



Tradução como método de “Disothering”: para além do colonial e do especismo

Translation as “Disothering” Method: Beyond the Colonial and Speciesism

Márcio Seligmann-Silva

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, São Paulo / Brasil

m.seligmann@uol.com.br

<https://orcid.org/0000-0001-9832-8415>

Resumo: O artigo apresenta uma reflexão sobre a necessidade de se pensar um modelo cultural anti- e decolonial. Para tanto ele se estrutura a partir de uma reflexão sobre a tradução e mais especificamente a partir de um modelo que o autor propõe tratar como sendo de tradução *Disothering*/desoutrizadora. A partir da dicotomia epistemológica e existencial entre os polos do eu-outro, o autor afirma que na cultura colonial o outrificado perde a possibilidade de ser e de ter um eu. A colonialidade só pode ser entendida no contexto econômico e da violência dominadora que se reproduz em termos de violência contra outras etnias não metropolitanas e contra o que é sentido como ameaça ao falocentrismo. A tradução *Disothering*, ou seja, a prática cultural pensada como desoutrizadora, visa reverter esse processo violento de anulação e aniquilação do outro, criando uma ética inclusiva e autenticamente dialógica, decolonial, não especista, não falocêntrica e não antropocêntrica.

Palavras-chave: desoutrização; decolonialidade; *Unheimlich*; tradução decolonial.

Abstract: The article presents a reflection on the need to think of an anti- and decolonial cultural model. To this end, it is structured from a reflection on translation and more specifically from a model that the author proposes to treat as *Disothering* translation. From the epistemological and existential dichotomy between the poles of the self-other, the author states that in colonial culture the other loses the possibility of being and having a self. Coloniality can only be understood in the economic context and of the dominant violence that is reproduced in terms of violence against other non-metropolitan

ethnic groups and against what is felt as a threat to phallogocentrism. The Disothering translation, that is, the cultural practice thought as Disothering, aims to reverse this violent process of annulment and annihilation of the other, creating an inclusive and authentically dialogical ethics, decolonial, not speciesist, not phallogocentric and not anthropocentric.

Keywords: disothering; decoloniality; *Unheimlich*; decolonial translation

“one has to say farewell to that place of Otherness.”

Grada Kilomba, 2019a, p. 150

A formação do “eu” a partir do confronto com o “outro”

Um dos fenômenos mais interessantes e, talvez, dos mais complexos, em todo movimento de *autoafirmação cultural*, é a dialética entre a necessidade de afirmação do “próprio”, do “específico” e, por outro lado, o momento de afirmação da universalidade da cultura. O “próprio” necessita ao mesmo tempo da diferença e da identidade com o outro. Trata-se da inclusão que preserva a diferença ou da “exclusão inclusiva”. Como na teoria da linguagem, a diferença que constitui os signos implica ao mesmo tempo uma relação de copertença a um sistema semiótico. No âmbito social o eu é o outro de um outro eu; no cultural, cada cultura existe em função da “diferença dialógica” com as demais culturas. Não podemos nos esquecer que essa nossa concepção moderna de “culturas nacionais” é o fruto muito tardio das lutas político-econômicas travadas ao longo dos séculos da modernidade e que tiveram seu apogeu no final do século XVIII. O denominador comum das culturas europeias na modernidade foi a (criação da) cultura clássica greco-romana. Havia uma disputa em torno da nação que seria a mais autêntica herdeira daquele patrimônio cultural idealizado. (LACOUÉ-LABARTHE & NANCY, 2002) Nas palavras de Johann Winckelmann, o pai da história da arte e da arqueologia: “O único meio de nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis é imitar os antigos” (WINCKELMANN, 1995, p. 14; WINCKELMANN, 1975, p. 40). Mas nesse concerto europeu ocorre também uma série de exclusões: culturas não europeias, ou seja, consideradas externas ao grande duto da tradição clássica, passaram por um processo de exotização, foram arremessadas para fora do filão

do saber. Uma determinada história do *logos* se funda, tendo Platão e Aristóteles como seus pais fundadores e uma legião de seguidores, sobretudo, desde o Renascimento, e que representam as respectivas vozes nacionais, as diferentes culturas europeias: diversas, mas sempre tendo o mesmo denominador comum, a mesma origem “pura”: a Grécia clássica. Essa fratura originária, que está no coração mesmo do projeto de Modernidade e de sua relação umbilical com o projeto colonial, resultou em uma dissociação ontológica entre a cultura europeia e seu “logos helênico” e, por outro lado, as “outras culturas”. Dessa história resulta uma poderosa hierarquização entre esses dois grandes grupos. A relação instituidora do “eu” em confronto com uma outridade assume um caráter de fratura insuperável. Assim, com um projeto político-econômico de dominação colonial determinando as hierarquias de poder, um dos polos nessa relação tende mais ao “eu” e o polo oposto tende ao “outro”. Isso só é possível em um contexto de domínio, como o foi, por exemplo, o longo e ainda não superado, domínio colonial. O polo emissor, aquele que institui os discursos e as leis, determina o local do “eu” e onde inicia o território do “outro”. Assim, Frantz Fanon (2008, p. 33) em seu primeiro livro, *Pele negra, máscaras brancas*, apresentou logo de início esse descompasso entre o eu metropolitano e o eu negro, colonizado:

Atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. É por esta razão que julgamos necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão *para-o-outro* do homem de cor. Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro.

O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que essa cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial.

Fanon (2008), nesse seu livro, que apresenta um poderoso projeto de descolonização, precisou mergulhar nas experiências particulares de negros nas Antilhas, na África e na Europa para produzir um abalo nas epistemologias dominantes que reproduzem a cissiparidade, como ele escreve no seu linguajar médico, ou seja, que reafirmam as dicotomias que sustentam a estrutura daquilo que pensadores como Adorno e Horkheimer chamaram de razão do Esclarecimento, *Aufklärung*. Se esses

pensadores da chamada Escola de Frankfurt levaram a cabo uma crítica dessa razão a partir da experiência do antissemitismo genocida e da devastação da Segunda Guerra Mundial, Fanon (2008) e outros autores na trilha por ele aberta engajaram-se no pós-guerra em uma crítica dessa razão do ponto de vista da violência colonial, das lutas de independência colonial e de um pensamento decolonial. Esse pensamento decolonial continua sua luta até hoje, uma vez que mesmo o fim oficial do sistema de colonização, que teve seu ápice do século XIX a meados do século seguinte, ou seja, mesmo com as independências da maioria dos países sob o jugo colonial, não se desestruturaram hoje, no século XXI, as bases que permitem uma sobrevivência robusta do pensamento e das práticas neocoloniais. Isso ocorre em termos da estrutura produtiva e de comércio internacionais, mas também seja na África do Sul, seja na América Latina, o pensamento colonial é replicado pelas burguesias brancas dominantes locais que resistem, hoje, às reivindicações das populações negras e/ou indígenas subalternizadas. No âmbito das produções e trocas simbólicas ocorre a mesma reatualização constante do ideário colonial e de suas hierarquias e violências. Cabe à teoria pós e decolonial da cultura propor outros modelos de relação inter-humana e intergrupal que permitam a construção de uma autêntica ética dialógica e não mais a reprodução da violência colonial.

