



O estrangeiro, o estranho e a questão da alteridade: por novas possibilidades de traduções do outro

Por RAFAEL BIANCHI SILVA
DANDARA PERARO DE SOUSA

tibx211@yahoo.com.br
dandaraps@gmail.com

1. Introdução

A discussão acerca do outro remete à problemática da alteridade, tema que se encontra no centro do debate contemporâneo. Conforme afirma Harvey (1996), um dos traços do mundo atual é a presença e a demanda de reconhecimento de diferentes personagens que produzem e fomentam novos discursos que, por vezes, colocam em xeque construções que consolidaram-se historicamente como hegemônicas a partir da sistemática de eliminação da diferença em prol de um modelo identitário considerado como detentor da verdade sobre os sujeitos e/ou grupos sociais.

Nesse sentido, a contemporaneidade insere uma série de diversificados operadores que potencializam a problematização da verdade e da vida a partir de diferentes olhares, pontos de partida e perspectivas. É a partir dessa proposição que o presente trabalho visa, inicialmente, investigar a questão da relação com o outro a partir de uma discussão acerca da questão da tradução.

Tomamos como ponto de partida a ideia de que o homem precisa saber da existência do outro e, mais do que isso, precisa simbolizá-la, transformar o que é sentido, vivido em palavras. Trata-se de um processo extremamente complexo e, podemos afirmar que ele nunca chega ao seu fim. Quando nasce, o ser humano não sabe da existência do mundo ao qual faz parte. A construção do outro implica uma descentralização de si mesmo e uma mudança de posicionamento diante do mundo. Toda a dificuldade de convivência nasce dessa relação com a diferença.

Por isso, realizamos uma leitura do mundo, sendo que este processo se dá na relação estabelecida com objetos/coisas e outros sujeitos. É nesta vinculação entre dois que um amplo





campo de elementos se inter cruzam, sendo em especial interesse para esse trabalho a dimensão ética. Esse entrecruzamento de elementos constitui a formação humana. É nesse encontro entre agentes sociais que inter-agem em um campo de forças dinâmico que a dimensão subjetiva é tomada em construção.

Assim, observamos uma tentativa, em diferentes políticas públicas (como a Assistência Social, por exemplo), de um lado, discursos que apontam para a inserção do vivente em um plano esquadrihado previamente e, por outro, o discurso da necessidade do desenvolvimento de uma pretensa autonomia e ações emancipatórias a serem potencializadas pelas ações desenvolvidas dentro dos aparelhos e pelos agentes técnicos que constituem a política social.

Quanto a esse segundo plano, observa-se nos documentos de referência para o trabalho social na proteção social básica uma preocupação em estabelecer alguns princípios que possam balizar a atuação dos trabalhadores de modo a potencializar um relação junto aos usuários da política e a comunidade como um todo que escape do modelo verticalizado.

A partir disso, o objetivo desse artigo é relacionar o debate acerca da alteridade e da tradução e a questão da diferença e sua relação com o estrangeiro. Para tanto, inicialmente, será realiza uma reflexão acerca da relação entre o estrangeiro e a vivência da diferença no contexto da modernidade, para que em um segundo momento, seja possível problematizar tais elementos tomando como ponto de partida uma discussão sobre a alteridade e a questão da leitura do outro.

O estrangeiro e o mundo do Outro

A definição mais usual da palavra estrangeiro é aquele “de nação diferente daquela a que se pertence” (FERREIRA, 2008, p.379). Representa qualquer pessoa de outro lugar, outros costumes, outra língua, sendo aqueles que vêm de fora e ocupam um espaço em uma terra a qual não é a sua.

Entretanto, ao analisar de forma mais aprofundada o estrangeiro também é o outro ou seja, qualquer outro que aponte para o “não eu” ou aquele que nos diferencia de nós mesmos e que



causa estranhamento. Dessa perspectiva, para uma pessoa, seu vizinho de bairro pode ser um estrangeiro, desde que este marque alguma fronteira, algo de novo que o afete.

Segundo Kristeva (1994, p.9) podemos ser inclusive estrangeiros a nós mesmos. Como afirma a autora, “estranhamente o estrangeiro habita em nós: ele é a face oculta da nossa identidade o espaço que arruína a nossa morada, o tempo em que se afundam o entendimento e a simpatia”.

