

TRADUTOR: O INESCAPÁVEL *HÔTE* DA LÍNGUA DO OUTRO

THE TRANSLATOR: THE INESCAPABLE *HÔTE* OF THE OTHER'S LANGUAGE

Erica Lima*

RESUMO

A partir de algumas concepções de língua, tradução e hospitalidade desenvolvidas pelo filósofo francês Jacques Derrida, pretende-se, neste trabalho, estabelecer uma relação entre as considerações derridianas sobre a tradução do termo francês *hôte*, palavra que designa tanto o anfitrião quanto o hóspede, e o trabalho do tradutor. Na primeira parte, veremos como a ideia da língua do *hôte* influenciou o pensamento derridiano e trouxe, já no início, a questão da tradução. Na segunda parte, será abordada a tradução 'propriamente dita' do termo *hôte*, enfatizada por Derrida em sua leitura do conto *L'hôte*, de Camus, e a relação do tradutor como *hôte* do texto do Outro. Pretende-se, assim, mostrar que a discussão sobre a tradução de *hôte* encena a impossibilidade de uma hospitalidade incondicional e desvela as relações por meio das quais o significado é constituído, em um jogo de múltiplas línguas que interagem no processo tradutório.

Palavras-chave: tradução, hospitalidade, Jacques Derrida.

ABSTRACT

Building on certain concepts of language, translation, and hospitality formulated by French philosopher Jacques Derrida, this essay aims to establish a relationship between Derrida's consideration of the translation of the French term *hôte*—a word that designates both the host and the guest—and the work of translators. The first part explores how the idea of the language of the *hôte* influenced Derridean thinking and brought forward, from early on, the issue of translation. The second part deals with the translation itself of the term *hôte*, as emphasized by Derrida in his own reading of Camus's short story *L'hôte*, as well as with the translator's relationship as *hôte* of the Other's text. The aim is to show that the discussion of the translation of *hôte* stages the impossibility of an unconditional hospitality and unveils the relationships through which meaning is formed, in a play of multiple languages that

*. PUC-Campinas, Campinas (SP), Brasil. erica.limadepaulo@gmail.com

interact in the translation process.

Keywords: translation, hospitality, Jacques Derrida

Hospitalidade, do latim *hospitalitate*, é o ato de acolher bem o hóspede, de ser hospitaleiro, ato de hospedar bem, verbo que tanto pode se referir ao ato de dar como ao ato de receber hospedagem. Como uma das leis da humanidade, a hospitalidade supõe o acolhimento irrestrito do outro. Antes de ser um conceito filosófico, hospitalidade é uma atitude moral presente na literatura desde a mitologia e continua sendo discutida, seja no contexto de questões tão antigas quanto a humanidade, como o apoio e asilo de criminosos de guerra, seja no contexto de novas tecnologias, como questões de privacidade na internet. A hospitalidade envolve desde o respeito e amizade, que levam à assimilação da língua ou do texto do outro, até sua irredutibilidade. Envolve tanto o distanciamento quanto a proximidade do outro, sua possível hostilidade e seu recomendável acolhimento.

A partir de algumas concepções de língua, tradução e hospitalidade desenvolvidas pelo filósofo francês Jacques Derrida, pretende-se, neste trabalho, relacionar as discussões possibilitadas pela tradução do termo francês *hôte* ao trabalho do tradutor. Para tanto, abordo, na primeira parte, a questão da língua e sua relação com conceitos-chave para a desconstrução, como a *différance* e a escritura, bem como a importância dessas concepções para a tradução, mostrada, inicialmente, com o mito da torre de Babel. Ainda nessa primeira parte, veremos como a ideia da língua do *hôte* influenciou o pensamento derridiano e já trouxe, desde o início, a questão da tradução.

Na segunda parte, o foco é a tradução ‘propriamente dita’ do termo *hôte*, enfatizada por Derrida em sua leitura do conto *L’hôte*, de Camus¹, e a relação do tradutor como *hôte* do texto do outro.

1. MAIS DE UMA LÍNGUA

Ao longo de sua obra, Jacques Derrida trata de questões de tradução e de língua das mais diversas maneiras. Desde sua primeira publicação, a tradução de *L’Origine de la géométrie*, de Husserl, Derrida se mostra irremediavelmente envolvido com a

1. Esse conto foi traduzido para o português como *O Hóspede*, e integra o volume *O Exílio e o Reino*, traduzido por Valerie Rumjanek do francês *L’Exil et le Royaume* (Gallimard, 1967). Neste trabalho, todas as traduções não registradas nas referências são minhas.

tradução, antes mesmo de ter se estabelecido como um pensador da desconstrução. A conexão entre o pensamento derridiano e a(s) língua(s) é reiterada por meio de sua própria definição de desconstrução: “si j’avais à risquer une seule définition de la déconstruction, je dirais simplement: *plus d’une langue*” (Derrida, 1998, p.253) (“se tivesse de arriscar uma única definição da desconstrução, eu diria simplesmente: *mais de uma língua*”).