A concepção ontológica e a desconstrutivista da linguagem e da tradução

Minha proposta aqui é pensar a *tradução* a partir desse pensamento pós e decolonial. O conceito moderno de tradução, é importante lembrar, nasce no Romantismo e, portanto, é contemporâneo da fundação da Europa moderna entronizada paralelamente ao triunfo do sistema colonial. Da matriz romântica derivaram duas concepções básicas de cultura e da linguagem que determinam também o papel e valor da tradução. Um modelo pode ser denominado *ontológico*: ele afirma a identidade pura das nações, povos e línguas. Esse modelo nasce de uma projeção que naturaliza o que é histórico-cultural. As línguas seriam emanções do caráter de cada povo, de cada nação, fruto do “gênio nacional” articulado (ainda de modo iluminista) a uma pressuposta universalidade calcada na ordem analítica das línguas (BEAUZÉE, 2015, p. 377). As literaturas e artes nacionais seriam as joias desse patrimônio inestimável

e incomparável. Já a visão *desconstrutivista ou processual* da língua e da cultura vê atuando nelas um processo aberto de construção, marcado pelo jogo de diferenças e diferenciações, determinado historicamente, mas intrinsecamente instável e infinito. A *tradução* surge então como instrumento fundamental para lidar com essas concepções das diferenças entre línguas e culturas. A concepção logocêntrica e eurocêntrica do gênio de cada língua (ou seja, o modelo que chamo de ontológico) é repensada e desconstruída, por exemplo, pelos primeiros românticos alemães, através da categoria de línguas privadas, ou seja, cada ato de linguagem era compreendido como (re)criação da língua, explodindo-se, assim, o acento iluminista universalista da linguagem. Como escreveu Novalis (1978, p. 349, tradução minha): “Cada pessoa tem a sua própria língua. Língua é expressão do espírito. Línguas individuais. Gênio-da-língua.”¹ Surge assim a moderna concepção de *intraduzibilidade*: a concepção ontológica da linguagem gera uma noção de intraduzibilidade associada à impossibilidade de se superar a especificidade essencial de cada língua, povo e nação, sendo que, por outro lado, o elemento “universal” (lógico) seria o garantidor de toda tradução.² Já a concepção que eu denomino de desconstrutivista de língua produz a ideia de que todo ato de linguagem é criação (a noção “Sprachgenie” de Novalis (1978) pode ser interpretada

¹ “Jeder Mensch hat seine eigne Sprache. Sprache ist Ausdruck des Geistes. Individuelle Sprachen. Sprachgenie.”

² Esse modelo ontológico da linguagem já havia sido formulado pelos filósofos e linguistas que fizeram a *Encyclopédie*, em meados do século XVIII. Assim, Nicolas Beauzée (2015, p. 373-377), no verbete “Língua” anotou: “se, como os romanos de outrora e os franceses de hoje, a nação inteira se reúne sob um mesmo governo, não pode haver em sua maneira de falar senão um único uso legítimo. Tudo o que se afaste dele na pronúncia, nas terminações, na sintaxe, de qualquer modo que seja, é um sotaque, abandonado ao populacho das províncias, e cada província tem o seu. [...] Todas as línguas admitem [...] diferenças [...] derivadas do gênio dos povos que as falam e que constituem ao mesmo tempo os principais caracteres do gênio das línguas e a principal fonte da dificuldade de traduzir exatamente uma na outra. [...] O hábito de um povo de empregar de preferência certos sons, ou de flexionar certos órgãos e não outros, pode frequentemente ser um índice do clima e do caráter da nação que é determinado pelo clima em muitos pontos, como o gênio da língua o é pelo caráter da nação. [...] O uso habitual de articulações rudes designa um povo selvagem e não policiado. As articulações líquidas são [...] uma marca de nobreza e de delicadeza, tanto nos órgãos como no gosto.”

também como criação da língua, *linguogenia*) e, portanto, toda tradução também será um ato de criação, de produção e não mais de mera (tentativa) de mimese de uma obra original. “Toda tradução é propriamente criação da linguagem. Apenas o tradutor é um artista da linguagem”, escreveu Friedrich Schlegel (1963, p. 71). Se o conceito ontológico da linguagem e da tradução nos condena a imaginarmos muros intransponíveis entre as culturas, que seriam comunicáveis apenas em função de um “universalismo” que não passa da fetichização do modelo eurocêntrico de se filosofar, a segunda visão proporciona uma ideia de tradução como acelerador do processo de construção da linguagem e, portanto, do mundo, já que para um autor como Friedrich Schlegel, o conhecimento é eminentemente “lingual”. (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 118)

Walter Benjamin, como é sabido, produziu várias metáforas poderosas em torno dessa ideia de tradução como *forma*, ou seja, como parte do sistema literário-linguístico que atua na produção da linguagem e da cultura a partir do jogo e confronto entre diferenças. Ele escreveu, por exemplo, sobre a tradução como uma “arcada”, que permite ver a outra língua, em oposição à tradução como “muro”, que barra a visão do outro, reduzindo-o aos padrões de gosto da língua de chegada (BENJAMIN, 1972, p. 18). Pretendo aqui apontar para alguns elementos que me parecem essenciais da teoria decolonial para se estruturar uma teoria crítica da tradução que se oponha ao movimento de reafirmação colonizadora que, de modo implacável, novamente se espalha no mundo de hoje, em seu percurso político em direção aos neonacionalismos populistas e xenófobos. Se toda tradução expressa uma modalidade de relação com o “outro”, ela pode e deve ser pensada e praticada contra a violência neocolonial e não, como ocorre frequentemente, no sentido de se reproduzir essa violência. Trata-se, como veremos, de uma tradução pensada como decolonização e como gesto de desoutrização, *Disothering*, idealizada e praticada contra o gesto de redução ontotipológica que reduz o “outro” à categoria do estranho (*Unheimlich*), do sem-casa, sem-subjetividade, condenado ao desabrigo existencial – *Unbehagen*, na conceituação freudiana (FREUD, 2010, p. 25).