Porém se o estrangeiro pode ser o vizinho, ou até mesmo nós mesmos, quem seriam os imigrantes e refugiados que partem da sua nação e entram em outra a qual não lhes pertence? A diferença está no ponto em que o estrangeiro imigrante ou refugiado é um forasteiro. Ele vem de outra terra, mas ele não possui, na maioria das vezes, visto, uma passagem ou mesmo uma perspectiva de volta para seu lugar de origem. Ele não é um turista, mas alguém que chegou sem ser convidado, e não pode

[...] voltar para “o lugar da onde vieram”, já que os países que deixaram não os querem de volta, suas formas de subsistência foram destruídas, suas casas foram pilhadas, demolidas ou tomadas – mas também não há uma estrada que os leve adiante, já que nenhum governo ficará satisfeito em assistir a um influxo de milhões de sem – teto, e todos fariam o possível para impedir que os recém chegados se estabelecessem. Quanto a sua localização “permanentemente temporária”, os refugiados “estão lá, mas não são de lá” (BAUMAN, 2007, p. 51).

Ele vem de outro lugar e representa, como apresentado por Bauman (2007) de forma categórica, o excedente populacional, aqueles que foram expulsos de suas nações e para eles não existe uma necessidade, ou uma utilidade nos países de fuga. Estes estrangeiros são decorrências do modo de produção da vida na modernidade, significando a fraqueza e a debilidade da condição humana. Representam a diferença à estabilidade econômica e o equilíbrio social para os estabelecidos nos lugares para onde vão.

O que tem acontecido nos últimos anos, contudo, é um enorme salto no contingente de refugiados e pessoas em busca de asilo, acrescido ao volume total de migrantes de já batiam às portas da Europa; esse salto foi causado pelo número crescente de Estados “afundando”, ou já submersos, ou – para todos os fins e propósitos – de territórios sem Estado, e portanto também sem leis [...] (BAUMAN, 2017, p.11).

Sem a proteção de um Estado, sem documentos exigidos por aquele país, sem leis específicas para sua situação o imigrante não é um cidadão, e não sendo um cidadão ele não





é possuidor de direitos civis. E este é o primeiro direito que lhes é recusado. Como expressas nas palavras de Marshall citado por Lavallo (2003, p.78), “a cidadania é um *status* concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade”.

Estrangeiro e estranho derivam do latim da mesma palavra *extranèus* que significa “o que é de fora, que não pertence à família, desconhecido”. É o outro, que vem trazer uma possível desconstrução do que já estava estruturado, que na diferença traz insegurança, pois não se sabe quem é, ou como agir, implicando a necessidade do confronto com o novo, é ser afetado. Conforme afirma Farbri (2013, p.113), “ser afetado implica que, no início, há sempre um responder a uma provocação, a uma solicitação estrangeira, numa palavra: Está uma responsividade que não se explica em termos de intencionalidade, ou ato de conferir sentido”.

Entretanto, atualmente, o modo de viver em que se busca sempre mais produção e menos relação, pouco permite o contato com o outro e a descoberta sobre quem este é. Dessa forma, quando o estrangeiro chega, para os estabelecidos ele é o forasteiro, este que

Além das acusações comuns de viverem à custa da previdência social e de roubarem empregos, ou de trazerem para o país doenças há muito esquecidas, como a tuberculose, ou recentemente surgidas com a aids, os refugiados podem agora ser acusados de fazer o papel de “quinta coluna” em favor da rede terrorista global. Há finalmente um motivo “racional” inatacável para recolher, encarcerar e deportar pessoas com as quais não se sabe mais lidar nem se deseja ter o trabalho de descobrir (BAUMAN, 2009, p.163).

Dessa forma pode-se entender o estranhamento como natural, ao deparar com o outro podendo gerar incômodos, trazer verdades e franquezas. “Existimos porque somos diferentes, porque consistimos em diferenças. No entanto, algumas delas nos incomodam e nos impedem de interagir, de atuar amistosamente, de sentir interesse pelos outros, preocupação com os outros, vontade de ajudar os outros (BAUMAN, 2009, p.2)”. Isto posto o problema está em não ter a permissão de conhecer esse estranho que o torna um estrangeiro, forasteiro.

