



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MATO GROSSO DO SUL
UNIDADE UNIVERSITÁRIA DE CAMPO GRANDE

LUANA CAVALIERI DE ALENCAR DUTRA

**EXCETO, TALVEZ, (POR) UMA LATINO-AMÉRICA: Haroldo de Campos e sua
epistemologia (des)constelar da tradução**

Campo Grande/MS

2025

LUANA CAVALIERI DE ALENCAR DUTRA

EXCETO, TALVEZ, (POR) UMA LATINO-AMÉRICA: Haroldo de Campos e sua epistemologia (des)constelar da tradução

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Campo Grande, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Estudos Literários

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural

Orientador: Prof. Dr. Rony Márcio Cardoso Ferreira

Campo Grande/MS

2025

D975e Dutra, Luana Cavaliere de Alencar.

Exceto, talvez, (por) uma Latino-América: Haroldo de Campos e sua epistemologia (des)constelar da tradução / Luana Cavaliere de Alencar Dutra. – Campo Grande, MS: UEMS, 2025.

155 f.

Dissertação (Mestrado) – PPGLetras – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, 2025.

Orientador: Prof. Dr. Rony Márcio Cardoso Ferreira

1. Haroldo de Campos – Crítica e interpretação. 2. Crítica literária. 3. epistemologia (des)constelar. 4. Literatura comparada I. Ferreira, Rony Márcio Cardoso II. Título

CDD 23. ed. - 869.09

LUANA CAVALIERI DE ALENCAR DUTRA

EXCETO, TALVEZ (POR) UMA LATINO-AMÉRICA: Haroldo de Campos e sua epistemologia (des)constelar da tradução

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Campo Grande, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Estudos Literários

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Rony Márcio Cardoso Ferreira (Presidente)
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

Prof. Dr. Álvaro Faleiros
Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Altamir Botoso
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

Prof. Dr. Daniel Abrão - Suplente
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

Campo Grande/MS, 16 de abril de 2025.

Ao meu avô, Valdemar dos Santos (*in
memoriam*), que sempre acolheu meus sonhos
como se fossem os seus. Obrigada por tudo.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Rony Márcio Cardoso Ferreira, por todo o cuidado, amparo e dedicação durante estes quatro anos de pesquisa científica.

Aos meus pais, Sueli e Márcio, pelo apoio, amor e lições de uma vida inteira.

À minha irmã mais velha, Laura, por ter sido meu porto seguro desde os meus primeiros dias de vida.

Ao José, por cada conversa, abraço e desabafo nestes incríveis onze anos de amizade.

Ao Pablo, por cada segundo de amor e companheirismo dos últimos sete anos. Amo-te.

Agradeço, enfim, à toda minha família e rede de apoio por cada palavra e momento vivenciado, os quais certamente contribuíram para que este trabalho se tornasse realidade.

O tigre que carregamos nas costas (a escrita) nunca nos deixa só. *Por que você não está montando em mim, escrevendo, escrevendo?* Ele pergunta constantemente, até sentirmos que somos vampiros sugando o sangue de uma nova experiência; que estamos sugando o sangue vital para alimentar a caneta. Escrever é o ato mais atrevido que eu já ousei e o mais perigoso (Anzaldúa, 2000, p. 234).

DUTRA, L. C. A. *Exceto, talvez, (por) uma Latino-américa: Haroldo de Campos e sua epistemologia (des)constelar da tradução*. 2024. 155 p. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, 2025.

RESUMO

A hipótese deste trabalho é investigar como, por meio de seus textos, o poeta, crítico, tradutor e teórico da tradução Haroldo de Campos (1929-2003) perlaborou uma epistemologia (des)constelar da tradução no Brasil, ultrapassando a imagem constelar do poeta francês Stéphane Mallarmé em “Um lance de dados” (1897) para uma teoria pensada a partir dos trópicos. Nosso objetivo geral seria, primeiramente, compreender no que consiste a *desconstelização* promovida por Campos, em especial a partir de seus textos sobre Mallarmé e a imagem da constelação. Em seguida, delineamos três objetivos específicos, organizados em três capítulos: 1) comprovar a releitura do acaso mallarmeano e europeu mobilizada por Campos; 2) reconstruir a noção de história sincrônico-constelar de Campos na sua epistemologia tradutória; 3) evidenciar a galáxia haroldiana, responsável por desconstelizar o estelário posto sobre a teoria da tradução no Brasil. Para tanto, serão relevantes, enquanto *corpus* da pesquisa, os livros *Mallarmé* (1991), organizado por Haroldo de Campos, Augusto de Campos e Décio Pignatari, onde consta a tradução de Haroldo do “Lance de dados”; e *Transcrição* (2013), organizado por Marcelo Tápia e Thelma Médici Nóbrega, no qual encontram-se ensaios de Campos. Nossa metodologia será composta de três campos de estudo: a Crítica Literária; a Literatura Comparada; e os Estudos da Tradução. Nos valeremos, entre outros, das proposições de Jacques Derrida (2001; 2006; 2009; 2014), Walter Benjamin (1994; 2010) e Silviano Santiago (1976; 2000).

Palavras-chave: epistemologia (des)constelar; crítica literária; literatura comparada; estudos da tradução; Haroldo de Campos.

DUTRA, L. C. A. *Except, maybe, (through) a Latin America: Haroldo de Campos and his (dis)constellar epistemology of translation from the tropics*. 2024. 155 p. Thesis (Master's degree in Modern Languages) - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, 2025.

ABSTRACT

This work's hypothesis is to investigate how, starting from his texts, the poet, critic, translator and translation theorist Haroldo de Campos (1929-2003) has made a (dis)constellar epistemology of translation at Brazil, exceeding the constellar image from the French poet Stéphane Mallarmé in "A throw of dice" (1897) to a theory thought from the tropics. Our general objective would be, in the first place, to comprehend what the *(dis)constellization* promoted by Campos consists of, especially from his texts about Mallarmé and the image of the constellation. Afterwards, we drew three specific objectives, organized in three chapters: 1) to prove the rereading of Mallarmé's and European's *hasard* mobilized by Campos; 2) to reconstruct Campos' notion of synchronic-constellar history on his epistemology of translation; 3) to point out Haroldo's galaxy, responsible for disconstellizing the given stellarium about theory of translation at Brazil. As such, it will be relevant, as the research's *corpus*, the books *Mallarmé* (1991), organized by Haroldo de Campos, Augusto de Campos and Décio Pignatari, where Haroldo's translation of "A throw of dice" is located; and *Transcrição* (2013), organized by Marcelo Tápia and Thelma Mé dici Nóbrega, which displays Campos' essays. Our methodology will be composed of three research fields: Literary Criticism; Comparative Literature; and Translation Studies. We will also make use of, among others, the prepositions of Jacques Derrida (2001; 2006; 2009; 2014), Walter Benjamin (1994; 2010) and Silviano Santiago (1976; 2000).

Keywords: (dis)constellar epistemology; literary criticism; comparative literature; translation studies; Haroldo de Campos.

DUTRA, L. C. A. *Excepto, tal vez, (por) una Latinoamérica: Haroldo de Campos y su epistemología (des)constelar da la traducción*. 2024. 155 p. Disertación (Maestría en Letras) - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, 2025.

RESUMEN

La hipótesis en este trabajo es investigar cómo, por intermedio de sus textos, el poeta, crítico, traductor y teórico Haroldo de Campos (1929-2003) construyó una epistemología (des)constelar de la traducción en Brasil, sobrepasando la imagen constelar del poeta francés Stéphane Mallarmé en "Una jugada de dados" (1897) para una teoría pensada a partir de los trópicos. Nuestro objetivo general quedaría, primeramente, en comprender en lo qué consiste la *desconstelización* promovida por Campos, en especial en sus textos sobre Mallarmé y la imagen de la constelación. Después, delineamos tres objetivos específicos, organizados en tres capítulos: 1) comprobar la relectura del azar de Mallarmé y de Europa movilizada por Campos; 2) reconstruir la idea de historia sincrónica-constelar de Campos en su epistemología de la traducción; 3) evidenciar la galaxia de Haroldo, responsable por desconstelizar el cielo delimitado sobre la teoría de la traducción en Brasil. Para eso, serán importantes, como el *corpus* de la investigación, los libros *Mallarmé* (1991), organizado por Haroldo de Campos, Augusto de Campos y Décio Pignatari, donde queda la traducción de Haroldo de la "Jugada de dados"; y *Transcreación* (2013), organizado por Marcelo Tápia y Thelma Mé dici Nóbrega. Neste último, están los ensayos de Campos. Nuestra metodología será basada en tres campos de investigación: la Crítica Literaria; la Literatura Comparada; y los Estudios de la Traducción. Aún nos valem os, entre otros, de las proposiciones de Jacques Derrida (2001; 2006; 2009; 2014), Walter Benjamin (1994; 2010) y Silviano Santiago (1976; 2000).

Palabras-clave: epistemología (des)constelar; crítica literaria; literatura comparada; estudios de la traducción; Haroldo de Campos.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Transcrição do poema de Haroldo de Campos “Esboço para uma Nékuia”, de 1974, por Sílvio Ferraz, publicada na revista <i>Através I</i>	84
Figura 2 - Manuscrito (1974-1975), em português e em espanhol, de “Esboços para uma Nékuia”, parte do livro <i>Signantia: quasi coelum / Signância: quase céu</i> (1979)	85
Figura 3 - Manuscrito (s.d.) de “Bosquejos para una Nékuia”, tradução para o espanhol de “Esboços para uma Nékuia”, parte do livro <i>Signantia: quasi coelum / Signância: quase céu</i> (1979) Coleção Família Haroldo de Campos, São Paulo	86
Figura 4 - poema “Nascemorre”, de Haroldo de Campos	88
Figura 5 - Ilustração do <i>Post Scriptum</i> do livro <i>Deus e o Diabo no Fausto de Goethe</i> (2005), de Haroldo de Campos	100

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: É preciso evitar Mallarmé	13
1. AMÉRICA LATINA: entre o caos e a ordem	19
1.1 Acaso ricocheteante de um intelectual latino-americano	28
1.2 Lance de palimpsestos: ser latino-americano é ser tradução	44
1.3 Caos domador, acaso vigiado: rasuras a partir dos trópicos	58
2. O CANTO PARALELO DE HAROLDO DE CAMPOS: um poeta-crítico-tradutor ex-cêntrico	71
2.1 “neste livro neste voo me revoo”: o poeta galáctico	79
2.2 Alteridade enquanto exercício de autocrítica	90
2.3 O poeta do poeta: casos de um transcriador	98
3. POR UMA EPISTEMOLOGIA (DES)CONSTELAR DA TRADUÇÃO: da poeira às galáxias	105
3.1 Da (in)traduzibilidade: o tradutor-anticristo	111
3.2 Menos salvífico, mais pedagógico: sobre o messiânico princípio da saudade	120
3.3 Nos entremeios da duplicidade dos (im)possíveis	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS: A latinoamargura do (in)teorizável	139
REFERÊNCIAS	146

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: É preciso evitar Mallarmé

Em *A Escrava que não é Isaura* [...] está, com todas as letras, o programa de Mário: “Mas onde nos levou a contemplação do pletórico século XX? Ao redescobrimento da Eloquência. Teorias a exemplo de Mallarmé, o errado *Prends l'éloquence et tords-lui son cou*¹ de Verlaine, deliciosos poetas do não-vai-nem-vem não preocupam mais a sinceridade do poeta modernista”. E Mário parte para a profligação de Mallarmé (“É PRECISO EVITAR MALLARMÉ!”, exclama em maiúsculas), cujo pecado seria a “intelectualização”, e para o elogio do sentimento e do subconsciente [...] (Campos, 1974, p. 14-15).

A eloquência? Torce-lhe o pescoço!
E convém empregar de uma vez
A rima com certa sensatez
Ou vamos todos parar no fosso!
(Trecho do poema “Arte poética”, de Paul Verlaine. Tradução de Augusto de Campos).

A exclamação moralista de Mário de Andrade, notada por Haroldo de Campos em “Uma poética da radicalidade” – prefácio presente nas *Poesias reunidas* (Civilização Brasileira, 1971) de Oswald de Andrade –, demonstraria a preocupação então presente entre os poetas do século XX quanto ao que foi denominado como modernidade. De um lado, alguns defendiam o retorno do que se tinha como tradicional na poesia: rimas e palavras como ornamentos do texto, quase intocadas – as *Belles Lettres*². Do outro, teríamos poetas (como Haroldo e Augusto de Campos, Oswald, Verlaine, Mallarmé) que contestaram a exclusividade e o confinamento da arte poética a uma presumida eloquência irreal no mundo prático, presa à régua e ao papel.

Ainda no mesmo texto, Haroldo cita a noção do que é “ser radical” para Marx – “Tomar as coisas pela raiz” (Campos, 1974, p. 9) –, e escreve, reconhecendo a poética da radicalidade em Oswald:

[...] esta poesia afeta, na raiz, aquela consciência prática, real, que é a linguagem. [...] Evidentemente que a linguagem literária funcionava, nesse contexto, como um jargão de casta, um diploma de nobiliarquia intelectual: entre a linguagem escrita com pruridos de escorreição pelos convivas do festim literário e a linguagem desleixadamente falada pelo povo [...], rasgava-se um abismo aparentemente intransponível (Campos, 1974, p. 10).

De certa forma, Campos, que também teria engendrado a sua própria poética da radicalidade, parece ter se disposto a criticar tamanha atitude conservadora em sua

¹ Trecho presente no poema “Arte poética”, de Paul Verlaine. Na tradução por Guilherme de Almeida, ele a traduz como “Toma a eloquência e esgana-a!”. Observamos, porém, uma tradução diferente por Augusto de Campos, mais incisiva: “A eloquência? Torce-lhe o pescoço!”. A comparação foi encontrada em: <https://escamandro.wordpress.com/2013/03/30/8-poemas-de-paul-verlaine-em-3-tradutores/>.

² Segundo a definição de Roberto Acízelo de Souza no *E-Dicionário de termos literários* de Carlos Ceia, “numa época em que os discursos se acham sob controle da disciplina retórica, é possível supor que *belas*, como atributo caracterizador de certa modalidade das letras, indicia a supervalorização de uma das virtudes da elocução segundo aquela disciplina — o ornato — em detrimento das demais (pureza, clareza, correção, boa colocação)” (Souza, 2009). Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/belles-lettres>.

epistemologia tradutória, levando em consideração que, como ele próprio afirmou, estamos no plano da linguagem como um todo. Em meio ao abismo político-social presente no século XX (ainda mais largo hoje, em meio à tamanha polarização do Brasil e do mundo), Haroldo *tomou a tradução pela raiz* e buscou demonstrar que (sempre com a empiria e a experiência a seu favor), além da possibilidade perigosa, mas atingível, de traduzir, também não seria irreal engendrar, mesmo a partir de um país periférico como o Brasil, uma *teoria, ou ainda melhor, uma epistemologia da tradução*, ultrapassando aquela barreira aparentemente intransponível (criada pela academia e o imperialismo) entre o autoconhecimento de quem vive na margem e o seu potencial de criação.

Entretanto, há que se contextualizar o que entendemos por teoria ou epistemologia – e por qual motivo sugerimos prioridade a este último conceito. Partimos de Anthony Pym em *Explorando as teorias da tradução* (2017), quando ele pontua que “Os tradutores teorizam o tempo todo. Quando identificam um problema de tradução, normalmente precisam decidir a partir de uma série de soluções possíveis que se apresentem a eles” (Pym, 2019, p. 17). Ora, Haroldo de Campos não foi um teórico limitado somente a uma espécie de plano platônico das ideias; seu portfólio de traduções é vasto³, contendo desde clássicos como a *Bíblia*, Homero e Dante, até os emblemáticos James Joyce, Octavio Paz e Vladimir Maiakóvski. Tanto nas suas transcrições (assim as chamava) quanto em seus ensaios, sempre havia um problema e uma teorização para tentar resolvê-lo.

O problema da situação tradutória no Brasil era bastante evidente e não passou despercebido por Campos: já em seu primeiro ensaio sobre o assunto, “Tradução como criação e como crítica” (1962), ele afirmaria Manuel Odorico Mendes enquanto o primeiro a propor uma ideia de tradução criativa no país. Apesar de seu pioneirismo, Mendes foi duramente criticado: “Realmente, fazer um *negative approach* em relação a suas traduções é empresa fácil, de primeiro impulso, e desde Sílvio Romero (que as considerava ‘monstruosidades’, escritas em ‘português macarrônico’), quase não se tem feito outra coisa” (Campos, 2019, p. 9). Havia, portanto, uma certa hostilidade em relação à (teoria da) tradução em nosso país, curiosamente vinda de nossos próprios críticos.

