

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM

THAÍS RIBEIRO BUENO

TO SEE THROUGH SERPENT AND EAGLE EYES:
TRADUÇÃO E LITERATURA CHICANA

Texto apresentado ao Departamento de Linguística Aplicada, no Instituto dos Estudos da Linguagem, na Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Linguística Aplicada, na área de Teoria, Prática e Ensino da Tradução.

ORIENTADORA: PROF^a DR^a MARIA VIVIANE DO AMARAL VERAS

CAMPINAS, 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CRISLLENE QUEIROZ CUSTODIO – CRB8/8624 - BIBLIOTECA DO INSTITUTO DE
ESTUDOS DA LINGUAGEM - UNICAMP

B862t Bueno, Thaís Ribeiro, 1982-
To see with serpent and eagle eyes: tradução e literatura chicana / Thaís Ribeiro Bueno. -- Campinas, SP : [s.n.], 2012.

Orientador : Maria Viviane do Amaral Veras.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Anzaldúa, Gloria. Borderlands = La Frontera - Crítica e interpretação. 2. Hinojosa, Rolando. Dear Rafe = Querido Rafe - Crítica e interpretação. 3. Tradução e interpretação. 4. Literatura méxico-americana (Espanhol). 5. Línguas mistas - Textos. I. Veras, Viviane, 1950-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em inglês: To see with serpent and eagle eyes: translation and Chicano literature.

Palavras-chave em inglês:

Anzaldúa, Gloria. Borderlands = La Frontera - Criticism and interpretation
Hinojosa, Rolando. Dear Rafe = Querido Rafe - Criticism and interpretation
Translating and interpreting
Mexican American literature (Spanish)
Mixed languages - Texts

Área de concentração: Teoria, Prática e Ensino da Tradução.

Titulação: Mestre em Linguística Aplicada.

Banca examinadora:

Maria Viviane do Amaral Veras [Orientador]
Kanavillil Rajagopalan

Daniel do Nascimento e Silva

Data da defesa: 01-03-2012.

Programa de Pós-Graduação: Linguística Aplicada.

BANCA EXAMINADORA:

Maria Viviane do Amaral Veras

Maria Viviane Veras

Prof. Dr. Kanavillil Rajagopalan

K. Rajagopalan

Prof. Dr. Daniel do Nascimento e Silva

Daniel do Nascimento e Silva

Prof. Dra. Maria Rita Salzano Moraes

Prof. Dr. Maurício Beck

Dedico este trabalho a todos os latino-americanos que resistem e lutam por uma
América Latina autônoma e livre.

Agradecimentos

A meus pais, Márcia e Marcos, e ao meu irmão, Marcos Jr., sem os quais nada seria possível.

A Luiz e Pedro, que me fazem querer ser melhor todos os dias.

À professora Viviane Veras, pelos ensinamentos e por me orientar, em todos os sentidos possíveis, não para um norte, mas pela constelação do Cruzeiro do Sul, lançando-me a uma errância bem-aventurada.

À professora Maria Rita Salzano Moraes, pelas valiosas críticas e pelo apoio prestado em todas as ocasiões em que precisei.

Ao professor Kanavillil Rajagopalan, cujos ensinamentos e cujas ideias tanto influenciaram a realização deste trabalho.

Ao professor Daniel do Nascimento e Silva, que esteve presente em minha trajetória acadêmica antes mesmo que ela começasse e foi essencial em meu primeiro passo para a realização deste trabalho.

Ao professor Maurício Beck, pelo apoio, pela amizade e pelo exemplo de integridade e atuação política.

Às minhas amigas e colegas Ana Elisa, Rita Elena, Fernanda, Cynthia, Adeline e Lillian, que dividiram comigo o prazer pela vida acadêmica e tornaram esses dois anos muito mais importantes e prazerosos do que eu poderia esperar.



Caminante, no hay camino, se hace camino al andar.

Antonio Machado, “Proverbios y Cantares”

*Em algum momento de nosso caminho em direção a uma nova consciência,
teremos que abandonar a margem oposta, a divisão entre os dois
combatentes, de certa forma feridos, de forma que estejamos nas duas
margens ao mesmo tempo, e, ao mesmo tempo, ver através de olhos de
serpente e de águia.*

Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*

RESUMO

Historicamente, a tradução tem sido pensada em função de pares dicotômicos (original/tradução; autor/tradutor; domesticação/estrangeirização; língua-fonte/língua-alvo), raciocínio que revela a crença na possibilidade de uma língua homogênea e estanque. Contudo, em comunidades cuja política e sociedade são fortemente marcadas por fatores de heterogeneidade étnica e linguística, tal crença fica abalada, sobretudo, quando se nota a enorme diversidade de línguas decorrente dessa heterogeneidade, tanto nas interações entre os falantes quanto na literatura. Esse é o caso da literatura chicana, que constitui o *corpus* desta pesquisa, sendo representada por Gloria Anzaldúa e Rolando Hinojosa, autores de *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza* e *Dear Rafe/Mi Querido Rafa*, respectivamente. Tais obras, guardadas suas singularidades, apresentam marcas de heterogeneidade linguística (a escrita construída a partir do inglês, do espanhol e até mesmo do nahuatl, língua falada no império asteca; o *code-switching* [ou alternância de código]; o *braiding languages* [ou entrelaçamento de línguas]; a subversão dos limites dos gêneros textuais) que desafiam qualquer projeto tradutório que se pautar por noções tradicionais de língua e tradução. Com base nesse panorama, analisamos neste trabalho as possibilidades de reflexão que as obras do *corpus* podem oferecer ao campo dos estudos da tradução e as consequências de tal reflexão para a ética e para o tradutor (se é possível pensarmos em um único perfil). Tal reflexão é feita com base em conceitos e ideias propostos por linguistas, tradutores e teóricos da tradução de linha pós-estruturalista, tais como Lawrence Venuti, Kanavillil Rajagopalan e Alexis Nouss, pensadores de orientação pós-moderna, como Jacques Derrida, e teóricos de linha pós-colonialista, como Homi Bhabha.

Palavras-chave: Tradução; literatura chicana; Gloria Anzaldúa; Rolando Hinojosa; textos híbridos.

ABSTRACT

Translation theories have been historically based on dichotomies (original/translation; author/translator; domestication/foreignisation; source language/target language). Such discourse unveils the belief in the possibility of linguistic homogeneity. Nevertheless, such belief becomes unsustainable in communities which politics and society are expressly marked by ethnic and linguistic heterogeneity issues, and mainly by the enormous range of linguistic diversity due to such heterogeneity, among speakers and in the literature. Chicano literature is an example, and two of the major Chicano works constitute the corpus of this research: Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza* and Rolando Hinojosa's *Dear Rafe/Mi Querido Rafe*. Besides their own singularities, these two books are marked by linguistic heterogeneity (the writing is based on English, Spanish and Nahuatl, originally spoken in the Aztec empire; the code-switching, the braiding languages; the transgression of genre boundaries) and defy any attempt of translation based on traditionalist language conceptions. Based on that, we propose an analysis of how the corpus of this research allows new possibilities of thinking translation and the consequences of these analyses for a translation ethics and for the translator (if we can think in such terms). Such analysis is based on concepts and ideas proposed by poststructuralist linguists, translators and translation theorists such as Lawrence Venuti, Kanavillil Rajagopalan, and Alexis Nouss. We also base our study on the works of postmodern thinkers, such as Jacques Derrida, and postcolonialist writers, such as Homi Bhabha.

Keywords: Translation; Chicano literature; Gloria Anzaldúa; Rolando Hinojosa; hybrid texts.

Sumário

Introdução	11
1 A história e os falares chicanos	18
1.1 <i>Una lucha de fronteras</i>	18
1.2 <i>La Raza</i>	23
1.3 <i>Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultaneamente</i>	26
2 Chicana, <i>queer</i> , mulher: Anzaldúa e a <i>new mestiza</i>	31
2.1 <i>Por La mujer de mi raza hablará el espíritu</i>	31
2.2 Como domar uma língua <i>mestiza</i>	40
2.3 O tradutor-domador e a violência inerente à tradução	46
3 Hinojosa e a experiência da autotradução	53
3.1 Autotradução: a escrita de um texto outro.....	53
3.2 O outro que nunca é absoluto	61
4 Um tradutor com olhos de serpente e águia	66
Considerações finais.....	71
Referências bibliográficas	74
Anexo I – Mapa do Tratado de Guadalupe-Hidalgo	80
Anexo II – The Bridge Poem	81

Introdução

Quando se pensa em globalização e em todas as consequências dessa revolução que alterou de forma irreversível as relações humanas em escala mundial, é comum que se pense imediatamente em inovações de ordem tecnológica e nas formas como se dão as comunicações e as relações (sejam elas financeiras ou não) entre os estados nacionais. Consequência desse processo, que se desenvolve há décadas no mundo ocidental, a questão da pós-modernidade tem sido amplamente discutida em várias áreas do conhecimento, sobretudo no que tange a cultura, história e sociologia. Percebe-se que as formas de consumo e as relações sociais entre diferentes culturas têm sofrido alterações relevantes, e os multiculturalismos e as identidades tornaram-se questões da ordem do dia.

Nesse novo contexto, que acaba por evidenciar uma reorganização (ou desorganização) do que se conhecia como mundo moderno, fatores como a cultura de massa, a

centralização da cultura, a polarização do poder político e a homogeneização das relações sociais em classes definidas cedem agora espaço a relações de um nível bem mais singular, em que o individual e a subjetividade são determinantes, e em que as fronteiras (sejam elas de natureza cultural, política, social ou geográfica), até então entendidas como algo que se pode definir de forma mais ou menos fixa e transparente, sofrem uma forte necessidade de redefinição. É importante notar aqui que o mundo moderno, na forma como se organizava, ou seja, em estados nacionais, teve origem em um período historicamente recente, e que as relações linguísticas que se configuraram a partir de então tiveram relação direta com essa dinâmica de organização geopolítica moderna. De acordo com Rajagopalan (2003: 25),

Os nossos conceitos básicos relativos à linguagem foram em grande parte herdados do século XIX, quando imperava o lema “Uma nação, uma língua, uma cultura”. Previsivelmente eles estão se mostrando cada vez mais incapazes de corresponder à realidade vivida neste novo milênio, realidade marcada de forma acentuada por novos fenômenos e tendências irreversíveis como a globalização e a interação entre culturas, com consequências diretas sobre a vida e o comportamento cotidiano dos povos, inclusive no que diz respeito a hábitos e costumes linguísticos.

Essa visão sócio-histórica das relações linguísticas é extremamente relevante para uma análise crítica dos usos linguísticos em uma era pós-globalização, uma vez que abre a possibilidade de uma discussão política de eventos e fatos históricos que culminaram na organização geopolítica atual e nas relações culturais que se formaram a partir disso. No caso do presente estudo, que se dedica especificamente ao contexto de fronteira nacional entre México e Estados Unidos e aos usos linguísticos produzidos nessa região específica, pode-se notar que a atual necessidade de redefinição dessas fronteiras não apenas envolve repensar o papel de políticas culturais que levem em conta os efeitos da subjetividade na produção cultural, mas também implica mudanças no processo de reflexão sobre sujeito, linguagem e, conseqüentemente, tradução.

Essa última, especificamente, no contexto de pós-modernidade e redefinição de fronteiras, também necessariamente passa por esse processo de redefinição, assumindo novas funções e papéis¹. Se até há pouco tempo a tradução era considerada uma forma de transmissão de significados e valores culturais entre duas línguas, atravessando uma fronteira ou uma barreira linguística como ‘ponte necessária’, nas palavras de José Paulo Paes (1990), nos dias de hoje ela pode ser pensada como uma atividade que necessariamente atua na constituição de novas fronteiras e que representa uma alternativa de atuação e intervenção política, sobretudo em contextos de exploração social e de colonização. De acordo com Venuti (2008: 22), um dos teóricos que mais têm se detido no estudo do caráter político assumido pela tradução no contexto pós-moderno, “a intervenção política feita pela tradução na cultura pós-moderna pode ser mais bem imaginada como uma atividade local de resistência contra discursos e instituições dominantes”.

Tendo em mente a situação acima esboçada, é inevitável pensar a relevância de uma reflexão aprofundada sobre as complexas relações entre a tradução e a dinâmica linguística que ocorre em regiões de fronteira. Funcionando como uma via de duas mãos, tais relações podem revelar um campo fértil para se pensar o ato tradutório e os processos de significação aí envolvidos, assim como a tradução e reflexões sobre o ato tradutório podem trazer nova luz à forma como relações culturais e linguísticas são pensadas em regiões de fronteira. Mais interessante ainda pode ser uma análise que considere ambos os campos de estudo (os estudos da tradução e as políticas de imigração) que, dentro de suas respectivas áreas, hoje se dedicam a objetos e atividades marginais e que, apesar disso (ou exatamente por isso), exercem papel fundamental nas

¹ Selligman-Silva (2007) alerta, em artigo sobre a atual supervalorização do subalterno, para os perigos da exaltação do *local*, que pode ter como consequências a sua autoexotização e o posicionamento do subalterno como herói, reeditando a dicotomia local-global.

relações internacionais. Afirmar que os dois campos trabalham o que é marginal, o que fica de fora e o que não pode ser facilmente enquadrado em teorias de linguagem ou leis de circulação de pessoas, bens e produtos exige uma análise atenta aos elementos subjetivos e à diferença, e não um estudo que busque medir, categorizar, classificar.

Assim sendo, pretendo avaliar, a partir do contexto de produção cultural pós-moderno e das novas relações sociais estabelecidas, como os papéis da tradução podem também ser redefinidos. Mais especificamente, o presente estudo tem o propósito de traçar um esboço das relações linguísticas, conforme aparecem em duas obras representativas da literatura chicana, e pensar em como a dinâmica dos falares chicanos, conforme retratados pela literatura, pode apresentar pontos de tensão que contribuam para novas questões a serem exploradas nos estudos da tradução. É ainda meu objetivo, com base nas análises realizadas ao longo da pesquisa, realizar uma crítica dos perfis e das tarefas atualmente atribuídos ao tradutor.

Antes de apresentar as partes em que se dividiu o caminho deste trabalho, seus métodos (do grego *meta/após* e *hodos/caminho, jornada*²), é preciso lembrar que me coloco como intérprete dos textos que, enquanto leio e analiso, ajudo a construir – em outras palavras, preciso assumir a responsabilidade por essa espécie de coautoria que surge desse encontro com o outro chicano, por tudo que, traduzindo, lendo, interpretando, atribuo também a esses autores.

No primeiro capítulo desta pesquisa, dedico-me a discorrer sobre o contexto social, político e cultural no qual se deu o surgimento e o desenvolvimento da cultura chicana, na fronteira entre México e Estados Unidos, bem como questões linguísticas e a própria literatura chicana que ali se desenvolveu e vem sofrendo constantes transformações

² Para falar da questão do método neste trabalho, baseio-me no estudo do método feito por Veras (1999) a propósito dos chistes freudianos.

desde então. Todo esse panorama é analisado com base nas concepções pós-estruturalistas e pós-colonialistas de fronteira, cultura e sujeito híbrido, em geral propostas por autores das áreas dos estudos culturais, tais como Homi Bhabha (2003) e Néstor Garcia Canclini (2006). Nesse capítulo também são desenvolvidas algumas reflexões a respeito das possibilidades de tradução de textos híbridos e do forte papel político que a tradução desempenha em tempos pós-globalização, em que fronteiras tomadas naturalmente como delimitadoras de culturas e de línguas nacionais não têm mais nas linhas de fronteira qualquer garantia de homogeneidade.