Para os estabelecidos a situação de conviver com estrangeiros torna-se gerador de grande ansiedade, pois convivem com estranhos que carregam consigo perturbações de destruição, perdas e conflitos, situações tais que mostram a fragilidade da segurança e conforto em que



vivem os estabelecidos até um ponto em que se torna insuportável a condição de conviver com o desconhecido, diferente.

É dessa maneira que é passado ao Estado a possibilidade de prestar algum auxílio efetivo e conter os avanços da onda migratória. A tudo se permite, desde que se traga a diminuição do incômodo com o contato com o forasteiro, gerando a diminuição da ansiedade. Bauman nomeia essa atuação contemporânea como “securitização”.

A visão de portas derrubadas, de enxames de homens uniformizados interrompendo reuniões e entrando nas casas sem pedir permissão aos moradores, de soldados patrulhando as ruas em plena luz do dia – todas essas cenas e outras semelhantes causam forte impressão como demonstrações da resolução do governo de fazer todo o possível, de ir até “o cerne do problema”, e de mitigar ou eliminar de todo as dores da insegurança que atormenta seus súditos (BAUMAN, 2017, p.30).

A solução é excluir os estranhos, já que não com a possibilidade de retorna-los ao seu lugar, há a possibilidade de coloca-los fora do sistema. “Sendo a soberania o poder de definir os limites da humanidade, as vidas dos seres humanos que caíram ou foram jogados para fora desses limites não valem a pena” (BAUMAN, 2004, p. 158). Configuram-se como restos humanos, excedentes a serem descartados e, caso impossibilitados desse processo, mantidos à margem, sendo alvo, por exemplo, dos processos de normalização e estigmatização.

Em todas as esferas da sociedade as pessoas se classificam, escolhem elementos que indiquem maneiras de agir com o outro de como a se proteger das afetações que o outro pode trazer, possibilitando modos de convivência conviver num corpo social difuso e potencialmente angustiante. Uma das ferramentas essenciais para essa classificação é a identidade.

Silva (2011) cita o exemplo de uma pessoa que chega para morar em uma cidade nova, ao entrar numa loja, a atendente que reconhece os diferentes traços, a diferente fala, vê uma pessoa estranha, e se interroga se essa estranha seria confiável. Então questiona “De onde você é?”, uma pergunta de natureza geográfica, que de forma simbólica, na verdade demanda saber “Quem você é?”.





A identidade pode ser atribuída a qualquer um e é formada por diversos elementos. A relação com a comunidade, por exemplo, seja na diferença e segregação, seja no sentimento de pertencimento, está intimamente vinculado com a busca disso que é idêntico e relativo entre os pares. Um dos principais elementos da formação da identidade é a linguagem.

Na medida em que não existe nenhuma “comunidade natural” em torno da qual se possam reunir as pessoas que constituem um determinado agrupamento nacional, ela precisa ser inventada, imaginada. É necessário criar laços imaginários que permitam “ligar” pessoas que, sem eles, seriam simplesmente indivíduos isolados, sem nenhum “sentimento” de terem qualquer coisa em comum. A língua tem sido um dos elementos centrais desse processo (SILVA, 2000, p. 4)

Por essa razão, por exemplo, cada nação possui sua linguagem comum, elemento de união, aproximação, ligação e de todos que dela se apropriam. “Ocorre que a linguagem, [...] é, ela própria uma estrutura instável. [...] somos de certa forma governados pela estrutura da linguagem, não podemos dizer por outro lado, que se trate exatamente de uma estrutura muito segura (SILVA, 2000,p. 2-3)”.

Essa estrutura instável e insegura é a que garante a diferenciação entre os membros pertencentes a comunidade e os que são estranhos a esta, ou seja, aqueles que estão incluídos e aqueles que estão excluídos daquele lugar e de seus direitos. “Podemos dizer que onde existe diferenciação – ou seja, identidade e diferença – aí está presente o poder e [...] deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados (SILVA,2000,p.3)”.