Em primeiro lugar, é importante lembrar que a noção de língua para Derrida passa por um tratamento diferente da noção saussuriana (questionada em *De la grammatologie*, por exemplo). Não temos uma distinção como aquela apresentada por Saussure, determinando que a língua é um sistema sincronicamente presente, no qual um elemento significa em oposição a outro elemento ausente e representa-se pela fala. O *a* da *différance* desestabiliza a primazia da fala e, acima de tudo, mostra de forma incontornável que não há elementos presentes, mas *rastros* de cada elemento da língua ou de cada língua em outra língua. A identidade de cada elemento da língua, ou mesmo de cada língua, depende, conseqüentemente, de sua diferença em relação aos outros elementos da língua ou às outras línguas. Há um entrelaçamento e um encadeamento de rastros, tanto de elementos de uma língua como das línguas em si.

Derrida mostra que não temos significados puros e independentes, nem o significante como algo materializado. Assim, um significante sempre remete a outro significante, não havendo nenhum significado transcendental, apriorístico. Todo o sentido seria estabelecido em uma cadeia de elementos em que um conceito remete a outro em um jogo de diferenças. Temos somente articulações entre eles, isto é, o sentido é formado em uma rede constituída pela *différance*, pela *suplementaridade*, pelo *espaçamento* e pelo *rastro*. Essa cadeia leva-nos à *escritura*.

De acordo com Derrida, “l’écriture comprendrait le langage” (“a escritura compreenderia a linguagem”) constituída pelo “jeu des renvois signifiants” (1967, p.16) (“jogo das remessas significantes”) (1973, p.8), responsável por derrubar os limites que se acreditava regular a circulação dos signos. A escritura, portanto, engloba não só a ideia tradicional de linguagem (“action, mouvement, pensée, réflexion, conscience, inconscient, expérience, affectivité, etc”) (1967, p.19) (“ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade”) (1973, p.10), mas muito mais, já que o jogo na linguagem implica, além da ausência de um significado transcendental, o movimento da *différance*, o *espaçamento*.

A escritura designa certo modo de apropriação apaixonado da língua, uma “appropriation impossible de la langue interdictrice—interdite” (DERRIDA 1996, p.60) (“apropriação impossível da língua interditora—interdita”) (2001b, p.48).

Nesse momento, Derrida refere-se especificamente à sua experiência de “abandono” do árabe, a língua materna (estrangeira), e à adoção do francês, a língua estrangeira (materna), que ilustra e permite a discussão sobre a problemática da hierarquização e da delimitação entre o materno e o estrangeiro. O fato de não haver a sacralização da língua materna, o reconhecimento da não univocidade da língua e, principalmente, a expropriação da língua por Derrida fazem que ela esteja sempre aberta à substituição, ao outro.

Desde sua infância, ainda nos liceus franceses da Argélia, o árabe, que deveria ser sua língua materna, deu lugar ao francês e chegou a ser classificado como língua estrangeira facultativa (cf. DERRIDA, 1996, p.67): “la langue soustraite — l’arabe ou le berbère, pour commencer — devenait sans doute la plus étrangère” (1996, p.71) (“a língua subtraída — o árabe ou o berbere, para começar — tornava-se sem dúvida a mais estrangeira”) (2001b, p.57).

Na Argélia, a língua oficial árabe ainda é vista como estrangeira e a língua que vem de fora fala mais alto. Mesmo com todo o projeto de arabização, o árabe clássico é pouco falado nas ruas, limitando-se ao uso nos setores públicos e administrativos. Embora o país tenha uma língua oficial, continuam a existir muitas línguas que podem ser consideradas línguas maternas. Como declara Derrida, “ma langue, la seule que je m’entendre parler et m’entendre à parler, c’est la langue de l’autre” (1996, p.47) (“minha língua, a única que me ouço falar e me ouço a falar, é a língua do outro”) (2001b, p.39).

A imposição da lei da língua trazida de fora determina a não utilização da língua materna e marca a dominação política e cultural da colônia. Na Argélia, além dessa dominação pelo colonizador, estão em jogo a falta de uma língua única que possa ser considerada a língua materna e o verdadeiro abismo entre várias línguas coexistentes. Derrida reconhece esse abismo também em relação à cultura: na época do liceu, entre o que se tinha nas ruas e a cultura literária francesa havia uma grande descontinuidade, especialmente no tratamento da língua. Derrida cita, por exemplo, a proibição de frequentar as aulas de literatura francesa a quem não tivesse perdido o sotaque *pied-noir* (cf. 1996, p.77).

O reconhecimento do sotaque e a conscientização de que não é francês acabam levando Derrida a uma busca incessante de um francês perfeito. Caracterizando-se como um defensor da língua francesa (cf. 1996, p.60), ele revela seu amor pela língua e confessa que a instituição escolar acabou por incutir nele o que se assemelha a uma “última vontade”: “parler en bon français, en français pur, même au moment de s’en prendre, de mille façons, à tout ce qui s’y allie et parfois à tout ce qui l’habite” (1996, p.81-2) (“falar em bom francês, em francês puro, mesmo no momento de me pegar com ele, de mil maneiras, a tudo quanto aí se alia e por

vezes a tudo quanto o habita”) (2001b, p.66).