Para além da prática, a teorização era ainda mais dificultosa; enquanto Campos reconhecia o gênio de Odorico Mendes, ele compreendia a sua desconexão entre teoria e prática: “É óbvio que sua prática não está à altura de sua teoria, que muitas de suas soluções

³ Para mais informações, recomendamos a leitura da entrada de Haroldo de Campos no *Dicionário de tradutores literários no Brasil* (DITRA), organizado pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

[...] são mesmo sesquipedais e inaceitáveis. Para isto também contribui o fator tempo” (Campos, 2019, p. 10). O fator temporal ao qual Haroldo se refere, inevitavelmente, perpassa as teorias que foram surgindo com o passar dos anos – em especial a do grupo concreto do qual fazia parte:

Quando os poetas concretos de São Paulo se propuseram uma tarefa de reformulação da poética brasileira vigente, em cujo mérito não nos cabe entrar, mas que referimos aqui como algo que se postulou e que se procurou levar à prática, deram-se, ao longo de suas atividades de teorização e de criação, a uma continuada tarefa de tradução. [...] Destes ensaios, feitos antes de mais nada com *intelletto d'amore*, com devoção e amor, pudemos retirar, pelo menos, um prolongado trato com o assunto, que nos autoriza a ter ponto de vista firmado sobre ele (Campos, 2019, p. 13-14).

Percebamos que a teoria da tradução tal como proposta por Haroldo de Campos tinha, impreterivelmente, a prática como a sua mais fiel aliada, o que ressoa com o que Pym discute ser a “teoria”: “O termo ‘teoria’ deriva, provavelmente, do grego *theā*, significando ‘vista’ + o sufixo *-horan*, ‘ver’ ou ‘observar’. Assim, teorizar seria ‘voltar-se para uma determinada perspectiva” (Pym, 2017, p. 18). Tal como ratificado por Pym (2017, p. 26), as nossas instituições parecem ter nos acostumado a separar a teoria da prática, o que não passou despercebido por Haroldo durante todos os anos que passou nas academias brasileiras. Dessa maneira, a sua teoria da tradução, a qual baseava-se nas próprias experiências e observações durante praticamente cinco décadas de um íntimo trabalho tradutório, voltava-se para uma perspectiva específica – *reformular a poética brasileira vigente e, por conseguinte, a teoria da tradução no Brasil*.

E foi a partir dessa visada que Haroldo engendrou, para nós, mais do que uma teoria: o autor teria logrado uma episteme tradutória. Isso porque, mesmo com os adventos de uma teoria da tradução – conforme explicitado pelo livro de Pym –, toda teorização possui um limite tangencial: “[...] o paradigma deixa de funcionar como uma teoria da tradução quando passa a não mais tratar de tradução” (Pym, 2017, p. 302). À primeira vista, a proposta de Campos parece envolver somente questões textuais da tradução e, por vezes, é demasiadamente formalista, em especial no seu primeiro ensaio, mencionado anteriormente. Entretanto, com o passar dos anos, os textos do autor – e aqui incluímos tanto suas transcrições, quanto seus poemas e ensaios – tomaram o corpo de uma verdadeira epistemologia da tradução, ou seja, “o estudo de como se produz conhecimento [...], o conhecimento sobre o texto a ser traduzido ou o objetivo pretendido” (Pym, 2017, p. 178).

Sendo assim, Haroldo passou a se ocupar não somente da tarefa tradutória em si, mas de como ela impactaria a cultura brasileira e transformaria, ainda, todo um pensamento sobre o que significaria *ser brasileiro ou latino-americano*, uma existência que inevitavelmente está

localizada *nos trópicos* do pensamento intelectual (Santiago, 2019). Esse estudo ou trabalho epistêmico ficou bastante evidente em muitos momentos, dentro e fora dos seus *transentretidos* (Campos, 2019). Destacamos, aqui, o ensaio “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira” (1980), quando ele afirma que pensar no Brasil então atual implicaria “Uma nova idéia (sic) de tradição (antitradição), a operar como contravolução, como contracorrente oposta ao *cânon* prestigiado e glorioso” (Campos, 2006, p. 237). Essa (anti)tradição, contravolução ou contracorrente transformou-se, para nós, no que aqui chamamos de uma epistemologia (des)constelar da tradução.

Tal transformação revela-se na menção nada honrosa à Stéphane Mallarmé por Mário de Andrade, assim como explicitado por Campos em epígrafe, mas não por obra do acaso: além do francês ter sido diversas vezes mencionado pelo último e pelo grupo Noigandres⁴ como um todo enquanto uma das maiores referências para seu projeto poético e tradutório (A. Campos; H. Campos; Pignatari, 1975), Haroldo traduziu o poema mallarmeano “Lance de dados” (1897) e o publicou no livro *Mallarmé* (1991), organizado por ele, seu irmão Augusto e Décio, conjuntamente a outros textos traduzidos pelos autores e alguns ensaios. Mas é principalmente a partir deste *relance de dados* (tal qual o título da seção em que o poema está localizado) que, para nós, Haroldo teria enfatizado – e posteriormente ultrapassado – uma imagem de Mallarmé que ele mesmo vem a especificar em outros excertos: a *constelação*.

Dentre tantas possibilidades decorrentes da multiplicidade de leituras suscitadas pelo “Lance de dados”, uma em particular foi frisada por Haroldo de Campos em ensaio versando sobre sua transcrição, “Das estruturas dissipatórias à constelação: a transcrição do ‘Lance de dados’ de Mallarmé” (1996): “Um lance de dados jamais abolirá o acaso... EXCETO... TALVEZ... (por) UMA CONSTELAÇÃO” (Campos, 2019, p. 132). Interessantemente, apesar da palavra aparecer apenas duas vezes durante todo o poema, ela parece ter um papel central em Mallarmé, mas é exponenciada de outra forma na leitura de Campos, tanto intra quanto extra textualmente. Exploramos especialmente como a adição de “por” entre parênteses antes de “uma constelação” já nos indicaria, precipuamente, a ênfase na imagem em questão para além do plano poemático.

É como se Campos nos tivesse oferecido uma pista, um *trace* (Cf. Derrida) de sua epistemologia (des)constelar mesmo em seus ensaios, ainda que não fosse necessariamente essa

⁴ O grupo Noigandres, formado em 1952 pelos poetas-tradutores Haroldo e Augusto de Campos e Décio Pignatari, foi responsável pela popularização da poesia concreta no Brasil e por um extensivo trabalho tradutório, criativo e crítico de poesia no país, sendo inclusive reconhecidos mundo afora por seus trabalhos.

a sua intenção primária. Além disso, notamos uma relação direta entre a constelação e o acaso, presente no próprio poema; Campos parece ter frisado essa condição existencial entre si não só na tradução, mas em diversos outros textos, como em um dos ensaios presentes no apêndice do mesmo livro, nomeado “Caos e ordem: acaso e constelação”. Por isso é que a constelação para Haroldo estaria além de uma leitura simplista do tema ou da imaginação de um poema; inicialmente, o autor teria se valido da imagética mallarmeana para repensar a condição da modernidade – teorizar sobre a tradução em meados do século XX, em um período de tantas mudanças político-sociais, seria tal qual delinear uma constelação de possibilidades e conexões “trans-latas” (Campos, 2019, p. 131).

Ou seja, por mais que façamos conexões entre as mais diversas áreas do saber, como a química, a física e a própria história ao decorrer da presente trajetória, o realizaremos “sempre no mesmo lugar” (Campos, 2019, p. 131): o da epistemologia (des)constelar da tradução do crítico brasileiro, o “*hasard objectif*” (Campos, 2019, p. 131) ou, na nossa perspectiva tradutória, o *(a)caso pensado* da história da literatura brasileira. Isso porque, tal qual afirmado por Álvaro Faleiros em *Traduções canibais: uma poética xamânica do traduzir* (2019), “Ao teorizar sua prática tradutória [...], Haroldo também adota o que chama de ‘des-memória parricida’ [...], des-memória esta que ‘intenta [...] a rasura da origem: a obliteração do original’” (Campos *apud* Faleiros, 2019, p. 33). Portanto, Campos teria assassinado Mallarmé e a sua constelação, na intenção de desmemoriar este conceito para trazer outro: a sua própria epistemologia (des)constelar da tradução, rasurando a sua origem francesa e idealizada por uma Latino-América, dando luz à sua própria tradução da imagem.

Com isso em mente, buscaremos, no primeiro capítulo desta dissertação, nomeado “América Latina: entre o caos e a ordem”, dissertar de que forma o autor brasileiro buscou (des)constelizar a imagem mallarmeana, primeiramente, pelo acaso, que segundo ele, resgata a “figura estelar” da constelação (Campos, 2019, p. 195) no poema, devido à luta com a casualidade existente em um lance de dados. Para tanto, explicitaremos, na primeira seção do capítulo, de que forma o acaso de Campos é ricocheteante, tendo em vista a sua vivência latino-americana. A justificativa dessa relação, na seção posterior, se dará pelo fato de que a existência latino-americana estaria atravessada, para nós, pelo próprio ser da tradução. Em seguida, observaremos como, a partir de um caos domador e um acaso vigiado, Haroldo rasurara as noções de Mallarmé a partir dos trópicos do pensamento intelectual sobre o fazer tradutório.

Já no segundo capítulo, “O canto paralelo de Haroldo de Campos: um poeta-crítico-tradutor ex-cêntrico”, afirmaremos como as três áreas pelas quais o autor mais se dedicou

intelectualmente – poesia, crítica e tradução, respectivamente – suplementam sua teoria, pois em cada uma delas, ele procurou fazer ressoar o seu canto paralelo, ex-cêntrico e (des)constelizador, desconstruindo o “estelário dado” da história em solo latino-americano. Fecharemos, porém, este excerto com a tradução, porque defendemos que nela está a ultimação da episteme (des)constelar do autor e a consequente ultrapassagem da imagem de Mallarmé; mesmo que haja uma conexão intrínseca entre a sua teoria e a sua visão enquanto poeta e crítico, é a sua faceta de tradutor e teórico da tradução que protagoniza, em nosso ponto de vista, o seu pensamento transgressor.

No último capítulo, “Por uma epistemologia (des)constelar da tradução: da poeira às galáxias”, discorreremos sobre como Campos teria construído, da poeira às galáxias, a sua epistemologia (des)constelar da tradução, notável desde o seu primeiro texto sobre o assunto em 1962 até o seu falecimento, em 2003. Outrossim, escolhemos três ensaios de Campos, presentes no livro *Transcrição*, para demonstrar, na práxis, a (des)constelização promovida pelo crítico: “Da tradução como criação e como crítica” (1962), basilar para entender os seus pressupostos teóricos e as primeiras tímidas desleituras de Max Bense e Albercht Fabri, por exemplo; “p, sobre a teoria de Benjamin e seu ponto de vista messiânico da fidelidade e a originalidade; e “Paul Valéry e a poética da tradução: as formulações radicais do célebre poeta francês a respeito do ato de traduzir” (1985), donde percebemos a sagaz observação de Campos quanto a (não tão) radical poética da tradução do autor francês a partir de um exercício comparatista entre este e Benjamin, Borges e Mallarmé.

1. AMÉRICA LATINA: entre o caos e a ordem

E como é feito [o poema]? Que teoria
rege os espaços de seu vôo?
Que lastros o retêm? Que pesos
curvam, adunca, a tensão do seu alento?
Cítara da língua, como se ouve?
Corte de ouro, como se vislumbra,
proporcionado a ele o pensamento?

(Campos, 2000, p. 43)

O presente fragmento epigráfico advém do poema “Teoria e prática do poema” (do livro *As disciplinas*, de 1952). Esta é uma das primeiras coletâneas de Haroldo de Campos, e o que mais parece singular é que, assim como proposto no título do texto acima, há uma indagação múltipla sobre o fazer poético na teoria e na prática. Ambos seguem juntos durante todo o trajeto do pássaro-poema: a voz poética o invoca, pois no primeiro verso do texto em questão, ela afirma que o Poema, com “P” maiúsculo, é quem ilustra a teoria do seu próprio voo – defendendo, portanto, a existência de um pensamento ou epistemologia poéticos. Paralelamente, a voz menciona também uma possível *tensão* inerente à existência do Poema, a qual é responsável por curvá-la e aduncá-la.

É como se a teoria ou o pensamento, carregados de tensões ou preceitos que os movem, regesse não só o voo do Poema, mas o seu pouso, já que faz um círculo em sua rota e retorna para si mesma. Mas quais seriam, afinal, esses pesos inescusáveis? Cremos que o ensaio “Bandeira, o desconstelizador” (1966), de Haroldo, explica não somente a poética bandeiriana, mas a sua própria proposta de poesia, que, de certa forma, anuncia no livro de 1952:

Bandeira é um desconstelizador. Sua poesia – certa parte dela – inscreve-se nessa *linha sutil* que separa o lugar comum (a redundância, a frase feita, o clichê da sensibilidade) da informação original [...]. Bandeira se comporta como um operador rebelde, que se insubordina contra as figuras sempre repetidas do estelário dado [...] (Campos, 2006, p. 111, grifo nosso).

Ora, Haroldo de Campos é também um desconstelizador; na sua poética tradutória, a linha sutil entre o lugar comum imposto à tradução e o texto de partida é a rota do pássaro-poema, o entre-lugar que tem capacidade de rebelar-se ao estelário dado e oferecer, em troca, um xadrez de estrelas. A poética cumpre um papel importantíssimo nessa atividade, como afirma Benedito Nunes em seu capítulo para Haroldo de *Céu acima* (2005), organizado por Leda Tenório da Motta: “A poesia do pensamento, tanto na criação quanto na tradução recriadora, complementa-se pelo pensamento da poesia, histórica e criticamente considerada” (Nunes, 2005, p. 112). Aí está a tensão indubitável presente na epistemologia de Campos: o peso inegável da história, da cultura e da língua, os quais não podem ser rechaçados. São uma configuração *outra* do estelário da linguagem.

A relevância de uma teoria tradutória, então desvelada enquanto um pássaro que, galacticamente, voa ou viaja em movimentos cósmico-temporais entre presente e passado, para Haroldo de Campos, está diretamente relacionada à uma atualização de uma *poética sincrônica*, já que “supõe uma escolha, orienta-se por um projeto de leitura, a partir do passado de criação, do presente de cultura” (Campos, 2019, p. 136). As tensões históricas, culturais e linguísticas perpassam também a tradução, cuja existência não pode pairar somente em aspectos linguístico-formais ou literais; por isso a importância de uma *poética da tradução*, exercida na teoria e na prática por Campos. E também é a partir deste ponto que sua teoria ou poética corporificam, por intermédio da sincronia, suas *brasilidades ou latinidades*. A título de exemplo: no ensaio “Da transcrição: poética e semiótica da operação tradutora” (1987), Campos explica as formulações de alguns neologismos que foram por ele criados à medida que seu projeto poético e tradutório avançava.

Segundo ele, havia em si: “[...] uma insatisfação com a ideia ‘naturalizada’ de tradução, ligada aos pressupostos ideológicos de restituição da verdade (fidelidade) e literalidade” (Campos, 2019, p. 79). Estes conceitos pressupõem condições impostas de subserviência e lealdade para que se ocorra uma “boa tradução”, características de um pensamento logocêntrico e estritamente ocidental, que tem pressa de categorizar absolutamente tudo ao seu alcance em “bom” ou “ruim” (para a Europa ou os Estados Unidos, é claro). Quando Campos denuncia essas “ideias feitas” (Motta, 2005, p. 20) sobre a poética da tradução, ele demonstra uma consciência, até então ínfima em seus conterrâneos, sobre a localidade geopolítica de seu labor – em um país colonizado, considerado “terceiro mundo”. Mas é claro que este aspecto não é o único indicador de sua teoria latino-americana. O simples reconhecimento não basta.

No ensaio “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira” (1980), Campos mobiliza um *movimento antropofágico*:

Colocando em prática sua formulação teórica, o concretista reescreve os autores estrangeiros mencionados e suas noções sobre a literatura, (re)criando obras literárias na língua portuguesa [...] e teses sobre a teoria da tradução [...]. Assim, pode-se dizer que a antropofagia oswaldiana relida por Haroldo na menção destes dois poetas [Oswald e Pound] possibilita o surgimento de um *verdadeiro pensamento antropófago a respeito da tradução* (Ferreira; Dutra, 2023, p. 3, grifo nosso).

Para além de utilizar outro autor brasileiro em suas formulações, esse pensamento antropofágico da tradução permitiu a Haroldo a redevoração⁵ não somente de escritores

⁵ Quando falamos de “redevoração”, fazemos menção, especialmente, ao processo de devoração antropofágica cunhado por Oswald de Andrade e recriado por Haroldo de Campos em “Da razão antropofágica” (1980). Ademais, partimos da menção de Silviano Santiago à emblemática frase canibal de Paul Valéry: “Nada mais

ocidentais; suas traduções de Bashô são prova disso. Essa miscelânea dos mais diferentes autores, para Haroldo, foi uma busca para “repaginar o *modus operandi* da tradução, bem como para abrir uma vereda totalmente latina em que pudesse pensar a tradução a partir da cultura brasileira” (Ferreira; Dutra, 2023, p. 7). Dito de outro modo, por mais que pudesse valer-se de autores estrangeiros, Campos realizava-o no intuito de repensá-los a partir do Brasil e da América Latina. Nada mais justo, portanto, que articular um autor francês em sua epistemologia tradutória, repensando-o à moda brasileira e latino-americana. A partir de uma visada sincrônica, Haroldo encontra no poema “Lance de dados” (1897) ou *Coup de dés* a enigmática imagética do acaso, a princípio inaugurada no autor do texto supracitado: Stéphane Mallarmé.