No segundo capítulo, analiso uma das duas obras literárias que constituem o *corpus* do presente estudo: *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*, livro escrito pela chicana Gloria Anzaldúa e publicado primeiramente em 1987. Debruçando-me sobre alguns dos elementos constituintes da obra da autora, discuto questões como o hibridismo linguístico que perpassa essa obra e as consequências políticas desse fenômeno; o feminismo defendido por Anzaldúa, que foge ao feminismo tal como é tradicionalmente estudado, e os desafios que um texto constituído por múltiplas línguas, vozes e gêneros pode apresentar ao tradutor. Essa análise é feita com base em conceitos como o de *différance*, criado por Jacques Derrida (1991), e concepções propostas por pesquisadores alinhados aos estudos de gênero.

No terceiro capítulo, dedico-me a uma discussão a respeito da segunda obra literária analisada neste trabalho: o volume bilíngue *Dear Rafe/Mi Querido Rafa*, do também chicano Rolando Hinojosa, publicado em 2004. Constituído do romance epistolar *Mi Querido Rafa*, escrito por Hinojosa em espanhol e inglês e publicado em 1981, e de sua tradução para o inglês, também realizada por Hinojosa, em 1985, esse livro possibilita a problematização de dicotomias clássicas como original/tradução e autor/tradutor, com base em autores que se dedicaram a tais questões, como, por exemplo, Lawrence Venuti

(2002, 2008) e Antoine Berman (2002, 2007). Além disso, realizo uma discussão a respeito da violência com o outro, que é inevitável e inerente ao ato tradutório, relacionando-a ao conceito de *unheimlich*, o estranho em Freud (1996), e ao conceito de hospitalidade (ou hostipitalidade³) em Derrida (2003a).

No quarto capítulo, com base em imagens e ideias propostas por Anzaldúa em *Borderlands/La Frontera* (2007) e por Alexis Nouss e François Laplantine (2002), teço uma série de considerações com o objetivo de delinear aquilo que poderia ser uma ética do traduzir tendo em vista os textos provenientes da literatura chicana. E, por fim, a seção final deste trabalho traz algumas considerações, inevitavelmente provisórias, a respeito das questões aqui tratadas e das possibilidades no que se refere ao papel do tradutor frente ao cenário da literatura chicana.

É necessário sublinhar que não constitui objetivo desta pesquisa uma análise dos usos linguísticos na região da fronteira tais como ocorrem em situações práticas do dia a dia, e que não considero os trechos de obras literárias aqui analisados uma “reprodução” de situações reais ou reflexos dos falares chicanos. No momento em que escrevo sobre essas obras, penso que foram escolhidas porque estão carregadas de significações de ordem política e social que enriquecem a análise linguística e elevam a discussão a respeito do ato tradutório. Acreditando que jogos de linguagem e outras formas de subjetividade possibilitam discussões e questões que apontam para novas formas de pensar a tradução, optei por adotar um modelo de investigação que privilegia traços, diferenças, faltas, indeterminação e um vai-e-vem dialógico em detrimento de métodos mais formais, ferramentas para tratamento de dados e definições. Tal escolha se justifica

³ Para Derrida, tanto em hostilidade quanto em hospitalidade está presente a ideia de encontro. Nesse sentido, o encontro é sempre marcado de tensão, e o que se opõe à hostilidade é ignorar o outro. Essa nomeação sustenta-se também na etimologia da palavra *hostis*, proposta por Benveniste (1966: 87-101). *Hostis* significava o estrangeiro; do cruzamento de *hostis* e *petistem-se* o composto *hostipetis*, que resulta em hóspede.

pelo fato de que, assim como ocorre com binômios teoria x prática e forma x conteúdo, a estrutura deste trabalho não se deve pautar por definições e distinções drásticas e inflexíveis, tão caras à nossa tradição científica ocidental e, por isso mesmo, tão difíceis de abandonar.

Fica óbvia, ao longo desta dissertação, a estreita relação de interdependência entre elementos que compõem a pesquisa – objetivo, aporte teórico e metodologia –, embora não me sejam tão óbvios os limites que distinguem cada uma dessas partes e definem se esta pesquisa é orientada de forma qualitativa ou quantitativa, se a hipótese surgiu *a priori* ou *a posteriori* ou se objetivos estão determinados de forma clara. Da mesma forma, um leitor que estiver em busca de dados coletados em campo, algo bastante comum em pesquisas em Linguística Aplicada, poderá se decepcionar ao encontrar neste estudo obras literárias que são tão híbridas quanto a cultura que elas trazem ao leitor – o próprio fato de denominá-las literárias confina-as em um campo, e resiste ao caráter híbrido e, de certa forma, indefinido da obra de Anzaldúa. Neste caso, os dados são constituídos por poemas, ditos populares, cartas, canções chicanas e mitos indígenas que não foram coletados em campo, mas lidos, questionados e interpretados por mim a partir do lugar em que me situo: pesquisadora brasileira, que olha de fora um fenômeno de seu interesse e o interpreta de acordo com sua subjetividade, sua ideologia e sua história.

1 A história e os falares chicanos

*1,950 mile-long open wound
dividing a pueblo, a culture,
running down the length of my body,
staking fence rods in my flesh,
splits me, splits me
me raja me raja*

*This is my home
this thin edge of
barbwire.*

Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*

1.1 *Una lucha de fronteras*

Dois teóricos que atualmente discutem a questão da validade e da (im)possibilidade de limites para os chamados estudos da fronteira, ou *border studies*, David Johnson e Scott Michaelsen (1997: 1) afirmam que “uma fronteira é sempre assegurada por uma

patrulha da fronteira⁴”, ou seja, por uma força institucional que regula o trânsito de pessoas e bens. Neste caso, a fronteira em questão é a demarcação feita por órgãos governamentais, que atende a objetivos políticos e econômicos e se estende por vários quilômetros de terra, separando México e Estados Unidos. Trata-se de uma fronteira física que atravessa o continente americano de costa a costa e, dependendo do trecho que cobre, pode se constituir como uma cerca de arame, chapas de metal e até mesmo um grande muro de concreto.

No entanto, é interessante ter em mente que essa fronteira não é a única existente no contexto da cultura chicana, e nem a mais relevante para o presente estudo, uma vez que essa delimitação política apenas marca em termos materiais uma região em que várias outras fronteiras se estabeleceram: fronteiras culturais, sociais, psicológicas, linguísticas. É sobre essas fronteiras que este estudo se debruça, sendo, no entanto, necessário, para isso, uma breve revisão histórica da constituição da fronteira geográfica entre México e Estados Unidos.

Quando se reflete sobre o hibridismo cultural e linguístico hoje existente na região em questão, é possível notar que tal fato tem relação direta com outro fato histórico, ocorrido em 1848: o Tratado de Guadalupe-Hidalgo, assinado pelos governos mexicano e estadunidense como forma de solucionar um conflito de interesses por terras da região: “o grande marco da história chicana está em 1848, ano em que o Tratado de Guadalupe-Hidalgo encerrou um período de vinte e um anos de guerra entre México e Estados Unidos” (PAREDES, 1982: 36).

É, portanto, a partir desse momento histórico que passam a se construir uma série de valores estéticos e ideológicos que irão constituir a cultura chicana dentro dos Estados Unidos, concomitantemente a uma dinâmica governamental (política e social) que

⁴ Todas as citações cujo tradutor não está indicado nas referências são traduzidas por mim.

desfavorece as culturas chicanas de forma sistemática. A desapropriação do estado da Califórnia, bem como da região do Vale do Rio Grande, acabou por criar uma comunidade que, anteriormente ao acordo, se reconhecia, cultural e ideologicamente, como mexicana, carregava seus antepassados espanhóis e indígenas e, após o tratado, passou a constituir, por força de lei, população estadunidense⁵.

Nesse contexto, nota-se que a população de origem mexicana trasladada ao território estadunidense foi incorporada a um cruel jogo colonizador x colonizado, em que o segundo não poderá, pela visão do primeiro, assumir qualquer papel que não seja o de “outro”. E, embora a segurança social desses novos estadunidenses fosse assegurada por lei, foi inevitável que ideias e conceitos de ordem ideológica e política falassem mais alto, e que esse aparato legal criado no escopo do acordo de Guadalupe-Hidalgo logo fosse utilizado como mecanismo para assegurar a posição subalterna do colonizado. De acordo com Tomás Almaguer (1994: 57), os estadunidenses de origem mexicana e classe social mais baixa “frequentemente tinham seus direitos negados pelo fato de serem categorizados como índios”. É interessante notar que a mesma estratégia utilizada pelo governo estadunidense como forma de manutenção dessa relação de poder desigual foi adotada pela própria comunidade chicana, em outro momento histórico, quando esta adotou o componente indígena na construção de uma identidade chicana crítica, no contexto dos movimentos chicanos nos anos 60.

É importante notar aqui que o evento histórico citado ocorreu em meio a um contexto internacional no qual predominava certa tendência à fragmentação do poder político e à diversificação das noções de cultura. Essa tendência acentuou-se na cultura ocidental após o ano de 1870, como consequência da intensificação da luta de classes verificada

⁵ Para uma representação gráfica do Tratado de Guadalupe-Hidalgo, ver Anexo I – Tratado Guadalupe-Hidalgo.

após o auge do capitalismo industrial no século XIX. De acordo com Alejandro Lugo (1997: 49),

Esta última parte do século XIX constitui uma transição histórica na natureza do “Estado”, de uma política de corpo dinástico e monárquico e de seus *sujeitos* para um “Estado” (leia-se nação/Estado-Nação) no qual os *sujeitos* se tornam *cidadãos*, presos assim, de certa forma, ao controle direto de um aparato legal centralizado. (grifos do autor)

Delimita-se, assim, o contexto político no qual se fundamentariam as noções de cultura, sociedade e política (sobretudo a partir dos Estudos Culturais) dos movimentos em prol dos direitos civis nos Estados Unidos, durante os anos 60 e 70, entre os quais se encontrava o movimento chicano.

Assim sendo, o que se observa nesse contexto internacional é uma forte tendência à fragmentação e, sobretudo linguisticamente, a cultura passa a ser um organismo fragmentado em escala global, sendo as particularidades regionais resguardadas pelos limites demarcados por fronteiras. É nesse sentido que Benedict Anderson (1991: 7) fundamenta seu conceito de comunidades imaginadas: uma comunidade que compartilha, igualitariamente, uma mesma cultura – homogênea e padronizada: “O conceito de nação é sempre concebido como uma camaradagem sincera e igualitária. E é justamente essa fraternidade que possibilita, já há dois séculos, a tantas pessoas nem tanto matar, mas um desejo de morrer por tais imaginários limitados”.

A partir das bases para a construção de uma identidade e de uma subjetividade chicana, construídas a partir da apropriação de terras mexicanas pelos Estados Unidos, articularam-se as diversas forças ideológicas que resultariam nos movimentos civis em prol do movimento chicano, na década de 60. Conforme explicita Lomelí (1984: 105), “se o ano de 1848 marca o início geopolítico daquilo que viria a ser a identidade

chicana, pode-se observar que ‘o ano de 1965, mais contemporâneo, representa o *renascimento ou ressurgimento espiritual simbólico...*’ (grifo do autor).

Ainda sobre a emergência de uma consciência chicana na década de 60, afirma Pérez-Torres (2006: 117) que “essa convergência do social com o estético (juntamente com o histórico e o político) gerou inúmeras explosões de produções artísticas literárias, musicais e visuais que formaram o corpo do que agora é a cultura chicana”.

O ano de 1965, citado por Lomelí, foi justamente o ano em que, como parte de um movimento maior e de uma ampla conjunção de fatores políticos, sociais e ideológicos, surgiram figuras e instituições representativas do movimento chicano, então denominado *Chicano Power*. Trata-se do ano em que surgiria o *Teatro Campesino*, criado por Luis Valdez como forma de dar voz, por intermédio da arte teatral, aos trabalhadores rurais, ou *campesinos*, de origem mexicana que viviam sob condições de exploração. Foi na mesma época que uma greve organizada pela União dos Trabalhadores Rurais (UFW – *United Farm Workers*) chamou atenção para a causa chicana, inclusive entre a população estudantil, e inaugurou aquilo que seria uma consciência chicana politizada. De acordo com Navarro (2012: 77),

[...] desde 1848 até os anos 60, o mexicano encontrava-se submetido a um sistema contraditório, que em teoria defendia a democracia, mas que na prática só fazia o contrário. Durante esses anos, o mexicano não tinha direito à participação política, mesmo quando muitos lutavam e morriam em defesa dos EUA em diversas guerras.

1.2 *La Raza*

(...)

It's in my blood to be an Aztec warrior

Go to any extreme and hold no barriers

Chicano

And I'm brown and proud

Want this chingazo, simon, I say, "Let's get down"

Right now

In the dirt

What's the matter, you afraid you gonna get hurt?

I'm with my home boys, my ties, my camaradas

Kickin' back

Con mi ganga y pa mi, no digen nada

Yo soy chingon, ese

Like Al Capone, ese

Control a todo, so don't ever try to sweat me

Some of you won't know what's happening, que pasa

It's not for you anyway

Cause this is for the raza⁶

(...)

Assim como as reflexões sobre cultura e língua variam de acordo com a época histórica e o local em que estão inseridas, também as discussões e as ideias em torno das questões de raça e política também variaram radicalmente entre o século XIX e o final do século XX. Se no século XIX questões de raça eram discutidas principalmente no escopo das ciências biológicas e naturais, durante o século XX esse panorama se reverteu. Há cerca de dois séculos, as raças eram consideradas índices de origem e pureza, em contraposição à miscigenação – então imaginada como uma transgressão às leis da

⁶ “La Raza”, rap escrito por Kid Frost. *Hispanic Causing Panic* (Virgin Records, 1990).

biologia e da natureza. Já no decorrer do século XX, o conceito de raça passaria a pensado inseparavelmente em relação às questões sociais, políticas, de sexo e gênero, e a ideia de “raça pura” teve que ser revista e sistematicamente descartada.

No contexto da comunidade chicana, o termo *Raza* é utilizado principalmente por jovens chicanos “que possuem consciência de sua ligação com as origens e as tradições mexicanas e, de forma ainda mais evidente, expressam o desejo de preservar tais origens na construção de sua identidade méxico-americana” (PLAZA, 2007: 29).

Além de carregar fortes conotações ideológicas, o termo também remete à herança racial indígena pré-colombiana defendida por alguns chicanos, e seu uso, principalmente no início do movimento *Chicano Power*, esteve diretamente ligado à expressão *la raza cósmica*, cunhada por José Vasconcelos (1948) e comentada por Anzaldúa (2007: 77):

[Vasconcelos] chamou-a de raça cósmica, *la raza cósmica*, uma quinta raça, abarcando as quatro raças principais do mundo. Em oposição à teoria da raça ariana pura, e à política de pureza racial praticada pela América branca, sua teoria é de inclusão. Na confluência de duas ou mais cadeias genéticas, com os cromossomos constantemente ultrapassando fronteiras, essa mistura de raças, em vez de resultar em um ser inferior, gera uma prole híbrida, uma espécie mutável, mais maleável, com uma rica carga genética.

Assim, seguindo a proposta de Vasconcelos, Anzaldúa atribui ao elemento indígena uma conotação cosmológica, tanto como forma de marcar origens como para criticar as atuais estruturas políticas e sociais de gênero vigentes tanto no México quanto nos Estados Unidos. Ao comentar a proposta de *raza cósmica*, Anzaldúa (2007: 99) afirma que

Na confluência de duas ou mais linhagens genéticas, com *crossovers* constantes, a mistura das raças, em vez de resultar em um ser inferior, gera uma descendência híbrida e espécies mais maleáveis, com um rico conjunto genético. Desse cruzamento racial, ideológico, cultural e biológico – uma nova consciência *mestiza*, *una conciencia de mujer*. É uma consciência da Fronteira.

