda, a título de introdução à vasta bibliografia sobre o tema: Caruth, 1995; Friedländer, 1992; Hartman, 1996; Laub, 1991; Young, 1993.

11. Cf. a análise de Levinas que Zygmunt Bauman faz no seu livro. Bauman, 1998: 211.

Referências Bibliográficas

ASSMANN, J., (1996) "Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability", in BUDICK (org.) 1996, 25-36.

BAUMAN, Z. (1998) *Modernidade e Holocausto*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BENVENISTE, É. (1995) *O Vocabulário das Instituições Indo-européias. Volume I: Economia, Parentesco, Sociedade*, trad. D. Bottmann, Campinas: UNICAMP.

BUDICK, S. / ISER, W. (org.), (1996) *The Translatability of Cultures*, Stanford: Stanford University Press.

CARUTH, C. (org.) (1995) *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore e Londres: Johns Hopkins University Press.

DERRIDA, J. (1996) *Le Monolinguisme de l'Autre, ou la Prothèse d'Origine*, Paris: Galilée.

FRIEDLÄNDER, S. (org.) (1992) *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*, Cambridge/ Massachusetts, London/ England: Harvard University Press.

HABERMAS, J. (1998) *Postnationale Konstellation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp. (*A constelação pós-nacional. Ensaios políticos*, tradução M. Seligmann-Silva, São Paulo: Littera Mundi, 2000)

HARTMAN, G. (1996) *The Longest Shadow in the Aftermath of the Holocaust*, Bloomington, Indianapolis: Indiana UP.

HERDER, J.G. (1985) *Über Die Neuere Deutsche Literatur. Ausgewählte Werke in Einzelausgaben. Schriften zur Literatur 1*, R. Otto (Hrsg.), Berlin/Weimar: Aufbau Verlag.

JAMESON, F. e MIYOSHI, M. (org.) (1998) *The Cultures of Globalization*, Durham and London: Duke University Press.

KAPUR, G. (1998) "Globalization and Culture: Navigating in the Void", in JAMESON e MIYOSHI, 1998, 191-217.

LAUB, D. / FELMAN, S. (1991) *Testimony: Literature, Psychoanalysis, History*, London: Routledge.

LEVINAS, E. (1991) *Le Temps et l'Autre*, Paris: PUF, 4ª. edição.

_____ (1974) *Autrement qu'Être au-delà de l'Essence*, La Haye.

MOTZKIN, G. (1996) "Memory and Cultural Translation", in *Budick* (org.) 1996. 265-281.

SELIGMANN-SILVA, M. (1998/1999) "História como Trauma", in: *Pulsional. Revista de Psicanálise*, Ed. Escuta, n. 116/117, dezembro/ janeiro. 108-127. (Também in: Netrovski, A. e Seligmann-Silva, M. (org.) *Catástrofe e Representação*, São Paulo: Escuta. 2000.

_____ (1999) "*Double Bind*: Walter Benjamin, a Tradução como Modelo de Criação Absoluta e como Crítica", in: M. Seligmann-Silva (org.), *Leituras de Walter Benjamin*, São Paulo: AnnaBlume/FAPESP, 15-46.

VENUTI, L. (1998) *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*, London/New York: Routledge. (*Os escândalos da tradução*, Bauru: EDUSC. 2000. No prelo).

YOUNG, J. (1993) *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven e London: Yale University Press.