A dialética eu-outro da qual Fanon partia em seu livro de 1952 está na própria estrutura do trabalho de tradução: não por acaso, desde Goethe e dos românticos alemães pensa-se a tradução como um modo da *Bildung*, da estruturação do “eu”, a partir da apropriação do “outro” (BERMAN, 1984). Mas essa concepção da abertura do eu à inseminação do outro

precisa ser complementada com uma economia política da tradução. Como autores como Lawrence Venuti (2002, p. 297) já apontavam no final do século passado,

a tradução é particularmente reveladora das assimetrias que têm estruturado as relações internacionais durante séculos. Em muitos países “em desenvolvimento” [...] ela tem sido compulsória, imposta primeiro pela introdução das línguas coloniais entre as regionais e vernáculas e, mais tarde, depois da descolonização, pela necessidade de tráfego nas línguas francas hegemônicas para preservar a autonomia política e promover crescimento econômico.

Em 1987 (2002, p. 301), Venuti recordava, quase metade dos livros traduzidos no mundo provinham de originais em inglês. Já no Brasil dos anos 1990, 60% dos livros publicados eram traduções sendo que, desses, 75% provinham do inglês.

Decolonialidade e a tarefa de se pensar uma tradução *Disothering/* desoutrizadora

Mas, para além desses dados estatísticos impressionantes e importantes, minha proposta aqui é me aproximar de autores pós e decoloniais e de suas teorias como matéria para uma revisão de nossos hábitos e modos de tradução. Acredito que a tradução crítica de cunho decolonial pode auxiliar em um projeto que recentemente tem sido chamado de “desoutrização”, *Disothering*. O curador de origem camaronense e que atua em Berlim, Bonaventure Soh Bejeng Ndikung, publicou em 2019 um artigo com um título revelador: “Disothering as method: Leh zo, a me ke nde za” (2019). O subtítulo é uma frase em Ngemba que, tentando traduzir, significa algo como “mantenha o seu que eu mantenho o meu”. Vejamos como esse texto pode ser lido como uma proposta de revisão dos hábitos coloniais de tradução.

É importante destacar que o texto se apresenta como parte de um projeto que nasce em resposta à ascensão de “supremacistas patriarcais brancos da extrema-direita” em eleições nos EUA e “em diversos países europeus” (NDIKUNG, 2019, p. 65). A desoutrização responde a um processo político que pode ser acompanhado de modo claro desde os anos 1990, que permitiu o que Bonaventure Ndikung chama de

“canibalização da outridade”, ou seja, um movimento sobretudo ocidental de incorporação de seus “outros”, acompanhado, no entanto, pela criação brutal de novas “outrizações”, sobretudo voltadas contra o mundo árabe, movimento que ele chama de “regurgitação de outridade” (NDIKUNG, 2019, p. 61). Nesse processo acontece a referida ascensão supremacista, que acaba por reforçar os mecanismos de outrização. Com Freud, de seu ensaio *Massenpsychologie und Ich-Analyse (Psicologia das massas e análise do Eu, 1921)*, ou com o René Girard de *La violence et le sacré (1972)*, poderíamos pensar essa outrização violenta da qual Bonaventure Ndikung (2019) nos fala como a criação de *bodes expiatórios*, de grupos que são estigmatizados e sacrificados em nome da manutenção da lei e da ordem. Mas ele atualiza essa questão ao mostrar um movimento sutil que ele chama de *Soft power*, que consiste na representação aparentemente inclusiva dos outrizados, como ocorre em exposições e eventos públicos voltados quer à África, quer ao “mundo árabe”. Para além da “comoditização do ‘outro’ e da ‘outridade’” (“commodification of the ‘Other’ and of ‘Otherness’”), ele vê nesses eventos a construção de uma “geographical specification-ing” que anula a complexidade e objetifica as culturas supostamente homenageadas. Os 54 países africanos com suas milhares de línguas não são passíveis de representações simplistas. Essas exposições a que Ndikung (2019) se refere, por fim, também reproduzem o gesto paternalista de “dar voz”, ou “visibilidade”, ou “dar espaço” ao “outro”, o que evidentemente o infantiliza. Sutilmente cultua-se a “outridade” e controla-se o outro que, no mesmo gesto que é (re)criado simbolicamente de modo brutal, fica restrito a certas bolhas.

No caso brasileiro, eu recorro, também ocorre isso e sempre se esquece de que não há monolinguismo nesse país, mas antes, ele possui mais de 150 línguas e dialetos indígenas sistematicamente apagados e é composto por mais de 250 etnias (KRENAK, 2019, p. 31). Calcula-se que mais de 800 línguas já foram exterminadas no Brasil desde a chegada dos colonizadores. Claude Lévi-Strauss (1994), no livro *Saudades do Brasil*, apresentou sucintamente essa história como a de um fantástico acúmulo de barbáries. É a extensão do massacre indígena que o antropólogo destacou nessa obra. Em fazendo isto, ele apontou ao mesmo tempo para a grandeza das culturas indígenas que vivem em terras brasileiras, revertendo a hierarquia tradicionalmente atribuída aos povos originários nas Américas: a “Amazônia”, ele escreve, “poderia ser o berço de onde saíram as civilizações andinas” (LÉVI-STRAUSS, 1994,

p. 13). Lévi-Strauss (1994) surge como uma testemunha de populações que sobreviveram a “um monstruoso genocídio” que se estende desde a chegada dos europeus até hoje. Ele viu “os últimos sobreviventes desse cataclismo que foi para seus antepassados [sc. dos índios] o descobrimento e as invasões que se seguiram.” (LÉVI-STRAUSS, 1994, p. 16) Calcula-se que entre 5 e 9 milhões de indígenas foram assassinados graças à empresa colonial, seja por meio de epidemias, de massacres ou da escravização. Trata-se de um dos maiores genocídios da história da humanidade. Essa empresa colonial está ainda em curso e recuperou fôlego em 2018.