Partindo, portanto, da proposta de Vasconcelos, Anzaldúa vai além de uma visão espiritual do ser mestiço, incluindo também em suas reflexões um feminismo que, segundo Sonia Saldívar-Hull (1991: 211), “resiste aos limites de gênero e a fronteiras geopolíticas”, não se encaixando no modelo feminista branco norte-americano e muito menos no modelo europeu. Além disso, Anzaldúa, ao desenvolver o conceito de raça como inicialmente pensado por Vasconcelos, baseia toda sua reflexão na ideia de hibridismo, elemento central da *new mestiza* anunciada em *Borderlands/La Frontera*.

1.3 Estoy norteeda por todas las voces que me hablan simultaneamente

Dotada de uma forte herança indígena e imbuída da luta contra a opressão social, a cultura chicana chegou ao século XXI em um cenário que não é melhor do que aquele das décadas de 1960 e 1970. Pelo contrário. Sobretudo desde o início do governo do ex-presidente estadunidense George Bush, em 2001, a política relativa à imigração de latinos para os Estados Unidos tornou-se ainda mais severa, inflexível e violenta. E, ainda nos dias de hoje, já sob o governo de Barack Obama (que, ao menos como projeto governamental por ocasião de sua campanha, representaria uma política mais democrática e humanitária em relação às minorias), o governo dos Estados Unidos continua discutindo a aprovação de leis anti-imigração que acabam por tornar impossível a vida de cidadãos latinos sem documentação legal no país (estimados entre 12 milhões) (GRAÇA, 2011).

Tais reformas legislativas afetam, principalmente, o sistema educacional estadunidense. De acordo com a pedagoga Maureen Costello (GRAÇA, 2011), é possível criar um paralelo entre as atuais leis anti-imigração aprovadas em junho de 2011 no Alabama, na Carolina do Sul e na Geórgia, e as chamadas Leis de Jim Crow, que vigoraram entre 1876 e 1965, institucionalizando a segregação racial na região (na época, o grupo étnico minoritário era composto por africanos e afro-americanos). E é justamente do contexto escolar que saltam as memórias mais representativas da opressão ideológica e cultural que os chicanos sofrem, sobretudo porque, nesse ambiente, fala e escrita, língua e linguagem, são avaliadas, analisadas e, em maior ou menor grau, descartadas e até mesmo condenadas.

Talvez por essa razão fatos relativos a essa opressão sofrida na fase escolar sejam bastante recorrentes nos depoimentos de autores chicanos a respeito de suas

experiências de vida. Em *Conversations with Mexican American Writers* (MERMANN-JOZWIACK; SULLIVAN, 2009), uma coletânea de entrevistas realizadas com grandes nomes da literatura chicana, quase todos os autores fazem referência, em algum momento da entrevista, à violência inerente ao processo de aprendizagem a que eram submetidos na fase escolar, e à forma como categorias textuais privilegiadas (sempre provenientes do modelo cultural anglo-saxão) eram impostas aos chicanos. Diana Montejano, escritora chicana, explica como era o ambiente escolar ao qual foi submetida aos 15 anos:

(...) Eu era naturalmente uma rebelde. Em parte, o comportamento rebelde era falar espanhol, pois essa era uma língua totalmente proibida na época. Uma das coisas incompreensíveis era o fato de a escola organizar um tribunal composto de colegas que iriam julgá-lo de acordo com as suas infrações às regras e coisas assim. (p. 22)

Em outra entrevista no mesmo livro, o escritor chicano Benjamin Alire Sáenz descreve um cenário diferente: a discriminação ainda existe, mas seu objeto é outro. Se, de acordo com Montejano, sofriam preconceito e penas aqueles que falassem espanhol em sala de aula, segundo Sáenz era o bilinguismo o vilão no contexto escolar, já que o espanhol, em sua experiência de estudante, não seria tão mal visto entre os alunos:

Todo o sistema educacional nos desencorajava a ser bilíngues. Isso é certamente verdade. Mas eu tive aulas de espanhol em todos os anos na escola. Eu lia livros e literatura em espanhol na fase do colegial porque eu estava nos cursos Espanhol 4 e Espanhol 5. Lá, também, eu era vigiado. Havia o Espanhol 1, o Espanhol 2 e aí se classificava como S ou E se você dominava o espanhol ou se você dominava o inglês. Mas não havia problemas nisso; eu acho que fazia sentido. Eu não acredito que isso seja discriminação. Isso tem a ver com a sua proficiência no espanhol e o fato de estar em um nível diferente. (p. 50)

Como será analisado adiante, parece ser a situação bilíngue (ou mesmo aquela em que se fala mais de duas línguas) a mais estigmatizada, não apenas no ambiente escolar, mas em diversas outras situações cotidianas. Se o falar monolíngue (seja com o inglês ou

com o espanhol) constitui uma prática linguística naturalizada e caracterizada como aquela que carrega e representa valores nacionais, os falares chicanos, que apresentam diversos matizes de outras línguas, são a própria representação daquilo que não se pode definir ou delimitar, do que é estranho, daquilo que Anzaldúa chama de *alien* (2007).

Os falares chicanos constituem, portanto, como descreve Arteaga (1997: 16),

o local de confluência no sentido de que o corpo chicano é mestiço e a terra-natal é internacional. E, assim como o corpo e a casa, a língua é híbrida, sendo assim maior do que a mera soma de suas partes... O falar chicano é como o corpo mestiço e a casa na fronteira: reflete simultaneamente as múltiplas forças em jogo e afirma seu hibridismo.

Como reflexo e constituição das relações entre a população chicana e sua cultura, as diversas línguas adotadas na região da fronteira apresentam características que, embora soem estranhas às tradições monolíngues fundadas com o advento dos estados nacionais, relacionam-se ao multilinguismo, bem como aos recursos de *code-switching* e *braiding languages*. Detenho-me em cada um desses recursos nos parágrafos a seguir.

Não apenas na literatura de Anzaldúa, mas em boa parte da literatura chicana, o *code-switching* (ou alternância de códigos) surge como proposta de uma nova língua, a língua mestiça, que abraça os ideais pós-estruturalistas de heterogeneidade, hibridismo e alteridade:

A alternância de ‘códigos’ neste livro, do inglês para o castelhano, para o dialeto no norte do México, para o tex-mex, para uma pitada de nahuatl e daí para uma mistura de todos eles, reflete minha língua, uma nova língua – a língua da Fronteira. Nela, uma conjunção de culturas, de línguas passa por uma polinização cruzada e se revitalizam; elas morrem e renascem. Essa língua pueril, essa língua bastarda, o espanhol chicano, não é aprovada pela sociedade. Mas nós, chicanos, não mais nos sentimos na obrigação de implorar que nos deixem entrar, não temos que sempre fazer a primeira abertura – traduzir os anglos, os mexicanos e os latinos, cheios de justificativas e pedidos de desculpa a cada passo. Hoje nós queremos que vocês nos encontrem no meio do caminho. Este livro é o nosso convite para vocês – um convite das novas *mestizas*. (ANZALDÚA, 2007: 20)

Na explicação de Anzaldúa, fica óbvio que, nesse caso, o *code-switching* está intimamente ligado à agenda política chicana e feminista de luta e resistência ao poder anglo-saxônico (e até mesmo à necessidade de tradução, mas este ainda não é o momento para tal discussão). Da mesma forma, em boa parte de toda a extensa bibliografia dedicada ao *code-switching*, fica clara a relação entre tal recurso linguístico e a possibilidade de resistência ao poder instituído pela língua majoritária. Ao se encontrar numa situação na qual é socialmente necessário adotar duas línguas, ou “servir a dois senhores”, o falante da comunidade chicana adotará, entre outros recursos, o *code-switching*, ou seja, em uma mesma frase ou expressão, empregará termos de duas ou mais línguas atendendo a fatores linguísticos e extralinguísticos. De acordo com Oliveira (2002: 93),

As pesquisas confirmam que o bilíngue que usa códigos alternados com mais frequência, longe de ser considerado como se de dois monolíngues se tratasse, possui uma dupla competência que, segundo os casos, vai aumentando. A alternância de códigos deve mesmo ser considerada como um índice de uma elevada competência comunicativa em cada uma das duas línguas e não deve ser confundida com interferência.

Embora o *code-switching*, assim como outras marcas de bi e multilinguismo, já tenha sido considerado um “problema” para a tradição ocidental monolíngue, hoje já se considera que o recurso representa um ganho, um “plus” que permite, além de transitar e migrar entre diferentes ambientes e círculos sociais, a constituição de uma forma de resistência à língua majoritária.

A complexidade que o *code-switching* e outros recursos de multilinguismo podem agregar à linguagem é bastante explorada na literatura chicana, como parte de um projeto no qual os escritores buscam desestabilizar, descontextualizar e recontextualizar a produção de significados de determinado texto. Em *Conversations with Mexican American Writers*, Diana Montejano denomina *braiding languages* [o entrelaçar de

línguas] a técnica de escrever, ao mesmo tempo, em espanhol e inglês, mas, conforme ela afirma, “o bom inglês e o bom espanhol” (p. 26). Ou seja, a autora diferencia o *braiding languages* do *code-switching*, afirmando que, enquanto a primeira envolve diversas variedades do espanhol e do inglês informais, a segunda se detém nas variedades formais das duas línguas em questão.

Já Benjamin Alire Sáenz, ainda em *Conversations...*, revela que, na realidade, o fenômeno do uso concomitante de duas ou mais línguas em uma mesma frase pode ter vários nomes, sendo, afinal, apenas “a forma como as pessoas falam”:

Eu comecei a chamar isso de *code-switching* quando entrei para a academia. Algumas pessoas o denominam *caló*, outras chamam de *tex-mex*, algumas de *spanglish*. Eu não gosto do nome *tex-mex* porque agora sou um tejano, embora tenha nascido no Novo México (...). Eu não acho que eu tenha algum nome para isso. Era apenas a forma como as pessoas falavam. (p. 59)

A afirmação de Sáenz, além de revelar a enorme variedade de fenômenos linguísticos envolvendo a linguagem no cenário chicano (bem como a impossibilidade de se distinguir claramente entre um fenômeno e outro), mostra também como tais questões estão diretamente relacionadas a identidade e representação. É possível notar que, também (e sobretudo) aqui, as delimitações conceituais se apresentam como pontos de tensão e merecem reflexões mais aprofundadas, estando relacionadas às diversas possibilidades de delimitação e conceituação de língua. Essas são questões exploradas por Shana Poplack (1980) em seu artigo “Sometimes I’ll start a sentence in Spanish Y TERMINO EN ESPAÑOL: toward a typology of code-switching”. O próprio título situa, de forma bastante feliz, a língua espanhola dentro da cultura anglo-saxã (no trecho em inglês) e dentro da cultura latina (no trecho em espanhol), sugerindo a ideia de que dentro de um mesmo idioma oficial, existem várias línguas. Essa questão será mais bem explorada nos próximos capítulos deste trabalho.

2 Chicana, *queer*, mulher: Anzaldúa e a *new mestiza*

*Yo soy um puente tendido
del mundo gabacho al Del mojado,
lo pasado me estira pa' 'tras
y lo presente pa' 'delante
Que la Virgen de Guadalupe me cuide
Ay ay ay, soy Mexicana de este lado*

Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*

2.1 Por *La mujer de mi raza hablará el espíritu*

Borderlands/La Frontera – The New Mestiza foi escrito por Gloria Anzaldúa e publicado primeiramente em 1987. Nesse livro, em que convivem diversos gêneros textuais e registros discursivos, a autora discute o surgimento de uma nova identidade – a *new mestiza* – no contexto cultural, político e social específico da cultura chicana que se estabeleceu na fronteira entre México e Estados Unidos. A partir de uma análise da mistura de diferentes históricos culturais nesse contexto (a cultura indígena pré-

colonização, a colonização espanhola e o domínio norte-americano), Anzaldúa propõe uma reflexão acerca dos hibridismos resultantes dessa situação e das maneiras como esse contexto favorece o surgimento de uma nova forma de pensar diferentes identidades:

O que acontece a pessoas que, como eu, estão entre todas essas diferentes categorias? O que isso tem a ver com concepções de nacionalismo, raça, etnia, ou mesmo gênero? Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência na Fronteira (...). Eu tinha que descobrir, por conta própria, algum outro termo que pudesse descrever um nacionalismo mais poroso, aberto a outras categorias de identidade. (ANZALDÚA, apud COSTA & ÁVILA, 2005: 692)

A partir dessa reflexão, Anzaldúa percorre em *Borderlands/La Frontera* caminhos que perpassam (e subvertem) gêneros como poesia, autobiografia, ficção e discurso analítico, valendo-se de uma linguagem híbrida apoiada nos idiomas inglês e espanhol (e suas respectivas variações regionais), bem como expressões do nahuatl (língua falada pelo império asteca em todo o México, antes de sua dominação pela Espanha, no século XVI). Dessa forma, a autora não apenas trata questões relacionadas à diferença (seja ela sexual, racial, étnica, pós-colonial ou de classe), mas as descontextualiza, para recontextualizá-las e redefini-las, passando, nesse movimento, por novas categorias e novas fronteiras, por meio de uma linguagem e de um discurso constituído por múltiplas vozes que acenam para a valorização da “voz diferente”.

Com base nessa estratégia discursiva, Anzaldúa discute na obra em questão as principais implicações desse entrecruzamento cultural e étnico, iniciando pela questão da apropriação de terras do norte do México pelos Estados Unidos em 1848, com o Tratado de Guadalupe-Hidalgo, aqui já discutido, e o surgimento de uma nova minoria étnica na região: os chicanos, norte-americanos descendentes de mexicanos. A partir dessa problemática, a autora analisa o conceito de história e a forma como essa história tem sido moldada a partir do discurso oficial das escolas norte-americanas – discurso

esse que supervaloriza a cultura norte-americana e apaga qualquer vestígio das raízes culturais mexicanas. O teorizar de Anzaldúa (que nasceu no Texas, filha de trabalhadores rurais), se podemos falar assim, pode ser aproximado do que Spivak (1999: 9) chamou de “travestismo escrupuloso” – um discurso que precisa se travestir de acadêmico para que possa entrar em cena e construir uma contranarrativa.

Anzaldúa inicia sua análise utilizando a linguagem de texto histórico, para em seguida realizar uma transição para uma linguagem de testemunho de cunho pessoal. A partir da definição de história e da crítica à tradição histórica ocidental, que, segundo a autora, seria não apenas etnocêntrica, mas também androcêntrica (para Spivak (1999), a teoria ocupa um lugar masculino), Anzaldúa critica a opressão feminina representada por esse discurso tradicional que oculta, marginaliza e silencia, e propõe uma análise de cunho feminista da situação em que se encontra a chicana, esse sujeito que nasceu e vive na condição singular de habitante da fronteira. Nessa situação, Anzaldúa defende uma postura que recusa tanto o idioma espanhol (que simboliza a imposição machista da cultura mexicana) quanto o inglês (idioma imposto à chicana em sua fase adulta), e adota uma linguagem híbrida, de característica *chicana-mexicana-tejana*.

Essas performances, no entanto, não promovem o que se poderia chamar de uma verdadeira fala híbrida, porque esses atos de fala são sempre contingentes. Acontece que, no momento em que leio e falo sobre as posições assumidas por Anzaldúa, intrigada com o que seria traduzir, transladar, travestir esse texto, teorizo. E basta esse gesto de teorizar para que esse rico movimento contingente de *différance* torne-se aquilo que nele vou necessariamente constatar, paralisando esse movimento. Na minha leitura de tradutora, uma leitura tradutora, tomo o texto de Anzaldúa como um conjunto de narrativas que, ao menos em um primeiro momento, pode dar conta dessa nova identidade que aflora nesse sujeito singular: a nova *mestiza*, a mulher ambígua que se

vê, ao mesmo tempo, como ser feminino e masculino, e que recusa e vai além das dualidades tradicionais como homem/mulher, espanhol/inglês, mexicano/norte-americano. De acordo com Lima & Ávila (2005: xx),

Mistura de poesia, autobiografia espiritual, ficção, discurso analítico e escrito em vários idiomas (inglês, espanhol, várias línguas e dialetos indígenas), *Borderlands* é visto por algumas feministas como a tentativa de Anzaldúa de ir mais além do feminismo da diferença do início dos anos 1980, das abstrações desconstrucionistas ou sinais da diferença pura de algumas vertentes pós-estruturalistas, para um escrutínio (geo)político das mestiçagens e hibridismos presentes na explosiva zona de contato que caracteriza a fronteira entre México e Estados Unidos.