O brasileiro, então, transcria essa imagem em suas formulações; afinal, para entender esse movimento não linear e constelar da tradução, é necessário apontar para o seu grande causador, que, em Mallarmé, é o acaso ou *hasard*. De acordo com Haroldo de Campos, uma possível interpretação do título, focalizada na sua tradução deste mesmo poema, nos leva à seguinte frase: “Um lance de dados jamais abolirá o acaso, exceto, talvez, uma constelação” (Campos, 2019, p. 149). Antes de entender qual constelação, aqui transcrita como o movimento não-linear praticado pelo pensamento tradutório do autor, teria o poder de abolir o acaso, é relevante compreender as diferenças entre essa última noção na obra de partida mallarmeana e na tradução de Campos, que propositalmente denomina um “Relance de dados” (1991) – pois se Mallarmé lança os seus dados na Europa e ao acaso, Haroldo, no Brasil, relança-os ao estrelário latino-americano, entre-lugar do caos e da ordem.

De antemão, é bastante óbvio que haveria diferenças históricas, culturais e sociais entre o *hasard* de Mallarmé e, por conseguinte, europeu, e o acaso de Haroldo de Campos, autor brasileiro, destarte potencializadas pelas questões que envolvem uma tradução. Sendo assim, Haroldo compreende a constelação a partir de dois momentos: *o acaso e a ordem*. Para ele:

Acaso e Ordem, liberdade e lei, sensibilidade e razão se dialetizam na ocasião concreta da obra de arte, verbal ou não-verbal, como se conjugados por um *intellecto d'amore* (Dante), uma sensibilidade pensante (Fernando Pessoa). A “constelação” se deixa resgatar do acaso sideral como o cosmo do caos; qual a vida, inscrita no código nucléico (sic) do *Humanus*, enquanto dure (e ela se reproduz e se prolonga), é resgatada da fatalidade da morte entrópica (Campos, 2019, p. 201, grifo nosso).

Logo, para o tradutor de Dante, não existe acaso sem ordem e vice-versa, pois a constelação é este grande elo que liga ambos os momentos, inevitáveis forças do universo. Para

original, nada mais intrínseco a si que se alimentar dos outros. É preciso, porém, digeri-los. O leão é feito de carneiro assimilado” (Valéry *apud* Santiago, 2019, p. 21).

essa constatação, Campos baseia-se na física moderna encabeçada por nomes como Albert Einstein e James Clerk Maxwell, que à sua maneira, desafiavam as leis até então impostas por cientistas anteriores a eles. Com a teoria da relatividade e as leis da termodinâmica, que abriram espaço para a física quântica, nosso relacionamento com o mundo transformou-se: passamos a estudar os astros e o *cosmos* enquanto partes transformadoras do universo, e o acaso sideral, como o nomeia Haroldo, cumpre um papel bastante frequente nessa configuração outra de nossa existência.

Portanto, ao mesmo tempo que, graças à configuração químico-física do universo, o planeta Terra permanece em órbita e em ordem enquanto parte integrante dele, por circunstâncias que, na maioria das vezes, decorrem do acaso – como o funcionamento das enzimas que retardam a morte (Cf. Campos, 2019, p. 199) –, é justamente esse mesmo acaso que provoca ora desordens as quais podem ser avassaladoras para nós (como a queda de um meteoro em alguma região de nosso planeta ou mesmo os chamados buracos negros, que até hoje permanecem um mistério), e ora um caos que, na realidade, é o que nos mantém vivos, como o próprio processo da entropia, que proporciona, paradoxalmente, uma *desordem sistemática* a nossas moléculas. A constelação nada mais é, então, que uma imagem integrante desse *cosmos*, interligado pelo acaso, que representa o entre-lugar do ser humano⁶: *entre o caos e a ordem*, o sacrifício e o jogo, a prisão e a transgressão, a submissão ao código e a agressão, a obediência e a rebelião, assimilação e a expressão (Santiago, 2019, p. 26).

Até esse ponto, é evidente a diferença entre o acaso haroldiano e o mallarmeano, cujo pensamento deste último havia parado apenas na incerteza de sua abolição ou não. Em Campos, em vez da indecisão, nós *incorporamos, redevoramos e transculturamos* o acaso enquanto um importante componente criativo. Não obstante, devemos considerar que Mallarmé falecera em 1898, um ano depois da publicação de “Lance de dados”; até então, a física quântica ainda não existia enquanto um campo consolidado do conhecimento científico. Seu estopim fora na metade do século XX, época em que Haroldo lançava seus primeiros textos (em torno de 1952). Associada a essa revolução no pensamento moderno, Campos se vale da física moderna para entender a literatura latino-americana, onde nossa própria existência é caótica e, ao mesmo tempo, controladora; *vivemos entre o acaso e a ordem*, não pendendo para nenhum dos lados.

⁶ É interessante notar, todavia, que o entre-lugar de Silviano Santiago refere-se mais especificamente à literatura; nossa leitura, entretanto, estende essa condição à questão existencial do ser humano latino-americano, tendo em vista a sua relevância para a teoria haroldiana e a relação do entre-lugar tradutório que ele próprio nota, mesmo que indiretamente.

Essa é a condição para ser e estar na América Latina, tendo em vista a nossa inegável ferida colonial que convertemos em diferença.

Quanto aos três momentos do acaso haroldiano – a incorporação/deglutição, a redevoração/recriação e a transculturação –, entendemos o primeiro enquanto consequência primária do movimento antropofágico, uma “resposta a essa equação irônica do problema da origem, é uma espécie de *desconstruccionismo* brutalista: a devoração crítica do legado cultural universal” (Campos, 2006, p. 200, grifo nosso). Isso porque a “origem” do mundo, sabemos, não está toda na Europa ou nos países do dito “norte global”; essa noção sequer existe em Campos, por ser uma busca do *logos* sem justificativa ou fundamento. Não haveria razão para que nós, latino-americanos, simplesmente copiássemos o que é feito no norte ou que, ainda, negássemos a sua existência, principalmente porque fomos vítimas do seu genocídio.

Este é o objetivo do (neo)colonialismo: destruir a tudo e a todos que não se encaixam no seu discurso totalizante e racista. Bilhões são investidos todos os dias para que isso se perpetue. Enquanto os imperialistas causam destruição, nós, latino-americanos, resistimos devorando-os; e para Haroldo de Campos, uma forma de resistência latino-americana é a incorporação ou a devoração. Enquanto para os europeus e norte-americanos a liberdade é ilimitada e há, para eles, a possibilidade de se entregar ao acaso da vida pago com nosso sangue, aqui a liberdade é vigiada (Campos, 2019, p. 190), pois nada que aconteceu conosco foi por acaso, como muitas vezes os livros de história deixam transparecer (os europeus não chegaram aqui casualmente; as invasões, as escravizações e os assassinatos já aconteciam, nunca ocorrera um escambo inocente). Por isso a subversão do termo em Haroldo via devoração.

Mas ele ainda dá um passo adiante, o que constitui o seu segundo momento de contradição ao acaso europeu e mallarmeano: a redevoração ou recriação. Neste processo, que é uma forma de tradução, “não se traduz apenas o significado, traduz-se o próprio signo, ou seja, sua fisicalidade, sua materialidade mesma” (Campos, 2019, p. 5). Ou seja: após devorar o texto estrangeiro, o latino-americano o traduz para si mesmo, (re)criando e (re)devorando-o em toda a sua complexidade sígnica – não puramente em seu significado. Em função disso, a recriação se diferencia tanto da mímesis, além de seu movimento antropófago, que se opõe à cópia para abrir espaço à invenção e à surpresa (Andrade, 1976, p. 2). Recriação é – se nos for perdoada a redundância intencional – criação da criação; é inventar, mas também é crítica. É trabalho, mesmo que criativo. Sem estas instâncias, não existe tradução redevoradora.

Por fim, chegamos à transculturação, movimento último da subversão da noção mallarmiana de acaso em Campos. Aqui, reforçamos que a tradução exercida, na teoria e na *práxis*, pelo autor de *Metalinguagem e outras metas* não é puramente linguística, porque nossa relação com a linguagem é também (trans)cultural. Para tanto, ele remete ao mito bíblico da torre de Babel:

O homem dispersou-se, dividiu-se em línguas e nações. A balbúrdia dos particularismos – ensina-nos a história – poucas vezes tem encontrado condições harmoniosas de convivência não-excludente. Sob o signo da reconversão de Babel em pentecostes – de que a literatura e a cultura podem muito bem ser portadoras - a humanidade do novo milênio conseguirá, quem sabe, reencontrar em um espaço convivial, planetário, plural e *transcultural* (Campos, 1998, p. 35, grifo nosso).

Em Haroldo de Campos, renunciamos aos particularismos excludentes, que tanto incorreram em morte e desarmonia, e abrimos lugar para um espaço transcultural, menos preconceituoso e mais hospitaleiro, tal qual o movimento que realizamos via tradução e que também deve estar presente na literatura e, conseqüentemente, na cultura. Na transculturação⁷, enxergamos nossas diferenças, sejam elas históricas, sociais, econômicas, raciais, etc., sem incorrer em ideias pré-concebidas sobre elas, as quais buscam categorizá-las em “melhores” ou “piores”, decorrentes de um pensamento logocêntrico e ufanista. Campos confessa esse desejo de um mundo mais solidário e escreve sua assinatura enquanto um “poeta brasileiro e cidadão ecumênico da língua portuguesa [...]” (Campos, 1998, p. 35), reposicionando suas preocupações de alguém que é e está na América Latina.

Mas o que leva o autor a contra-assinar, com tanta frequência, a sua localidade geográfica e política no mundo? Cremos que, quando se é latino-americano ou brasileiro, ou mesmo um povo que foi colonizado, essa consciência chega bastante cedo. De qualquer parte do mundo invadida pela Europa, Estados Unidos ou quaisquer países imperialistas (pouco se fala do Japão), há um elo, por mais doloroso e recente que seja, o qual nos une: a *ferida colonial*, que se transforma posteriormente em *diferença colonial*. Para entendermos o que significa *ser e estar* nessas localidades, em especial aqui na América Latina, nos utilizaremos de dois autores

⁷ O termo “transculturação”, ademais, não teria sido um neologismo de Campos; ele teria sido utilizado primeiramente (ao menos a partir do escopo da América Latina) pelo teórico cubano Fernando Ortiz, no ensaio “Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar” (1940), e ampliado, sob a denominação de “transculturação narrativa”, pelo uruguaio Ángel Rama em *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), conforme afirmado por Ananda Nehmy de Almeida em “Transculturação narrativa: dos diálogos de Ángel Rama e Berta Ribeiro à edição de *Antes o mundo não existia*” (2022); assim, Haroldo de Campos revisita a noção através de sua epistemologia tradutória.

de polos bastante distintos do planeta, invadidos de diferentes maneiras: Jacques Derrida, branco e franco-argelino; e Gloria Anzaldúa, parda, *chicana*⁸ e ativista *queer*⁹.

Em “Che cos’è la poesia?” – “Que coisa é a poesia?”, escrito em italiano – (2001), Derrida afirma, ao escrever sobre a poesia: “Não há poema sem acidente, não há poema que não se abra como uma ferida, mas que não abra ferida também” (Derrida, 2001, p. 115). Essa constatação, entretanto, se estende à escritura de forma geral: nos relacionamos com a poesia, o poema ou mesmo a poética “como a lei de uma escritura tornada seu corpo: *a escritura em si*” (Derrida, 2001, p. 114, grifo do autor). Dessa maneira, incorporamos nossos escritos como se fôssemos eles próprios e, conseqüentemente, feridas em nosso corpo se abrem tal qual este também é a ferida.

Compreendemos a discussão de Derrida a partir da América Latina, onde as invasões espanholas e portuguesas que aqui se sucederam abriram feridas que não se cicatrizam nos corpos que resistiram, e por isso, são perpassadas por gerações e gerações via escritura (e mesmo pela oralidade e artefatos na sabedoria de nossos povos originários; ou nas histórias dos afrodescendentes, forçados para fora das suas e escravizados neste lugar que a eles era estranho). Hoje, com nossa história, é impossível pensar em nossa existência sem tocar em nossas feridas. O que somos, afinal? Por isso é que, quando escrevemos ou falamos sobre nossas feridas, nós reescrevemos, contra-assinamos e rasuramos. Sendo assim, pensar em “ser” latino-americano ou “estar” nesse lugar deve perpassar, antes de tudo, pela “rasura da questão do Ser” (Derrida, 2014, p. 28). E é isso que Haroldo de Campos faz, mesmo quando fala sobre o mito ocidental da torre de Babel: ele transcultura e rasura a partir do Brasil.

Já para Gloria Anzaldúa, toda fronteira “é *uma ferida aberta* de onde o Terceiro Mundo se arranha contra o primeiro e sangra. E antes que a crosta se forme, volta a hemorragia, a seiva vital de dois mundos que se funde para formar um terceiro país, uma cultura de fronteira”¹⁰ (Anzaldúa, 1987, p. 42, tradução nossa, grifo da autora). Essa é a nossa *diferença* em relação aos colonizadores; a eles, foi dado (e por eles mesmos) a *dádiva* do acaso, consequência de seu sistema de genocídios. A nós, fornecedores de suas *glórias*, nos sobrou a subversão deste.

⁸ Os *chicanos* são cidadãos norte-americanos que têm origem mexicana.

⁹ Anteriormente usada de forma pejorativa e direcionada a homossexuais, hoje, a teoria *queer* busca subverter a ideia de heteronormatividade, que entende a heterossexualidade enquanto a orientação sexual privilegiada institucionalmente (por exemplo, no casamento e nas empresas) e socialmente, em detrimento de outras sexualidades e/ou identidades de gênero.

¹⁰ Texto de partida: “[...] es *una herida abierta* donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra. Y antes de que se forme costra, vuelve la hemorragia, la savia vital de dos mundos que se funde para formar un tercer país, una cultura de frontera”.

Revertemos a subserviência e, conseqüentemente, rasuramos a nossa própria existência em cima de suas cartas da *descoberta*, tratados e catequização. Se, para eles, o lance de dados é casual (pois pouco importa, já *venceram*), para nós, ele é sempre pensado (porque *resistimos*); portanto, é um eterno relance. A ferida, marca ou rasura, decorrente do pensamento da fronteira, não poderia deixar de perpassar Campos e sua episteme tradutória, principalmente pela sua consequência última: a inevitável diferença.

Isto posto, o presente capítulo está subdividido em três partes. A primeira, “Acaso ricocheteante de um intelectual latino-americano”, será uma explanação mais abrangente sobre os escritos ou reflexões do intelectual latino-americano na epistemologia haroldiana, e mais especificamente em que medida Haroldo de Campos é também um recriador de um acaso ricocheteante – que atinge a todos indireta e intencionalmente. Iniciaremos a discussão pela sua frequente menção à nostalgia e, conseqüentemente, ao acaso, quando se debruça sobre a modernidade e a contemporaneidade. Para tal, além dos textos de Haroldo, nos valeremos de outros estudiosos, como Walter Benjamin (2010) sobre o nostálgico na filosofia, a tarefa do tradutor e a história a contrapelo; Beatriz Sarlo (1996), quanto à relação entre nostalgia e acaso; Chimamanda Ngozi Adichie (2009) para a conexão entre história e poder; e Eneida Maria de Souza (2002) sobre o elitismo e a intolerância na crítica literária.

Na segunda seção, “Lance de palimpsestos: ser latino-americano é ser tradução”, a partir das noções de rasura e palimpsesto, dissertaremos sobre o (re)escrever do latino-americano, que é eminentemente palimpsestuoso (rasurador). Demonstraremos, então, como este movimento está presente na epistemologia da tradução haroldiana, a qual nos evidencia que ser latino-americano é ser tradução, já que essa rebelião contra o *logos* está presente, para Campos, no ato tradutório e nas suas teorizações. Aqui, serão importantes aportes teóricos Jorge Luis Borges (1999), quanto à rasura; Grada Kilomba (2019) sobre o não-pertencimento dos corpos colonizados e escravizados; Sílvio Ferraz (2005) na leitura especializada em Haroldo; Walter Mignolo (2003; 2008) sobre a exterioridade e o pensamento de fronteira; Homi Bhabha (1998) quanto à transvaloração; e Lúcia Santaella (2005), sobre a profanação do nostálgico em Campos.