O “Outro”, recorda Bonaventure Ndikung (2019), acompanhando aqui uma série de autores pós-coloniais, como Stuart Hall, Abdias Nascimento, Achille Mbembe e Grada Kilomba, é uma superfície de projeção de medos. “Outrizar” é criar um monstro a partir de si e lançá-lo sobre a imagem do “Outro” para conseguir viver melhor consigo mesmo. O “outrizado” vive sob uma opressão econômica que é de certo modo garantida pela opressão simbólica que impede que ele seja um “eu”. Assim, a artista e escritora Grada Kilomba (2019, p. 11) narra a libertação que significou para ela sair de Portugal e ir para Berlim. Ela fala de uma urgência vital nessa saída: “Não havia nada mais urgente para mim do que sair, para poder aprender uma nova linguagem. Um novo vocabulário, no qual eu pudesse finalmente encontrar-me. No qual eu pudesse ser *eu*.” Kilomba (2019), como a feminista Cherríe Moraga, citada por Bonaventure Ndikung (2019), nota que as projeções no outro misturam as duas pulsões recalcadas, conforme o Freud (2010) de *Unbehagen in der Kultur (Mal-estar na cultura)*: a pulsão sexual e a de destruição. O outro é ao mesmo tempo rejeitado, visto como o mal que destrói, e também desejado sexualmente: nos dois momentos da projeção ele é objetificado, destituído de *self* pelo “outrizador”/“otherer”.

O método da “desoutrização”, consiste, então, em procedimentos voltados para, antes de mais nada, inscrever de modo claro, tornando consciente ao “otherer” (aquele que produz a outrização) e sobretudo ao “outrizado”, esse mecanismo colonizador. Essa produção de consciência deve, por sua vez, estar na base de uma resistência às reinvestidas neocoloniais. Cabe pensar em modelos de viver juntos para além da lógica da outrização e do ser outrizado. Bonaventure Ndikung (2019) está consciente, como também tem enfatizado o filósofo camaronês Achille Mbembe (2017), quanto à íntima relação entre a racialização,

a outrização, o colonialismo e sua volta neocolonial, com o modelo capitalista. Abdias Nascimento (2016), no capítulo “O embranquecimento cultural: outra estratégia de genocídio” de sua obra fundamental *O genocídio do negro brasileiro* (publicado originalmente em 1976 em inglês), também analisou criticamente o mito da “democracia racial” no Brasil, destacando esse compromisso entre *racismo* e *capitalismo*:

A palavra-senha desse imperialismo da brancura, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como *assimilação*, *aculturação*, *miscigenação*; mas sabemos que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seus descendentes (NASCIMENTO, 2016, p. 111).

A comoditização e a lógica do lucro transformam pessoas e a natureza em engrenagens do sistema. Assimilação e aculturação encobrem muitas vezes práticas de genocídio cultural e de línguas, assim como geralmente por detrás da comemorada “miscigenação” há práticas repetidas de violência sexual contra mulheres. A proposta de Bonaventure Ndikung (2019, p. 64) é a de “demolição de cartografias de poder” e de “recalibragem das relações humanas e não humanas, espaciais e sociais” baseada em uma “interdependência de todos os seres animados e inanimados que coabitam este mundo”. Ou seja, não podemos pensar uma tradução decolonial e projetos culturais e sociais decoloniais sem levar em conta o compromisso íntimo existente entre o sistema capitalista, a empresa colonial, o falocentrismo, o racismo, o antropocentrismo e o especismo.

O testemunho e a desconstrução dos binarismos da epistemologia tradicional

Pensando uma recalibragem e uma desoutrização, mesmo sem utilizar esse termo, mas afirmando que “é preciso despedir-se daquele lugar da Outridade” (KILOMBA, 2019, p. 230), Grada Kilomba (2019) retoma a famosa questão proposta no título de Gayatri Spivak (2010) *Pode o subalterno falar?* para destacar como essa pergunta reproduz o colonialismo ao atribuir “um poder absoluto ao discurso dominante branco” (KILOMBA, 2019, p. 48). Deve-se, antes, questionar esse poder também reproduzido na academia, que reitera os locais da “Outridade”

e se torna “especialista” na cultura desses “Outros”, desautorizando e desqualificando as vozes *negras* e *indígenas* e, novamente, retirando-lhes o direito de fala e à autodeterminação. Abdias Nascimento (2016), nos anos 1970, denunciava a estratégia de controle da população negra por meio da “redução da cultura africana à condição de vazio folclore”, o que revelaria ao mesmo tempo desprezo e avareza, pois do estereótipo passa-se à comercialização das peças de cultura desinvestidas de força vital e fossilizadas, prática que descreveu corretamente como sendo de etnocídio. Algo parecido passou-se com as diversas culturas indígenas no Brasil, que são sistematicamente destituídas de seus contextos: reduz-se a produção cultural indígena a adornos e bibelôs, nega-se a existência das suas histórias e da importância fundamental das populações ameríndias tanto como povos culturais e como esteios do equilíbrio no nosso meio ambiente. Dizer que existe essa opressão e esse processo de des-culturação não implica reconhecer essa situação como natural, mas, antes, atentar para a necessidade de se lutar contra ela.

Kilomba (2019, p. 52) destaca uma série de polaridades articuladas a partir do jargão científico (colonial) que se sobrepõe aos discursos dos “Outros”: “universal/específico; objetivo/subjetivo; neutro/pessoal; racional/emocional; imparcial/parcial,” fatos/opiniões; conhecimento/experiência. A desoutrização dessas polaridades revela que elas apenas reproduzem estruturas de dominação. Elas anulam o “outro”, projetando-o em um local *menos humano, específico*, sendo incapaz de ter uma visão distanciada, geral, para além de seus pontos de vista específicos, pessoais, emotivos e, portanto, supostamente carentes de cientificidade. Esses binarismos também incluem um processo de escamoteamento do fato de que o que é dito universal, objetivo, neutro, racional, imparcial e digno do saber científico é também uma construção de um grupo social que quer manter “relações desiguais de poder de ‘raça’” (KILOMBA, 2019, p. 53). É com a incorporação e valorização do momento *testemunhal* da escritura que os autores pós e decoloniais iniciam a sua desconstrução das epistemologias “centrais” e eurocentradas, autodeclaras “universais”.