É importante notar que essa nova consciência e essa nova identidade *mestiza*, ao mesmo tempo em que permitem e validam um discurso híbrido, dotado de estratégias que vão da variedade de idiomas à variedade de gêneros textuais, também se constroem permanentemente a partir desse mesmo discurso.

Neste ponto, considero necessárias algumas precauções. Uma delas é levar em conta o risco de fazer de *Borderlands/La Frontera* um original difícil de traduzir porque mistura línguas, porque resiste a se deixar transportar para outras línguas – para o português, por exemplo. Outra precaução é a de buscar fazer uma distinção cuidadosa entre os conceitos de “hibridismo” e “mestiçagem”, de forma que não sejam entendidos como “a mesma coisa”, ou mesmo como conceitos absolutos aplicados universalmente; afinal, esses conceitos também precisam ser vistos como formas de tradução propostas segundo os enquadres disciplinares de que me valho para dar andamento a minha leitura.

Neste estudo, particularmente, a ideia de hibridismo está diretamente ligada à concepção formulada por Canclini (2006: xix), que utiliza o termo para se referir a “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Apesar de

possuir uma carga negativa, atribuída ao caráter biológico que o termo pode assumir, Canclini e, principalmente, Anzaldúa – e tomo a liberdade de emparelhar os autores – utilizam-no frequentemente em suas obras, ressaltando esse caráter biológico para descrever a mistura de elementos étnicos, religiosos e culturais presentes em processos modernos e pós-modernos.

Também a ideia de mestiçagem carrega, segundo teóricos como Mignolo (2000), uma relação direta com o conceito biológico de raça. Contudo, conforme defende o tradutor canadense Alexis Nouss, em trabalho realizado conjuntamente com François Laplantine (2002: 8), o conceito de mestiçagem pode ser reformulado e ampliado para além da biologia:

A mestiçagem, indevidamente compreendida, implicaria a existência de dois indivíduos originalmente “puros”, ou, na generalidade, de um estado inicial, de um conjunto homogêneo – racial, social, cultural, linguístico –, que em determinado momento teria encontrado outro conjunto, dando assim origem a um fenômeno “impuro” ou heterogêneo.

A recusa de uma concepção de “mistura” que agrega elementos inicialmente puros pode ser especialmente frutífera para pensar os efeitos linguísticos produzidos por movimentos de hibridação e mestiçagem, tal como ocorre com os falares chicanos. Para entender essa dinâmica, retratada na literatura chicana, e mesmo para pensar a tradução a partir de tais textos (como irei discutir em outro capítulo), é importante ter em mente que o choque de culturas nunca ocorre a partir de duas culturas homogêneas, mas sim de sistemas que foram, eles também, formados a partir de hibridações e mestiçagens.

Apesar de trazer para este estudo classificações e tentativas de definições de “mestiçagem” e “hibridismo”, o que já foi feito exaustivamente e está fortemente presente na literatura das áreas da antropologia e das ciências sociais, não é meu objetivo tomar tais definições como “solução” para um melhor entendimento da

mestiçagem. Aliás, qualquer perspectiva que busque tal solução acabará por considerar necessário debater a mestiçagem, e não as forças políticas e sociais que constituem a cena de opressão sob a qual se encontra o sujeito chicano (ou a *new mestiza*, se eu quero me alinhar às ideias formuladas por Anzaldúa). E mais ainda: fazer a defesa da língua híbrida ou mestiça como tal, é ainda refazer o jogo da Gestalt, no qual essa escrita fragmentada em gêneros, estilos, línguas, é vista contra o fundo de uma escrita de gênero, estilo e língua determinada. Nesse sentido, em vez de a performance dessa autora apresentar-se como uma narrativa alternativa, é vista, ainda e sempre, como a diferença complementar que delinea o mesmo (e não como o que Jacques Derrida chamou de suplemento⁷), como periferia (ou tradução) em relação a um centro (original).

É importante ter em mente, portanto, que, embora diversas correntes de estudos que se denominam pós-modernos tenham nos permitido pensar em novas relações entre centro e periferia, em leituras múltiplas e identidades fragmentadas, tais termos e ideias podem acabar por trazer, e mesmo reforçar, as antigas e tradicionais concepções dicotômicas que colocam sob escrutínio os temas e objetos considerados “problemáticos” e apagam o fato de que também identidades e culturas hegemônicas são politicamente construídas.

Em um artigo a respeito das identidades que se constroem na fronteira, Benjamin Alire-Sáenz (1997) procura alertar-nos para os perigos de olhar para o que é “periférico” e tentar, inadvertidamente, trazer isso para o “centro”, para um espaço privilegiado de discussão – manobra que acaba por privilegiar, unicamente, o centro. Em certo ponto de seu artigo, Alire-Sáenz descreve uma discussão travada durante um jantar promovido

⁷ Em Derrida (1973: 176-179), o suplemento é aquilo que supre e, suprimindo, denuncia uma falta. O mal se acrescenta ao que supostamente está completo: a natureza humana inocente e boa – como algo externo, um acréscimo. Assim também a representação, a escrita, a educação vêm suprir e, portanto, revelar a incompletude dessa natureza dita *plena*.

para um palestrante (trata-se de um ambiente acadêmico – supostamente, um local privilegiado para discussões intelectuais). De acordo com o autor, no referido jantar, uma mulher teria lhe perguntado pelos motivos que o haviam levado a se denominar um escritor chicano, e se ele não se preocupava com o fato de que tal “rótulo” limitaria sua literatura. A partir dessa interpelação, Alire-Sáenz passa a tecer diversas hipóteses que desconstruem e desarmam as diversas armadilhas discursivas que tratam as identidades “periféricas” como “problemáticas”:

‘Se eu me denominasse um *escritor judeu*, você me faria essa mesma pergunta? Você me perguntaria o porquê de eu insistir nesse meu caráter judeu? Se eu me denominasse um *escritor americano*, você me perguntaria o motivo pelo qual eu insisto em minha americanidade?’
(ALIRE-SÁENZ, 1997: 72)

Ao questionar a ideia segundo a qual a autorrepresentação chicana significaria uma limitação ao seu discurso, Alire-Sáenz evidencia o fato de que culturas e identidades hegemônicas também são limitantes, mas isso não é visível porque tais culturas e identidades foram politicamente construídas e essencializadas como algo transparente, natural e homogêneo (1997: 73):

Ela considera minha identidade “falsa”, embora não o diga. *Chicano* seria uma intrusão política inapropriada. *Sim, sim, todos nós somos imigrantes. Seja apenas um escritor e corte o papo furado.* Escritor – agora sim temos uma identidade. (...) Eu acredito que o termo *chicano* a assusta porque insiste na diferença. (...) E eu, igualmente, desconfio das hipóteses dela. *Ela* não precisa discutir a *sua* identidade. Ela não precisa submeter sua identidade ao debate público, ao escrutínio intelectual. Será que ela não possui uma identidade? *Diga-me, como é ser branca?* Quais seriam as políticas da identidade que ela “escolheu” ter?

Assumindo uma posição teórica que não apenas inverte a dicotomia centro x periferia, mas também questiona e coloca em relevo as políticas pelas quais se constroem as identidades homogênicas, Alire-Sáenz questiona também o que nos acostumamos a denominar “centro”. Da mesma forma, na pesquisa acadêmica (que é justamente o contexto criticado por Alire-Sáenz), é necessário não apenas cuidado, mas um constante

exercício de questionamento crítico, não apenas de culturas e identidades socialmente e politicamente desprivilegiadas, mas, principalmente, das forças aparentemente inexistentes que construíram e mantêm as relações sociais e políticas tais como se encontram hoje.

Portanto, tão ou mais importante do que definir e classificar os diversos conceitos de mestiçagem e hibridismo seria questionar as políticas direcionadas às diferenças étnicas e culturais e entender a quem tais políticas favorecem. O mito da existência de uma raça pura, branca, de origem anglo-saxã, foi construído historicamente e é o que hoje sustenta as ideologias que estão por trás das atuais leis anti-imigração, violentamente aplicadas aos cidadãos de ascendência mexicana.

Da mesma forma, a crença em uma língua pura e original, não por acaso intimamente ligada ao mito da raça pura, constitui a base da ideologia segundo a qual é possível a existência de uma língua homogênea, transparente, claramente definida e democraticamente dividida entre os falantes.

Se pensarmos agora no contexto da tradução, a crença em um original primordial, tal como na tradução, abre um pressuposto para que se acredite também na ideia platônica de existência de línguas originalmente homogêneas e, pior ainda, na possibilidade de que, após a “mistura”, seja gerada uma terceira cultura, também homogênea. Gloria Anzaldúa, em sua escrita, evita que o leitor acredite que isso é possível. Quanto a mim, venho acrescentar uma voz que, queira ou não queira, é uma voz da academia, e mesmo que me valesse de um “se”, indeterminado e impessoal, ou de um “nós pesquisadores”, não poderia me esquivar à disciplina dessa voz.

A leitura de *Borderlands* situa o leitor em uma situação babélica que evoca a heterogeneidade como condição, efeito da escrita de Anzaldúa, que por sua vez reflete o

imaginário da mulher que vive na região da fronteira, internalizando-a. Justamente por se tratar de um texto que a cada passo transgride as fronteiras de língua, gênero textual, do que é acadêmico e até mesmo do feminismo norte-americano (ao defender que classe e raça obviamente influem e devem ser levadas em conta no bojo dos estudos feministas de então), essa *new mestiza* não pode ser considerada um sujeito cartesiano, unitário. O mesmo ocorre à autora, que se encontra *atravessada* por diversas categorias de identidade: chicana, mexicana, lésbica, americana, acadêmica, pobre, escritora, ativista.

Pode-se notar, quando se lê *Borderlands/La Frontera*, que essas fronteiras também são internalizadas e exploradas no nível da língua. Essa característica fica particularmente evidente no capítulo “*How to tame a wild tongue*”⁸, no qual Anzaldúa explica a situação peculiar dos usos da(s) língua(s) feitos por essa *new mestiza*, e evidencia o caráter mandatório e necessariamente violento da tradução.

⁸ Em português, “Como domar uma língua selvagem” [minha tradução].

2.2 Como domar uma língua *mestiza*

No capítulo “*How to tame a wild tongue*”, Anzaldúa continua adotando a linguagem híbrida (espanhol, inglês e nahuatl, bem como as escritas alfabética e pictográfica) para analisar como se dá o uso dessas línguas na fronteira entre México e Estados Unidos. Embora em um primeiro momento a palavra *tame* (do latim *domāre*, em português ‘domar’, com o sentido de subjugar, amansar, domesticar⁹) cause certo estranhamento, remetendo ao mesmo tempo ao *how to do* austiniano¹⁰, uma breve leitura do artigo da lingüista Panayota Gounari (2006: 74) mostra o lado “familiar” da questão. Para essa autora, falar em direitos linguísticos nos Estados Unidos é “abrir uma caixa de Pandora”. A falta de planejamento linguístico, aliada à intolerância a outras línguas que não o inglês, revela que as leis reguladoras das políticas linguísticas não têm bem por objetivo “domar línguas selvagens, mas cortá-las” (p. 74).

Anzaldúa reflete não apenas sobre o uso das línguas e das escritas aqui citadas, mas também das chamadas variantes dessas línguas que, no contexto da fronteira, são inevitavelmente hierarquizadas, conforme a própria autora expõe (2007: 77):

1. Inglês-padrão
2. Inglês falado pela classe trabalhadora e o inglês informal
3. Espanhol-padrão
4. Espanhol-padrão do México
5. Dialeto falado no norte do México (variante do espanhol)
6. Espanhol chicano (com variações regionais no Texas, Novo México, Arizona e Califórnia)
7. Tex-Mex

⁹ Cf. Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa.

¹⁰ Refiro-me à obra de John L. Austin, *How to do things with words* (1962-1975).

8. Pachuco (chamado *caló*)¹¹

Neste ponto, marcas linguísticas presentes em todo o livro (desde o título, escrito em duas línguas separadas pela barra “/” ou por um traço, simbolizando graficamente a fronteira) apresentam ao leitor questões que estão na ordem do dia do discurso pós-moderno, como a hibridização cultural, a singularidade e a subjetividade da escrita *mestiza*. No capítulo em questão, escreve Anzaldúa (2007: 80):

“Linguistic Terrorism

Deslenguadas. Somos los del español deficiente. We are your linguistic nightmare, your linguistic aberration, your linguistic mestizaje, the subject of your burla. Because we speak with tongues of fire we are culturally crucified. Racially, culturally and linguistically somos huérfanos – we speak an orphan tongue.”¹²

Levando em conta uma regra de tradução que diz que não se deve traduzir o que o autor “deixou” em língua estrangeira, tomei como texto o inglês – baseada, é preciso que se diga, no volume de trechos e no fato de a primeira parte do título escrever-se nessa língua – e como estrangeiras as línguas que a autora listou. Nesse sentido os jogos de poder tornam-se também condição para qualquer tentativa de tradução.

No trecho citado e traduzido no rodapé, os jogos de poder ficam evidentes não só no título “Terrorismo Linguístico”, como também no uso da tipologia em itálico para os termos em espanhol (representativos da minoria chicana), pela mestiçagem linguística

¹¹ Pachuco é a denominação dada à cultura e à comunidade de jovens de origem mexicana que se estabeleceram na região da fronteira entre México e Estados Unidos (notadamente na região de El Paso e Benito Juarez) nas décadas de 1930 e 1940. O *caló* era o dialeto falado pelos pachucos, constituído a partir do espanhol mexicano. Um belo e poético retrato do pachuco pode ser conferido em “O pachuco e outros extremos”, de Octavio Paz (1984).

¹² “‘*Deslenguadas*’. *Somos los del español deficiente*. Nós somos seu pesadelo linguístico, sua aberração linguística, sua *mestizaje* linguística, o sujeito de sua *burla*. Porque falamos com línguas de fogo, somos crucificados culturalmente. Racialmente, culturalmente e linguisticamente *somos huérfanos* – nós falamos uma língua órfã.” [minha tradução].

representada pelo uso concomitante dos idiomas e pela expressão “línguas de fogo”, que alude ao mito bíblico da língua falada pelo Espírito Santo¹³ e estende a recriminação social à perseguição religiosa. A expressão bíblica é, de forma geral, tomada como uma espécie de redenção em relação ao mito de Babel. Steiner (2005: 263) considera que a dispersão babélica é condição de retorno à unidade linguística, tomando a tradução como um “imperativo teleológico”. Para Anzaldúa, contudo, podemos entender que, se há um Messias, o que se repete em cada um é a sua crucificação – o episódio do órfão que repete “Pai, por que me abandonastes?”.

É justamente nesse ponto em que vigoram as línguas de fogo que a tradução se impõe como norma e condição para a construção/reconhecimento/resistência de novas identidades culturais. De acordo com Homi Bhabha (apud. COSTA & ÁVILA, 2005: 694),

Essa teoria da cultura (a hibridização) está próxima a uma teoria da linguagem, como parte de um processo de traduções usando essa palavra, como antes, não no sentido estritamente linguístico de tradução, como, por exemplo, um livro traduzido do francês para o inglês, mas como um motivo ou tropo como sugere Benjamin para a atividade de deslocamento dentro do signo linguístico.