Já na terceira parte deste primeiro capítulo, “Caos domador, acaso vigiado: rasuras a partir dos trópicos”, escrevemos sobre a ultimação do acaso na teoria da tradução haroldiana a partir dos trópicos da América Latina. Para tanto, retomamos as noções de caos domador e acaso vigiado, cujos ensaios do autor rasuram-nas à moda brasileira. Neste, nos valem dos ensaios e da tradução do “Lance de dados” por Campos, presentes no livro *Mallarmé* (2019),

de Augusto de Campos, Décio Pignatari e Haroldo de Campos, e de estudiosos, como Andrea Lombardi (2005), sobre o jogo partitural da tradução; Claudio Daniel (2005), quanto à dificuldade ser o prazer do jogo da tradução para Campos; Borges (1999), sobre a capacidade de *todos* os seres humanos de pensar, analisar e inventar; e Jacques Derrida (2006) quanto ao mito de Babel.

Dessa maneira, percorreremos tal percurso pela tendência primordial, para nós, da episteme tradutória em Haroldo – a devoração intelectual da imagem constelar, exemplificada pelo autor em entrevista concedida à Thelma Médici Nóbrega: “A modéstia é a cadeira. [...] Eu avanço num poeta, o termo é esse, com espírito devorador. Eu quero fazer mesmo um trabalho luciferino, de apropriar-me do sangue daquele poeta” (Campos, 2005, p. 355). Podemos dizer que esse mesmo comportamento redevorador, transluciferino e, de certa forma, vampírico, está em sua epistemologia da tradução, por mais que ele tenha se valido de diversos poetas, críticos e tradutores, sejam eles latino-americanos ou não, de uma forma nada modesta ou contida. Haroldo transcria o que há de melhor – para ele – neles, e por fim nos mostra, mesmo no entrelugar da América Latina que se emaranha entre o caos e a ordem, como é, de fato, fazer uma teoria da tradução à moda brasileira e latino-americana, subvertendo o velho acaso no processo.

1.1 Acaso ricocheteante de um intelectual latino-americano

Jogam-se os dados, puericultura do acaso e se procura aquela vértebra cervical de formato de estrela ou as filacteras enroladas no antebraço direito: sinal certo do amor (Campos, 2000, p. 36).

Em uma reflexão sobre o tempo histórico e o que concerne o pensamento intelectual, mais especificamente no ensaio “Para além do princípio da saudade” (1984), o crítico, teórico, ensaísta, poeta e tradutor Haroldo de Campos (1929-2003) nos chama a atenção para alguns trechos da *Teoria do romance* (1916), de György Lukács:

Lukács propõe-nos uma fascinante *metáfora constelar*: “Felizes os tempos que podem ler no céu estrelado o mapa dos roteiros que lhes estão abertos e que lhes cabe percorrer, roteiros que a luz das estrelas ilumina!” E cita Novalis: “Filosofia significa, em sentido próprio, nostalgia do lar, aspiração a estar, por toda parte, em sua casa” (Lukács; Novalis *apud* Campos, 2019, p. 47, grifo nosso).

Esse era (ou ainda é, em alguns casos) o pensamento moderno sobre a história; a princípio, a crítica encontrava conforto em um caminho bem delimitado. Dito de outra forma, o acaso era entendido como uma constante, obra incontrolável do destino, e a nostalgia, uma dádiva. Entretanto, na passagem do século XX para o XXI, houve uma grande mudança no pensamento humano – como Haroldo reformula mais adiante, afirmando que não necessitamos mais da leitura do “mapa estelar dos caminhos” (Campos, 2019, p. 49) –, obrigando os filósofos, tradutores, intelectuais, teóricos e críticos em geral a um reconhecimento dessa condição (ou sua negação); o acaso e a nostalgia são agora noções repensadas.

A questão posta por Campos nos parece ainda mais complexa quando, na nota de rodapé à citação, ele revela a referência do livro mencionado na sua língua de partida: o alemão¹¹. Sendo assim, o autor de *Transcrição* teria traduzido, ele próprio, este trecho, o que se confirma quando olhamos, por exemplo, uma outra tradução do livro para o português, na qual lemos: “Afortunados os tempos para os quais o céu estrelado é o mapa dos caminhos transitáveis e a serem transitados, e cujos rumos a luz das estrelas ilumina. [...] ‘Filosofia é na verdade nostalgia’, diz Novalis, ‘o impulso de sentir-se em casa em toda parte’”¹² (Lukács, 2007, p. 25).

¹¹ Essa prática era muito utilizada pelo crítico brasileiro, assim como mencionado em nota editorial ao ensaio em questão, encontrado também no livro *Da transcrição: poética e semiótica da operação tradutora* (2011), organizado pela FALE/UFMG: “Todas as citações em português de publicações estrangeiras são traduções de Haroldo de Campos, salvo quando especificado o contrário” (Campos, 2011, p. 63). Na nota, Haroldo de Campos referencia não só a obra de partida de Lukács, mas também a de Novalis, citada pelo primeiro: György Lukács, *Die Theorie des Romans: ein Geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der Grossen Epik*, Neuwied: Luchterhand, 1971; e Werke Novalis, *Tagebücher und Briefe*, München: Carl Hansen, 1978 (Campos, 2019, p. 47).

¹² Tradução de José Marcos Mariani de Macedo na edição de 2007, publicada pela Livraria Duas Cidades e pela Editora 34.

Apesar do espírito nostálgico ser marcado por uma noção eminentemente romântica e moderna, Haroldo a relê em sua própria tradução e também no ensaio mencionado, quando, suplementado por “A tarefa do tradutor” (2010), de Walter Benjamin, afirma que a própria filosofia “[...] nasce de uma fratura e aponta para uma ‘pátria arquetípica’, nostálgica da reconciliação na totalidade e homogeneidade do ser” (Campos, 2019, p. 48). Além do tom mais poético presente na recriação dos textos de Lukács e Novalis por Campos, sua tradução enfatiza mais o aspecto pré-determinante e casual da nostalgia, escolhendo “felicidade”, “mapa dos roteiros” e “aspiração”, ao contrário de “afortunados”, “mapa dos caminhos transitáveis e a serem transitados” e “impulso”, no caso da tradução de José de Macedo, a qual nos parece menos focada especificamente no aspecto nostálgico da citação.

Ademais, a referência anterior de Novalis quanto à “nostalgia do lar” relembra-nos outra vez “A tarefa do tradutor”, ensaio constantemente trazido à tona nos escritos de Haroldo de Campos. Benjamin escreve: “A tarefa do tradutor é redimir na própria a pura língua, exilada na estrangeira, *liberar a língua do cativo da obra por meio da recriação [Umdichtung]*” (Benjamin, 2010, p. 225, grifo nosso). Uma tarefa, na visão de Benjamin, messiânica e eminentemente nostálgica, ao afirmar que cabe ao tradutor libertar aquela língua pura (para ele, a própria tradução) do seu cativo. Não é à toa, portanto, que o tema da nostalgia, proveniente de um texto caro aos ensaios críticos de Campos, também seja recorrente em seu pensamento epistemológico sobre a tradução, ainda que por meio da transcrição.

Essa noção ontológica e nostálgica do ser, na qual há uma busca de sua origem, totalidade ou homogeneidade, é veementemente criticada por Campos quando reelabora a noção de tradução para Benjamin (a língua pura), denunciando seu caráter sacramental: “[...] me pretendo ocupar [...] de como desinvestir a pioneira teoria benjaminiana de sua ‘aura’ sacralizante, para reconhecer-lhe a operacionalidade enquanto prática teórica [...]. Basta considerarmos a ‘língua pura’ como *‘lugar semiótico’ da operação tradutora*” (Campos, 2019, p. 100-101, grifo nosso). Haroldo de Campos reformula, por sua vez, as reflexões críticas trazidas pelos românticos acerca da nostalgia, transcribendo-a para seu contexto enquanto tradutor, teórico e poeta brasileiro da segunda metade do século XX.

Tal perspectiva metafísica sobre a tradução é comentada por Antoine Berman em *A prova do estrangeiro* (1984), quando afirma que haviam sido os românticos alemães (em especial Novalis), evocados em “A tarefa do tradutor”, de Walter Benjamin, os responsáveis pela visão “pura” da tradução, a qual deveria procurar “um além ‘verdadeiro’ das línguas

naturais” (Berman, 2002, p. 22), assim como a noção da língua pura benjaminiana. Além de idealista, a metafísica da tradução alemã seria, antes de mais nada, “contra Babel, contra o reino das diferenças, contra a empiricidade” (Berman, 2002, p. 22), o que notadamente justificaria a contrariedade de Campos a este ponto de vista, verbalizada abundantemente em muitos momentos, dentre os quais destacamos o ensaio “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira” (1980), onde lemos: “Da busca assim incessantemente *di-ferida* e frustrada (de-longada) fica a *diferença*, o movimento dialógico, desconcertante [...] do mesmo e da alteridade” (Campos, 2006, p. 238, grifo nosso).

Outrossim, Haroldo não ignorou a diferença latino-americana; ele não compactuou com uma visada unificadora da tradução, que soaria ainda mais absurda na transição para o século XX. Porém, apesar da superação histórica já comprovada da modernidade (mesmo que tardia na América Latina, tendo em vista a devastação causada, ainda hoje, pelo colonialismo e neocolonialismo) pelas novas tecnologias da informação (onde destacam-se as inteligências artificiais, ou IA’s), as redes sociais, e as novas manifestações do capitalismo – tais quais o neoliberalismo, a polarização político-social, o aumento expressivo de diagnósticos de transtornos mentais e a piora acentuada do aquecimento global –, é comum que algumas pessoas, inclusive críticos e intelectuais, não reconheçam essa drástica mudança. Isso pode acontecer por alguns motivos, os quais serão melhor explicitados adiante; mas uma direta consequência dessa negação ou omissão é, de fato, a recorrência de menções ao passado histórico como o conhecíamos.

Sendo assim, a nostalgia (proveniente do português, espanhol e inglês, ou mesmo a *nostalgie*, em francês) é a primeira sensação da qual nos embebemos ao pensar no distante passado – que, portanto, não é mais contemporâneo a nós. Tamanha “coincidência crítica”, conforme nos assinala a crítica argentina Beatriz Sarlo, em seu texto “Retomar el debate” (1996), “não pode surgir da casualidade”¹³ (Sarlo, 1996, p. 38, tradução nossa). Por conseguinte, a nostalgia seria a causa dos defensores do passado imutável e o acaso, sua consequência mais notável. Como justificar essa coincidência supostamente “universal” diante de um tempo histórico especialíssimo que é o passado *by chance*¹⁴?

¹³ No texto de partida, em espanhol, lemos: “[...] creo que tantas coincidencias críticas, aunque los argumentos sean claramente divergentes, no pueden provenir de la casualidad”.

¹⁴ *By chance*, do inglês, significa *Por acaso*; mas assim como em *hasard* e a sua duplicidade em francês ou inglês, que explicaremos mais à frente, a tradução para a língua inglesa do “Lance de dados” também provoca uma ambiguidade entre acaso e sorte: “A throw of dice will never abolish chance” (Mallarmé, 2012, p. 225).

Essa preocupação excessiva com o passado causal e/ou nostálgico foi amplamente abordada por Haroldo de Campos, especialmente em seus ensaios críticos, destinados à sua epistemologia da tradução. No ensaio “Lance de olhos sobre Um lance de dados” (1958), pertencente ao livro *Mallarmé* (1991), Campos afirma que “[...] a opção criadora significa liberdade de escolha, mas também – e sobretudo – liberdade vigiada por uma consciência seletiva e crítica” (Campos, 2019, p. 190). O autor se refere, nesta passagem, ao processo criativo de uma teoria da composição, assim como lograram Edgar Allan Poe em *The Philosophy of Composition* (1846), e destacadamente Stéphane Mallarmé, em seu poema-constelação *Un Coup de Dés* (1897). Então, a opção criadora deve ser entendida, em Haroldo, não como uma liberdade plena ou romântica, mas sim uma liberdade vigiada, seletiva e crítica; é o que o autor de *Galáxias* defende e pratica em sua teoria.

Por óbvio, Campos propõe um paradoxo entre o que seria a liberdade plena e, consecutivamente, irreal, e uma liberdade que, desde o seu princípio, já é cerceada; esta última parece ser a condição da sociedade atual como um todo – o sistema, majoritariamente capitalista, rege-nos via leis ou convenções sociais para que ajamos moralmente e de acordo com ele, a favor da corrente. Entretanto, quando se trata da comunidade latino-americana, devido ao seu histórico antigo (e atual) de repressões deste mesmo sistema, é como se essa liberdade fosse ainda mais escassa que em outros lugares. Basta observar as instituições, que estão aí para “cumprir a ordem”: quais são as minorias sociais vítimas de violência entre estes países? Como é o tratamento das organizações governamentais ou privadas em relação à nossa natureza, animais e povos originários? Como é o nível de desigualdade social e pobreza? É por isso que, desde o primeiro respiro ao último, o sujeito latino-americano é constantemente lembrado dos sistemáticos “lances de olhos”, que limitam, a cada segundo, a sua própria existência.

Acreditamos que essa dolorosa consciência latino-americana não passa despercebida por Campos, nem mesmo em sua releitura de conceitos tradicionalmente europeus – e intitulados como “universais”. Ressaltamos, aqui, a epígrafe deste capítulo, retirada do poema haroldiano “Ciropédia ou a educação do príncipe” (1951). De maneira semelhante à sua tradução de Lukács, no texto de 1951, Campos chama a atenção para a eterna busca daquela “vértebra cervical de formato de estrela”, ou seja, de uma luz, um caminho a ser seguido; para isso, “jogam-se os dados”, que são a “puericultura do acaso”. Novamente, Haroldo de Campos

se afasta do caráter romântico que tradicionalmente envolve as noções de nostalgia e acaso, que são “sinal certo do amor” (Campos, 2000, p. 36).

Mais adiante no poema do presente fragmento epigráfico, ele explicita o que seria a “educação do príncipe”: “lição de coisas luminosas, obreiros para as Obras do Acaso” (Campos, 2000, p. 39); mais de uma vez, também menciona que “Beber desta água é uma sede infinita” (Campos, 2000, p. 40). Trazendo o texto para a presente discussão, depreendemos que, se a lição de coisas luminosas (novamente, a luz aparece enquanto um contraponto nostálgico) depende muito das Obras do Acaso (parece-nos também que o autor enfatiza como o acaso é deificado por esse ponto de vista), essa sede pela pré-determinação e pelo roteiro das estrelas é infinita e, portanto, estende-se até hoje sob a voz de intelectuais e pensadores contemporâneos.

Consequentemente, para a teoria, epistemologia ou poética da composição e da tradução proposta por Haroldo, o “Lance de dados” de Mallarmé teve relevância significativa, pois o poema francês é mencionado em boa parte de seus ensaios, conferências, palestras e livros, sendo inclusive traduzido – ou devo dizer transcriado – por Campos. *Mutatis mutandis*, no referido poema em tradução, o “acaso” (ou *hasard*¹⁵, em francês) passa a adquirir uma força epistemológica atribuída pelo seu tradutor, tendo em vista que um pensador brasileiro não poderia tratar historicamente o acaso da mesma forma que Mallarmé o fez em seu poema. Assim, acreditamos que o termo em questão encontra o seu expoente máximo transcriativo na figura da constelação – que veio a ser engrandecida e performatizada pelo intelectual brasileiro em seu livro *Galáxias* (1984).

Em epígrafe deste livro de 1984, encontramos uma citação do prefácio de *Un coup de dés* de Mallarmé, redigido em francês. Na tradução do prefácio por Haroldo de Campos, lemos: “A ficção assomará e se dissipará, célere, conforme à mobilidade do escrito” (Campos, 2019, p. 151)¹⁶. O fragmento contém uma crítica feita por Stéphane Mallarmé à escrita tradicional de poesia, que compreende uma certa ordem dos fatores, tais quais a escansão, a rima e o verso. O poeta francês defende, portanto, uma “mobilidade do escrito”, uma proposta de não-linearidade e condensação (tendo em vista o assomar ou exasperar-se, seguido pela sua dissipação ou

¹⁵ A palavra “hasard”, presente no “Lance de dados” de Mallarmé, significa, em francês, tanto acaso, sorte, ou acidente, quanto também pode significar azar ou perigo. As definições também valem para a palavra “hazard”, do inglês. É dessa carga semântica de que nos valem. Essa mesma questão foi abordada por Haroldo de Campos no prefácio à tradução do poema, tal qual posto por Álvaro Faleiros: “‘azar’, como já ficou dito, e assim o francês *hasard*, vem da palavra árabe que significa ‘jogo de dados’” (Campos *apud* Faleiros, 2013, p. 45).

¹⁶ Texto de partida: “La fiction effleurer et se dissiper, vite, d’après la mobilité de l’écrit” (Mallarmé, 2019, p. 151).

difusão) da escritura; a ficção (compreendida, neste caso, como a própria poesia) deve, a princípio, acompanhar essa mudança epistemológica, exponenciada no “Lance de dados”.