A delimitação entre a língua materna e a língua estrangeira acaba sendo bastante questionada – o que pode justificar a constatação de Derrida de que a língua não lhe pertence, a sua língua materna é uma língua emprestada, da qual tenta constantemente se apropriar. Daí a conhecida afirmação: “Je n’ai qu’une langue, c’est pas la mienne” (1996, p.13) (“Eu não tenho senão uma língua, e ela não é [a] minha”) (2001b, p.13).

A língua não foi o único aspecto em que Derrida experienciou o poder das classes dominantes. O fato de ser judeu também teve consequências em sua infância, marcada principalmente por sua expulsão do liceu em 1942 (cf. BENNINGTON, 1996, p.226). De acordo com Ofrat (2001), a relação entre as lembranças de infância e alguns aspectos relacionados ao judaísmo (como a circuncisão) exerceria influência na filosofia derridiana, mesmo que muitos livros de Derrida não apresentem qualquer referência ao judaísmo ou a pensadores judeus.

O próprio Derrida confessa seu interesse pelo papel que a língua representa para os judeus quando, em *Le monolinguisme de l’autre*, sugere o desenvolvimento de um trabalho cujo título “mais ambicioso” poderia ser: *Le monolinguisme de l’hôte. Les juifs du xxe. siècle, la langue maternelle et la langue de l’autre, des deux côtés de la Méditerranée* (1996) (O monolinguismo do hóspede. Os judeus do século xx, a língua materna e a língua do outro, dos dois lados do Mediterrâneo) (2001b). Tal trabalho abordaria, entre outros, os casos de Franz Rosenzweig, Hannah Arendt e Emmanuel Lévinas, que podem ser considerados exemplares da comprovação da desapropriação da língua. Assim, Derrida mostra que não está tratando apenas de seu caso particular, mas de uma característica comum a todas as línguas: o fato de não se deixar apropriar e o desejo dessa apropriação (cf. DERRIDA, 1996, p.91-114).

Segundo Rosenzweig, o judeu não tem uma língua própria, “il parle partout la langue de ses destinées extérieures, la langue du peuple chez qui il réside comme hôte” (1996, p.92) (“fala por todo o lado a língua das suas destinações exteriores, a língua do povo em cujo seio reside como hóspede”) (2001b, p.75). Não haveria, portanto, uma identificação do povo judaico com a língua que fala, já que a língua é do outro:

Même là où il parle la langue de l’hôte qui l’accueille (*die Sprache des Gatsvolks*), un vocabulaire propre ou du moins une sélection spécifique dans le vocabulaire commun, des tournures propres, un sentiment propre de ce qui est beau ou laid dans la langue en question, tout cela trahit que cette langue ... n’est pas la sienne. (apud Derrida, 1996, p.93)²

2. “Mesmo quando fala a língua do hóspede que o acolhe (*die Sprache des Gatsvolks*), um vocabulário próprio ou pelo menos uma seleção específica no vocabulário comum, modos próprios um

Rosenzweig afirma que, no mesmo gesto de adoção da língua do *hôte*, pode haver o risco de desapropriação da língua materna, aspecto também lembrado por Hannah Arendt. Entretanto, no caso específico da judia alemã, nem a sua língua sagrada conseguiu suplantar ou substituir a relação com a língua materna que, como afirma Derrida, por ser a mais insubstituível, pode ser substituída (DERRIDA, 1996, p.107). Fato oposto ocorre com Emmanuel Lévinas, que, apesar de ter como línguas “familiares” o russo, o lituano, o alemão e o hebreu, praticamente não se refere a uma língua materna, mas declara que “a essência da linguagem é amizade e hospitalidade”. Para ele, o melhor exemplo de hospitalidade é a língua francesa, “*langue d’adoption ou d’élection, langue d’accueil, langue de l’hôte*” (apud DERRIDA, 1996, p.110) (“língua de adoção ou de eleição, língua de acolhimento, língua do hóspede”) (2001b, p.85).

É importante observar que a abrangência do termo *hôte* em francês é bem maior do que a do *hóspede* em português (ou do *host* em inglês), já que não se refere apenas ao que é recebido, mas também ao que recebe, ao anfitrião. Contudo, se considerarmos as condições peculiares em que se deu a aquisição da língua por Derrida, seria mais adequado dizer que a língua francesa representava muito mais a língua do *host*, o termo em inglês que designa o anfitrião, mas também se relaciona etimologicamente com o prefixo latino *host-* (o estrangeiro, hóspede ou inimigo público), que forma *hostilis*, ou *hostil*. A língua de Derrida (do hóspede) não é apenas a língua que o acolhe e que é por ele acolhida, mas também é aquela que o hostiliza: o *hôte* como hóspede e anfitrião e o *host* como hóspede e inimigo.