O logos ocidental, seu logocentrismo que anula outras manifestações que diferem da tradição eurocêntrica, é outrofóbico e, no limite, outricida ou, nos termos de Mbembe (2017, p. 29), “altericida”. O “outro” é considerado como estando fora do lugar da produção do saber, ele se encontra apenas no lugar específico que é sempre antípoda do local do saber, trata-se de um local atópico, sem lugar. Kilomba (2019, p. 56)

escreve: “Corpos brancos, ao contrário, são construídos como próprios, são corpos que estão ‘no lugar’, ‘em casa’, corpos que sempre pertencem. Eles pertencem a todos os lugares: na Europa, na África, no norte, no sul, leste, oeste, no centro, bem como na periferia.” As intelectuais *negras* estariam fadadas a habitar a periferia, as margens. Daí os estudos decoloniais contemporâneos não deverem mais reproduzir inocentemente essas dicotomias centro/periferia, capital/margens etc. O corpo que é condenado pelo discurso colonial a viver sem casa, condenado ao *Unbehagen* (mal-estar, desabrigo) e ao *Unheimlich*, deve, antes, ser reconhecido como um ator igualmente digno na construção dos saberes, das casas e dos locais.³ O pensamento pós e decolonial explode assim com essas bipolaridades estanques, assim como prega uma visão aberta

³ Apesar de não utilizar o conceito psicanalítico de *Unheimlich*, Abdias Nascimento percebe a necessidade de se tratar desse fato psíquico e utiliza termos que traduzem esse conceito freudiano para tratar da situação do negro: “o negro e sua cultura sempre tinham sido mantidos como *estranhos* dentro da sociedade brasileira vigente, cujo único propósito, como o do próprio [Waldir Freitas] Oliveira, é que as populações afro-brasileiras desapareçam, sem deixar rastro, do mapa demográfico do país.” (NASCIMENTO, 2016, p. 115, grifo meu) Ele cita também o verbete “negro” de um dicionário inglês-português de A. Houaiss e C. Avery de 1967, o que recorda as páginas iniciais com as citações de vários dicionários de que Freud (1970, p. 245-250) lança mão, na abertura de seu ensaio sobre o *Unheimlich* de 1919, na tentativa de se aproximar daquele conceito: “*negro*, -*gra* (negru, -gra). I. a., black (also fig.); dark; (anthropol.) Negro; somber, gloomy, funeral; shadowy, tenebrous; sinister, threatening; cloudy, obscure, stormy; *ominous*, [grifo meu] portentous; horrible, frightening; adverse, hostile; wretched, odious, detestable” (HOUISS E AVERY apud NASCIMENTO, 2016, p. 55). O “negro” surge como o protoelemento recalcado da cultura colonial moderna, que ainda é a nossa cultura. Como “horrible”, ele representa o oposto do corpo clássico a que as belas-artistas classicizantes se dedicam em dar forma. O pensamento decolonial sabota a máquina ontotipológica da cultura como *Bildung*, processo de dar-forma e de deformar o “outro” em função de um padrão metropolitano. Lembremos que Walter Benjamin (1972), em seu ensaio sobre a tradução comemorava as traduções que Hölderlin fizera de Sófocles e que eram chamadas de “monstruosas” pelos seus contemporâneos por conta de sua literalidade (BENJAMIN, 1972, p. 17). Benjamin (1972), contra o modelo da tradução colonial *belle infidèle*, que domina a outra língua e a submete e é guiada pelo modelo “clássico” das obras e da linguagem (SELIGMANN-SILVA, 2019), adere a um contramodelo de tradução que a vê como processo de porosidade entre as línguas (BENJAMIN, 1972, p. 18) e não de construção de muros e expansão das fronteiras nacionais.

da identidade como processo, como devir e deriva, em oposição ao poder colonial enquanto máquina de estampagem e estereotipia de identidades estanques distribuídas hierarquicamente entre “nós” e os “outros”. Fanon, Nascimento, Spivak, Hall, Mbembe, Kilomba, Ndikung e tantos outros pensadores que permitem articular o ideário crítico pós-colonial partem de suas experiências, de seus *corpos* e de suas subjetividades, para revelar que todo saber é estruturado a partir de personagens que vivem em sociedade, atuando nela e sofrendo suas coações (CHAKRABARTI, 2007). Joaze Bernardino-Costa (2018, p. 119) denomina esse fato epistemológico-político de “corpo geopolítico do conhecimento”, “ou seja, uma produção intelectual que traz para a análise as experiências vividas do intelectual negro” (BERNARDINO-COSTA, 2018, p. 132). A questão é justamente a de reconhecer a validade dessa experiência e superar a desautorização (*Verleugnung*, para falarmos com Ferenczi relendo Freud; OSMO, 2018, p. 114) do corpo negro, reconhecê-lo como parte do diálogo: reconhecer o valor do *lugar* desse corpo e de seu discurso. Nos anos 1970, Abdias Nascimento (2016, p. 47) escrevia de modo claro sobre essa localização do conhecimento. Ao assumir o local do saber, mostra-se que todo saber é localizado, desconstruindo a falsa ideia do universal/cientificista que a razão colonial busca impor:

Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e *situação* no grupo étnico-cultural a que pertenço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que eu posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define. *Situação* que me envolve qual um cinturão histórico de onde não posso escapar conscientemente sem praticar a mentira, a traição, ou a distorção da minha personalidade.

A cultura diaspórica do Caribe como tecido pantradutório

À virada subjetiva e linguística associa-se também a crítica ao logocentrismo com seu culto da escrita, como Hall (2003, p. 38) costumava acentuar, ao destacar a centralidade da música e das artes do corpo na cultura negra caribenha:

Nas trocas vernaculares cosmopolitas que permitem às tradições musicais populares do ‘Primeiro’ e do ‘Terceiro’ Mundo se fertilizarem umas às outras [...] não há mais como traçar uma origem, exceto ao longo de uma cadeia tortuosa e descontínua de conexões. A proliferação e a disseminação de novas formas musicais híbridas e sincréticas não pode mais ser apreendida pelo modelo centro/periferia ou baseada simplesmente em uma noção nostálgica e exótica de recuperação de ritmos antigos.

Essa cultura também é trans- e pós-nacional, opondo-se, portanto, à tradição capitalista do Estado-nação, que esteve no coração da história do capitalismo e é reforçado hoje em dia no contexto das novas guerras étnicas, raciais, biológicas e supostamente civilizacionais. Descrevendo a cultura antilhana, Hall aponta como se vê “em toda parte, hibridismo, *différance*” (HALL, 2003, p. 33). Trata-se de uma cultura baseada na “lógica do acoplamento”, do “e”, e não do “ou”, que exclui (HALL, 2003, p. 345). Em oposição ao conceito fechado de diáspora, baseado na oposição binária de diferença, onde fronteira implica exclusão do “Outro”, ou ao modelo colonial, onde “miscigenação” implica o silenciamento do subalternizado, nas configurações identitárias caribenhas impera a noção derridiana de *différance*, onde os significantes deslizam e os significados não podem ser cristalizar de modo atemporal. Nessa “semiose aberta” (HALL, 2003, p. 33) vemos a crioulicação, o hibridismo e a impureza predominarem ao invés de uma propalada pureza e identidade estática idêntica a si mesmo. Hall (2003, p. 35) destaca que essas culturas caribenhas na diáspora tampouco podem ser compreendidas na chave da imitação dos modelos coloniais, elas devem ser compreendidas “como a relação entre uma diáspora e outra.” Se é verdade que as culturas “têm seus locais” (HALL, 2003, p. 36), não é menos verdadeiro que não se pode determinar uma origem unívoca. “O que podemos mapear é mais semelhante a um processo de repetição-com-diferença, ou de reciprocidade sem começo” (HALL, 2003, p. 36-37). E pensando especificamente a cultura e identidade negras britânicas ele continua: “nessa perspectiva, as identidades negras britânicas não são apenas um reflexo pálido de uma origem ‘verdadeiramente’ caribenha, destinada a ser progressivamente enfraquecida. São o resultado de sua própria formação relativamente autônoma” (HALL, 2003, p. 37). Elas são parte de um transplante, de diasporizações e de processos que se