Todavia, para os olhos atentos, a afirmativa de Mallarmé, que também contém a sua própria noção de texto, atravessa não somente a epígrafe de *Galáxias*: a encontramos via transcrição poética e, conseqüentemente, na epistemologia tradutória de Campos. Na *Teoria da poesia concreta* (1975), obra que pavimenta o caminho da vanguarda concretista no Brasil do século XX, impulsionada pelo grupo Noigandres, encontramos em um dos capítulos assinados por Haroldo, “A obra de arte aberta”:

A concepção de escritura pluridivida ou capilarizada que caracteriza o poema-constelação mallarmeano, liquidando a noção de desenvolvimento linear seccionado em princípio-meio-fim, em prol de uma organização circular da matéria poética [...]. Mallarmé pratica a redução fenomenológica do objeto poético. O *eidós*¹⁷ – “Un Coup de Dés jamais n’abolira le hasard” – é atingido através da elipse dos temas periféricos à “coisa em si” do poema (Campos, 1975, p. 30-31).

É importante, então, que compreendamos o poema-constelação de Mallarmé, conjuntamente a toda sua proposta teórico-poética, enquanto um “lance de olhos” (para rememorar o ensaio de Campos) para a teoria do autor, em cuja ideia de texto não-linear a dissipação de sua matéria em prol da “coisa em si” ganham novas dimensões a partir de uma visada de um poeta vanguardista e brasileiro, perpassando as constelações até as suas *Galáxias*, que seria o projeto poético-teórico-cultural exponencializado de Haroldo. Sendo assim, nas *Galáxias*, o fato de Campos iniciar sua obra com essa seção do prefácio do “Lance de dados” indica, por sua vez, o anseio de transcriar, na própria poesia, uma ideia distinguível de não-linearidade.

Nesta obra-viagem, os cinquenta poemas ou “cantos galáticos” (Campos, 2011, p. 119) não contém vírgula, estrofes ou versos, sendo organizados, todavia, por cerca de quarenta linhas por página, além de não possuírem uma ordem específica de leitura, separados por páginas em branco. Além do mais, Haroldo grava, em sua própria voz, dezesseis cantos, disponibilizados no CD “isto não é um livro de viagem”¹⁸, publicado conjuntamente ao livro. O *eidós* mallarmeano, em Campos, toma uma dimensão imagética *outra*, guiado por sua

¹⁷ De acordo com Manuel Antônio de Castro no *Dicionário de Poética e Pensamento* (UFRJ), o *eidós* seria a essência do Ser, o que faz com que cada um de nós seja um próprio. Disponível em: <http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/index.php/Eidos#:~:text=De%20uma%20maneira%20simples%20e,de%20cada%20ser%20um%20próprio>.

¹⁸ Notemos também o dilema do livro enquanto viagem proposto por Campos. No texto para o CD, ele afirma: “a viagem como livro e o livro como viagem (embora) – e por isso mesmo – não se trate exatamente de um ‘livro de viagem’...” (Campos, 2011, p. 119).

operacionalidade concretista amparada no *verbo-voco-visual*, nota onde os fragmentos, cada um com a sua “diferença”, possuem justamente por isso a imagem do livro em si (Campos, 2011, p. 119).

Quanto à imagética do acaso, este é mencionado diretamente cerca de três vezes, em três cantos diferentes: “cheiro de urina”, “como quem está num navio” e “tudo isto tem que ver”. No primeiro, ele afirma, nas quatro últimas linhas: “e agora só me resta uma frase *que veio dar aqui por acaso e que eu repito como veio sem pensar repito como o om da mandala refalo remoo repasso [...]*” (Campos, 2011, p. 85, grifo nosso). Parece que há uma certa ironia contida na rememoração da voz poética, já que, se a frase realmente surgisse por acaso e “sem pensar”, ela não seria repetida, remoída e repassada, quase que em um movimento antropofágico, uma rinação de ideias, como a frase em questão denuncia: “colorless green ideas sleep furiously dormem incolores ideias verdes dormem furiosamente verdes dormem furiosamente” (Campos, 2011, p. 85).

Existe, nesse fragmento, uma certa inquietação do pensamento, causada pelas tais ideias verdes – a cor verde, inclusive, perpassa toda a obra, fruto da rinação haroldiana. Bastaria, para que realmente fosse uma menção ao acaso, uma única ocorrência ou singularidade, o que não foi o caso. Já em “como quem está num navio”, Campos trata de um “agulheiro de acasos” (Campos, 2011, p. 91). O trecho em questão prenuncia, primeiramente, uma espécie de viagem circular e cosmogônica: “viagem armilar de palavras em torno de um ponto oco um sistema organizado de palavras que rechaçam sua fábula vale dizer este ponto oco de que partiram para um agulheiro de *acasos ricocheteantes*” (Campos, 2011, p. 91, grifo nosso).

Novamente, é possível observar a relação entre ordem e acaso perlaborada pelo poeta, já que teria sido justamente “um sistema organizado de palavras” o ponto de partida para o “agulheiro de acasos ricocheteantes”, ponto de chegada, tendo em vista que, no acaso haroldiano, este se afasta cada vez mais de uma concepção romântica para chegar em uma casualidade/causalidade que é reflexo, sim, de um sistema ou ordem, assim como a própria vida nos anuncia. No último canto, encontramos a performatização máxima de seu acaso, que também contém uma continuidade dos outros poemas:

pode não parecer mas cada palavra pratica uma acupuntura [...] *quando se lê não se tem a impressão dessa ordem regendo a subcutânea presença das agulhas* [do acaso] mas ela existe e estabelece um sistema [...] *mas é você lapso e relapso você quem move os gonzos desse acaso os ábacos desse jogo de avelórios um homem-pena* (Campos, 2011, p. 93, grifos nossos).

Lidas tais menções ao acaso, a sua noção em Haroldo em muito difere da encontrada em Mallarmé; o primeiro ressalta, a todo tempo, uma espécie de ordem ou sistema que rege o acaso, ao contrário de uma pequena (e suficiente) vacilação, contida no segundo. O mais importante: somos nós, latino-americanos, os responsáveis pela mobilização do acaso, dominados por uma ordenação inerente ao texto e, sobretudo, à vida, na qual “O *Humanus* [...] enfrenta o Acaso no tabuleiro do Universo” (Campos, 2019, p. 199). Haroldo de Campos, latino-americano, apega-se ao “talvez”, ou “peut-être”, de um lance de dados, que permitiria a incorporação do acaso à criatividade humana pelos latino-americanos.

Essa reflexão sobre o acaso presente nos escritos do ensaísta parece ser aplicável a qualquer trabalho de todo intelectual brasileiro ou latino-americano, principalmente quando pensamos no labor expansivamente crítico e teórico engendrado em um país periférico. Como críticos, é necessário que compreendamos essa “liberdade vigiada” que Haroldo mobiliza em ensaio do livro *Mallarmé*: é possível trazer o passado à tona, desde que entendamos que esse tempo depende quase que inteiramente de nosso presente para (co)existir, compreendendo-o sincronicamente, e não pela diacronia dos eventos históricos. A incompreensão dessa problemática nos leva à tendência do nostálgico ou da justificação de absolutamente tudo na “[...] pura fermentação do acaso” (Campos, 1969, p. 26).

Haroldo expande a sua crítica à linearidade quando afirma, em seu texto “Poética sincrônica” (1969), que a diacronia não se preocupa em “[...] hierarquizar-las [as manifestações históricas] de um ponto de vista estético atual” (Campos, 1969, p. 205), enquanto a sincronia “[...] tem um caráter eminentemente crítico e retificador sobre as coisas julgadas da poética histórica. Para o crítico de visada sincrônica, não interessa o horizonte abarcante e esteticamente indiferente da visão diacrônica” (Campos, 1969, p. 207). O caráter crítico é o que diferencia o movimento sincrônico; hoje, beira o impossível não exercer a história a contrapelo de Walter Benjamin, ou desconsiderar o anjo da história (Benjamin, 1994, p. 225), que observa o passado com os pés fincados no presente.

De certa forma, podemos suplementar o movimento crítico-sincrônico de Haroldo com a obra *O perigo de uma história única* (2009), de Chimamanda Ngozi Adichie. Para ela, a história tem uma relação imprescindível com o poder:

Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de *nkali*¹⁹: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e

¹⁹ “Ser maior do que o outro”, em Igbo.

quantas são contadas depende muito de poder. *O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva* (Adichie, 2009, p. 12, grifo nosso).

Sendo assim, essa história definitiva ou *única* (daí advém a definição de Adichie), em muitas ocasiões, é entendida também como a *única possível*, sem que sejam reconhecidos os autores daquela narrativa e o tempo histórico na qual esta esteja submetida, e sobretudo, as conjecturas de poder que as movem. Não se questiona o passado contado por outrem, mesmo que, para a epistemologia de cunho sincrônico, “Todo passado que nos é outro merece ser negado” (Campos, 2006, p. 235); o verdadeiro poder estaria, nessa visada, na negação dos estereótipos e da ilusão de uma perspectiva singularizante da história.

O movimento linear ou diacrônico, justamente por tentar reconstituir a história da forma como se imagina que ela tenha sido (na contramão de pensá-la a partir do nosso tempo), recai nesse perigo que Chimamanda nos alerta, criando, por sua vez, estereótipos, “[...] e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos” (Adichie, 2009, p. 14). Nessa seara, Campos, ainda em “Poética sincrônica”, reitera:

[...] o crítico diacrônico aceita a “média” evolutiva da tradição [...]. Daí por que, com tanta assiduidade, as Histórias da Literatura e as Antologias sejam tributárias de estereótipos encanecidos, seus planetários de papel impresso se rejam por estrelas (sic) fixas, e os veredictos literários, uma vez emitidos pelo primeiro historiador de tomo [...], passem tão mansamente em julgado (Campos, 1969, p. 206-207).

Para Haroldo, portanto, a visão sincrônica, alerta ao *hazard* da história linear (para nos lembrarmos do duplo sentido da palavra), busca não somente compreender as instâncias de poder que envolvem as circunstâncias históricas, mas oferecer *outras* perspectivas que não reforcem a noção de uma história única, ou de um planetário regido por estrelas fixas; trata-se, sobretudo, de transcriar ao invés de reconstituir; juízo em detrimento do prejuízo; ou melhor: *constelar no lugar de fixar*. Apesar de entender a relevância da diacronia nas questões de ordem burocrática, na poética – e, conseqüentemente, nas conhecidas teorias da tradução –, a sincronia assume caráter crítico diante do tempo histórico, importante para que tenhamos um ponto de vista o mais consciente possível de estereótipos e linearidades praticamente impossíveis de serem alcançadas.

Sobre isso, ainda nas suas teses, Benjamin afirma: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’” (Benjamin, 1994, p. 224). É justamente por essa visada crítica-sincrônica, já presente em alguns intelectuais contemporâneos, em que a fragmentação do tempo e do espaço é uma constante, que compreendemos a história não mais como um fruto do acaso desvairado ou da nostalgia interminável, mas como uma *constelação*

sincrônica, na qual passado, presente e futuro coexistem, a fim de “despertar no passado faíscas de esperanças do agora que evitem o esquecimento dos mortos” (Ferreira, 2021, s.p.).

Com a intenção de evidenciar o aspecto constelar de sua teoria da tradução, Campos, mencionando Ilya Prigogine, vencedor do Nobel de Química em 1977, argumenta no ensaio “Caos e ordem: acaso e constelação”: “[...] o fenômeno ‘vida’ é explicável através de certas ‘singularidades aleatórias’, nas quais ‘a dissipação de energia e de matéria, fato geralmente associado às ideias de perda de rendimento e de evolução para a desordem, torna-se, longe do equilíbrio, fonte de ordem’” (Prigogine; Stengers, 1997, p. 114). Apesar de esta ser uma explicação química para a aporia casualidade/acaso, ou, como o próprio autor destaca em Umberto Eco, “[...] uma dialética singular entre acaso e programa, entre matemática e aleatório, entre concepção planejada e aceitação livre daquilo que sucederá” (Eco *apud* Campos, 1969, p. 26), Haroldo de Campos a aplica ao seu pensamento teórico.

Assim como postulado por Campos em “Das estruturas dissipatórias à constelação” (1996), essa passagem da área das humanidades para a das ciências mais duras é “[...] apenas *trans-lata* (agora no sentido de figurada, *meta-fórica*), dado que ficaremos sempre no mesmo lugar. O lugar ‘qohelético’²⁰ (de *Qohélet* [...]). Um sítio onde o homem exercita sua ânsia nunca satisfeita e sempre recomeçada de conhecimento” (Campos, 2019, p. 131). A presente preocupação teórica situa-se, então, no que tange o *lugar qohelético* das humanidades e, especialmente, dos intelectuais contemporâneos, e conquanto, não poderia passar despercebida por um teórico da tradução como Haroldo.

Qohélet é transcrito por Haroldo de Campos em sua tradução do *Eclesiastes* por “O-que-Sabe”: “Pois / em muito saber / muito sofrer / E onde a ciência cresce / acresce a pena” (Campos, 2019, p. 5). Por isso, Campos toma as relações entre as mais diferentes áreas de conhecimento como um lugar qohelético; o campo vasto, mas penoso, do conhecimento e do querer-saber. Por outro lado, Benjamin, em “Experiência e pobreza” (1933), escreve sobre a condição do homem moderno, que parece em muito refletir a posição contrária dos intelectuais diacrônicos ou, aqui, nostálgicos, que negam o espaço qohelético:

[...] não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa

²⁰ *Qohélet*, ou *Kohelet*, é proveniente da palavra em hebraico *Koheleth*, que significa pregador, ou o que reúne a assembleia. A palavra veio a ser popularizada como *Eclesiastes*, livro da *Bíblia* que contém experiências de vida de Salomão. Para mais informações, ler *Qohelet*: narrativa lírica, de Rauer, disponível em <https://editorapangeia.com.br/qohelet-de-rauer/>.

resultar disso. Nem sempre eles são ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes, podemos afirmar o oposto: eles ‘devoraram’ tudo, a ‘cultura’ e os ‘homens’, e ficaram saciados e exaustos (Benjamin, 1994, p. 118).

Assim como a lógica moderna do capitalismo, a nostalgia, portanto, é exaustiva; mas ela paradoxalmente sacia, doma, o pensamento humano. Ao anunciá-la, os intelectuais renunciam ao mundo atual e à própria contemporaneidade, como se pertencessem ainda naquele mesmo mundo do qual tanto se lembram. Benjamin entende que essas pessoas desejam, mais que tudo, ser o camundongo Mickey, pois querem fazer parte deste universo, para eles mágico e desconexo da realidade, e que, portanto, não existe mais. Na contemporaneidade, muitos intelectuais ilusoriamente assumem a posição do camundongo mágico. Mas, assim como posto por Leyla Perrone-Moisés em *Altas literaturas* (1998), o escritor-crítico – dentre os quais ela especifica Haroldo de Campos – entende a crítica como uma atividade constante, e não meramente ocasional (Perrone-Moisés, 2009, p. 12). Essa posição do crítico, todavia, se estende à epistemologia da tradução de Campos, tendo em vista que tradução e crítica, para ele, andam juntas – tal como postulado no ensaio “Da tradução como criação e como crítica”, por exemplo.

Apesar da tendência vanguardista e moderna defendida pelo poeta brasileiro, há uma defesa epistemológica de ambas as operações (tradução e crítica), e especialmente a partir da perspectiva da alteridade e da diferença. Neste sentido, a sincrônica teoria tradutória de Campos, tal como defendida em seus ensaios, foi mencionada por Eneida Maria de Souza em *Crítica cult*, de 2002 (relembremos que ela não necessariamente apoia essa perspectiva, tendo em vista a sua aproximação aos estudos culturais, o que não é o caso de Haroldo), quando ela afirma que, mais especificamente no texto “Da razão antropofágica”, Campos:

[...] coloca a literatura nacional em posição de igualdade na concorrência com a estrangeira, pela confiança no aspecto positivo e alegre da transculturação. Aproximam-se, também, pelo tratamento desconstrutor conferido às noções filosóficas de original, cópia e simulacro, invertendo-se o processo causal de interpretação do discurso histórico” (Souza, 2002, p. 54).

Dessa maneira, por mais que, assim como posto por Eneida de Souza, a transculturação do pensamento antropofágico não resolva o problema da dependência – tal como defendido aqui também, à medida que oferecemos leituras contemporâneas sobre a problemática –, foi essa visão que propôs na crítica brasileira uma inversão de valores, e especialmente aqui na epistemologia da tradução de Haroldo de Campos, uma subversão da história até então vista como diacrônica ou linear. Para ele, repensar a tradução e teorizá-la perpassa, necessariamente, por um pensamento sincrônico e antropofágico, redevorando a nossa história, contada até então pelo colonizador:

Não deve causar espécie a presença, aqui, de literaturas de língua, tradição e tempos diversos. [...] Confrontá-la [a literatura brasileira] com a experiência de outras literaturas só pode enriquecê-la [...]. A tradução aqui [...] é vista como forma de crítica, e seu exercício manifesta [...] a visada daquela poética sincrônica” (Campos, 1969, p. 9-10).