Quando pensamos no estrangeiro, portanto, sua personalidade ou identidade pessoal é destituída de qualquer significado. Eles são os outros, sendo “[...] despidos de todos os elementos de suas identidades, menos um: o de refugiado sem Estado, sem lugar, sem função e “sem documentos” [...] Essa destinação do lixo põe fim a diferenças, individualidades e idiosincrasias” (BAUMAN, 2007, p.46-47). Ou de maneira mais específica classifica-se os estrangeiros forasteiros como tão distantes, tão irrigados de incertezas e perigos, que desde que longe, eles são os impensáveis.

Nos termos em que habitualmente se descrevem as identidades humanas, eles são *inefáveis*. São, em carne e osso, os "indecidíveis" de Jacques Derrida. Entre pessoas como nós, que outras valorizam e que se vangloriam das artes da reflexão e auto-reflexão, eles não são



apenas intocáveis, mas também *impensáveis*. Num mundo transbordando de comunidades imaginadas, são *inimagináveis*. E é recusando-lhes o direito de serem imaginados que os outros, agregados em comunidades genuínas ou aspirantes a isso, buscam credibilidade para os seus próprios esforços de imaginação. (BAUMAN,2004, p. 167)

E, como mencionado na citação acima, é lhes retirado o direito inclusive de serem pensados ou imaginados, pois “a partir do momento em que esses indivíduos, em consenso, consolidam uma imagem estereotipada, o preconceito é capaz de cristalizar e absolutizar determinados valores que se transformam em fonte de negação da alteridade” (SILVA; CARVALHO, 2014, p. 2).

Em outras palavras, a solução encontrada é excluir o outro, estrangeiro forasteiro, e viver como se não existissem diferenças. Uma consequência para essa cegueira e afastamento é a retroalimentação do medo e contínua sensação de insegurança e ansiedade, pois não se permite conhecer o desconhecido. Isto posto “questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizam. (SILVA,2000, p. 4). Isto é, questionar a necessidade de haver sempre os incluídos detentores de direitos e os excluídos de qualquer possibilidade a não ser a subclassificação.

Conjuntamente com esse processo, coloca-se em marcha a construção de formas de relação na qual encontram-se em jogo formas de entrelaçar esse estranho materializado no estrangeiro com modos de construir um entendimento acerca de quem é esse que não compreendo. É sobre esse ponto que discutiremos a seguir.

Alteridade, Diferença e Tradução

A vida é um projeto que ganha corpo nas experiências e construções realizadas por cada um ao longo de sua existência, sendo que esse processo implica o outro e nos leva ao debate sobre a alteridade (SILVA; CARVALHO, 2014). Entendemos que o outro é diferença que conforme afirma Craia (2005, p.71), “[...] não possui uma identidade que a defina, nem um nome que lhe corresponda, ela é, por um lado, princípio nômade [...] por outro, elemento livre que escapa a essa mesma representação, que, paradoxalmente, é permitida por ela – a diferença [...]”.





O outro interfere em minha vida de modo que torna-se necessária a imperativa uma operação sobre esse algo que se mostra como não-eu, provocador de estranhamento. Assim, realiza-se uma leitura do mundo e do outro, processo estabelecido na relação de alteridade, ou seja, de diferença. Ninguém aprende na pura cópia. Ao se deparar com algo que escapa a sua compreensão, adentra-se em um mundo que não é próprio, sendo necessário, portanto, compreender seus códigos, seus tons, suas imagens. Abrir-se a esse mundo que se expressa como diferimento é condição para a construção de novos sentidos.

Aprendemos a enxergar e diferenciar essas oscilações e variações (ou afetos), nomeando-as. Como diz Deleuze (2011, p.180), “[...] os signos são efeitos: efeito de um corpo sobre outro no espaço, ou afecção; efeito de uma afecção sobre uma duração, ou afecto [...]”. Assim, eles constituem uma experiência onde são encontradas ideias confusas que incluem misturas de corpos que buscam modos de interpretação, em vista de seu caráter não-representativo (DELEUZE, 2012).