desdobram em um outro cronotopo com base no jogo de *différences* (com “a”, processo de diferenciação constante, aberto).⁴

Estamos, portanto, diante de uma descrição de uma cultura marcada pelo trânsito, pelos deslocamentos e reinscrições criativas. Não por acaso Stuart Hall (2003) define o artista visual caribenho Aubrey Williams como alguém na “posição de tradução” que relacionou várias línguas, paisagens e estéticas. Na visão de Stuart Hall (2003, p. 39), calcada na sua experiência de intelectual de origem caribenha na Inglaterra, *a cultura é um tecido pantradutório* que constantemente se esgarça e se refaz. Estamos falando de um modelo de sobrevivências e metamorfoses e não de linearidades, linhagens e influências. Nesse sentido, no conhecido e acima mencionado ensaio de Walter Benjamin (1972, p. 15) sobre a tradução, o filósofo berlinense define a tradução como um momento central na *Fortleben* (perviver) da obra. Já nos fragmentos do seu *Passagen-Werk*, lemos outra definição também importante no nosso contexto: “O ‘compreender’ histórico deve ser apreendido fundamentalmente como uma sobre-vida do compreendido.” (BENJAMIN, 1982, p. 574, tradução minha).⁵ E ainda, pensando na poesia de Baudelaire, Benjamin (1982) afirma que percebemos nela, sob a alegoria barroca, a alegoria medieval, e comenta: “Essa consiste naquele assim chamado ‘perviver [*Fortleben*] dos deuses antigos no Humanismo medieval’. A alegoria é a atual forma desse perviver” (BENJAMIN, 1982, p. 463s.). Ou seja, Benjamin (1982) lê na obra de Baudelaire uma alegorização na qual atua uma construção poética a partir de fragmentos de sobrevivência ressignificados. Por sua vez, Hall (2003) fala de “sobrevivências” de fragmentos, de histórias alternativas compondo a cultura da diáspora como um enorme processo de “tradução cultural”.

⁴ Jacques Derrida (1972, p. 132) escreve em uma carta de 1971 reproduzida em seu livro *Positions*: “a alteridade do outro *inscreve* na relação aquilo que não pode ser ‘posto’ de modo algum. A inscrição [...] não é uma simples posição: antes, é aquilo através do qual toda posição é *ela mesma despistada [déjouée] (différence)*: inscrição, marca, texto e não somente *tese ou tema-inscrição da tese*”. Ou seja, Derrida (1972) opõe aqui dois conceitos de “posição”: um hegeliano, que encadeia as posições em um movimento dialético teleológico de superação, e outro, que desconstrói essa teleologia, no qual a posição é parte de uma disseminação e não está na origem de uma ontotipologia.

⁵ “Geschichtliches ‘Verstehen’ ist grundsätzlich als ein Nachleben des Verstandnen zu fassen.”

Diasporização e o trauma colonial: a tradução como trabalho do trauma

Porém não se trata de um processo definível como um colecionismo lúdico e livre desses fragmentos e ruínas. Na verdade, Hall (2003) fala de um “processo de tradução cultural” caribenho, que possui antes de mais nada um caráter afro-caribenho, hifenizado, e, portanto, indicando uma *diasporização*. Ao invés de falar em alegoria, como Benjamin (1982) ao tratar de Baudelaire e do Barroco, Hall (2003) fala da “África” como metáfora. Ele recorda a “forma como a ‘África’ foi apropriada e transformada pelo sistema de engenho do Novo Mundo. A razão para isso”, ele explica,

é que a “África” é o significante, a metáfora, para aquela dimensão de nossa sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada e isso, apesar de tudo que ocorreu, permanece assim. Essa dimensão constitui aquilo que Frantz Fanon denominou “o fato da negritude”. A raça permanece, apesar de tudo, o segredo culposo, o código oculto, o trauma indizível, no Caribe (HALL, 2003, p. 41).

Vemos, portanto, como um dos momentos centrais dessa visão diaspórica e pantradutória, como as traduções e ressignificações de sobrevivências da africanidade, se dão sob o signo do *trabalho de trauma*. Trata-se de uma tradução derivada do trauma e que realiza ao mesmo tempo o trabalho do trauma.⁶

⁶ A descrição da cultura caribenha que Hall (2003) faz não tem, portanto, nada a ver com o mito cínico da “democracia racial” no Brasil, mito difundido por autores como Gilberto Freyre e que visa o apagar da história da violência, *desautorizando* a sua narrativa (e traumatizando), desestruturando toda resistência ao colonialismo genocida. No culto da “morenidade” realizado por Gilberto Freyre, observa ainda Abdias Nascimento (2016, p. 49-50), “não se trata de ingênuo jogo de palavras, mas sim de proposta vazando uma extremamente perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto fisicamente, quanto espiritualmente, através do malicioso processo do embranquecer a pele negra e a cultura do negro.” Ele também critica a comemoração de um outro mito, o sincretismo religioso como façanha dessa propalada democracia. Antes, ele recorda que os cultos religiosos africanos sempre foram e continuam sendo até hoje, vale observar, colocados “fora da lei”. Com Roger Bastide, ele observa também que “o ‘sincretismo é simplesmente uma máscara posta sobre os deuses negros para benefício dos brancos’” (NASCIMENTO, 2016, p. 133).