A teoria tradutória de Campos, portanto, inevitavelmente crítica, estaria mais próxima do confronto direto com princípios até então consolidados sobre a história, a língua, a literatura e, exclusivamente, a própria tradução, que não deixa de passar por estes pontos. Não haveria lugar, a princípio, para noções como a nostalgia, o acaso e a diacronia. Nessa experiência predominantemente antropofágica e canibalística que é a poética ou episteme sincrônica (remetemo-nos ao livro *Traduções canibais*²¹, de Álvaro Faleiros), Haroldo de Campos, em “Tradução, ideologia e história” (1983), afirma que “a apropriação da historicidade do texto-fonte pensada como construção de uma tradição viva é um ato até certo ponto usurpador²², que se rege pelas necessidades do presente de criação” (Campos, 2019, p. 39). Para Campos – embasado nos postulados de Wolfgang Iser –, a busca pela historicidade do texto seria uma tentativa de “reconstrução de um mundo passado” e “recuperação de uma experiência histórica” (Iser, 1983, p. 374), pois a materialidade desse passado ou de tais experiências é impossível; somente conseguimos aferi-los através da agoridade ou da presentidade (Benjamin, 1994, p. 232).

Por sua vez, Haroldo parece entender o tradutor enquanto um usurpador, levando em consideração que o texto traduzido “o usurpa [o original] e que, assim, por desconstrução e reconstrução da história, *traduz a tradição, reinventando-a*” (Campos, 2019, p. 39, grifo do autor). É assim que, compadecido da noção benjaminiana de história em “Experiência e pobreza”, Haroldo de Campos inverte essa condição histórica nostálgica do sujeito que vive na modernidade em sua epistemologia tradutória, já que o tradutor-usurpador também devora aquele passado contido na obra de partida, mas o transcria na obra de chegada com o seu próprio presente de criação, transitando além da simples tentativa de recuperação histórica.

Paralelamente, Sarlo nos convida a refletir mais sobre esse questionamento quando afirma: “É nostálgico quem busca reconduzir as condições do presente às do passado”²³ (Sarlo, 1996, p. 42, tradução nossa). Esse retorno para o passado seria uma posição deveras

²¹ Tal como apresentado por Faleiros em seu livro, por mais que não possamos diminuir a epistemologia da tradução de Haroldo de Campos à antropofagia, ele contribuiu para a associação entre esta e a tradução (Faleiros, 2019, p. 16).

²² Em suas traduções do *Segundo Fausto* (Goethe) e *Seis cantos do paraíso* (Dante), Campos se vale da noção de usurpação luciferina, nomeando-as *transluciferações*.

²³ Texto de partida: “Es nostálgico quien busca reconducir las condiciones presentes a las del pasado”.

conservadora para o sujeito intelectual pós-moderno, como ela mesmo ratifica: “Convenhamos que é absurdo afirmar que um juízo de valor, somente pelo fato de relacionar qualitativamente presente e passado, seja convertido em nostálgico”²⁴ (Sarlo, 1996, p. 42, tradução nossa). Apesar das diferenças de gênero e nacionalidade entre Sarlo e Campos, além de suas distintas perspectivas epistemológicas, parece-nos que a temática do nostálgico, insurgente na contemporaneidade, é um assunto em comum entre os latino-americanos; é como se estivéssemos atravessados por uma marca, deixada pelo pensamento ocidental, a qual obriga-nos a olhar penosamente para o nosso passado. E de certa forma, foi assim que tal lógica logocêntrica foi perpetuada no âmbito acadêmico. Enquanto Sarlo convida-nos a refletir sobre essa condição, Campos acabou por oferecer-nos uma resposta para isso – deglutir sincronicamente a memória eurocêntrica.

É interessante observar, em meio a tais suposições, o comportamento “encanecido” que Haroldo de Campos observa nos intelectuais diacrônicos/nostálgicos: sempre há um antes, um passado histórico para o qual se deseja regressar. No capítulo “Perspectiva histórica e ideologia substancialista”, presente no livro *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira* (1989), ele afirma: “A ‘perspectiva histórica’ é, pois, uma perspectiva ideológica” (Campos, 1989, p. 16). Há, assim como em todo pensamento, inclusive no sincrônico defendido por Campos, uma ideologia; a diacrônica é vista, entretanto, enquanto mais conservadora pelo autor brasileiro, pois não refletiria sobre as questões de subalternidade e colonização, por exemplo.

Novamente, nos reaproximamos de Eneida Maria de Souza. De acordo com ela e a perspectiva dos estudos culturais, esse conservadorismo, que vê a história em perspectiva retilínea, acaba, muitas vezes, por denunciar “[...] a intolerância como atitude pautada pelos mesmos erros cometidos pela opinião elitista diante da literatura, reservando à crítica o direito de escolher os autores ‘brancos e ocidentais’ como objeto de culto e análise” (Souza, 2002, p. 71). Um comportamento semelhante acontece entre os críticos literários ou da história da literatura (e Haroldo parte dessa visada); quando um intelectual encanecido afirma que a literatura não é mais estudada, ele quer dizer: não mais escolhemos o que é ou não literatura; ou ainda: não mais se estuda tanto a literatura branca, europeia, falocêntrica e heterossexual. Essa atitude, questionável diante de uma visão sincrônica-constelar, é dissertada por Campos em “Da razão antropofágica”. Para ele, é de necessidade vital entender a *diferença*:

²⁴ Texto de partida: “Convengamos que es absurdo afirmar que un juicio, por el sólo hecho de relacionar valorativamente presente y pasado, se convierte en nostálgico”.

[...] o nacionalismo como movimento dialógico da *diferença* (e não como união platônica da origem e rasura acomodatória do mesmo): o des-caráter, ao invés do caráter; a ruptura, em lugar do traçado linear; a historiografia como gráfico sísmico da fragmentação eversiva, antes do que como homologação tautológica do homogêneo (Campos, 2006, p. 237, grifo do autor).

Outrossim, a diferença à qual Campos se refere é a *différance* de Derrida, tendo em vista que, tal como posto por Evando Nascimento nas *Novas palavras da crítica* (2021), o pensamento derridiano sempre o interessou (Nascimento, 2021, p. 66). A *différance* referencia um neografismo em francês (de *différence* para *différance*), como que em protesto a uma sociedade até então fonocêntrica (e também grafocêntrica, o que Derrida, por outro lado, defende), e seria não uma teoria ou um conceito fechado, mas “[...] o movimento de jogo que produz as diferenças, os efeitos de diferença” (Santiago, 1976, p. 24). Trazendo essa movimentação para o supracitado em Campos, ele compreende que o nacionalismo, de certa forma, está na produção da diferença, na relação com o *Outro* e na alteridade, e não na busca pelo que nos uniria a princípio – a fajuta “origem”.

Dessa forma, Haroldo defende o des-caráter em detrimento da busca de um “caráter nacional”, por diversas vezes encontrado na literatura brasileira, o qual, na maioria das vezes, recai em uma lógica logocêntrica, pois a nossa “origem”, curiosamente, sempre recai na colonização, como se a nossa existência começara a partir da validação violenta do *Outro* europeu, seus genocídios, roubos e cartas da “descoberta”. Tal reflexão é extremamente relevante e emblemática na epistemologia da tradução haroldiana, já que traduzir é pensar na relação do *Eu* com o *Outro*; e no caso da aproximação entre o latino-americano e o europeu ou estadunidense, normalmente, há uma certa hierarquia ocidental, imposta por estes últimos, a qual Haroldo de Campos busca desmistificar.

Para o movimento sincrônico da história, presente na teoria da tradução de Campos, importa mais a ruptura que o traçado linear comumente empregado entre passado e presente. A história, em sua visão, pode ser entendida como um tempo em constante desconstrução, entendendo todas as mais diferentes ondas, abalos sísmicos e variações como parte inextricável da diferença, em especial a latino-americana. O sentimento da nostalgia e da acomodação perante o passado, entendidos como “anos feéricos” (Compagnon, 1999, p. 12) pelos diacrônicos, não têm lugar quando se reconhecem as constelações que rasuram (como o *borrador* borgiano) quaisquer traçados retilíneos na história, na tradução e na literatura, reconstruindo e transcriando a tão sonhada *Disneyland* pela presentidade da Avenida Paulista,

das comunidades quilombolas e indígenas, ou mesmo das favelas brasileiras, a título de exemplo.

Retornando ao *Sequestro do barroco na formação da literatura brasileira* (1989), no próprio título, Haroldo direciona a sua crítica à *Formação da literatura brasileira* (1959), de Antonio Candido, o qual, para ele, sequestrou o Barroco enquanto importante movimento literário do Brasil. Mas, para além disso, seu livro, trinta anos depois da publicação da obra de Candido, parece suplementar a sua epistemologia da tradução, nitidamente sincrônica e na contramão da nostalgia histórica ou do acaso europeu. Na sua concepção,

A poética sincrônica (estético-criativa), no sentido em que a conceituo [...], está imperativamente vinculada às necessidades criativas do presente: ela não se guia por uma descrição sincrônica estabelecida no passado, mas quer substituí-la - para efeitos, inclusive, de revisão do panorama diacrônico rotineiro - por uma nova tábua sincrônica que retira sua função da literatura viva do presente (Campos, 1969, p. 222-223).

Na *Formação da literatura brasileira*, Candido adota uma visão substancialista e linear de história, que acaba por apagar a existência de outros movimentos literários além do Neoclassicismo e do Romantismo brasileiros, os quais, de acordo com sua visão, são os únicos dignos de reconhecimento (e ainda com algumas ressalvas): “[...] a história retilínea, comprometida com uma concepção metafísica da própria história, a culminar na entificação da ideia de nacionalidade [...], o mesmo esquema substancialista da marcha linear e contínua da evolução literária” (Campos, 1989, p. 31).

Concomitantemente, a crítica de Haroldo à entificação da nacionalidade presente no pensamento ufanista nos remete também ao seu postulado presente no ensaio “Da razão antropofágica”, quando compreende que o nacionalismo não deve se ater à uma “unção platônica da origem e rasoura acomodatória”, como é realizado na visão diacrônica de Candido. Essa noção se estende à sua teoria da tradução, a partir do momento que compreende que qualquer espaço crítico precisa ser *paradoxal, em vez da doxa* (Campos, 2006, p. 238), e, para o ensaísta, tradução é criação, mas também é crítica (Campos, 2019, p. 1).

Como um ciclo – ou um circuladô –, o percurso aqui realizado inicia e encerra-se na contribuição do acaso haroldiano para a sua própria epistemologia constelar da tradução. Dos primeiros aos últimos ensaios, livros e poemas de Haroldo de Campos, buscamos evidenciar e, acima de tudo, diferenciar o *acaso ricocheteante* de sua obra, parte constituinte de sua teoria da tradução. Partindo de sua poética que, desde o princípio, não se conforma com uma concepção

linear ou fechada de texto, seus fragmentos ensaísticos, tocados pela fagulha resultante do lance de dados de Mallarmé, chegam a performatizar e transcriar um sistema sincrônico-constelar.

Estranhamente, tal operação abarca o acaso enquanto importante componente criativo, especialmente para um intelectual latino-americano. O sistema engrandeceu-se, assomou e se dissipou (assim como traduzido por ele próprio) no que compreendo ser uma *teoria da tradução latinoamericanamente galáctica*, na qual Dante, Mallarmé e Joyce são impreterivelmente atravessados – ou devemos dizer ricocheteados – por Cruz e Souza, Oswald de Andrade e Guimarães Rosa, entre muitos outros (não entre si, mas em convergência através da episteme de Campos, quando coloca-os em um diálogo constante). A tendência da fixação e linearidade da teoria, em Campos, cede lugar à constelação canibalística e inegavelmente latino-americana.

1.2 Lance de palimpsestos: ser latino é ser tradução

Recordo seus cadernos quadriculados; suas negras rasuras, seus peculiares símbolos tipográficos e sua letra de inseto. Nos entardeceres gostava de caminhar pelos arrabaldes de Nimes; costumava levar consigo um caderno e fazer uma alegre fogueira (Borges, 1999, p. 23).

Assim era Pierre Menard, o autor ficcional de Jorge Luis Borges que ansiava ser Miguel de Cervantes e, acima de tudo, compor *o próprio Dom Quixote* (por mais impossível que essa tarefa fosse, vistos os três séculos que separariam as obras). O processo criativo da personagem borgiana – disposto em cadernos matematicamente organizados, rasuras, símbolos, letras ilegíveis e, não menos importante, uma fogueira – em muito recorda o constante (re)escrever palimpsestuoso do latino-americano, mencionado por Haroldo de Campos em “Da razão antropofágica”, e mobilizado enquanto parte integrante de seu projeto epistemológico-tradutório:

*Escrever, hoje, na América Latina como na Europa, significará, cada vez mais, reescrever, remastigar. Hoi bárbaroi*²⁵. Os vândalos, há muito, já cruzaram as fronteiras e tumultuam o senado e a ágora [...]. Que os escritores logocêntricos, que se imaginavam usufrutuários privilegiados de uma orgulhosa *koiné*²⁶ de mão única, preparem-se para a tarefa cada vez mais urgente de reconhecer e redevorar o tutano diferencial dos novos bárbaros da politópica e polifônica civilização planetária (Campos, 2006, p. 255, grifo nosso).

Haroldo menciona, acima, uma espécie de saudação, traduzida do grego, para “aqueles que não falam grego”, ou melhor, os bárbaros. Sincronicamente, Campos recria essa condição de muitos na era da Antiguidade Clássica para nossa situação de hoje (Haroldo escrevia no século XX, mas da forma como percebemos, o *Logos ocidental* continua com intenções de nos inferiorizar) enquanto latino-americanos, um povo subalternizado perante a Europa e, portanto, também vistos como bárbaros. Dessa forma, para Campos, escrever e teorizar é sempre, enquanto latino-americanos, reescrever e remastigar, tendo em vista a violência colonial que nos assola e que, hoje, buscamos lutar contra, tumultuando os senados e ágoras (creio que perturbamos, além disso, a própria *psiqué* dos eurocêntricos, na medida em que dolorosamente percebem a nossa indubitável diferença).

Por isso, em sua epistemologia da tradução, Haroldo coloca em prática a própria reescrita latino-americana, repensando desde Lukács e Novalis, tal como visto na seção anterior, até Mallarmé, rearticulando-os com autores latino-americanos – Octavio Paz, Jorge Luis Borges, e por vezes o seu próprio grupo Noigandres. Nesta visada epistêmica está incursa,

²⁵ Terminologia do grego. Significa “aqueles que não falam grego”; todos os que não pertenciam à Grécia Antiga eram tidos como bárbaros.

²⁶ A *koiné* era uma espécie de língua comum, falada pelos macedônios e por todos os povos que eram por eles dominados por volta de 4 a.C.

para nós, uma atitude imperativa: *nós precisamos tumultuá-los*, já que, de acordo com Grada Kilomba em *Memórias da plantação* (2019), “aquelas/es que são ouvidas/os são também aquelas/es que ‘pertencem’. E aquelas/es que *não* são ouvidas/os se tornam aquelas/es que ‘*não* pertencem’” (Kilomba, 2019, p. 42-43, grifo da autora). Rodeados de nossos rascunhos e fogueiras, é necessário que reescrevamos a história do pertencimento logocêntrico, para que enfim sejamos ouvidos. Essa necessidade não passa despercebida pelo autor de *Metalinguagem e outras metas*; ainda no ensaio em questão, Haroldo divide suas teses sobre a subalternidade latino-americana em seis momentos.

No primeiro, “Vanguarda e subdesenvolvimento”, ele aborda justamente a problemática do nacional e do universal europeu presentes na cultura latino-americana. Para ele, a associação geralmente feita, nessa lógica eurocêntrica, de que um país subdesenvolvido também terá uma literatura subdesenvolvida, lhe parece uma “redução mecanicista” e “de sociologismo ingênuo” (Campos, 2006, p. 233), o que demonstra, já de início, um descontentamento com ideias pré-concebidas do Logos ocidental. O mais relevante, entretanto, é que o autor rasura essas noções, suplementando sua epistemologia da tradução com Octavio Paz, que vêm a desconstruir o que entende por “subdesenvolvimento”²⁷ enquanto “a pressa por desenvolver-se”²⁸ e como “uma desenfreada corrida para chegar mais rápido que os outros ao inferno”²⁹ (Paz *apud* Campos, 2006, p. 234, tradução nossa); e Oswald de Andrade, que opera não mais sob a perspectiva do colonizado submisso, mas do “mau selvagem”, que envolve exatamente uma atitude contrária à submissão, por meio da desierarquização histórica e da transculturação (Campos, 2006, p. 234).