Desse modo, ao adentrar no campo do outro, o que encontramos é um texto próprio, escrito por muitas mãos e vozes, nas quais cada um dos envolvidos faz parte enquanto agente (de)codificador. Por esse processo, cada vivente é formado por uma ampla gama de elementos que os ultrapassa. Quanto já foi falado sobre mim antes mesmo de eu nascer? Quanto é ainda dito longe de meu campo perceptivo, sendo que isso que é falado determina as ações dos outros em relação a mim?

Somos atravessados pela fala e escrita que nos anuncia e enuncia: inseridos em uma espécie de estrutura que delimita lugares, formas de ação, tipos de relação, com quem nos relacionamos, valores que possuímos, etc. Somos inseridos, fixados, localizados e nomeados a partir da ação de dispositivos institucionais que possibilitam essa formação de si (MANSANO, 2009).

Assim, não é possível pensarmos na formação humana sem a existência de um grupo social que ofereça suporte e delimitações para categorias consideradas fundamentais para a definição do que é ser humano. Ao longo dos primeiros anos de vida, em especial, a





comunidade – enquanto instituição – transmite de forma sistemática – formal ou não – o sentido das coisas do mundo que ganham sentido a partir de tal modo interativo.

Perpetuamos a história dos sentidos produzidos, por exemplo, na fala e na escrita, enquanto formas que temos de expor essa produção. Essa duas habilidades favorecem que a exteriorização do que é interior, materializando-o, objetivando-o. Ambas as operações, porém, possuem limites em relação a capacidade de descrever o que se passa no corpo, no sentir, na experiência. Portanto, mais do que ser capaz de descrever, a leitura é uma escrita. Conforme afirma Deleuze (2011, p.11):

Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que, extravasa qualquer matéria vivível ou vivida. É um processo, ou seja, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivida. A escrita é inseparável do devir [...]. **Esses devires encadeiam-se uns aos outros segundo uma linhagem particular** [...] (grifo nosso).

A linguagem foi uma invenção importante que permitiu a aproximação de universos diferentes em torno de algo forjado como comum que tem como premissa para atingir seus objetivos que aquilo que seja expressado possa ser repetido, re-apresentado pelo ouvinte/leitor. Por essa razão, ela demanda que o código esteja apropriado e compartilhado, em alguma medida, pelos envolvidos.

Porém aqui nos deparamos com alguns problemas. Na possibilidade, necessidade ou imperativo de falar sobre o que se passa, há algo que permanece não dito, impossibilitado de ser expressado. Atingimos, portanto, o limite da linguagem que confere algo de desconhecido sobre o falante/escritor que jamais poderá ser expresso em palavras, mesmo que este tenha a intenção de ser o mais transparente possível a respeito de si mesmo. Por essa razão, mais do que um processo de decodificação, a leitura é um ato inventivo que expressa a responsabilidade para com o outro (DUQUE-ESTRADA, 2004). Ao ler o outro, escreve-se modos de atuação que mapeiam condições de existência no campo relacional forjado entre os viventes.

Esse último ponto nos remete a uma discussão que aponta para a especificidade do outro no que tange à linguagem. Ainda que esteja em um mesmo campo linguístico/simbólico, não é este que determina por completo o que é dito, visto que mais importante do que a letra é a





dimensão semântica, ou seja, o significado empregado que não pode ser reduzido a algo puramente grupal e/ou coletivo, como também ao campo subjetivo-individual, que nos qualifica.

Como podemos imaginar, uma das saídas que encontramos para resolver essa espécie de impasse é encaminhando as dúvidas que temos a respeito de nós ao outro. Porém, a apropriação da linguagem não garante uma apreensão do outro. Ela é sua condição, visto que este, diferente de mim, o outro se desenvolve a partir dos códigos socialmente compartilhados um mundo particular que traz consigo uma multiplicidade de combinatórias que formam entre si, de certo modo, um outro idioma, uma outra língua.

Por essa razão, para conhecer a si mesmo e ao outro mais do que realizar uma decodificação, ou seja, uma desmontagem de um código, compreendendo-o para atingir a verdade a respeito de uma determinada coisa/realidade, trata-se de uma tradução: processo de transcrição, recriação dessa língua a outra que ao invés de minimizar os pontos cegos existem potencializam o seu aparecimento. Nessa direção, como bem afirmam Kastrup e Passos (2013, p.274), “[...] a tradução é mais precisamente uma zona de aventura [...]”