Ou seja, a natureza textual de *Borderlands/La Frontera*, particularmente no capítulo “*How to tame a wild tongue*”, evidencia o *status* da tradução como norma, ao invés de exceção. A diversidade linguística é constitutiva, estrutural, e não o castigo imposto à ambição humana. Nessa situação, reforça-se a ideia de que a tradução não constitui simplesmente um mero acidente infeliz, ou uma transmissão sempre infiel do original-primordial, mas sim uma necessidade, uma norma. Em contextos que envolvem não apenas duas, mas várias línguas, como é o caso da fronteira descrita por Anzaldúa, o

¹³ Segundo a passagem bíblica de Pentecostes, os apóstolos teriam se reunido e recebido do Espírito Santo, materializada em línguas de fogo, a palavra de Deus e, a partir de então, teriam passado a pregar o evangelho em “línguas estranhas”.

caráter obrigatório da tradução torna-se muito mais evidente. Nesse contexto, a visão tradicional da tradução se inverte: em uma volta à situação babilônica, não é a tradução que falha e deve ao original; ao contrário, é o original que assume uma dívida eterna com a tradução, que chama a tradução e que depende dela para a sua sobrevivência, no sentido definido por Walter Benjamin em *A Tarefa do Tradutor*. Nessa obra já clássica entre os estudos da tradução, Benjamin (2001: 68) afirma que entre o original e a tradução existe uma relação decorrente do caráter de traduzibilidade que ele denomina relação de vida:

Da mesma forma que as manifestações vitais estão intimamente ligadas ao ser vivo, sem significarem nada para ele, a tradução provém do original. Na verdade, ela não deriva tanto de sua vida quanto de sua sobrevivência. Pois a tradução é posterior ao original e assinala, no caso de obras importantes, que jamais encontram à época de sua criação seu tradutor de eleição, o estágio da continuação de sua vida.

Podemos dizer que *Borderlands/La Frontera* é uma alternativa ao jogo original-tradução, uma vez que é de saída (no seu título mesmo) uma cena de tradução que preciso – do ponto de vista de tradutora – tomar como original. Mas que ‘original’ é esse agora? Se o que faz Anzaldúa é, segundo Gounari, apropriar-se da língua do opressor, ao mesmo tempo em que preserva as línguas nativas, qualquer tradução desse texto precisa também “questionar o monolinguismo como o bem comum inevitável” – só assim é possível “começar a reconhecer os limites e custos sociais do linguorracismo na sociedade americana (2006: 77).

Essa visão de tradução é também vivida por Jacques Derrida quando de sua estadia em Quebec, a propósito de sua participação na *Mesa-Redonda sobre Tradução*, que citamos e traduzimos, acrescentando mais uma língua:

Há dois ou três dias faço a experiência de enunciados em três línguas, numa só frase; é esta a singularidade do que acontece aqui, neste momento, para nós, além do fato de que os próprios

participantes da mesa redonda estão numa situação linguística muito particular. [...] nenhum de nós está à vontade, como um peixe n'água, na língua que se fala aqui. Se não me engano, nenhum dos que se encontram nesta mesa tem o francês como língua materna, a não ser nós dois, e mesmo assim, você (Péraldi) é francês, mas eu não. Eu venho da Argélia. Tenho portanto outra relação com a língua francesa. (DERRIDA, 2007: 28)

Esse não estar à vontade, de que fala Derrida, pode ser interpretado como uma consequência das relações de poder que perpassam toda e qualquer situação comunicativa. Se, conforme afirma Rajagopalan (1998: 28), “desigualdades de poder são justamente o que se deve esperar em qualquer contexto comunicativo” e “toda comunicação envolve tradução”, pode-se depreender que a tradução assume então um forte poder político e que o tradutor tem grandes responsabilidades por esse poder. Sobretudo em situações como a exposta em *Borderlands/La Frontera*, em que a tradução se coloca como condição para o trânsito cultural, o tradutor encontra-se na situação pura de jogos de poder, na qual estão em jogo história, política, nacionalidades e subjetividade. Esse poder político da tradução é o mesmo discutido por Rajagopalan (2000: 125) em sua análise da atividade tradutória em contextos de colonização. Para o autor, “a crescente literatura sobre pós-colonialismo tem reconhecido o papel da tradução no processo de colonização como também nos movimentos de resistência por parte dos colonizados”.

A resistência e a arma em questão são as mesmas utilizadas por Gloria Anzaldúa ao se apropriar de discursos e idiomas ditos legítimos em determinados contextos de poder e dominação para, em seguida, recontextualizá-los a fim de estabelecer uma constante reconfiguração de novas identidades, como resistência ao poder instituído. Ao tradutor, nessa situação, cabe a adoção de determinadas estratégias discursivas que não só refletem sua interpretação do texto original, mas também sua ideologia frente às

questões e ao contexto em que o texto a ser traduzido se situa. De acordo com Venuti (2008: 31-32),

Devido ao fato de que a tradução está sempre coagida por fatores culturais e sociais no momento da recepção, notadamente valores, credos e representações que estão enraizadas na ordem hierárquica de poder e prestígio, a escolha de textos estrangeiros a serem traduzidos e o desenvolvimento de estratégias discursivas para a tradução envolvem, inevitavelmente, assumir posições em uma determinada extensão, e alinhar-se a determinadas constituições e instituições em detrimento de outras.

Indo um pouco mais longe, pode-se dizer ainda que assumir determinadas posições implica pôr em cena um modelo de tradução. A questão é se esse modelo pode também mostrar-se como resistência ao poder instituído, cujas categorias não podem ‘compreender’ o movimento da *différance*.

2.3 O tradutor-domador e a violência inerente à tradução

Com base no que foi exposto até agora neste capítulo, seria possível colocar as seguintes questões: dado que o tradutor, principalmente nesse contexto pós-moderno e diante de textos que lhe apresentam não apenas duas, mas três ou mais línguas, assume uma grande responsabilidade política por sua escolha discursiva, e que essa responsabilidade está relacionada a complexos jogos de poder inerentes a qualquer situação comunicativa, qual seria a tradução ideal, a mais adequada, ou a tradução “relevante”? – no sentido que Derrida atribui ao termo (2000). Como esse tradutor poderia dar conta de todos esses fatores e ainda assumir uma postura ética diante das forças que estão em jogo em situações como a que Anzaldúa apresenta em *Borderlands/La Frontera*?

Se pensarmos em tradução ética, conforme o conceito é definido por Antoine Berman (2002), é possível concluir que, em contraposição à má tradução, ou seja, àquela “que, geralmente sob pretexto de transmissibilidade, opera uma negação sistemática da estranheza da obra estrangeira”, ética seria a tradução que, a partir da “visada ética” que a rege, aceita e assume a estranheza do texto estrangeiro e do outro.

Essas duas alternativas de tradução foram discutidas também por Lawrence Venuti em *Os Escândalos da Tradução*. Nesse texto, Venuti faz uma crítica à tradução chamada “domesticadora”, ou seja, aquela que busca eliminar quaisquer traços de estrangeirismo que possam causar estranheza ao leitor, aplicando à cultura do original certa violência, por meio de seu apagamento. De acordo com Venuti, esse tipo de tradução tem fortes influências da cultura anglo-americana e visa a apagar a presença do tradutor, fazendo com que o leitor leia a tradução esquecendo-se de que se trata de uma tradução, sob a ilusão de que está lendo o puro original transplantado para outra língua.

Já a tradução “estrangeirizadora” seria aquela que, ao contrário, assume uma posição “mais ética” de aceitação da cultura do texto original, do outro, do diferente. Trata-se de uma estratégia de resistência deliberada, em que o tradutor assume visibilidade e poder de autoria. Diante dessas duas possibilidades, Venuti (2002: 157) toma uma posição política, defendendo a desconstrução da domesticação que geralmente está presente nos projetos de tradução:

A questão, na verdade, é que um tradutor pode optar por redirecionar o movimento etnocêntrico de tradução a fim de descentralizar os termos domésticos que um projeto tradutório tem de, inevitavelmente, utilizar. Essa é uma ética da diferença que pode mudar a cultura doméstica.

É possível concluir, portanto, que a tradução ética seria aquela que evita o apagamento da cultura do original e que, conseqüentemente, se nega a ser violenta com o outro. Pensando dessa forma, seria possível propor uma tradução ética para o trecho a seguir¹⁴?

The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds.

No trecho extraído, pode-se notar que Anzaldúa, ao se utilizar não apenas de diferentes línguas, mas também de um recurso gráfico como o itálico, performatiza uma guerra entre línguas e culturas, abrindo de forma exemplar a ferida que o sistema de opressões opera sobre aqueles que vivem (n)a fronteira e exibindo a inevitável relação direta entre a vida política e as línguas faladas pela comunidade chicana. A ferida (o que fere) se escreve em espanhol, e é grafada em itálico – a marca daqueles que Anzaldúa (2007: 3) denomina *los atravesados*. A ferida atravessa um muro, uma cerca, uma fronteira que se

¹⁴ ANZALDÚA, 2007:25.

escreve em inglês, e também uma guerra na qual a desigualdade de poder entre as partes é latente.

Para se pensar em uma tradução para a frase em questão, ou mesmo em uma leitura (embora aqui eu corra o risco de ser redundante, já que qualquer tradução implica uma forma especial de leitura), os conceitos de performativo e atos de fala formulados por J. L. Austin podem ser de grande ajuda e possibilitar novos níveis de reflexão. Em suas conferências reunidas no volume *How to do things with words*, de 1962, Austin apresenta suas ideias a respeito da dimensão performativa da linguagem, mostrando, em certo ponto de sua argumentação, como a palavra é, sempre, uma ação, e como, conseqüentemente, é impossível operar uma distinção entre o sujeito e o objeto, ou entre o falante, a língua e o referente. Ou, mesmo, pensando-se em termos mais amplos, torna-se impossível uma fronteira entre linguagem e filosofia.

Nesse sentido, à medida que escreve, Anzaldúa não apenas descreve uma situação, mas a *prática*, encerra. Essa dimensão performativa que se pode ter a partir de uma leitura crítica da frase em questão acaba com qualquer expectativa de tradução nos moldes tradicionalistas. Neste caso (mas não apenas aqui), ideias como fidelidade e transposição de significados caem por terra, e não porque estamos lidando com o intraduzível, ou porque a guerra se encena entre línguas que têm o inglês como inimigo. O que a dimensão performativa tem de mais marcante é o fato de que obedece à lei da iterabilidade, que, segundo Jacques Derrida (1977), seria a repetição, decorrente da própria estrutura da linguagem, cujos efeitos são um deslocamento e uma ruptura fundamental, “uma deiscência e uma fissura que são essenciais” (DERRIDA, 1977: 192), em relação ao contexto em questão. Dessa forma, a frase de Anzaldúa, aqui citada, pode ser separada de seu contexto – no momento em que é citada, mesmo ainda não traduzida, ela já está destacada de seu contexto.

O que tem então de especial a dimensão performativa encenada por Anzaldúa? Tem o fato de que a ferida aberta na língua inglesa abre-se agora em outra língua, forçada a revelar um poder colonizador (e, no caso do português, não há como esquivar-se desse selo¹⁵). Pode-se dizer que o tradutor é intimado a tomar o lugar do colonizador, e oferecer seu corpo, o corpo de sua língua, às feridas que agora se destinam a ele, já que as palavras ali escritas são inseparáveis de seu contexto e qualquer transposição implicaria, necessariamente, um recorte e, por que não, um corte, uma nova ferida. O tradutor, ao traduzir, também age. Violentemente.

Tendo em vista essa literalidade, qual seria a “tradução ética” desse trecho para o português? De que modo a tradutora poderia, ao traduzir a frase, lidar com uma nova violência para com o texto original e com as culturas das quais ele é proveniente? Poderíamos arriscar a seguinte tradução:

A fronteira EUA-México <i>es una herida abierta</i> , na qual o Terceiro Mundo entra em atrito com primeiro e sangra.

Analisando a frase original e a tradução acima, pode-se concluir que o caráter de estranheza assumido pelo idioma espanhol (e representado pela grafia em itálico) foi mantido na tradução. Além disso, a ferida, que na frase original ressoa como em uma fenda, no uso de quatro palavras em espanhol em meio a uma frase em inglês, também se manteve na tradução: a fronteira continua sendo “uma ferida/fenda aberta”, escrita em espanhol no meio da frase em português. No entanto, a tradução dos termos em inglês para o português apaga justamente a língua que, para Anzaldúa, mas não para os leitores de língua portuguesa, representa o opressor: o inglês, o idioma oficial dos

¹⁵ É o caso de pensar que a tradução do livro de Anzaldúa para qualquer uma das línguas mais faladas e para as quais mais se traduz nos dias de hoje, incluindo o espanhol, revelariam essa marca.

Estados Unidos, que ela foi obrigada a aprender e a adotar em substituição ao chicano. Assim, a tradução troca o inglês, que era o “idioma de pano de fundo” contra o qual o espanhol se destacava na frase original, *ferindo-a*, pelo português, idioma que não tem relação histórica ou cultural com o espanhol no contexto de *Borderlands/La Frontera*, e muda radicalmente as possibilidades de leitura da frase original. Há, como em toda tradução, possibilidades de novas leituras.

Com isso, pode-se concluir que, mesmo quando a tradutora tem a intenção de realizar sua tradução de forma ética e não violenta, procurando dar destaque e voz ao diferente (em mostraçã, no caso da frase acima, pelos termos em espanhol), ela acaba sendo violenta. No caso acima, o simples fato de o trecho ter sido “transplantado” de *Borderlands/La Frontera* (um livro originalmente escrito por uma escritora chicana em 1987) para o presente estudo (um texto acadêmico produzido no contexto de um curso de pós-graduação) atendendo a meus objetivos específicos, já constitui uma violação, uma violência. Ou seja, ainda que procure utilizar termos que ressaltem a cultura estrangeira ou minoritária, a tradutora corre o sério risco de estar elegendo termos de acordo com a sua visão daquilo que seria o estrangeiro, ou o estranho. De acordo com Rajagopalan (2000: 126-127),

Na prática anglo-americana de ‘domesticação’ do texto em língua estrangeira e sua posterior assimilação à língua de chegada, no caso o inglês, o processo de apropriação transcorre de forma aberta e escancarada; ao passo que na prática da preservação do estrangeirismo, aquela que Venuti associa ao continente europeu, a violência é praticada de forma sutil e indireta – pois, o que se ressalta é, na verdade, o caráter ‘exótico’ da obra estrangeira.

O que a reflexão aqui conduzida revela é que o que está por trás de qualquer das duas tentativas de tradução, seja pela via da domesticação ou pela via da estrangeirização, é, mais uma vez, uma ética tradutória que se pauta pela fidelidade. Se na estratégia domesticadora o tradutor busca ser fiel aos significados do texto original, na outra

estratégia a busca de fidelidade se fixa à cultura a ser traduzida, numa busca incessante pela manutenção dos elementos considerados estrangeiros, diferentes, exóticos.

Mas, se a violência é, como vimos, inevitável em ambas as estratégias tradutórias, seria possível a existência de uma terceira possibilidade que fugisse a essa situação de “se correr o bicho pega, se ficar o bicho come” esboçada nos parágrafos anteriores? Se sim, qual seria essa possibilidade e pelo que ela se pautaria? Obviamente, a ideia de fidelidade e busca de manutenção de elementos do texto a ser traduzido deve ser abandonada logo de início.