Kilomba (2019, p. 213-215) também utiliza uma metáfora para pensar o trauma colonial:

Eu quero usar a metáfora da “plantação” como símbolo de um passado traumático que é reencenado através do racismo cotidiano. Estou, portanto, falando de um trauma colonial que foi memorizado. [...] [O]s dolorosos efeitos do trauma mostram que as/os africanas/os do continente e da diáspora foram forçadas/os a lidar não apenas com traumas individuais e familiares dentro da cultura *branca* dominante, mas também com o trauma histórico coletivo da escravização e do colonialismo reencenado e reestabelecido no racismo cotidiano, através do qual nos tornamos, novamente, a/o *Outra/o* subordinado e exótico da branquitude.

Kilomba (2019) acentua a temporalidade do trauma, marcado pela fratura das identidades e também do tempo, uma vez que o presente é penetrado pelo passado colonial. Os atos racistas cotidianos que marcam as vidas das negras que ela entrevistou em Berlim para construir o seu livro de testemunhos e de reflexão decolonial “revela[m] como o passado está intimamente ligado ao presente. [...] O passado [...] coexiste com o presente, e a memória da escravização é uma característica do trauma clássico” (KILOMBA, 2019, p. 181). O testemunho permite um transplantar da cena traumática para o espaço tradutório da escuta testemunhal de Kilomba (2019). Dá-se uma passagem para cima, uma literal *Über-Setzung*, no sentido de que é a narrativa que costura agora um espaço de resistência e resiliência. Mas esse testemunho deve ser ampliado, na medida em que a tarefa do pensamento decolonial é traduzir essas histórias coloniais e neocoloniais em narrativas que permitam pôr um fim à Empresa Colonial, ao Engenho, possibilitem sabotar definitivamente o sistema de plantação. A *tradução Disothering* realiza esse gesto de desconstrução do colonial tanto no sentido estrito do trabalho de tradução pensado a partir destes motes da decolonialidade, quanto como disciplina auxiliar e heurística no grande projeto decolonial.

Esse processo tradutório deve possibilitar, como escreveu Kilomba (2019, p. 69) com relação à tarefa da crítica ao colonial, a criação de “novos papéis fora dessa ordem colonial”, permitindo uma

Nesse sentido, o ideário e as práticas sincretistas atuam “higienicamente”, apagando e eliminando o “outro” e a diferença. Como assim o faziam as traduções na linhagem das *belles infidèles* (SELIGMANN-SILVA, 2019).

“descolonização de nossas mentes e imaginações”, nas palavras de Malcolm X que ela cita, ou promovendo o *Disothering* de que nos fala Bonaventure Ndikung (2019). Se outridade é a “personificação dos aspectos reprimidos da sociedade *branca*” (KILOMBA, 2019, p. 78), a tarefa da tradução cultural é o *Disothering*. Esse *Disothering* visa atuar contra a infantilização, a primitivização, animalização e a erotização, que Kilomba (2019, p. 79) localiza na construção do “Outro”. A tarefa de pensar essa tradução decolonial implica conquistar um local de *self* para todos: “Toda vez que sou colocada como ‘Outra’” – nos narra Kilomba (2019, p. 80) – “estou experienciando o racismo, porque eu não sou ‘outra’. Eu sou eu mesma.” O sujeito outrificado é incompleto, pois sua subjetividade é tolhida em termos políticos, sociais e individuais (KILOMBA, 2019, p. 81). Kilomba (2019) narra como mulheres negras que vivem em Berlim (o local de onde escreve) são constantemente outrificadas e sentem uma demanda no sentido de apagarem suas marcas da negritude, cujos sinais seriam repulsivos. Faz parte da colonização o controle dos corpos, do cabelo, da vestimenta, que objetifica, infantiliza e animaliza o “Outro”. Uma tradução decolonial deve ser o oposto da tradução invisibilizadora da diferença,⁷ sem, no entanto, cair na produção de uma diferença ontológica, associada a significantes estáticos e relacionada a origens puras. Antes, a tradução decolonial, construindo uma outra cultura do viver em conjunto, deve saber afirmar *não ontologicamente as diferenças*.

A partilha da sociedade entre os dignos e os indignos de compaixão/solidariedade

A atual onda fundamentalista supremacista quer impor diferenças insuperáveis e hierarquizações, dividir o mundo entre os passíveis de proteção, compaixão e amor, e os merecedores de desprezo, ódio, controle e passíveis de morrer “como baratas”. A pandemia de Covid-19 apenas escancarou essa divisão no Brasil. O que é visto como entrave ao projeto neoliberal é tentativamente descartado, eliminado. Com o filósofo Hans Jonas (2006), vale lembrar, nossa responsabilidade deve, pelo contrário, voltar-se também para a Natureza como um todo. Davi Kopenawa (2015), em seu livro-depoimento *A queda do céu*, também

⁷ Cf. para um encadeamento nesse sentido Achille Mbembe (2017, p. 193).

lamenta o esquecimento por parte da sociedade não indígena da Natureza e aponta para as consequências catastróficas desse esquecimento. E Ailton Krenak (2020, s./p.) escreve: “Temos que abandonar o antropocentrismo. [...] Somos piores que a Covid-19. Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos.”

Em vez de levantar como estandarte de luta a promessa de um paraíso futuro, essas narrativas histórico-teóricas decoloniais atuam sobretudo pela construção de *narrativas testemunhais* que lançam uma nova luz sobre o passado e sobre nosso sistema de dominação presente. Nessas narrativas não se trata tanto de instituir novos heróis, mas de se desmontar a tradicional e eurocêntrica lógica da historiografia dos heróis e da hagiografia dos santos. Agora, parte-se de uma nova ética das relações micropolíticas, calcada em uma autoimagem de corpos fragilizados e abertos a estratégias de *solidariedade* entre humanos e entre humanos e não humanos.

Esse ponto é central, uma vez que a história das culturas, assim como a história da política, pode ser retraçada como a história da construção de uma partilha na sociedade, levada a cabo sobretudo pelo dispositivo trágico, tal como ele já havia sido percebido e descrito por Aristóteles (2003). Se, para esse filósofo, as paixões centrais despertadas pela tragédia são *éleos* e *phóbos*, compaixão e terror, o funcionamento do dispositivo trágico depende de conseguirmos calibrar os personagens e as situações passíveis de despertar essas paixões. Na definição mínima, mas essencial, da *Poética* aristotélica, vemos que a compaixão “tem lugar a respeito do que é infeliz sem o merecer, e o terror, a respeito do nosso semelhante desditoso” (ARISTÓTELES, 2003, p. 120). Este “nosso semelhante” constitui peça fundamental da argumentação: o dispositivo trágico revela-se, com esta noção, como um meio de *construção e de formação do próprio*. Ele é uma poderosa matriz da ontotipologia. No centro do processo trágico espreita um mecanismo de criação de *tipos* que tanto agrega os “iguais” como permite a *exclusão* do “diferente”. Esse dispositivo secreta o “próprio” e o “outro”. Portanto, se o conceito de “purificação” e o de “pureza” rondam, como um espectro, este dispositivo, é também porque ele é este meio de traçar identidades grupais.