Nos termos de Salanskis (2015), uma escrita que confere lugar e regras ao que se mostra indeterminado, sendo que neste processo as inscrições ganham valor na proporção em que uma é separada e diferenciada de outra. Ao mesmo tempo em que é realizada uma leitura do outro, ou sua tradução, construímos enunciados, explicações, determinações: o escrevemos em nosso mundo simbólico e colocamos tais produções em ato nos encontros com ele.

No processo de tentar compreender quem é esse outro que retira a centralidade e unicidade do sujeito, terminamos, de certa forma, a executar a tarefa de reatualizar o questionamento acerca do ser que escapa a concepção de um sujeito real, firme e seguro de si, dotado de substância fixa e estável às circunstâncias que lhe possam atravessar. Nesse sentido, como bem pontua Bógea (2014, p.167):

Talvez aquilo mesmo que pensamos como sendo os traços próprios – as características e propriedades – do sujeito – aparência, constituição biofisiológica, nome, gostos, hábitos, ideias, desejos, relações socioculturais e afetivas – sejam, mais precisamente, “rastros” de um “eu” que nunca houve enquanto tal [...].





Afirma Deleuze (2011) que o eu não pode ser entendido como relação: é uma miragem, uma alegoria, uma ilusão. O eu tem uma tendência a identificar-se com o mundo, mas ao fim, a vida, mais do que uma categoria e traços demarcados, é fluxo e força. Por essa razão, “o problema coletivo, então, consiste em instaurar, encontrar ou reencontrar um máximo de conexões [...]” (p.71).

O que se tem na relação com o outro é uma tensão que gera aproximação e afastamento: quanto melhor a tradução derivada da leitura do outro, maior as dúvidas que tem-se em relação a ele e mais radical, portanto, mostra-se a alteridade e, por desdobramento, mais questões potencializam a desconstrução do eu. Se existia uma miragem de um porto seguro no que tange a uma possível verdade subjetiva, nos deparamos com novas questões que impõem a necessidade de investigar mais de perto os limites e potencialidades do processo de tradução.

Como observa Santos (2010, p.107), “[...] todo texto é tanto diáspora de significado quanto semente que dá origem a outros significados, e considerar um texto origem absoluta de origem não é confiável [...]”. Não se trata de uma cópia ou reapresentação de um mesmo a partir de diferente código/língua. Em outros termos, o texto traduzido não possuirá equivalência quanto a seu suposto referente, sendo sempre resistência ao que está instituído (OTTONI, 1997).

Em uma tradução, há uma transformação no que se enuncia, sendo uma ilusão, a impressão de que houve uma transposição direta e única de determinado sentido. Há “[...] uma zona de indeterminação que faz com que as palavras não se distingam [...]” (DELEUZE, 2011, p.97) que produz um vazio. Portanto, há sempre algo “a mais” no que está sendo traduzido. Nisso mostra-se uma dissimetria entre o texto e o tradutor. Há um excesso no texto que, pretensamente, desaparece em um ideal de tradução. Na leitura do outro, há sempre um resto que não encontra espaço no que é dito e permanece oculto a um primeiro olhar, demandando novas traduções.

Segundo pontua Derrida (1995), o processo de tradução está intimamente atrelado a uma determinada tradição, o que, portanto, já delimita um lugar do tradutor em relação ao



elemento a ser traduzido, delimitando as possibilidades dos modos de executar a leitura/tradução. Mais do que isso, para realizar uma leitura de um texto, como afirma Nascimento (2015, p.66),

[...] é preciso pôr algo seu acrescentando alguma coisa ao tecido original do texto. E a partir do momento em que se acrescenta uma linha ao texto, não é mais o mesmo texto que se restitui após a leitura. Não é mais, sobretudo, o sentido único, completo, total, que, por hipótese, se encontrava escondido sob a última camada do texto dito original e que veio a ser restituído.