Nesse sentido, poderia ser interessante pensarmos num processo de tradução no qual o texto a ser traduzido, ou “original”, já fosse carregado de jogos que reafirmem a diferença e o estranhamento, e tais marcas fossem apagadas na tradução, como parte de um *projeto de tradução* mais ou menos consciente por parte do tradutor. Nesse sentido, proponho que se entenda esse *projeto de tradução* conforme definido por Cardozo (2009: 8): não como um sistema linear de causa e efeito, mas como aquilo que se constitui de uma “matriz crítica, o conjunto de decisões que possa ter orientado a proposta de tradução em questão”. Ainda segundo Cardozo (2009: 11), o eixo de um projeto de tradução pode seguir diretrizes de diferentes naturezas:

Em síntese, podemos dizer que o eixo de um projeto de tradução pode se fundar tanto numa questão de caráter propriamente crítico-literário – no sentido, por exemplo, de uma tradução fundada numa proposta de releitura da obra – quanto em questões de caráter editorial – no caso de edições críticas que implicam o próprio estabelecimento do texto original –, de caráter político-ideológico – como na proposta de Venuti –, de caráter ético – como na proposta anti-etnocêntrica de Berman –, de caráter político-formativo – no sentido da reflexão romântica sobre tradução no contexto da *Bildung* alemã –, de caráter estético-formativo – no sentido do paideuma poundiano –, entre outras.

Tendo em mente, portanto, a ideia de projeto de tradução, como podemos criticar uma tradução em que, ao contrário do que geralmente ocorre, os questionamentos e as

discussões a respeito do caráter estrangeiro do texto se pautem pelo “original”, ao invés de se pautar pelo texto traduzido?

Em *Dear Rafe/Mi Querido Rafa*, volume bilíngue analisado a seguir, o autor (e também tradutor) Rolando Hinojosa opera um processo similar a esse proposto por mim anteriormente: partindo de *Mi Querido Rafa*, romance em inglês e espanhol cuja escrita reafirma, de forma incisiva, a heterogeneidade do falar chicano, o autor se autotraduz, gerando um romance totalmente diferente, quase totalmente em inglês, claramente direcionado à fatia anglo-saxônica do público estadunidense. Assim sendo, não é a tradução que carrega as marcas de exotismo, mas o original. E não é o original que passa a ilusão de pureza linguística e homogeneidade, e sim o texto traduzido. Ou seja, como poderemos conferir a seguir, o projeto de tradução de Hinojosa privilegia a existência de um texto original fortemente carregado de marcas de heterogeneidade e uma tradução que apaga tais marcas. Tais diretrizes não poderiam guiar um projeto de tradução de *Borderlands/La Frontera*, por exemplo, já que uma tradução desse tipo inevitavelmente iria contra o caráter performativo-político da escrita de Anzaldúa.

Será que seria possível, nesse caso, fazermos as mesmas reflexões a respeito de violência e as mesmas críticas a respeito das tradicionais tentativas de fidelidade sobre as quais falamos neste capítulo? E se, ao contrário da maioria dos projetos de tradução, Hinojosa privilegia a marca de estrangeirismo e a heterogeneidade no original e a homogeneidade na tradução, o que essa inversão pode revelar? Quais seriam as consequências das alterações feitas por um autotradutor que, aparentemente, opera um processo consciente de “apagamento” do que é estrangeiro?

3 Hinojosa e a experiência da autotradução

La voix qui ne garde pas le silence; la voix qui est une voix, ne s'entend pas. Elle n'a pas en soi ce silence pour s'entendre proférer un sens au-delà du son. C'est une autre façon de ne pas avoir en soi sa propre contradiction. Elle n'a pas en soi ce silence, elle résonne seulement, au dehors, au désert. Elle ne s'entend pas – ou pas vraiment – mais elle se fait entendre.

Jean-Luc Nancy, *Le poids d'une pensée*

3.1 Autotradução: a escrita de um texto outro

A questão da tradução e a postura do tradutor em relação à alteridade ficam também evidentes na obra de outro expoente da literatura chicana: Rolando Hinojosa. Autor de uma série de publicações que abordam os costumes e as línguas faladas na região da fronteira, Hinojosa trata, em suas narrativas, das relações sociais e políticas construídas na região fronteira do Texas. Neste capítulo, detenho-me em uma publicação de 2004,

Dear Rafe/Mi Querido Rafa, que constitui um volume bilíngue composto pelo romance *Mi Querido Rafa* e sua tradução, realizada pelo próprio Hinojosa: *Dear Rafe*.

O livro *Mi Querido Rafa* foi escrito e publicado por Hinojosa, primeiramente, em 1981, como parte da série *Klail City Death Trip*. Essa série inclui 15 volumes, sendo o primeiro *Estampas Del Vale y Otras Obras*, publicado em 1973, e o último, *We Happy Few*, de 2006. No decorrer de todo o período que dedicou à série em questão, Hinojosa empregou, em maior ou menor grau, a linguagem híbrida e uma de suas maiores marcas, já descrita no presente trabalho: o *code-switching*, que constitui uma das variedades do falar chicano.

No caso de *Mi Querido Rafa*, nem mesmo o gênero textual predominante no romance, a carta, que faria dele um romance epistolar, impede que o autor elabore uma linguagem predominantemente híbrida. Sendo Hinojosa um chicano nascido no Texas, torna-se não apenas uma questão linguística, mas também social e identitária a elaboração de um romance que reflita os usos linguísticos que se dão nessa região de fronteira.

Assim, no decorrer da troca de cartas realizadas pelo personagem Rafa Buenrostro, veterano da Guerra da Coreia que encontra-se internado em um hospital, e seu primo Jehú Malacara, o leitor é apresentado não apenas ao cotidiano do condado de Belken, região fictícia localizada no Vale do Rio Grande, mas também às constantes mudanças de código linguístico a que estão submetidos, inevitavelmente, os sujeitos que habitam a fronteira e têm como constante em seu cotidiano a migração e a desterritorialização.

Os usos linguísticos característicos da fala chicana que figuram em *Mi Querido Rafa* estão fortemente relacionados aos constantes movimentos de migração e cruzamento de fronteira a que os personagens são submetidos. Tais personagens são traduzidos por mim como aqueles que Salman Rushdie (1994: 307-308) chama de “homens traduzidos”, pessoas sujeitas à mobilidade e à constante travessia de fronteiras e limites:

“Os emigrados – homens levados através – são seres metafóricos na sua própria essência, e a emigração, vista como metáfora, está em toda parte em torno de nós. Todos nós atravessamos fronteiras; num sentido, somos todos emigrados”. Essa relação entre migração, cruzamento de fronteiras e tradução também foi elaborada por Rushdie em outro momento, de forma mais enfática e categórica: “Tendo sido transportados por todo o mundo, somos homens traduzidos” (RUSHDIE, 1994: 17).

Assim, pode-se notar de forma clara que a tradução, no sentido mais amplo do termo, está intimamente relacionada com o que entendemos como fronteiras nacionais e conceitos de nacionalidade. Nesse contexto, a tradução cultural passa a ter grande relevância para a dinâmica dos fluxos de informação entre os países e para as formas pelas quais tais fluxos se organizam. E, sendo uma ferramenta poderosa, é preciso considerá-la também algo que pode servir a diversos tipos de interesses políticos e sociais. De acordo com Colas (1992: 101), “o estado nacional prefere a tradução ao pluralismo linguístico. A tradução o mantém dentro do princípio de superposição de fronteiras culturais e políticas. O pluralismo linguístico o desloca ao afirmar as lealdades culturais múltiplas”.

As relações aparentemente antagônicas entre um pluralismo linguístico, que supostamente constituiria um modelo democrático (já que acolhe todo tipo de diferença), e a tradução também estão presentes no poema da escritora afro-americana Donna Kate Rushin, intitulado “The Bridge Poem”, publicado no volume *This Bridge Called me Back*, editado por Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa. No poema, Rushin protesta¹⁶:

(...)

¹⁶ Trata-se de um excerto do poema. A versão completa encontra-se no Anexo II deste trabalho.

*I explain my mother to my father my father to my little sister
My little sister to my brother my brother to the white feminists
The white feminists to the Black church folks the Black church folks
To the ex-hippies the ex-hippies to the Black separatists the
Black separatists to the artists the artists to my friends' parents...*

*Then
I've got to explain myself
To everybody*

*I do more translating
Than the Gawdamn U.N.*

(...)

(RUSHIN, 1983: xxi)

É possível notar que, mesmo no caso de produções artísticas e literárias de orientação pós-estruturalistas, a tradução figura como um obstáculo incômodo a ser superado, um reflexo de políticas nacionais autoritárias que impõem uma língua nacional única e, conseqüentemente, a necessidade de tradução. No entanto, se por um lado a tradução pode funcionar como ferramenta que reforça e resguarda a manutenção das fronteiras nacionais, ela também pode ser tomada como forma de resistência e re-escrita da história, como defendem, por exemplo, autoras de linha pós-colonialista como Tejaswini Niranjana (1992: 172), para quem “o desejo pós-colonial de retraduzir está ligado ao desejo de reescrever a história”.

Essas diferentes possibilidades de efeitos gerados pela tradução são conseqüências diretas das escolhas do tradutor e da adoção de determinada estratégia de tradução. Isso fica evidente na experiência de Rolando Hinojosa como autotradutor: quatro anos após publicar *Mi Querido Rafa*, o autor publicou sua própria tradução, intitulada *Dear Rafe*, para o inglês. Com o objetivo de possibilitar a leitura de *Mi querido Rafa* (que continha

cerca de 80% de conteúdo em espanhol) aos leitores estadunidenses e aos jovens chicanos – entre os quais o inglês já era predominante e o espanhol pouco corrente –, Hinojosa realizou uma tradução para o inglês que carregava muito pouco dos termos em espanhol, representativos da cultura chicana, e que figuravam no original. Essa tradução, ou “recriação”, como o próprio autor preferiu definir, torna evidentes as relações de poder inerentes às relações entre línguas e às escolhas que o tradutor é obrigado a fazer durante o ato tradutório.

Entre as escolhas de tradução de Hinojosa, as mais expressivas são aquelas relativas aos termos *bollilo* e *raza*, por terem grande relevância no processo de constituição da identidade chicana e por carregarem forte conotação política e social. *Bollilo* é o termo que Jehú emprega, de forma pejorativa, quando se refere a estadunidenses de origem anglo-saxã. O termo, na cultura mexicana, define um tipo de pão, geralmente branco, fofo e de forma arredondada.

Já a palavra *raza*, conforme já se discutiu no primeiro capítulo deste trabalho, está ligada a um movimento de autoafirmação da cultura chicana que teve sua popularização na década de 60 nos Estados Unidos, no contexto dos movimentos em prol dos direitos civis.

Comparando-se *Mi Querido Rafa* e *Dear Rafe*, é possível notar, em diversos trechos, alterações bruscas e omissões de toda ordem. Nos trechos abaixo, extraídos de *Mi Querido Rafa* e *Dear Rafe*, ficam evidentes as alterações operadas por Hinojosa:

Te prometí contarte algo de la barbacoa e aquí va: invitaron a mejo mundo pero vinieron muchos más. Una buena señora (bolilla, regordete y algo miope, diría yo) se sentó a mi lado; yo estaba escuchando un cuento algo largo y raído por no decir caduco que contaba Mrs. Ben Timmens. Por fin acabo su cuento y casi al instante se lanza la recién llegada: “Well, just how many Mexican did Noddy invite?”. Éramos cinco en el grupo y yo 1) el único raza there; and 2) el más acerca a ella.

(*Mi Querido Rafa*, página 14)

I did promise over the teleph. to tell you something about the Bar-B-Q, and here goes: They just flat-out invited everybody. A lovely woman (Anglo Texan; an atom or two on the chunky side, and somewhat myopic, I'd say) sat next to me; I was putting up with a long and fairly frayed story being told as only Mrs. Ben Timmens can tell'em. God-it-was-long. (Chile & Peru went to war, signed a peace treaty, resumed normal relations, were up in arms again, and she still wasn't through). But, get through she did, & the arriviste piped up: “Well, just how many Mexicans did Noddy invite?” I was sitting the closest to her, and the others were trying to muzzle her, but she wasn't having any.

(*Dear Rafe*, página 151)

Chama atenção, principalmente, a omissão dos termos *bolilla* e *raza*, pela carga ideológica que tais expressões carregam:

Em *Mi Querido Rafa*: “...**bolilla**, regordete y algo miope, diría yo...”

Em *Dear Rafe*: “...**Anglo Texan**; an atom or two on the chunky side, and somewhat myopic, I'd say...”

Em *Mi Querido Rafa*: “Éramos cinco en el grupo y yo 1) el único **raza** there; and 2) el más acerca a ella.”

Em *Dear Rafe*: “**I was sitting the closest to her**, and the others were trying to muzzle her, but she wasn’t having any.”

Em minha leitura das traduções feitas por Hinojosa, chamou atenção o fato de que algumas de suas escolhas de tradução implicam efeitos que vão além das “tradicionais” perdas de sentido no texto traduzido (aliás, nesse contexto, pensar em perdas da tradução deixa de ser algo relevante). Mais do que isso, as escolhas do tradutor definem a orientação que a tradução terá, podendo funcionar como uma ferramenta de manutenção de fronteiras e da hegemonia de culturas monolíngues dos chamados estados nacionais ou como forma de resistência e de afirmar e reclamar a diferença. E essas consequências das escolhas do tradutor são ainda mais drásticas quando ele se depara com textos que carregam fortes conotações políticas e sociais, encontrando-se numa rede de relações culturais que necessariamente perpassam os textos envolvidos na tradução e o próprio ato tradutório. De acordo com Martín-Rodríguez (2004: x),

Em *Dear Rafe*, assim como em todas as outras versões de Hinojosa, o autor altera, reorganiza, adiciona ou subtrai seguindo suas próprias necessidades recreativas; e, certamente, o faz de modo a se comunicar com outro público, um público que não lê na língua original [o espanhol] e que, conseqüentemente, provavelmente não compartilha da bagagem cultural, literária e até mesmo social do público original. Como resultado, as alterações fazem mais do que reorganizar, adicionar ou subtrair do material narrativo original. Elas constituem a transculturação do trabalho, de modo que este possa se adaptar às necessidades do novo público.

Conforme defendem alguns teóricos, as estratégias adotadas por Hinojosa podem também evidenciar a liberdade criativa do tradutor que também é o autor do texto

original, uma vez que o fato de ser autor lhe confere certa autonomia criativa: “o autotradutor, graças ao privilégio de ser autônomo, está livre da obrigação de se submeter a regras e de escolher estratégias de modo a chegar ao resultado que ele deseja obter: uma tradução ou um texto outro.” (GRÜNNING, 2009: 348).

3.2 O outro que nunca é absoluto

A autonomia do autotradutor, contudo, não deixa de estar também submetida à tradição. Se a cultura nos capacita, como observa Hall (2003: 44), a nos produzirmos, a fazermos de nós outros tipos de sujeitos, precisamos considerar que há também em Hinojosa um “processo de formação cultural”, um movimento de tornar-se, e não uma questão de ser. Talvez o fato mesmo de encontrar na autotradução de Hinojosa uma auto-nomia signifique também admitir que ao traduzir ele escapa à posição de tradutor, uma vez que conhece intimamente o querer dizer do autor.

Seja acreditando na suposta liberdade criativa do autotradutor, seja optando por formas de traduzir que aproximam o texto do público final – no caso, o leitor de língua inglesa –, é importante notar que o que está em jogo em *Dear Rafel/Mi Querido Rafa*, assim como em *Borderlands/La Frontera*, são formas de problematização da alteridade e das escolhas do tradutor em relação ao outro.