A situação é, de certa forma, aporética. É preciso uma língua, pois, como afirma Derrida, “*on ne pense pas hors d’une langue*” (1987b, p.164) (“não se pensa fora de uma língua”) (1990, p.127). Entretanto, a propriedade dessa língua é alienada, no momento em que sou seu *hôte*. Ao mesmo tempo, minha responsabilidade para com a língua do outro, que não me pertence, difere da responsabilidade que tenho com a que supostamente é a minha, pois o que é dito na outra língua não tem o mesmo valor que aquilo que é dito na minha, naquela que representa “a minha casa”. Como afirma o filósofo em relação ao francês:

Je me sens perdu hors du français. Les autres langues, celles que plus ou moins maladroitement je lis, déchiffre, parle parfois, ce sont des langues que je n’habiterai jamais. Là où “habiter” commence à vouloir dire quelque chose pour moi. (DERRIDA, 1996, p.98)³

sentimento próprio do que é belo ou feio na língua em questão, tudo isso trai o fato de que esta língua ... não ser sua” (apud DERRIDA, 2001b, p.75).

3. “Sinto-me perdido fora do francês. As outras línguas, aquelas que melhor ou pior leio, decifro, falo às vezes, são línguas que nunca habitarei. Aí onde ‘habitar’ começa a querer dizer alguma coisa para mim” (2001b, p.85-6).

Sem a língua por ele habitada, Derrida sente-se como se estivesse em outro país. Não é por acaso que a outra língua recebe a denominação de “estrangeira”. Como algo que não pertence a um lugar, o estrangeiro é o estranho, originário do latim *extraneus*, designador daquilo que possui uma qualidade de diferença em relação ao que me é familiar. Também é originário de *xenos*, palavra grega usada tanto para estrangeiro como para hóspede. Recorrendo à tradução de Chouraqui de uma passagem da Bíblia, Derrida observa que o fato de *xenos* poder ser traduzido tanto por *hôte* como por *étranger* torna possível lembrar que o *hôte* nunca deixa de ser o outro, o estranho/estrangeiro (cf. DERRIDA, 2001a, p.19).

Para os gregos, romanos e, posteriormente, outros povos, estrangeiro era aquilo ou quem pertencesse a outra raça ou civilização e falasse outra língua que não a deles. Como diz Derrida, estrangeiro como “quelqu’un qui ne parle pas comme les autres, quelqu’un qui parle une drôle de langue” (1997, p.13) (“alguém que não fala como os outros, alguém que fala uma língua excêntrica”). Assim, desde tempos remotos, a língua desempenha uma função primordial no estabelecimento da identidade e da determinação da alteridade.

O fato de supostamente se conhecer melhor a língua dita materna acaba por nos eximir da responsabilidade do que se diz na outra língua, pois sempre se pode alegar o desconhecimento dos possíveis sentidos de uma expressão ou de uma afirmação. Por exemplo, o personagem de *L’arrêt de mort* (Pena de morte) de Blanchot, abordado por Derrida em *Survivre* (1986), fala com a tradutora usando a língua dela, diferente da sua, quando quer dizer coisas irresponsáveis.

Derrida nos leva a pensar na impossibilidade de controlar totalmente aquilo que falamos em nossa língua materna, muitas vezes tão estranha quanto a estrangeira. Para exprimir esse estranhamento, às vezes usamos expressões como “está falando grego”, isto é, está falando uma língua que não domino. Entretanto, há o outro lado do desconhecido: ele pode nos seduzir, como é possível notar pela afirmação do referido personagem de Blanchot: “fazia algum tempo, eu lhe falava em sua língua materna, que me comovia tanto mais quanto menos eu conhecia as palavras” (1991, p.92).

Se, por um lado, a língua estrangeira devolve a palavra à palavra, possibilitando que se pense *a* língua e não só *na* língua, por outro, causa um incômodo para o falante, que não consegue se sentir à vontade, como se estivesse em sua própria casa (onde supostamente possui o controle de tudo). Entretanto, não é apenas a língua estrangeira que causa um estranhamento. Como afirma Johnson, “é precisamente a impossibilidade de se ficar em casa com a língua materna que está no âmago da filosofia de Jacques Derrida” (1998, p.28). É isso que Derrida mostra, não só em suas observações sobre a língua, mas particularmente em sua escritura.

Há um engajamento entre a língua francesa e outras línguas que não deixa de ser conflituoso, na medida em que coloca em cena a impossibilidade de uma língua ser única e a impossibilidade de afinidade completa entre as línguas. Isso também explica a afirmação de Derrida que “on n’écrit jamais ni dans sa propre langue ni dans une langue étrangère” (1986, p.146-7) (“nunca escrevemos nem na nossa própria língua nem numa língua estrangeira”). Somos hóspedes na nossa própria casa, o que significa que nos sentimos hostilizados ao mesmo tempo em que somos acolhidos.

Ao apresentar a língua como língua do *hôte/host*, o filósofo possibilita a discussão não só da resistência da língua em se deixar apropriar, mas também da relação com o estranho/estrangeiro, ou seja, a relação de “conflituosa afinidade” entre as línguas. Estabelecemos nossa identidade e reconhecemos a nós mesmos por meio do contato com a alteridade, pelo chamamento vindo do outro.