É nesse sentido que o caráter interpretativo mostra a sua ambivalência: se por um lado, respeita-se características consideradas próprias do texto, por outro, há uma tendência a fechamento a novas tessituras que permitiriam a criação de diferentes sentidos acerca do texto em análise. Dessa forma, vê-se a construção de um sentido, uma identidade, sendo o texto tomado como uma inscrição que oferece lugares e regras para sua possibilidade (SALANSKIS, 2015).

Se pensarmos a relação com o outro, o que observamos é a transformação deste em objeto de forma a delimitá-lo em torno de conceitos – como por exemplo, o eu - que tendem a torna-se prévios ao encontro, que passa a ser estruturado, demarcado e organizado de modo que manter distante todo o imprevisto que é característico do outro. A sistematização da interpretação – ou compreensão – levaria a pre-determinar tudo aqui que constitui o humano, incluindo, a sua subjetividade (OTTONI, 2005).

O outro é, portanto, um indecível: não possui uma verdade última, nem mesmo contradições radicais, nem uma síntese possível de ser realizada. No processo de tradução do outro, mais do que a linearidade, o que temos é a reconstrução de uma cadeia em contínuo movimento que tece uma rede que forma e é formada pelo jogo discursivo.

Assim, trata-se de um processo que está intimamente relacionado com o limite da linguagem. Como indica Castelo-Branco (2015, p.282):

A língua, portanto, fala desse rastro do outro, da alteridade em mim. A língua que falo é sempre efeito de uma alienação. Minha língua, a única língua que falo, não é minha. Minha língua é sempre a língua do outro. Se não contamos com uma língua primeira, original, só é possível traduzir [...].





Em face da tradução estar sempre entre dois polos que conferem legibilidade total ou a intraduzibilidade, o meio “[...] é o lugar do indivíduo, do sujeito que não se separa do seu objeto (língua), das suas diferenças e nem das suas impurezas. O sujeito, ao traduzir, está ‘entre’ a diferença dois sistemas linguísticos e no ‘meio’ das ‘várias línguas’ que compõem as línguas envolvidas na tradução” (OTTONI, 2005, p.41).

Qualquer tentativa de sair desse jogo, tende a construção de discursos que ocupem o lugar de verdade que para manter-se em tal posição necessitam expressar-se de modo violento para o silêncio de outras possibilidades de expressão de um determinado fenômeno. Assim, como afirma Haddock-Lobo (2008), entrar no labirinto implica reconhecer múltiplas possibilidades que os rastros de sua construção foram (e vão) deixando pelo caminho.

Considerações Finais:

Retornando à pergunta do início do texto sobre a especificidade do estrangeiro, enquanto imigrantes e refugiados, podemos afirmar que a grande diferença está que nós e nossos vizinhos somos detentores de determinados direitos que não mais cabe a tais forasteiros: os direitos civis, humanos, e inclusive o direito de serem imaginados, ou em outras palavras, tornar-se excluídos do jogo social nessas instâncias.

Também, coloca-se que a alteridade, isto é o encontro com o outro, a partir da experiência das diferenças e estranhamento, configura-se no contexto contemporâneo a partir de certas dificuldades. Uma delas se configura porque o estrangeiro reivindica um novo reconhecimento e necessidade de traduzir a linguagem que parte do não eu. Esta tradução é uma tarefa complexa e que ocasiona, de modo frequente, insegurança e ansiedade.

Ainda assim, ao relacionarmos a questão da alteridade, diferença, tradução com a problemática do estrangeiro, se mostra necessário questionar os modos de classificação estabelecidos e cristalizados, que se fazem presentes na contemporaneidade, e que removem participantes do jogo para conforto de um grupo.

Ao reafirmar a defesa da alteridade, de certa forma, pontuamos a necessidade de buscarmos novas maneiras de convivência num mundo cada vez com fronteiras menos



distantes e mais permeáveis, o que potencializa crescente possibilidade de encontros com a diversidade. Essa é um dos traços importantes da formação humana colocada em movimento na contemporaneidade.

Ademais, tomando a tradução como pressuposto da relação com o outro, estamos implicados em um campo que não é puramente técnico (relativo à aprendizagem da língua), mas principalmente, um campo de afetos. Isso implica, deparar-se com as múltiplas possibilidades da diferença que o próprio exercício da tradução implica. Nunca será exato, algo se perderá e é exatamente nesses espaços em branco que surgem os lugares para o surpreendente, o novo que escapa à classificação prévia.