É por isso que, para além da liberdade vigiada, na qual as criações nunca surgem do acaso espontâneo, o movimento sincrônico também é parte integrante da teoria da tradução haroldiana, já que ela precisa dar conta do movimento de contra-corrente, inextricável do pensamento liminar. Sobre o que seria o movimento de transculturação, Campos o aborda com mais detalhes no ensaio “Tradição, transcrição, transculturação: o ponto de vista do ex-cêntrico” (1997), no qual seu ponto de partida é a antropofagia de Oswald de Andrade:

Esse processo de deglutição antropofágica não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma “transculturação”, melhor ainda, uma “transvaloração”: uma visão crítica da História como ‘função negativa’ (no sentido de Nietzsche). [...] É uma atitude não reverencial perante a tradição [...]. Não por mera coincidência pode aqui ser lembrado mais uma vez Lezama Lima, que procurou ler o passado (a História) também de certo modo “devorativamente” (Campos, 2019, p. 201).

²⁷ “Subdesarrollo”, no texto de partida em espanhol.

²⁸ Texto de partida: “La prisa por desarrollar-se”.

²⁹ Texto de partida: “Una desenfreada carrera para llegar más pronto que los otros al infierno”.

Paralelamente, a transvaloração que Haroldo descreve em Lezama Lima acontece em sua epistemologia constelar da tradução, na medida em que, partindo (mas não se valendo somente de) Mallarmé, à sua maneira, ele não reverencia a tradição nem pré nem pós-mallarmeana, mas a reescreve, redevorando-a no processo. Evidenciamos sua transcrição a partir da assertiva de Sílvio Ferraz no livro *Céu acima: para um tombeau* de Haroldo de Campos, organizado por Leda Tenório da Motta: “A saída foi encontrada, de certo modo, na espacialização da leitura do poema no papel. O poema não foi outrora simplesmente espacializado em Mallarmé, a própria leitura foi espacializada” (Ferraz, 2005, p. 275, grifo nosso).

Ferraz disserta, mais especificamente, sobre o poema “Esboços para uma Nékuia”, que ele diz encontrar “quase que por acaso” na revista *Através I*. Mas tamanha assertiva pode ser expandida não só para seu projeto poético, como também vemos nas *Galáxias*, mas principalmente e sobretudo em sua teoria da tradução, na imagética da constelação de Mallarmé. Assim como no poema quase deixado para o acaso nas mãos de um leitor atento, no decorrer de seus ensaios, em especial os transcorridos nos livros *Transcrição e Mallarmé*, Campos não se esquece do aspecto constelar ou sincrônico da sua própria epistemologia da tradução, na qual “a tradução é também uma *persona* através da qual fala a tradição” (Campos, 2005, p. 191, grifo do autor). Tendo em mente que a tradição muda de tempos em tempos, então essa *persona* tradutória precisa, acima de tudo, ser a própria constelação, movendo-se pelo espaço e pelo tempo como em um “canto paralelo” (Campos, 2005, p. 191).

Entretanto, o ensaísta continua a desconstruir o logocentrismo europeu na segunda seção de “Da razão antropofágica”, quando nomeia o nacionalismo ufanista de ontológico, pois está “calcado no modelo organicista-biológico da evolução de uma planta [...], alimentado na ‘pretensão objetivista’ e na ‘teologia imanente’ do historicismo do século XIX” (Campos, 2006, p. 235-236). Nesse sistema, encontramos as noções de origem, espírito nacional e diacronia histórica, questões que, como já visto, não fazem parte da teoria da tradução de Haroldo, o qual entende essa operação ontológica enquanto um “episódio da metafísica ocidental da presença, transferido para as nossas latitudes tropicais, e que não se dá bem conta do sentido último dessa translação” (Campos, 2006, p. 236).

Para ele, então, essa busca sem fim por um Logos nacional não cabe em um país como o Brasil ou como os demais da América Latina, tendo em vista que ela não entende, de fato, o que significa fazer parte desses países que se encontram nos trópicos do pensamento e da cultura. Isso porque, além de ser uma procura de antemão impossível – o genocídio colonial se

certificou disso –, a tarefa de tentar se encaixar em um logos ocidental é somente mais uma forma de perpetuar a submissão aos países que nos colonizaram (e aos que corroboraram com o ato), os quais somente nos reconhecerão à base da força intelectual, ou seja, por meio da redevoração e da transculturação. Por isso, precisamos valorizar mais os nossos palimpsestos, verdadeiros operadores da negação do *logos* universal.

Com isso em mente é que situamos a epistemologia (des)constelar da tradução de Haroldo de Campos enquanto uma teoria erigida nas margens; ou seja, um pensamento que apropria-se criticamente de tradições, dissolvendo o presente no passado e colocando-se, afinal, contra valores dominantes (Antelo, 2002, p. 78). Ainda para Raúl Antelo, no pensamento marginal, diferir e criar é indissociável da própria reflexão, e essa localidade “[...] oferece-se como espaço epistêmico ilimitado” e “[...] funciona entretanto como domínio diferencial e disseminante” (Antelo, 2002, p. 78). Sendo assim, Campos, ciente do lugar ambíguo que ocupa a própria tradução, acaba por colocar em prática justamente esse comportamento di-ferido (assim como afirmado pelo mesmo em “Tradição, transcrição, transculturação”, de 1977) do latino-americano, situado nos trópicos de uma população colonizada pelo centro europeu e estadunidense. Por isso é que, interessado na imagética constelar de Mallarmé, realiza uma “atitude não reverencial perante a tradição” (Campos, 2019, p. 201) da poesia mallarmeana.

Ressaltamos outro conceito presente na transculturação ou na razão antropofágica haroldiana, que são as categorias do *Eu* (tradutor) e do *Outro* (traduzido). No ensaio anterior, o autor chega a problematizar esse dialogismo, quando diz que todo passado que nos é “outro” merece ser negado, comido e devorado. Ampliamos a discussão com Walter Mignolo quando, ao explicar a invisibilidade da América Latina até mesmo para pensadores como Marx (que discorreu sobre a África e a Ásia, mas nunca sobre a primeira), ele disserta que “a América Latina era impensável no horizonte colonial da modernidade”, a qual “era claramente concebida não como *el otro* [...], mas como as ‘margens’ do mesmo. [José] Aricó (1980) chamará essa posição marginal de ‘exterioridade’” (Mignolo, 2003, p. 251-252).

No terceiro segmento, Campos disserta sobre o barroco latino-americano enquanto um “obstáculo historiográfico” já que encontra-se numa espécie de “não-origem” (Campos, 2006, p. 239), na qual a redevoração cultural já acontecia. O ensaísta vem a afirmar, ainda, que esse código barroco, que constitui parte integrante de seus projetos críticos, tradutórios e poéticos, nos auxilia a pensar em uma concepção *outra* de texto: “Um texto de textos. Universal e diferencial. Paródico. Paralelográfico. Um ‘canto paralelo’ de tradutor/devorador: *descentrado*,

excêntrico” (Campos, 2006, p. 245, grifo nosso). Novamente, retornamos à concepção do palimpsesto latino-americano (um texto de textos), que está presente, para o autor, desde o Barroco, além da sua ideia do tradutor enquanto um devorador descentrado e excêntrico.

Para Haroldo, quem melhor formulou, no Brasil, uma *literatura ex-cêntrica* – que não está no centro do logos ocidental – foi Oswald de Andrade, com seu “Manifesto Antropofágico” de 1928 (Campos, 2019, p. 200). Isso porque, para o ensaísta, estar nessa posição descentrada é realizar um “processo transformacional de tradução criativa e transgressiva” (Campos, 2019, p. 200). De certa forma, também podemos entender a própria teoria da tradução haroldiana enquanto ex-cêntrica, pois ela transgride os limites do que compreendemos por tradução, literatura e cultura. Walter Mignolo, em “Desobediência epistêmica”, nos explica esse pensamento fronteiro com mais detalhes: “Línguas marginalizadas e denegridas, religiões e formas de pensar estão sendo re-inscritas em confrontação com as categorias de pensamento do ocidente” (Mignolo, 2008, p. 297). Campos parece ter re-inscrito a sua episteme tradutória em um constante confronto com a categorização do que seria tradução segundo a *mimesis* aristotélica (Cf. Campos, 2019, p. 205), o que garante a sua teorização no entre-lugar excêntrico do *modus operandi* latino-americano.

Enquanto um poeta, crítico e tradutor brasileiro que escreveu em português, espanhol e inglês e verteu textos para o português brasileiro a partir de línguas mais hegemônicas, como o hebraico e o alemão, Haroldo de Campos, com uma epistemologia *outra*, re-inscreve a história da tradução no Brasil e no mundo, confrontando diretamente diversos conceitos do logos eurocêntrico, como a diacronia em oposição à sincronia, a poesia em versos e a tradução pelo prisma dos românticos ou dos pessimistas. Como ele próprio afirma, o ato tradutório, transgressor desde o início, “põe a cristalografia em reebulição de lava” (Campos, 2005, p. 181). Assim é a sua teoria da tradução: ela coloca a suposta dureza da operação tradutora e a transcendência da constelação mallarmeana em uma reebulição, causada pela lava do seu pensamento latino-americano.

Essa reebulição via teoria tradutória também aparece, em Haroldo, no ensaio “À esquina da esquina” (1988). Logo nas primeiras linhas, ele menciona Jacques Derrida em “Freud e a cena da escritura”: “Deixar de lado o corpo é mesmo a energia essencial da tradução. Quando ela reinstitui um corpo, é poesia” (Derrida 2009, p. 309), interpelando-a com o seu próprio conceito de tradução: “O que se entende, geralmente, por tradução é uma atividade neutralizadora: trata-se de *rasurar* a forma significante – suprimir o corpo – para dela extrair um presuntivo ‘conteúdo’, uma assim desincorporada ou desencorpada ‘mensagem

referencial” (Campos, 2019, p. 105, grifo nosso). De certa forma, Campos suplementa a sua epistemologia tradutória a partir da afirmativa derridiana, pois esta última não se encerraria somente no abandono do corpo; haveria uma supressão inicial para, então, tirar dele o seu conteúdo. Eis o próprio signo linguístico (significante é o reprimido, e o significado, o extraído), derivado do processo palimpsestuoso e rasurador tradutório.

Na penúltima seção, Haroldo fala sobre a poesia concreta da qual fez parte, definindo-a como “uma outra constelação”, constituída por lances e relances (Campos, 2006, p. 245), e explana suas estrelas – muitas em comum com a sua constelação tradutória: “De Gregório a Sousândrade [...]. De Oswald a Drummond e Murilo. De todos eles a João Cabral de Melo Neto. [...] Um outro desenho. [...] O Padre Vieira e Mallarmé: ambos enxadristas da linguagem” (Campos, 2006, p. 245). Observemos aí não somente a forte presença de escritores brasileiros, mas a forma como Mallarmé não é tido como o *único* enxadrista da linguagem; ao contrário do logos ocidental unicizante e excludente, Campos está no campo da transcrição, do palimpsesto, da abertura e, principalmente, da *diferença*, que interliga todos os seus conceitos e, em especial, sua teoria da tradução, lembrando que esta é a própria exegese do texto dos textos.

Por isso, a diferença – ou *différance* –, a princípio derridiana e calcada na sua desconstrução, é latinoamericanamente traduzida por Haroldo. No ensaio “À esquina da esquina” (1988), ele fala sobre a “diferença crítica ao transcriar” (Campos, 2019, p. 106), a qual se opõe a uma tradução que não envolve um procedimento crítico. Ele realiza esse processo diferentemente de Derrida, cuja relevância para o pensamento ex-cêntrico ou de fronteira, apesar de incontestável, também merece ser repensado pelos latino-americanos, tendo em vista a sua descendência franco-argelina e, além de tudo, seu caráter por vezes ainda muito escritural e, em relação a suas referências, pouco radical quando as comparamos a seus conceitos.

O próprio autor de *Galáxias* fala sobre esse empecilho em entrevista à Thelma Médici Nóbrega, publicada no livro *Céu acima*: “Ele [Derrida] me recebeu no gabinete dele e eu fiz observações sobre certos gostos poéticos dele, disse que as escolhas que ele fazia não tinham a radicalidade das ideias dele, porque os poetas que ele escolhia não tinham levado a poesia *adiante de Mallarmé*” (Campos, 2005, p. 351, grifo nosso). É como se o autor de *Torres de Babel* não colocasse em prática a sua radical diferença, preso ao plano da *desleitura*³⁰; já

³⁰ É importante frisar que a proposta de *desleitura* que aqui nos referimos difere daquela proposta por Harold Bloom em *Um mapa da desleitura* (1995), cuja função estabelecida é a de dependência dos sucessores em relação aos seus predecessores. Aqui, o sentido em Campos é inverso, à la Borges, Benjamin e Derrida, em que, na realidade, os predecessores que devem aos seus sucessores (especialmente pela operação tradutória, que revive o texto de partida sob outra perspectiva). Partimos, mais especificamente, da ideia de “desconstelização” proposta

Campos, consciente do próprio desejo de uma *releitura* epistêmica, a leva para além de Mallarmé e Derrida, ultrapassando-os. Se para este último a reinstituição do corpo é poesia, para Haroldo, “A reinstituição do corpo na tradução é o que eu denomino *transcrição*” (Campos, 2019, p. 106, grifo do autor).

Curiosamente, Gerald Thomas, em texto dedicado a Campos no livro-*tombeau* de 2005, nos relembra um escrito de Derrida após esse encontro: “Vou terminar esse texto plagiando Derrida que escreveu sobre Haroldo de Campos uma das coisas mais doces e sinceras: ‘Quando eu crescer, quero ser você!’” (Derrida *apud* Thomas, 2005, p. 243). Percebamos a diferença latino-americana em ação, e seu impacto transluciferino e subversivo, a qual causa uma ruptura com a “velha colonização de almas e mentes” (Mignolo, 2010, p. 93); conseqüentemente, causamos uma re-escrita da história dita “mundial”. Isto é: abandonamos a lógica cartesiana – “Penso, logo existo”, para construir uma percepção outra de mundo, que implica “ser de onde se pensa”³¹ (Mignolo, 2010, p. 96).

Já na sua última tese, ele suplementa o rascunho latino-americano quando, ao nos chamar de “novos bárbaros”, atesta que possuímos “a transenciclopédia carnavalizada [...], onde tudo pode coexistir com tudo. São mecanismos que esmagam a matéria da tradição como dentes de um engenho tropical, convertendo talos e tegumentos em bagaço e caldo sumoso” (Campos, 2006, p. 251). Não podemos esquecer, portanto, que para reescrever, a releitura vêm antes; e é já neste momento à priori que a tradição e a linearidade começam a ruir, consequência dos fortes dentes latino-americanos, que mastigam, devoram e regurgitam tudo que lhe parece deglutível (e, claro, útil).

Aos poucos, a imagem da epistemologia constelar da tradução de Haroldo de Campos se parece mais e mais com a da biblioteca babélica de Borges, na qual os livros, os escritos e os rascunhos, mesmo sem uma organização mais compreensível, convergem para transcriar o texto do texto: *a constelação*. Todas as teses em “Da razão antropofágica” perpassam toda a sua teoria no sentido de que, para ele, o reconhecimento da nossa condição subalterna como diferença e não enquanto submissão é em si próprio um ato de tradução: “Essa prática diferencial articulada a um código universal é também, por definição, uma prática tradutória” (Campos, 2019, p. 199). Ressaltamos até mesmo que, intrínseco a essa prática tradutória, está

por Haroldo de Campos no capítulo “Bandeira, o desconstelizador” em *Metalinguagem e outras metas* (2006), que implica um processo de desleitura por desapropriação e transgressão. Os autores do livro-*tombeau*, *Céu acima*, também observaram essa leitura em Campos (Matos, 2005; Santaella, 2005).

³¹ Texto de partida: “ser donde se piensa”.

um ato de amor e ódio (Derrida, 2006, p. 28), lembrando a tradução enquanto dívida por Jacques Derrida em *Torres de Babel* (2006).

É a partir da ideia antropofágica de Oswald recriada em Campos, por meio da qual ele subverte a ideia colonial do “bom selvagem” e do “bárbaro”, que entendemos a localização espaço-temporal de sua epistemologia enquanto uma teorização realizada nos trópicos, na medida em que:

O pensamento liminar [nos trópicos] não é uma contracultura, mas a negação da negação de “barbarismo”; não uma síntese hegeliana, mas a absorção dos princípios “civilizadores” pela “civilização do barbarismo” [...]. É também um ato de antropofagia, como o chamam dois brasileiros, o escritor Mário de Andrade e o poeta e crítico Haroldo de Campos (Mignolo, 2003, p. 409).