De um lado, a tradução mostra a língua, de outro, não é capaz de marcar todas as diferenças existentes, nem na língua materna, nem na estrangeira. Fundamentado em sua leitura da tradução da Bíblia e em sua leitura da tradução de um texto sobre a impossibilidade da tradução (*A tarefa do tradutor*, de Benjamin, 1992), Derrida trata da dispersão das línguas em *Des tours de Babel*. O filósofo lembra que a multiplicidade de línguas é originária da cólera de um Deus que não queria que os homens fossem capazes de alcançá-lo – e alcançá-lo era o objetivo da construção da torre. Assim, semeou a confusão, *babel*, um nome comum, “tradução” do nome próprio de Babel (cf. DERRIDA, 1987a, p.205).

O Deus, com esse ato, declara a guerra, que Derrida relaciona ao *he war*, de James Joyce, no qual temos pelo menos duas línguas: o *war* inglês e o *war* alemão, cujas traduções, *guerra* (ele guerreia, declara guerra, faz guerra) e *era* (foi), respectivamente, podem ser relacionadas à ideia da confusão de Babel (cf. Derrida, 1992, p.18). *He war* é uma das expressões utilizadas por Derrida para colocar em cena aquilo que afirma em relação à língua (“Eu não tenho senão uma língua”). Ele precisa da tradução para confirmar a dispersão e mostrar o *double bind*, a necessidade imposta pela Babel (Confusão) e a impossibilidade de traduzir para uma única língua o que, na origem, é mais de uma. A destruição da torre de Babel acaba com as aspirações de uma língua única, instituindo a necessidade da tradução. Entretanto, como afirma Derrida:

Et la traduction peut tout, sauf marquer cette différence linguistique inscrite dans la langue, cette différence de système de langues inscrite dans une seule langue; à la limite elle peut tout faire passer, sauf cela, sauf le fait qu’il y a, dans un système linguistique, peut-être plusieurs

langues, quelquefois je dirais même toujours, plusieurs langues, et il y a de l'impureté dans chaque langue. (DERRIDA, 1982, p.134)⁴

A tradução põe em cena o caráter incontornável da alteridade e a impossibilidade de delimitar qual é a minha língua sem que haja o contato com a língua do outro, isto é, preciso do outro para poder estabelecer a minha identidade.

A multiplicidade de línguas mostrada com a torre de Babel faz que dependamos irremediavelmente da tradução, espaço por excelência onde o outro aparece, onde a alteridade é seriamente levada em conta e onde há um amálgama das línguas. Segundo Benjamin, “a tradução tem por fim (*Zweckmässig*) exprimir a relação mais íntima entre as línguas” (1992, p.IX). A conexão entre as línguas não deve acontecer por meio de uma neutralização das diferenças; ao contrário, cabe à tradução mostrar a idiossincrasia da língua do outro, que pede para ser traduzida.

2. LÍNGUA, HOSPITALIDADE E TRADUÇÃO

Berman observa que, por volta do século XVI, a preocupação em respeitar ou não a língua do outro não tinha razão de ser, pois não se “sacramentava” a língua materna. Lembra ainda que, na Idade Média e no Renascimento, não havia problema em relação a traduções, porque os poetas europeus eram plurilíngues, muitos se auto-traduziam, fato que provocava uma relativização do sentido da língua materna (cf. BERMAN, 2002, p.14-6).

Vemos, entretanto, que a história dos estudos da tradução é muito mais caracterizada pela discussão da recepção da língua estrangeira do que pela convivência pacífica entre as línguas. Para Seligmann-Silva, a ideia da preservação ou da eliminação do outro, daquilo que o caracteriza como diferente, é tão antiga quanto a *belle infidèle*, considerada “colonizadora da língua de partida”:

Ela submete o Outro à lei da casa, do anfitrião. Ela é anti-hospitaleira. Segue a lei da hostilidade e não a da hospitalidade. Não *respeita* a singularidade do Outro e trata a língua como uma mera vestimenta de conteúdos inalteráveis e independentes da sua cultura. Seu ideal é a aniquilação da tradução como passagem, mudança e criação — enfim, como *tarefa*, desafio, algo necessário e impossível. (1999, p.156)

4. “É a tradução pode tudo, exceto marcar essa diferença linguística inscrita na língua, essa diferença de sistema de línguas inscrita numa só língua; no limite, ela pode fazer passar tudo, exceto isto, exceto o fato de que há, num sistema linguístico, talvez várias línguas, algumas vezes, eu diria até sempre, várias línguas, e há impureza em cada língua.”

Essa mesma ideia de respeito à singularidade do outro é desenvolvida por Derrida na leitura de um conto cujo tema se inscreve no mesmo espaço da hospitalidade: *L'hôte*, de Camus. Trata-se da história do professor Daru, anfitrião de um criminoso argelino chamado *árabe* (o nome comum funciona, nesse caso, como um nome próprio), responsável por entregá-lo no dia seguinte à polícia. A hospitalidade se dá, inicialmente, no acolhimento do árabe como refém (*otage*) e não como hóspede/hospedador (*hôte*) para, em seguida, passar à hospitalidade do estranho como alguém com quem há uma identificação por parte de Daru (o *hôte*/hospedador), também pelo fato de ambos falarem árabe. Daru começa a se sentir *hôte/otage* do árabe, de seu hóspede/prisioneiro. Uma situação específica espelha o desconforto de Daru diante do hóspede: quando vai dormir no mesmo quarto que o árabe, hesita entre dormir sem roupa, como de hábito, ou não, pois esse ato parece impor “uma espécie de fraternidade, que ele recusava nas atuais circunstâncias” (CAMUS, 1997, p.87). Decide manter sua rotina e sente que, aos poucos, a presença do árabe deixa de incomodá-lo tanto. Por fim, opta por dar ao *hôte/otage* o direito de escolher entre a lei da polícia e a lei da hospitalidade, deixando para ele a responsabilidade de escolha entre os dois caminhos possíveis.