A problemática da tradução em sua relação com o outro já foi amplamente discutida por diversos teóricos de tradução, entre eles Antoine Berman (2002, 2007) e Lawrence Venuti (2002, 2008), para citar os mais destacados. No centro do debate pela defesa de uma tradução estrangeirizadora, que privilegie elementos que supostamente caracterizariam o estrangeiro como tal, em detrimento de uma tradução domesticadora, que, na direção oposta, apagaria as marcas de estrangeirismo no texto traduzido, as concepções de tradução desses autores admitiriam a possibilidade de uma ética em relação ao estrangeiro, e de uma tradução que respeitaria a estrangeiridade desse outro. Para essa discussão, chamo também o trabalho de Hall, que fala da experiência da diáspora que torna as identidades múltiplas, e para quem, nesse contínuo des-locar-se,

acabamos por nos tornar, nesses tempos modernos, pessoas *unheimlich*¹⁷, ao pé na letra, pessoas que não estão em casa em lugar algum, familiarizadas com a sensação de deslocar-se sem precisar ir muito longe (2003: 27). Levando em conta essa ideia de deslocamento, podemos pensar também o trabalho de Hinojosa fora dessa oposição fixa entre domesticar e estrangeirizar, mas como um desses lugares de passagem (p. 33).

No caso dos exemplos extraídos de *Dear Rafe/Mi Querido Rafa*, aplicando-se uma lógica dicotômica, pode-se chegar facilmente à conclusão de que Hinojosa foi extremamente domesticador em sua autotradução. Contudo, essa conclusão pode se revelar demasiado simplista e reducionista, se avaliada a partir de concepções pós-modernas de linguagem. Seguindo-se tais concepções, é possível pensar que, talvez, as relações e os limites entre o “eu” e o “outro”, a exemplo dos limites entre as línguas, não possam ser tão tranquilamente delimitados como se supõe. Especificamente no caso da tradução, que se constitui constantemente como exercício de alteridade, conceitos como o de *unheimlich* e hospitalidade, propostos, respectivamente, por Sigmund Freud (1996) e Jacques Derrida (2003b), podem aprofundar e enriquecer o debate sobre as escolhas do autotradutor.

Em “O Estranho”, publicado primeiramente em 1919, Freud parte de uma análise semântica dos termos *heimlich* (que pode tanto significar “aquilo que é familiar ao sujeito” – *Heim* é o lar – quanto “aquilo que está oculto e assim deve permanecer”) e *unheimlich* (“o que não é familiar ao sujeito” e “o que está oculto e vem à tona”), tomando o primeiro em oposição ao segundo. Mais adiante em suas reflexões, Freud passa a analisar os diversos significados atribuídos, na língua alemã, ao termo *heimlich*, e nota que um desses significados é idêntico a um dos significados de *unheimlich*. Com

¹⁷ Hall menciona o *unheimlich*, mas remete-o ao filósofo Heidegger e não a Freud, que será meu ponto de referência.

isso, Freud verifica que ambos os termos podem coincidir em seus significados e ter conotações ambivalentes (1996: 282-283):

O que mais nos interessa nesse longo excerto é descobrir que entre os seus diferentes matizes de significado a palavra *'heimlich'* exibe um que é idêntico ao seu oposto, *'unheimlich'*. Assim, o que é *heimlich* vem a ser *unheimlich*. (...) Em geral, somos lembrados de que a palavra *'heimlich'* não deixa de ser ambígua, mas pertence a dois conjuntos de ideias que, sem serem contraditórias, ainda assim são muito diferentes: por um lado significa o que é familiar e agradável e, por outro, o que está oculto e se mantém fora da vista.

Assim, esse *unheimlich* seria o “estranho familiar”, uma vez que, conforme explica Freud (1996: 258), “esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo da repressão”. Em uma análise das relações entre língua materna e língua estrangeira, apresentada em seu artigo “O eXtrangeiro na língua materna: (não) cobiçar as coisas alheias”, Veras (2008: 113) chama nossa atenção para o caráter ambíguo que o estranho-familiar pode apresentar, bem como sua marca na língua:

O alheio é também o outro, outro modo de dizer o estranho, e aparece no alienígena, no alienado, nas diversas formas de alteridade. Quanto ao X da questão, foi deixado lá mesmo onde o encontrei: no EX que comparece em “extranho”, “extrangeiro”, extraordinário – o ex é o que está longe, está fora. É o desconhecido, o *χενος* grego, que lemos em xenofobia, mas com um sopro de vida dessa língua, na qual o *χενος* é o hóspede que, uma vez recebido na casa, passa a ser parte dela.

A ambivalência expressa nesse estranho conceito formulado por Freud é também um componente constantemente entremeadado ao pensamento de Jacques Derrida. É o caso, por exemplo, do conceito de hospitalidade, que está presente em boa parte da obra desse autor e se revela um ponto-chave para pensar a existência de um outro que nunca é absoluto, mas que, pelo contrário, já no contato com uma instância doméstica passa necessariamente por uma transformação que o tornará, também, familiar.

A hospitalidade, em Derrida (2003b), seria aquilo que assegura ao estrangeiro, ao outro, ao *hôte*¹⁸, a estadia, o abrigo, o asilo concedido pelo dono da casa, também *hôte*. No entanto, essa hospitalidade só poderá ser garantida por um sistema de leis constituído por uma língua e uma cultura que não são as do estrangeiro, ou seja, este deverá necessariamente passar por uma mínima adaptação para que possa desfrutar da dita hospitalidade. De acordo com Derrida (2003b: 15),

Ele (o estrangeiro) deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, mas aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência.

Ou seja, o estrangeiro, cuja estrangeiridade se constitui a partir de sua estranheza absoluta às leis e à língua da cultura em que se insere, é obrigado a compreender essa língua para que possa ser aceito e acolhido. Essa lógica, tão ambivalente e híbrida quanto a ideia freudiana do *unheimlich*, os significados de *hôte* e os falares chicanos impressos nas obras de Anzaldúa e Hinojosa, pode representar para o tradutor tanto uma tarefa-renúncia¹⁹ [*Aufgabe*] intransponível quanto uma abertura a novos horizontes de possibilidades, no que se refere aos modos de ver e traduzir culturas outras. A partir dessa segunda lógica, que admite a “violência primeira” não como uma “antiética”, mas como algo inerente ao contato entre culturas, o ato tradutório passa a ser um movimento necessariamente violento em direção ao outro, e não um diálogo que deve a todo custo excluir essa violência de modo a manter-se ético.

¹⁸ No idioma francês, o termo *hôte* pode significar tanto “hóspede” quando “hospedeiro(a)”. Configura, portanto, um termo ambivalente, que define tanto a pessoa que recebe quanto a que oferece hospedagem.

¹⁹ Tradução proposta por Suzana Lages para o termo alemão por Walter Benjamin no título de seu livro *Die Aufgabe des Übersetzers*. Na língua alemã, *Aufgabe* pode tanto significar “tarefa” quanto “renúncia” e, no título de Benjamin, essa dupla relação se materializa no ato tradutório: um teste que, necessariamente, implica uma perda.

Para um tradutor que se encontre, conscientemente, nesse horizonte de novas possibilidades, a tradução de textos como aqueles escritos por Anzaldúa, que se tecem a partir de línguas entrelaçadas e carregam nessa tessitura graves questões de ordem política e social, pode se revelar um exercício constante de diálogo e uma nova forma de representação de um outro, que não está distante e não é tão diferente daquele que traduz. Por outro lado, uma tradução como a realizada por Hinojosa deixaria de refletir uma concepção domesticadora de tradução, para constituir uma visão de língua que se desvincula de conceitos como pátria e nação para se vincular a ideias como deslocamento, heterogeneidade e expropriação. Nas palavras de Jacques Derrida (2003a: 79), “se ela (a língua) parece ser mesmo isso, e por isso mesmo, a primeira e última condição de pertencimento, a língua é também a experiência da *expropriação*. A língua dita ‘materna’ já é uma ‘língua do outro’”.

4 Um tradutor com olhos de serpente e águia

A text lives only if it lives on, and it lives on only if it is at once translatable and untranslatable (...). Totally translatable, it disappears as a text, writing, as a body of language. Totally untranslatable, even within what is believed to be one language, it dies immediately. Thus triumphant translation is neither the life nor the death of the text, only or already its living on, its life after life, its life after death.

Jacques Derrida, *Living On: Borderlines*

Tomando como base todas as informações expostas até aqui, seria possível uma proposta que relacionasse o caráter híbrido de textos e literaturas de fronteira e uma nova ética da tradução? Obviamente, é extremamente complexa a tarefa de propor qualquer coisa que seja “nova”, não apenas no contexto dos estudos da tradução, mas em todos os estudos da linguagem. O conceito de “novo” já foi há tempos descartado e, de acordo com teorias pós-estruturalistas de linguagem, mais interessante do que buscar

a novidade pode ser buscar pontos de tensão e o constante diálogo, a discussão, que podem levar a horizontes diferentes daqueles que hoje predominam na academia e no mercado de tradução.

É óbvio que, no estado em que os estudos da tradução se encontram hoje, é impossível pensar em um modelo de tradução ou em um perfil de tradutor que sejam predominantes nas diversas esferas de atividades linguísticas. Desde os estudos sobre a tradução feita com o apoio de ferramentas tecnológicas até os conceitos mais amplos e abstratos de tradução cultural, transposição e transcrição, pode-se notar facilmente uma enorme variedade de possibilidades, e as limitações entre tais categorias são muito mais complexas e numerosas do que poderia imaginar Jakobson (1992) ao definir suas três categorias de tradução: intralingual (aquela que se realiza internamente a uma língua), interlingual (tradução de uma língua A para uma língua B) e intersemiótica (tradução realizada por meio de um sistema de signos não verbais). Se lançarmos um rápido olhar às obras da literatura chicana (não exclusivamente), é possível notar que, sendo o suposto “original” escrito em mais de uma língua, ou em uma língua que, em sua própria origem, já é muitas, torna-se inviável classificar sua tradução para qualquer outra língua de acordo com o esquema jakobsoniano, um esquema que pressupõe uma definição de tradução que, segundo Veras (2010: 202),

não é pacífica, e exige que se dê ouvidos ao que transita entre as línguas e permanece irredutível à tradução, a despeito de toda a “simpatia”. Mas podemos pensar numa tradução que suponha somente uma alteridade, uma diferença que cale os sons que invadem e machucam, que permita algum tipo de convivência com o sintoma, que reabra nas línguas as veias poéticas, mesmo correndo o risco, como aconteceu com Hölderlin, “de perder-se no sem-fundo das profundezas da língua” (...).

Dessa forma, podemos notar que os modelos clássicos de tradução (e de língua e linguagem) necessitam de remodelações e flexibilidade, de forma que a figura do

tradutor não tenha que a todo tempo encontrar-se presa a uma rede de significados a serem traduzidos, nem que ele esteja sempre imbuído da grande responsabilidade de traduzir um texto de forma satisfatória e da tarefa benjaminiana de dar-lhe sobrevida (BENJAMIN, 2001).

O que muitas das teorias feministas, pós-colonialistas e dos estudos culturais podem demonstrar é que, talvez, o fato de enquadrarmos a figura do tradutor em um determinado perfil e atribuir-lhe responsabilidades acabe por torná-lo uma imagem do ideal platônico de tradutor, um modelo a ser seguido. Ao determinarmos que o tradutor deve traduzir tal texto de forma fiel, ou que ele deve aproximar o leitor do autor, ou que ele deve escolher entre domesticar e estrangeirizar, acabamos por cair na velha armadilha dos unitários absolutos e das dicotomias que, ao se inverterm, revelam-se como a outra face da mesma moeda.

A possibilidade de se pensar um tradutor que, assim como a *new mestiza* de Anzaldúa, são muitos, que se permite enxergar outro dentro de si e, conseqüentemente, traduzir um texto que não é original e também não é um outro absoluto pode ser bastante libertadora e abrir novos horizontes para as discussões acerca de possíveis éticas do ato tradutório.

Em seu livro *Mestiçagem*, Alexis Nouss e François Laplantine, ao proporem novos modelos de filosofia, epistemologia e ética da mestiçagem, defendem que a via para se compreender os pontos de tensão existentes hoje no contexto de comunidades mestiças não deve se pautar pelos tradicionais modelos filosóficos “da tese e da antítese, nem ao menos da síntese” (NOUSS; LAPLANTINE, 2002: 89). De acordo com os autores, tais modelos falhariam ao analisar e refletir sobre questões tais como:

o não totalmente Branco nem totalmente Negro; o nem exclusivamente homem nem apenas mulher; o nem verdadeiramente doente mas nem por isso em boa saúde; o nem passado nem futuro em si; a presença do terceiro mundo no Ocidente (o Sul do Bronx em Nova Iorque) e do Ocidente no coração do terceiro mundo (São

Paulo); o hibridismo de que resulta a natureza-cultura; a política-ciência; a inteligência artificial; a “mediunidade”, mas o peixe-gato, *a serpente de plumas (Quetzalcóatl)*; a mulher-aranha e sobretudo o lobisomem que não é lobo o tempo inteiro. (NOUSS; LAPLANTINE, 2002: 89-90)

Entre as outras imagens utilizadas por Nouss e Laplantine nessa última citação, chama-me a atenção – como o próprio título deste trabalho pode adiantar – a figura da serpente de plumas, ou Quetzalcóatl. Nesse trecho, os autores evocam essa que é uma das principais divindades astecas, a “serpente emplumada”, o deus asteca que é, a um só tempo, serpente e águia, como forma de exemplificar a figura híbrida que se compõe a partir de um processo de mestiçagem, figura essa que também aparece na proposta de ética chicana feita por Anzaldúa (2007: 100-101):

Não basta se posicionar na outra margem do rio, fazendo contestações... uma posição contrária acaba por paralisar o sujeito em um duelo entre opressor e oprimido; preso em um combate mortal, como acontece com o tira e o criminoso, ambos reduzidos a um denominador comum de violência... Mas isso não é um modelo de vida. Em algum momento de nosso caminho em direção a uma nova consciência, teremos que abandonar a margem oposta, a divisão entre os dois combatentes, de certa forma feridos, de forma que estejamos nas duas margens ao mesmo tempo e, ao mesmo tempo, ver através de olhos de serpente e de águia.

As imagens apresentadas por Nouss e Anzaldúa estão no centro de um debate atual, no qual se buscam possibilidades de transpor os tradicionais modelos filosóficos ocidentais, as oposições binárias e a lógica científica do “ $2 + 2 = 4$ ”. A subversão operada no cerne da língua, performativamente, pelos escritores chicanos abordados nesta pesquisa, representa também uma subversão de valores e do entendimento filosófico do que é o sujeito, sua relação com a cultura e, principalmente, com a língua. Nesse sentido, a imagem de Quetzalcóatl, que na tradição asteca reunia elementos femininos e masculinos e extrapolava a ideia de uma entidade una, reflete a subversão desses modos tradicionais de se compreender o sujeito e a cultura, e promove modelos

nos quais o produto pode ser maior e mais complexo do que a soma de suas partes. No nível da língua, a literatura chicana, ao resgatar elementos híbridos e mestiços dos falares chicanos, é bastante representativa de tal subversão, e por esse motivo exige de qualquer tradutor um esforço nesse sentido, uma reflexão que vá além das fronteiras da transposição e da fidelidade.

Contudo, é preciso resistir à tentação de propor uma aplicação dessa visão subversiva no ato tradutório, pois, como a própria história dos estudos da tradução pode demonstrar, os modelos prescritivistas falham ao estabelecer regras e práticas do traduzir, justamente por serem construídos com base em concepções da língua como uso, ferramenta. Além disso, a essencialização/idealização de um perfil de tradutor (e até mesmo da tradução) também fugiria a tudo que está em questão neste trabalho. Mais interessante do que propor um modelo de tradução ou um perfil de tradutor seria a possibilidade de valorizar os pontos de tensão que podem surgir nos textos a serem traduzidos. Entender os desafios gerados a partir da leitura de textos como os de Anzaldúa e Hinojosa como aberturas a novas possibilidades e, principalmente, de um movimento dialógico incessante, que enriquece o debate político e filosófico das relações entre sociedade e cultura, é o primeiro passo para uma ética tradutória crítica.