Dessa forma, considera-se que para além de classificações binárias e rígidas, há diversas viabilidades de tradução e relação com o outro desde que possibilitado o contato múltiplo e aberto ao que o outro pode trazer, afetar e recriar nessa relação. Isso coloca aos processos educativos-formativos uma série de desafios que precisam ser problematizados nos levando a uma releitura das instituições educativas e uma expansão das mesmas em direção das esferas ético-políticas.





Referências

- BAUMAN, Z. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.
- BAUMAN, Z. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.
- BAUMAN, Z. **Confiança e medo na cidade**. (Versão ebook). Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.
- BAUMAN, Z. *Estrangeiros a nossa porta*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2017.
- BÓGEA, D. Derrida: aporias da subjetividade. *Principios*, Natal, v. 21, p. 153-176, 2014.
- CASTELO BRANCO, F.O. Minha língua do outro : desconstrução e comunicação. In: CARVALHO, M.; FORNAZARI, K; HADDOCK-LOBO, R. (orgs). *Filosofia da Diferença*. p. 274-285. São Paulo: ANPOF, 2015.
- CRAIA, E. C. P. Deleuze e a ontologia: o ser e a diferença.. In: ORLANDI, L.B.L. (Org.). *A Diferença*. p. 55-91. Campinas: Editora Unicamp, 2005.
- DELEUZE, G. *Critica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. *Cursos sobre Spinoza* (Vincennes 1978-1981). Fortaleza: EdUECE, 2012.
- DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1995.
- DUQUE-ESTRADA, P.C. *Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida*. São Paulo: Loyola; PUC-Rio, 2004.
- FARBRI, M. Entre *hospes* e *hostis*: hospitalidade como resposta ao estrangeiro. **Thaumazein**, Santa Maria, n.12, p.104-116, dez.2013.
- FERREIRA, A.B.H. **Mini Aurélio**. 7.ed. Curitiba: Positivo, 2008.
- HADDOCK-LOBO, R. *Derrida e o Labirinto de Inscrições*. Porto Alegre/RS: Zouk, 2008.
- HARVEY, D. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- KASTRUP, V; PASSOS, E. Cartografar é traçar um plano comum. **Fractal - Revista de Psicologia**. Rio de Janeiro , v.25, n.2, p.263-280, 2013.
- KRISTEVA, J. Tocata e fuga para o estrangeiro. In:_____. **Estrangeiros para nós mesmos**. p.9-46. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994.



LAVALLE, A.G. Cidadania, igualdade e diferença. **Lua Nova**, São Paulo, n. 59, p.75-94, 2003.

MANSANO, S.R.V. *Sorria, você está sendo controlado*: Resistência e poder na sociedade de controle. São Paulo: Summus, 2009.

NASCIMENTO, E. Após Derrida: a amizade filosófica. *ALEA*, Rio de Janeiro, v.17/1, p. 64-77, jan./jun., 2015.

OTTONI, P.R. A Tradução é desde sempre resistência: Reflexões sobre Teoria e História da Tradução. *Alfa (ILCSE/UNESP)*, v. 41, p. 159-168, 1997.

_____. *Tradução Manifesta: double blind & acontecimento*. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Edusp, 2005.

SALANSKIS, J.M. *Derrida*. São Paulo: Estação Liberdade, 2015.

SANTOS, O.A.N. Os estudos de tradução e Jacques Derrida: afinal, “o que é a desconstrução”? *Tradução e Comunicação: Revista Brasileira dos Tradutores*, n.20, p.105-112, 2010.

SILVA, D. A. Uma proposta de leitura do lugar do estrangeiro em Uma margem distante. **Travessias** (UNIOESTE. Online), v. 5, p. 402-501, 2011.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: Tomaz Tadeu da Silva. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. (Versão ebook). Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Rafael Bianchi; CARVALHO, A. B. A Questão da Diferença na Sociedade Contemporânea: Reflexões a partir de Zygmunt Bauman. *Cadernos Zygmunt Bauman*, v. 4, p. 20, 2014.