Podemos relacionar o que ocorre com Daru e seu *hôte* ao comentário de Medeiros de Carvalho sobre o enunciado “a hospitalidade precede a propriedade”, que aparece em *Adieu à Emmanuel Lévinas*. De acordo com o autor, esse enunciado relaciona-se com a ideia de Lévinas de despossessão originária, que faz do sujeito um anfitrião, um hóspede e um refém. Ele passa de acolhedor para acolhido, em uma hospitalidade hiperbólica (cf. CARVALHO, 2000, p.134), também chamada, por Derrida, de incondicional.

Derrida recorre à tradução do conto para o inglês para mostrar a impossibilidade de haver os mesmos efeitos interpretativos proporcionados pelo francês, no momento em que se retira a ambiguidade do termo *hôte*, ao se optar por um dos pólos do sentido:

Ce titre est traduit en anglais par *guest*, l'hôte invité, reçu, accueilli. Or 'hôte', en français, signifie aussi, comme on sait, l'invitant, celui qui reçoit (*host*). La traduction anglaise, si hospitalière qu'elle soit en tant que traduction, manque à l'hospitalité en perdant une ressource du texte reçu, de son hôte (de son *guest*, précisément, dans la langue anglaise). Et la perte n'affecte pas seulement un mot, mais toute une dimension du récit, toute une lecture possible. (DERRIDA, 1998, p.254)⁵

5. “Esse título é traduzido em inglês por *guest*, o hóspede convidado, recebido, acolhido. Ora, ‘*hôte*’, em francês, também significa, como se sabe, o anfitrião, aquele que recebe (*host*). A tradução inglesa, por mais hospitaleira que seja como tradução, falta à hospitalidade, perdendo um recurso do texto

A intraduzibilidade do *l'hôte* compromete toda uma leitura da história. De certa maneira, o hospedador (*l'hôte*) é afetado pelo hóspede (*l'hôte*) e se torna o prisioneiro/refém (*otage*) de uma situação da qual ele não vê como sair. Ocorre uma identificação entre os personagens, *l'hôte* e *l'hôte*, impossibilitada no texto em inglês. Como afirma Ofrat:

A relação entre anfitrião e hóspede é dialética. O anfitrião dá, mas também recebe. O hóspede recebe a hospitalidade que ele lhe oferece. Assim, o anfitrião também é hóspede... Mas, novamente, eis a aporia: a hospitalidade abre uma porta do finito para o infinito (a total Alteridade). Também acentua o abismo da separação entre mim e o Outro (e a total Alteridade). (2001, p.143-4)

A hospitalidade aparece dividida, mesclando o conhecido e o desconhecido, tratando o estranho como um igual, sem deixar de ser estranho e diferente, ou seja, o hóspede distante passa a fazer parte do meu meio, como se a ele pertencesse, mas, no gesto de adentrar o meio que não é seu, aparece como diferente. É exatamente o mais intraduzível que faz que Derrida busque maneiras de acolher o texto, sendo atento à singularidade da língua do outro.

Há, na hospitalidade, uma relação de tensão, pois, ao mesmo tempo em que acolho o outro, acabo me responsabilizando por ele. A estranha lógica da hospitalidade pode ser observada no procedimento da tradução: o hospedador (tradutor) acolhe o que vem de fora (o texto "original") que, embora assimilado ao novo corpo (o texto traduzido), pertence e não pertence a ele, pois não deixa de ter sido parte de outro corpo.

A preocupação demonstrada por Derrida não diz respeito a aceitar ou não a estrangeirização do texto, mas aos efeitos diversos provocados ou não pelo texto na outra língua. Nesse sentido, o acréscimo do termo francês (*hôte*) no texto em inglês desencadearia outro jogo de interpretação que, no entanto, jamais seria o mesmo jogo proporcionado pela ambiguidade do termo francês no texto em francês.

O tratamento da língua no texto derridiano possibilita o estudo da tradução a partir de outro lugar, em que esta não se volta nem para a comunidade da língua materna, nem para a comunidade da língua estrangeira. Antes, ela se concentra no movimento do texto, no acontecimento que tem lugar entre uma língua e outra. Tendo em vista esse redimensionamento, podemos afirmar que o mais importante para o sucesso de uma tradução não é o fato de poder comunicar o que está na língua estrangeira para aqueles que não a lêem, mas a chance de constituir o performativo

recebido, de seu *hôte* (precisamente de seu *guest*, na língua inglesa). E a perda não afeta somente uma palavra, mas toda uma dimensão do conto, toda uma leitura possível."

de uma promessa: a da reconciliação entre as línguas, a de fundar-se como texto, a de ser iterável. Como qualquer promessa, a tradução traz em si a possibilidade do fracasso, remetendo-nos ao *double bind*, ao “vínculo duplo, possível e impossível, da relação entre as línguas, entre os textos original e traduzido, entre autor e tradutor” (LIMA e SISCAR, 2000, p.111).