Considerações finais

Em *Torres de Babel*, Jacques Derrida (2006: 68) defende uma ideia de tradução que a define como experiência, como a relação do sujeito com a língua e com o distanciamento que é imposto pelo que é sagrado, pelo que impõe um limite:

Esse distanciamento, pode-se sabê-lo, ter-se dele o saber ou o pressentimento, mas não se pode vencê-lo. Mas ele nos coloca em relação com essa “língua da verdade”, que é a “verdadeira linguagem” (*so ist diese Sprache der Wahrheit – die Wahrhe Sprache*). Esse estar em relação realiza-se sobre o modo do “pressentimento”, o modo “intensivo” que torna presente o que está ausente, deixa vir o distanciamento como distanciamento, *fort:da*. Digamos que a tradução é a experiência, o que se traduz ou se experimenta, também: a experiência é tradução.

Ou seja, o ato tradutório, conforme entendido por Derrida, seria a experiência que encerra o próprio movimento de *fort:da*²⁰, ou seja, o movimento entre os dois pólos dicotômicos de ausência e presença, movimento esse central às reflexões conduzidas por Freud a respeito dos meios de elaboração do psiquismo de um sujeito durante a

²⁰ *fort:da* seria o mesmo que não-estar/estar; sumir, desaparecer/ser, aparecer; além/aqui.

infância. Ao observar uma criança brincando com um brinquedo composto de um cordão e um carretel, que era jogado (ao que a criança dizia algo parecido com “*fort*”) e puxado de volta (ao que a criança dizia “*da*”), Freud relacionou a brincadeira e o movimento às sensações de ausência e presença que a criança tinha em relação à própria mãe.

Esse movimento de ausência e presença analisado por Freud é, portanto, retomado por Derrida em sua defesa da tradução como a experiência que só existe em si mesma, no modo do “pressentimento”. Pressentimento da distância, que por sua vez não pode ser vencida, mas apenas sabida. De certa forma, essa relação também atravessa sujeito que habita a fronteira e vive a todo o momento a experiência do sem-lugar, do deslocamento, da distância entre a cultura mexicana e a nacionalidade estadunidense.

Se, portanto, “experiência é tradução”, e se a própria fronteira é o local dessa experiência de presença/ausência (ou de aqui/lá) e de um distanciamento que nunca pode ser vencido, nesse contexto, a tradução relevante só pode ser entendida como aquela que reafirma o jogo de *fort:da*, habitando o limite da experiência de travessia, da experiência da distância entre o aqui e o lá. Nos fragmentos das identidades chicanas e das línguas que constituem as culturas da fronteira, a tradução nunca poderá ser vista como uma ponte construída para ligar duas margens, pois neste caso as margens só existem *porque* a ponte é percorrida (assim como, nos versos do poeta que cito na epígrafe deste trabalho, *el camino se hace al andar*). Aqui, a metáfora da ponte só pode ser entendida no sentido que prega Nietzsche (1998: 38), em *Assim Falava Zarathustra*, ou seja, como transição do homem:

O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo. É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar. O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: (...) é ser ele uma transição e um acaso.

Se o ato tradutório puder ser entendido como a ponte que é anterior às margens que ela liga, a própria tradução (o texto traduzido) deixa de ser algo derivativo e passa a representar a abertura do espaço para a existência do original, conforme defende Johnson (1997: 146):

O original já não existe antes da tradução; ou ele apenas pode existir antes da tradução estando frente a ela (...), através de uma linha, uma fronteira, um abismo; através, portanto, de uma divisa que não resulta em quaisquer lados, sem qualquer relação através dela. A tradução não define o original; ela simplesmente abre um espaço – ainda não determinado como *o* espaço para *o* original – para a decisão a respeito do original, para sua presença. Não existe nada entre a tradução e o original, e esse nada, indeterminado, permanece [*remains*], deixa seus restos [*its remains*] no *corpus* que vive, no qual ele vive [*lives on*] ou sobrevive [*survives*].

Textos como os que são aqui analisados, apesar de não gozarem de qualquer privilégio em relação a quaisquer outros textos, no que diz respeito à possibilidade de uma essência e a jogos de significação, constituem-se de duas ou mais línguas e possibilitam leituras abertas ao pluralismo linguístico que constitui as culturas da fronteira. Essas possibilidades de leitura, por sua vez, abrem espaços para novas formas de se pensar língua e tradução, na medida em que o pluralismo linguístico, posto em evidência nas literaturas que se produzem em solo chicano, possibilita o questionamento do original como é normalmente entendido e a tradução como algo derivado. Ao permitir, portanto, a desconstrução da relação entre tradução e original, textos como os escritos por Anzaldúa e Hinojosa não apenas auxiliam na restituição do “valor” da tradução e do *status* do tradutor, mas possibilitam que, na medida em que passamos a entender o texto traduzido como aquilo que “determina o espaço para o original”, se realize a reescrita desse original e, conseqüentemente, a reescrita da história.

Referências bibliográficas

ALIRE-SÁENS, Benjamin. In the Borderlands of Chicano Identity, There Are Only Fragments. In: MICHAELSEN, S.; JOHNSON, D. (org.) **Border Theory: The Limits of Cultural Politics**. University of Minnesota Press: Minneapolis, 1997.

ALMAGUER, Tomás. **Racial Fault Lines: The Historical Supremacy of White Supremacy in California**. Berkeley: University of California Press, 1994.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. London: Verso, 1991.

ANZALDÚA, Gloria. **Boderlands/La Frontera – The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 2007.

ARTEAGA, Alfred. **Chicano Poetics: Heterotexts and Hybridities**. New York: Cambridge University Press, 1997.

AUSTIN, John L. **How to Do Things with Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BENJAMIN, Walter. Die Aufgabe des Übersetzers – A tarefa-renúncia do tradutor. Trad. Susana K. Lages. In: **Clássicos da teoria da tradução**. Florianópolis: UFSC, 2001.

BENVENISTE, Emile. L'hospitalité. In: **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**. Paris: Gallimard. v. I. 1966, pp. 87-101.

BERMAN, Antoine. **A Prova do Estrangeiro**. São Paulo: ESDUSC, 2002.

BERMAN, Antoine. **A Tradução e a Letra ou o Albergue do Longínquo**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Cintrão. São Paulo: Edusp, 2006.

- CARDOZO, Maurício. O significado da diferença: a dimensão crítica da noção de projeto de tradução literária. **Tradução e Comunicação – Revista Brasileira de Tradutores**, n. 18, São Paulo, 2009.
- COLAS, Dominique. Les politiques d'aide. **Traduire l'Europe**. Paris: Payot, 1992. p. 97-123.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, Edusp, 1973.
- DERRIDA, Jacques. (2003a) Nada de hospitalidade, passo da hospitalidade. In: **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.
- DERRIDA, Jacques. O que é uma tradução “relevante”? Trad. de Olívia Niemeyer dos Santos. **ALFA. Revista de Linguística**. v. 44, p. 13-44. São Paulo: UNESP, 2000.
- DERRIDA, Jacques. (2003b) Questão do estrangeiro: vinda do estrangeiro. In: **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. São Paulo: Papyrus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **Mesa-redonda sobre tradução**. Trad. Inédita de Olívia Niemeyer dos Santos e Paulo Ottoni. 2007.
- DERRIDA, Jacques. Signature Event Context. Trad. Samuel Weber e Jeffrey Mehlam. **Glyph**, v.1, 1977.
- DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- FREUD, Sigmund. O estranho. In: _____. **Obras psicológicas completas**. v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 273-318.
- GOUNARI, Panayota. How to tame a wild tongue – language rights in the United States. **Human architecture: Journal of the Sociology of self-knowledge**, IV, Special Issue, Summer, 2006, p. 71-78.
- GRAÇA, Eduardo. Os cucarachas no fundo do ônibus. **Carta Capital**, São Paulo, ano XVI, n. 654, 13 jul. 2011. p. 54-55.

GRÜNNING, Hans Georg. *Traîte de soi-même: le dilemme de l'auto-traduction. Beyond Binarisms – Discontinuities and Displacements: Studies in Comparative Literature* (org. Eduardo F. Coutinho). Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

HINOJOSA, Rolando. **Dear Rafe/Mi Querido Rafa**. Houston: Arte Público Press, 2004.

JAKOBSON, Roman. On Linguistic Aspects of Translation. In: SHULTE, Rainer; BIGUENET, John. (ed.) **Theories of Translation: an anthology of essays from Dryden to Derrida**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p.144-151.

JOHNSON, David. The time of translation. In: MICHAELSEN, Scott; JOHNSON, David. (org.) **Border Theory: The Limits of Cultural Politics**. University of Minnesota Press: Minneapolis, 1997.

JOHNSON, David; MICHAELSEN, Scott. Border secrets: an introduction. In: MICHAELSEN, Scott; JOHNSON, David. (org.) **Border Theory: The Limits of Cultural Politics**. University of Minnesota Press: Minneapolis, 1997.

LIMA, Cláudia; ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3 Florianópolis, Sept./Dec. 2005.

LOMELÍ, Francisco. **Chicano Studies: A Multidisciplinary Approach**. New York: Teachers College Press, 1984.

LUGO, Alejandro. Reflections on Border Theory, Culture, and the Nation. In: MICHAELSEN, Scott; JOHNSON, David. (org.) **Border Theory: The Limits of Cultural Politics**. University of Minnesota Press: Minneapolis, 1997.

MARTÍN-RODRÍGUEZ, Manuel. Introduction. **Dear Rafe/Mi Querido Rafa**. Houston: Arte Publico Press, 2004.

MERMANN-JOZWIACK, Elisabeth; SULLIVAN, Nancy. **Conversations with Mexican American Writers: Languages and Literatures in the Borderlands**. United States of America: University Press of Mississippi, 2009.

MIGNOLO, Walter. **Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking**. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

NAVARRO, Armando. **CHICANOS: El México de afuera – Los Latinos en la política de los Estados Unidos: El mejor de los tiempos, el peor de los tiempos**. Disponível em: <<http://www.aztlan.net/navarro.htm>>. Acesso em: 26/01/2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e pra ninguém**. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

NIRANJANA, Tejaswini. **Siting Translation**. Berkeley: University of California Press, 1992.

NOUSS, Alexis; LAPLANTINE, François. **A Mestiçagem**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

OLIVEIRA, Ana Maria. Acesso ao léxico e alternância de língua em bilíngües. **Educação & Comunicação**, v. 7, p. 86-101. Leiria: Escola Superior de Comunicação, 2002.

PAES, José Paulo. **Tradução: A Ponte Necessária – aspectos e problemas da arte de traduzir**. São Paulo: 1990, Ática.

PAREDES, Raymund. The evolution of Chicano literature. **Three American Literatures**. New York: Modern Language Association, 1982.

PAZ, Octavio. O Pachuco e outros extremos. **O Labirinto da Solidão e Post-Scriptum**. Trad: Eliane Zagury. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

PÉREZ-TORRES, Rafael. **Mestizaje: Critical Uses of Race in Chicano Culture**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

PLAZA, Silvia. Hinojosa's self-translation of Dear Rafe into North-American culture: language use as a mirror of the social construction of chicano identity. **Translation Review**, n. 75, p. 28-34. Dallas: University of Texas at Dallas, 2007.

POPLACK, Shana. **Sometimes I'll start a sentence in Spanish Y TERMINO EN ESPAÑOL: toward a typology of code-switching**. City University of New York, 1980. Disponível em:

<<http://www.uottawa.ca/academic/arts/sociolinguistics/shanapoplack/francais/pubs/articles/Poplack1980a.pdf>>. Acesso em: 14 out. 2011.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. **Por uma lingüística crítica**. São Paulo: Parábola, 2003.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Traição versus transgressão: reflexões acerca da tradução e pós-modernidade. **ALFA**. Revista de Linguística. v. 44, p. 123-130. São Paulo: UNESP, 2000.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Translation theories and language as the site for self-fashioning and power struggles. **Translatio**. v. XVII, n. 4, p. 432-441. Federation Internationale des traducteurs: Belgium, 1998.

RUSHDIE, Salman. **Pátrias Imaginárias: Ensaios e Textos Críticos 1981-1991**. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

RUSHIN, Donna. The Bridge Poem. In: **This Bridge Called My Back**. Ed. Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa. New York: Women of Color Press, 1983.

SALDÍVAR-HULL, Sonia. Feminism on the Border: From Gender Politics to Geopolitics. **Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology**, ed. Héctor Calderón and José David Saldívar. Durham and London: Duke University Press, 1991, p. 203-220.

SELLIGMAN-SILVA, Márcio. Más allá de lo “proppio”: sobre la crítica y la necesidad de los Estudios Culturales. **Hispanic Issues On-Line**, 2007, p. 41-46. Disponível em: <<http://hispanicissues.umn.edu/assets/pdf/4-HIOL-2-2.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2011.

SPIVAK, Gayatri. **A Critique of Post-Colonial Reason**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

STEINER, George. **Depois de Babel – questões de linguagem e tradução**. Trad. de Carlos Alberto Faraco. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 2005.

VASCONCELOS, José. **La Raza Cósmica**. Mexico, D.F.: Espasa Calpe, 1948.

VENUTI, Lawrence. **Escândalos da tradução: por uma ética da diferença**. Trad. de Laureano Pelegrin, Lucinéia Marcelino Villela, Marileide Dias Esqueda, Valéria Bicudo. Bauru: EDUSC, 2002.

VENUTI, Lawrence. Translation, simulacra, resistance. **Translation Studies**. v. 1, p. 18-33. London: Routledge, 2008.

VERAS, Viviane. Da Loucura da Tradução à Tradução da Loucura: Formas de se Outrar. **Linguagem em Foco**, v. 2, p. 193-204, 2010.

VERAS, Viviane. **Ligüisteria: um chiste**. 1999. Tese (doutorado em Linguística). Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 1999.

VERAS, Viviane. O eXtrangeiro na língua materna: (não) cobiçar as coisas alheias. **Revista Solta a Voz**, v. 1, p. 111-124, 2008.

Anexo I – Mapa do Tratado de Guadalupe-Hidalgo



Tratado de Guadalupe-Hidalgo, 1848 (parte em branco correspondente ao território cedido pelo México aos Estados Unidos)

Anexo II - The Bridge Poem

The Bridge Poem

Donna Kate Rushin (1983)

I've had enough
I'm sick of seeing and touching
Both sides of things
Sick of being the damn bridge for everybody

Nobody
Can talk to anybody
Without me Right?

I explain my mother to my father my father to my little sister
My little sister to my brother my brother to the white feminists
The white feminists to the Black church folks the Black church folks
To the Ex-hippies the ex-hippies to the Black separatists the
Black separatists to the artists the artists to my friends' parents...

Then
I've got the explain myself
To everybody

I do more translating
Than the Gawdamn U.N.

Forget it
I'm sick of it

I'm sick of filling in your gaps

Sick of being your insurance against
The isolation of your self-imposed limitations
Sick of being the crazy at your holiday dinners
Sick of being the odd one at your Sunday Brunches
Sick of being the sole Black friend to 34 individual white people

Find another connection to the rest of the world
Find something else to make you legitimate
Find some other way to be political and hip

I will not be the bridge to your womanhood
Your manhood
Your human-ness

I'm sick of reminding you not to
Close off too tight for too long

I'm sick of mediating with your worst self
On behalf you your better selves

I am sick
Of having to remind you
To breathe
Before you suffocate
Your own fool self

Forget it
Stretch or drown
Evolve or die

The bridge I must be
Is the bridge to my own power
I must translate
My own fears
Mediate
My own weaknesses

I must be the bridge to nowhere
But my true self
And then
I will be useful