Não por acaso, as ações catastróficas por excelência que devem ser imitadas pelo poeta trágico são descritas por Aristóteles (2003) como

as que envolvem a luta entre amigos e familiares. Daí notarmos nas tragédias a tendência para a apresentação da história de certas famílias, como a dos Labdácidas. Isto não apenas torna as ações mais facilmente compreensíveis e terríveis, como mostra Aristóteles (2003), mas também, ao propiciar terror e compaixão, reforça-se o culto destas famílias míticas e de uma origem fundadora. *O dispositivo trágico estabelece fronteiras entre os que merecem compaixão derivada do terror e aqueles que produzem apenas terror sem compaixão.* O “outro” que produz terror são tanto os humanos considerados não iguais como a própria Natureza. Toda uma política da amizade e da inimizade pode ser traçada a partir da aplicação desse dispositivo que, vale lembrar, atua em praticamente toda obra de arte e em toda narrativa histórica. Portanto, o desafio de criar novas narrativas voltadas para romper com o círculo vicioso no qual nos lança o dispositivo trágico exige uma reinstauração das fronteiras do pensamento, de seus agentes e personagens. Como promover solidariedade sem reproduzir terror e ódio? Inspirados em Brecht (BENJAMIN, 2012, p. 85) e no cineasta Harun Farocki (2013), podemos pensar em uma empatia não trágica, em uma solidariedade que agrega, mas mantém resgatar o “efeito de estranhamento”, ou seja, o local da diferença. Como na tradução “estrangeirizante” defendida por autores como Benjamin (1972, p. 18) e Haroldo de Campos (Cf. SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 144), afins a modelos culturais calcados no jogo de diferenças que abalam o domínio patriarcal e falocêntrico da língua-pátria.

Tradução como Disothering e uma nova ética para além do colonial e pós especista

A tradução como método de *Disothering* desfaz as hierarquias, revela a construção do imaginário neocolonial, seu funcionamento, sua necessária anulação das identidades subalternas e criminalização do “Outro”, como diferente, estrangeiro, pobre, traficante, estuprador, fonte do medo etc. Essa tradução recusa a ideia de uma norma da branquitude a partir da qual se derivam as diferenças e hierarquias. Ela é, como vimos com Bonaventure Ndikung (2019, p. 64), “demolição das cartografias de poder e uma reinvenção de geografias.” Como trabalho do trauma (neo)colonial, ela une a indizibilidade do trauma com a indecidibilidade da tradução, sempre reafirmando a necessidade e impossibilidade simultâneas da tradução. Trata-se de um processo aberto. Trata-se, como

vimos, de um pôr para cima, de uma *Über-Setzung*, das relações inter-humanas e com o nosso mundo ao redor que se funda em uma nova ética pós-especista. A tradução como método de *Disothering* atua contra a necropolítica e assume o processo tradutório como parte de um jogo político ao qual não podemos nos furtar.

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. 7. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

BEAUZÉE, N. Língua. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT Jean le Rond. *Encyclopédia: O sistema dos conhecimentos*. São Paulo: Editora UNESP, 2015. p. 372-381.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften: v. IV: Kleine Prosa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften: v. V: Das Passagen-Werk*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas. v. I: Magia e técnica, arte e política*. Tradução de S.P. Rouanet. Revisão técnica Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BERMAN, Antoine. *L'Épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard, 1984.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 33, n. 1, p. 119-137, jan./abr. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0102-699220183301005>.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400828654>.

DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008. DOI: <https://doi.org/10.7476/9788523212148>.

FAROCKI, Harun. *Desconfiar de las imagenes*. Buenos Aires: Caja Negra, 2013.

FREUD, S. Das Unheimlich. In: _____. *Freud-Studienausgabe*. Frankfurt/M.: Fischer Verlag, 1970. v. IV, p. 241-274.

FREUD, S. *Mal-estar na cultura*. Tradução de Renato Zwick. Revisão técnica Márcio Seligmann-Silva. Porto Alegre: L&PM, 2010.

FREUD, S. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921.

GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1972.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Alvares, Francisco Rudiger e Sayonara Amaral.. Belo Horizonte: Humanistas, 2003.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de M. Lisboa e L. Montez. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2006.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. 5. ed. Münster: Unrast-Verlag, 2019a.

KOPENAWA, D. ALBERT, B. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Saudades do Brasil*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão negra*. Tradução de Marta Lança. 2. ed. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2017.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio negro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NDIKUNG, Bonaventure Soh Bejeng. Des-outrização como método: Leh zo, a me ken de za. In: *21ª Bienal de Arte Contemporânea Sesc_Videobrasil: Comunidades imaginadas*. São Paulo: Videobrasil; Edições Sesc, 2019. (Catálogo de exposição).
- NOVALIS, Schriften. *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Edição de Hans-Joachim Mähl e R. Samuel. München: Carl Hanser Verlag, 1978. v. II.
- OSMO, Alan. *O testemunho de Maryan: Limites e possibilidades na expressão do trauma*. São Paulo: Benjamin Editorial, 2018.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Organização de Ernst Behler. München: Verlag Ferdinand Schöningh, 1963. v. XVIII.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Alles ist Samenkorn”: O germanista Haroldo de Campos. *Revista Transluminura*, São Paulo, n. 1 p. 137-158, 2013.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Eu é um outro”: A tradução como criação do próprio e encontro festivo. *Santa Barbara Portuguese Studies*. Santa Barbara, v. 3, s./n., s./p., 2019.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o livro do mundo: Walter Benjamin romantismo e crítica poética*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2020.
- SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?*. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*. Tradução de Laureano Pelegrin, Lucinéia Marcelino Villela, Marileide Dias Esqueda, Valéria Biondo. Bauru: EDUSC, 2002.

WINCKELMANN, Johann Joachim. Von der Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst. In: WINCKELMANN, Johann Joachim; MENGES, Anton Raphael; HEINSE, Wilhelm. *Frühklassizismus*. Frankfurt a.M.: Deutsche Klassiker Verlag, 1995.

WINCKELMANN, Johann Joachim. *Reflexões sobre a Arte Antiga*. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento, 1975.

Recebido em: 30 de abril de 2020.

Aprovado em: 16 de setembro de 2020.