Pode-se dizer que o caso do *hôte/guest* encena a impossibilidade de uma hospitalidade incondicional, uma vez que existem restrições colocadas pelo idiomático das línguas. Por um lado, a hospitalidade diz respeito à abertura para o outro como estranho e ao não esquecimento daquilo que o constitui como diferente, por outro, constitui sempre uma resistência, pela impossibilidade de uma afinidade total (ou de ter uma língua única). Derrida menciona essa resistência quando evita falar a língua do outro em ocasiões em que está no país do outro, pois mesmo reconhecendo a hospitalidade recebida, o apego e o amor ao seu idioma impedem que se sinta em casa em outra língua:

Le premier devoir de l'hôte, du *guest* que je suis, n'est-ce pas en effet de parler un langage intelligible et transparent, donc sans équivoque? Et donc de parler une seule langue, à savoir celle du destinataire, ici de l'hôte (*host*), une langue singulièrement destinée à qui doit et peut l'entendre, une langue qui se partage, comme la langue même de l'autre, celle de l'autre à qui l'on s'adresse ou à tout le moins une langue que l'auditeur ou le lecteur puisse s'approprier? Une langue traduisible en un mot? (DERRIDA, 1999, p.22)⁶

Diferentemente do que acontece no conto de Camus, dessa vez a língua inglesa fornece aquilo de que Derrida precisa para definir, em uma palavra, se está falando do hóspede (*guest*) ou do hospedador/hospedeiro (*host*), distinção inexistente em *hôte*.

A hospitalidade, como outros termos *indecidíveis* de Derrida, deve ser considerada levando-se em conta sua ambivalência: ao lado do acolhimento do outro há a necessidade de respeitá-lo como diferente, como outro. A característica da hospitalidade acaba sendo também uma hostilidade, pois sempre procuramos no outro o mesmo, ou sempre pretendemos encontrar no outro o que temos em nossa língua. Além disso, por mais que a ideia da hospitalidade diga respeito a um

6. “Na verdade, o primeiro dever de um hóspede, do ‘*hôte/guest*’ que sou, não é falar uma linguagem inteligível e transparente, ou seja, sem equívoco? Falar, portanto, uma só língua, a saber, a do destinatário, neste caso, do anfitrião (‘*hôte/host*’), uma língua singularmente destinada a quem deve e pode escutá-la, uma língua que se partilha, como a própria língua do outro, aquela do outro a quem nos dirigimos ou, ao menos, uma língua de que o ouvinte ou o leitor possa se apropriar? Em suma, uma língua traduzível?” (Derrida, 2000, p.15).

acolhimento amável, não implica, de forma alguma, a não interferência do hóspede na casa do hospedador, pois a interferência é inevitável. Dessa maneira, mesmo que o hóspede tenha sido muito aguardado, mesmo que a expectativa de recebê-lo seja a melhor, a presença do outro transforma a casa do hospedador, trazendo conseqüências às vezes irreversíveis. Haverá sempre uma dívida do hóspede para com o hospedador.

Vemos aqui uma analogia com *A tarefa do tradutor*, de Benjamin (1992), que apresenta o tradutor como endividado em relação ao original. Sua tarefa passa a ser a de restituir a doação recebida. No mesmo ato de demanda do texto original, que aparece como o *hôte* e pede a tradução, o tradutor *hôte* será devedor para sempre. A hospitalidade, portanto, é sempre uma manifestação dupla, simultânea, de acolhimento e hostilidade. Para Siscar, “é essa responsabilidade da tradução diante da hospitalidade ou da violência de seu gesto que deveria, portanto, ser alçada à condição de questão para o tradutor” (2000, p.69).

Assim, embora a hospitalidade e a hostilidade sejam reconhecidas como características opostas, vemos que, assim como o *double bind*, os dois pólos são complementares. Sendo hospitaleiro com a língua do outro, sou hostil com a minha, uma vez que a abandono muitas vezes na busca de algo não oferecido por ela — como se a língua não desse conta do que preciso. Para ser hospitaleiro, é preciso certo abandono da própria casa — a língua — e, com esse gesto, dar lugar à língua do outro.

Aceitar a língua e o texto do outro é possibilitar ao outro que seja seu hóspede, mas no sentido francês de *hôte*, ao mesmo tempo hóspede e anfitrião. Mesmo que sejamos hospitaleiros e acolhamos a língua/o texto do outro, simultaneamente estaremos sendo hostis ao que singulariza a nossa língua, impondo-lhe uma estranheza, ou até ao nosso texto, por exemplo, quando enxertamos citações e traduções em outra língua, assinando algo que não nos pertence. Por isso, uma total hospitalidade é impossível, uma vez que há sempre uma resistência e, talvez, uma rejeição ao/do outro, muito mais observáveis no texto traduzido porque este envolve não só a apropriação da outra língua e do outro texto, mas também a responsabilidade, inscrita na contra-assinatura do tradutor.

A tradução mostra o jogo de forças entre hóspede e anfitrião, entre um texto e outro, mas, ao mesmo tempo, é a melhor ocasião para a ocorrência da fusão, da afinidade entre as línguas, sobretudo daquilo que possuem de mais singular. Ser hospitaleiro, nesse sentido, é “rendre, laisser, donner la parole à l’autre, c’est dire: vous avez lieu, ayez lieu, venez” (DERRIDA, 1993, p.57) (“devolver, deixar, dar a palavra ao outro, é dizer: vós tendes lugar, tomai lugar, vinde”) (1995, p.40).

À guisa de conclusão, podemos dizer que o tradutor é hospitaleiro ao texto do outro ou, mais ainda, que o outro tem lugar em seu texto. Ele é o *bôte* do texto do outro: é o anfitrião que recebe e aceita o outro seja qual for a sua língua; é o hóspede (estranho) que interfere no texto do outro, mesmo quando aparentemente não há interferência; é o refém, preso na malha da língua do outro, da qual não consegue sair e é o inimigo (hostil) que tenta se apropriar do texto do outro, procurando vencer sua resistência ou resistindo a ele.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, W. (1992) *A tarefa do tradutor*. Tradução de Karlheinz Barck et al. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- BENNINGTON, G. e DERRIDA, J. (1996) *Jacques Derrida*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BERMAN, A. (2002) *A prova do estrangeiro*. Tradução de Maria Emília Chanut. Bauru: Sagrado Coração.
- BLANCHOT, M. (1991) *Pena de morte*. Tradução de Ana Maria de Alencar. Rio de Janeiro: Imago.
- CAMUS, A. (1997) O Hóspede. In: *O exílio e o reino*. Tradução de Valerie Rumjanek. 6.ed. Rio de Janeiro: Record. p.75-92.
- CARVALHO, L. F. M. (2000) Hospitalidade e propriedade: em torno de um narcisismo residual. In: GLENADEL, P. NASCIMENTO, E. (Org.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7 Letras. p.133-140.
- DERRIDA, J. (1967) *De la Grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- _____. (1973) *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1982) *L' Oreille de l'autre*. Otobiographies, transferts, traductions. Montréal: VLB Éditeur.
- _____. (1986) Survivre. Journal de bord. In: _____. *Parages*. Paris: Galilée. p.118-218.
- _____. (1987a) *Psyché*. Invention de l'autre. Paris: Galilée.
- _____. (1987b) *De l'esprit*. Heidegger et la question. Paris: Galilée.
- _____. (1990) *Do espírito*. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas: Papirus.
- _____. (1992) Duas palavras por Joyce. Tradução de Regina Grisse de Agostino. In: NESTROVSKI, A. (Org). *Riverrun*. Ensaios sobre James Joyce. Rio de Janeiro: Imago. p.17-39.
- _____. (1993) *Kbôra*. Paris: Galilée.
- _____. (1995) *Kbôra*. Tradução de Nícia A. Bonatti. Campinas: Papirus.
- _____. (1996) *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée.

- _____. (1997) *De l'hospitalité*. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. Paris: Calmann Lévy.
- _____. (1998) Fidelité à plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut. *Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida*. Idiomes, nationalités, déconstructions. Belvédère, Casablanca: Editions Toubkal, p.221-265.
- _____. (1999) Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'? In: *Quinzièmes assises de la traduction littéraire*, Arles 1998. Actes Sud. p.21-48.
- _____. (2000) O que é uma tradução relevante? Tradução de Olívia Niemeyer Santos. *Alfa*. Revista de Lingüística. São Paulo: UNESP, v.44 (n.esp.), p.13-44.
- _____. (2001a) *On cosmopolitanism and forgiveness*. Tradução de Mark Dooley e Michael Hughes. London: Routledge.
- _____. (2001b) *O monolinguismo do outro*. Ou a prótese de origem. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras.
- JOHNSON, B. (1998) A fidelidade considerada filosoficamente. Tradução de Lenita Esteves. In: OTTONI, P. (Org.). *Tradução: a prática da diferença*. Campinas: Unicamp, Fapesp, Faep. p.27-32.
- LIMA, E; SISCAR, M. (2000) O decálogo da desconstrução: tradução e desconstrução na obra de Jacques Derrida. In: *Alfa*. Revista de Lingüística. São Paulo: UNESP, v.44 (n.esp.), p.99-112.
- OFRAT, G. (2001) *The Jewish Derrida*. Translated from the Hebrew by Peretz Kidron. New York: Syracuse University Press.
- SELIGMANN-SILVA, M. (1999) Globalização, tradução e memória. *Cadernos de Tradução IV*. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina, v.4, p.151-166.
- SISCAR, M. (2000) Jacques Derrida, o intraduzível. *Alfa*. Revista de Lingüística. São Paulo: UNESP, v.44 (n.esp.), p.59-70.

Recebido: 25/09/2011

Aceito: 22/10/2011