Portanto, temos o tutano da diferença colonial, cuja existência, para Haroldo, é inegável. No mesmo ensaio, ele menciona o bárbaro Borges: “Os livros que [o europeu] lia já não podiam ser os mesmos, depois de manducados e digeridos pelo cego homeriada de Buenos Aires, que ousara até mesmo reescrever o *Quijote*, sob o pseudônimo de Pierre Menard...” (Campos, 2006, p. 254). Sendo assim, na teoria da tradução haroldiana, esse movimento diferencial da reescrita está sempre presente; seja nos ensaios, nas poesias ou nas próprias transcrições, Campos constantemente pratica a sua antropofagia e se coloca como parte da “civilização dos bárbaros” mencionada por Walter Mignolo.

Ainda na sexta tese, Haroldo explica mais detalhadamente de que maneira podemos entender a antropofagia de Oswald enquanto um enfrentamento ao eurocentrismo:

Creio que o “Coup de Dents” de Oswald de Andrade, sua dialética “marxilar” (marx + marxilar), na maneira de enfrentar o legado civilizacional europeu [...], aponta para um fato novo no relacionamento Europa/Latino-América: os europeus, já a esta altura, têm de aprender a conviver com os novos bárbaros que há muito, *num contexto outro e alternativo*, os estão devorando e fazendo deles carne de sua carne e osso de seu osso, que há muito os estão ressintetizando quimicamente por um impetuoso e irrefragável metabolismo da diferença (Campos, 2006, p. 250, grifo nosso).

Aqui, além de reafirmar a radicalidade de sua transcrição da antropofagia e da *différance*, o fato de o ensaísta referenciar o contexto dos novos bárbaros, isto é, os latino-americanos, enquanto “outro e alternativo”, em muito lembra o conceito de “alteridade” na nossa relação com o mundo contemporâneo “no processo de tradução e transvalorização de diferenças culturais” (Bhabha, 1998, p. 347). Sendo assim, a diferença em Haroldo é uma tradução, e ela não está apenas no signo linguístico, pois perpassa nossas diferenças culturais. Os latino-americanos, mais conscientes disso (porque somos nós o “Outro”, e não os europeus), transformam a ferida colonial em um pacto satânico, para lembrar Haroldo de Campos em *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe* (2005): se somos diferença e tradução ao mesmo tempo

(já que diferença é tradução, pela lógica haroldiana), possuídos pelo demônio da transgressão, rasuramos a origem, bobagem logopaica; *nós, latino-americanos, somos a própria tradução* – assim como outros povos também, tais como os sul-coreanos ou os povos originários dos EUA e do Canadá, por exemplo.

Desinvestido do logocentrismo imposto à tradução, Campos coloca em prática, na sua epistemologia tradutória, uma transvaloração que nos relembra, apesar das particularidades da teoria pós-colonial, a noção mencionada por Bhabha, pois este último a lê como um movimento “para frente”, ou seja, que *rasura* “aquele passado complacente atrelado ao mito do progresso, ordenado de acordo com os binarismos de sua lógica cultural: passado/presente, interior/exterior”, além de desacelerar “o tempo linear, progressivo, da modernidade para revelar seu ‘gesto’, seus *tempi*, ‘as pausas e marcações de toda a performance’” (Bhabha, 1998, p. 350). Haroldo de Campos, por sua vez, rasura os binarismos forçados à toda teoria da tradução, pois propõe uma descontinuidade do próprio conceito de tradução³² enquanto um processo linear, usurpando o seu pedestal quase que angelical (tal como afirmado em “Transluciferação mefistofáustica”, 2005) para propor um pensamento outro, que entenda a tradução enquanto sincrônica, latino-americana e, especialmente, (des)constelizadora.

Tradução, aqui, não deve ser confundida com o seu conceito puramente textual: falamos daquilo que nos permite o bom-viver (Mignolo, 2010, p. 126), não importa de onde sejamos. Traduzir implica acolher a todos como se acolhêssemos a nós mesmos, sem categorizar ou discriminar um “Outro”, alienígena de outros universos, como se o “Eu” fosse uma verdade absoluta e a única possibilidade de ser, viver e sentir. Praticá-la significa desde um cumprimento singelo de cabeça, um sorriso que seja, a atos de solidariedade e altruísmo indescritíveis. *Soledad acompañada*³³, *selflessness*, *saudade*. Antes de tudo, tradução é re-aprender a cumplicidade, rir e chorar; *tradução é viver*, desprendendo-se (Mignolo, 2008, p. 288) das violentas imposições hegemônicas europeias e norte-americanas.

Mas em um mundo dominado por intolerância, genocídio e desigualdade, em que nossos protestos e vozes por paz soam como balbucios teóricos (Achugar, 2006) frente aos neoimperialistas e viventes do centro do mundo, é aí que nos reaproximamos da epistemologia tradutória de Campos, quando ele afirma que tradução é transluciferação e, portanto, o próprio Lúcifer, que invoca o inferno na Terra. Ao tentar nos ensinar a viver, ou seja, por “Uma

³² Evando Nascimento compreende a tradução, para ele existente na proposta da Poesia Concreta pelo grupo Noigandres, enquanto uma *poética da tradução*, um jogo de palavras entre tradução/tradição (Nascimento, 1999, p. 35).

³³ Fazemos referência ao poema “Echar de menos”, de Pablo Neruda.

civilização que comemora e preza a vida ao invés de tornar certas vidas dispensáveis para acumular riqueza e acumular morte” (Mignolo, 2008, p. 295), o ato solidário da tradução, por destoar muito da lógica mortífera pós-moderna, não poderia ser visto de outra forma.

A tradução estaria, ainda, para além da vida:

Traduções que são algo mais do que meras transmissões surgem quando uma obra tiver chegado, na sua pervivência, à época de sua glória. Por isso, elas não estão tanto a serviço de sua glória [...] quanto lhe devem sua existência. Nelas, a vida do original alcança, de maneira constantemente renovada, seu mais tardio e mais vasto desdobramento (Benjamin, 2010, p. 207-209).

Existe vida no momento em que a “sobrevida” (o espírito, a história, as obras) excede a vida e a morte biológica [...]. Tal sobrevida dá um pouco mais de vida, mais que uma sobrevivência. A obra não vive apenas mais tempo, ela vive mais e melhor, acima dos meios de seu autor (Derrida, 2006, p. 32-33).

Assim, a definição logocêntrica de tradução (e, conseqüentemente, a da epistemologia da tradução), por rechaçar a pluralidade de vivências, sentidos, culturas e histórias, não daria conta de uma visão mais sincrônica como a proposta pela teoria de Campos, na qual as traduções deixam de ser meras transmissões datadas para dar lugar à um corpo complexo e multifacetado, atemporal, e que impacta diretamente a condição existencial e qualitativa da obra de partida, transformando-a quase que inteiramente no processo. Ademais, tal como propôs Derrida, além de sobreviver, a tradução faz com que o texto traduzido tenha uma vida longínqua e aprazível, à medida que novos contatos e leituras acontecem.

Logo, o processo tradutório por Campos não poderia estar mais distante de uma mera transmissão, pois neste está engendrada uma teoria sincrônica, que rasura e, ao mesmo tempo, transcria o texto de partida, garantindo a sua sobrevivência a partir de uma atividade que a desconsteliza; por conseguinte, a tradução por essa visada seria uma forma de tornar quaisquer obras mais vívidas do que eram anteriormente, suplementando nestas marcas de um palimpsesto de perspectivas outras. Em “Para além do princípio da saudade”, Haroldo continua a suplementar sua ideia de reescrita com a borgiana, agora explorando o autor da rasura (o *borrador*): “Se pensarmos, como Borges, que ‘o conceito de *texto definitivo* não corresponde senão à religião ou ao cansaço’, deslocando a questão da origem para a pergunta sempre ‘diferida’ a respeito do ‘borrador do borrador’” (Campos, 2019, p. 56). Não há, então, uma origem ou verdade textual e, portanto, nenhum texto está pronto ou fechado em si mesmo; o autor rasura e borra quaisquer limitações que sejam impostas ao signo linguístico ou às suas relações transculturais.

Ademais, a negação do texto fechado e definitivo é recriada, em Campos, para a noção de *obra aberta*, na qual o texto não seria “algo estático, fechado, mas como uma obra aberta,

em movimento, em *équilibre instable* na expressão de Claudel” (Campos, 2019, p. 187). É como se, novamente, ele retornasse para seu conceito de liberdade vigiada, porque mesmo quando cita um texto aberto, o equipara a um “equilíbrio instável”, fazendo referência à obra da escultora Camille Claudel chamada “A valsa”, em que os amantes estão apoiados um no outro, mas o vestido caído da mulher os faz desequilibrar. A obra aberta está em constante movimento; mas ele não é deliberado. Assim é a reescrita latino-americana.

Mais adiante e ainda no livro *Transcrição*, Haroldo rememora Maurice Blanchot, cuja citação menciona a tentativa de Pierre Menard: “esta absurdidade memorável não é outra coisa senão aquilo que se realiza em toda tradução” (Blanchot *apud* Campos, 2019, p. 66). O autor do ensaio explica o absurdo: “Uma identidade não idêntica, um duplo que abole a origem, um original que é apenas mais um ‘borrador’ entre os ‘borradores’ possíveis, já que não pode haver senão rascunhos...” (Campos, 2019, p. 66). Mais uma vez, atestamos a presença do rascunho, borrão ou palimpsesto na epistemologia da tradução de Haroldo. Aludindo à comparação uma vez feita por este último ao tradutor como um transfigidor a partir de Fernando Pessoa, ainda afirmamos: se o tradutor é um borrador, o teórico da tradução é um *transborrador*; como em um labirinto sem fim (para lembrar Borges outra vez), a epistemologia tradutória haroldiana se realiza como um borrador do borrador do borrador...

Isso porque, durante a sua transcrição do “Lance de dados”, Campos reconhece que Mallarmé estaria atravessado, tal como Pierre Menard, por sua própria língua, cultura e referências, um palimpsesto por si só; entretanto, isso não o impediu de transcriber o seu “Relance de dados” sobre a presente obra, rasurando ou borrando-a no processo. Afinal, a execução máxima deste “duplo na tradução”, referenciada pelo autor na rememoração de Borges, encontra-se ainda no prefácio de sua versão, extremando a sua teoria transborradora: na parte que o tradutor chama ambigualmente de “Escólios/Escolhos”, ele indica o significado de cada palavra tanto na obra de partida, quanto na sua obra de chegada, tomando até certa liberdade para transcriber novas palavras, como “iroso” para representar *furieux*, por exemplo. Campos ainda se vale de outras cinco traduções, do espanhol, inglês e alemão (fato este que, confessamos, indica um número quase que incalculável de rasuras...), além de referências próprias de seu veio criativo, como *Finnegan’s wake* e *Ulisses*, de James Joyce; Sousândrade; Maranhão Sobrinho; e o livro crítico de Robert Grèer Cohn, *Mallarmé’s masterwork: new findings*.

Mas essa visão do borrador é ampliada, em Borges e posteriormente em Campos, pela releitura do *palimpsesto* – não o palimpsesto logocêntrico e estruturalista que encontramos em

Palimpsestos: a literatura de segunda mão (1982), de Gérard Genette, por exemplo, mas o palimpsesto antropofágico, transcriador, de Pierre Menard. Retornando à obra ficcional do primeiro, lemos: “Refleti que é lícito ver no Quixote ‘final’ uma espécie de *palimpsesto*, no qual devem transluzir-se os rastros (sic) – tênues, mas não indecifráveis – da ‘prévia’ escrita de nosso amigo” (Borges, 1999, p. 23, grifo nosso). Assim como Menard, o latino-americano deixa *rastros* em suas entrelinhas e em suas releituras; ele (trans)cria, (re)devora. Haroldo de Campos, enquanto um desses bárbaros, remastiga de Mallarmé a Derrida, e faz a sua própria epistemologia da tradução palimpsestosa e brasileira.

A prova disso está em toda a sua sistematização teórica, na qual “Campos mostrou um caminho em que as mútuas inclusões da diacronia na sincronia, pela via da ruptura dos gêneros clássicos e do resgate de camadas de linguagem em estado de palimpsesto, profanam a busca nostálgica do lugar transcendental do pensamento ocidental” (Santaella, 2005, p. 222). O palimpsesto latino-americano, por assim dizer, sendo a própria tradução (como posto anteriormente), se coloca contra visões nostálgicas ou transcendentais intrínsecas ao logocentrismo; a partir do momento que tomamos consciência do rascunho do rascunho ou do transborrador – e essa é justamente a nossa diferença em relação aos europeus –, estamos relendo e reescrevendo palimpsestuosamente. É aí que está também a diferenciação do palimpsesto estruturalista e europeu para o nosso: não o fazemos por acaso deliberado.

Creemos, entretanto, que a rasura ou o palimpsesto haroldiano que mais nos interessa está presente na transcrição de Mallarmé para a sua teoria, a princípio encontrado no “Lance de dados”. Parece-nos pertinente lançar certa iridescência sobre o livro *Mallarmé*, e particularmente sobre algumas escolhas feitas pelos autores. O excerto escolhido para dar início à obra (após uma nota introdutória de Haroldo) curiosamente não foi algum de Mallarmé; trata-se de um poema do escritor brasileiro Maranhão Sobrinho, chamado “Interlunar”. Sob o capítulo “Mallarmeagem”, ele vem acompanhado de outros dois textos de Augusto de Campos – um poema e um ensaio.

Essa escolha (devemos lembrar que ela significa sempre crítica para os tradutores do grupo Noigandres) nos diz muito sobre a visão antropofágica, palimpsestosa e borradora da epistemologia de Haroldo, cuja participação na organização do livro é por nós destacada. Isso porque, além de não haver traduções mais literais neste livro – na nota, Haroldo de Campos afirma uma “tradução em *triálogo*, *tridução*” (Campos, 2019, p. 13, grifo nosso), o que não pressupõe uma réplica dos ensinamentos do “mestre Mallarmé”, e sim a sua transcrição para

o português brasileiro –, há uma constante menção aos poetas brasileiros que também redevoraram a proposta mallarmeana, como Maranhão Sobrinho, Sousândrade e Mário Faustino.

Ao avançarmos para a seção de autoria de Haroldo, denominada “Um relance de dados”, nos deparamos com as “Preliminares a uma tradução do Coup de Dés de Stéphane Mallarmé”. As duas primeiras epígrafes que iniciam seu prefácio são de Sousândrade e Maranhão Sobrinho. Por último, ele as “dialoga” com uma frase de James Joyce em *Ulysses*. Todos os três falam de temáticas caras ao “Lance de dados” (as estrelas, o chacoalhar de dados e a constelação, respectivamente, o que também nos sugere uma imagética da lógica mallarmeana), além de também existir rasuras no plano do significante (que Campos chama de *glossolia*³⁴). Essas escolhas críticas do brasileiro, que inicia seu texto com poetas também brasileiros, não deixam de fazer parte de sua epistemologia da tradução.

Quanto a suas decisões tradutórias, que também não são deixadas de lado nas “Preliminares”, Campos se valeu, tal como mencionado anteriormente, de cinco traduções – em números exatos, foram duas em espanhol, uma em inglês e duas em alemão –, além de dois livros “de exegese” (Campos, 2019, p. 121). Isso demonstra quantas vezes esse transbordador rasura repetidas vezes Mallarmé e outros escritores europeus ou norte-americanos, a fim de relançar seus dados latino-americanos. Em seguida, ainda no prefácio, o tradutor e teórico explica várias de suas traduções no plano do signo, o que nos leva a pensar que esse excerto em especial seria uma grande exegese de seu palimpsesto latino-americano, “texto entretecendo entretamando entrecorrendo pontos despontos dispontos texturas o estrelário estepário de palavras” (Campos, 2011), que começa no “Lance de dados” e se prolonga em um quase eterno “Relance”, em direção às estrelas.

Ainda no texto em questão, o próprio autor menciona as evidentes rasuras, palimpsestos ou “marcas” de Mallarmé no poema, assim como Jacques Derrida escreve (a partir do inglês *trace*): “‘Efeitos de sintaxe’ – e, acrescento, ‘efeitos de etimologia’ – são, como diria Derrida, as ‘marcas’ do discurso mallarmeano, a desafiar o tradutor. Efeitos sutis, delicadíssimos” (Campos, 2019, p. 120). Um desafio que o próprio tradutor encara a partir do momento em que difere e defere-se em relação ao texto em mãos, e que resulta ou em fracasso, ou em êxito

³⁴ *Glossolia* foi um neologismo criado por Haroldo de Campos no prefácio à tradução do “Lance de dados”, palavra que ele usara para justificar algumas de suas escolhas da presente transcrição. Como as glosas seriam pequenas explicações dos significados de algumas palavras (como uma versão das entradas de um dicionário), a *glossolia* do “Relance de dados” teria sido uma tentativa do autor de re-cifrar, no lugar de decifrar, o poema em questão, tal qual uma relação de viagem pelo texto (Cf. Campos, 2019, p. 121).

(Campos, 2019, p. 120). Mas o fato é que a tradução não poderia, em nenhuma circunstância, ignorar as vozes e penas imbricadas em um texto.

Afinal, tradução é também escrita pois, como postulado por Gloria Anzaldúa em “Falando em línguas”, “Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você” (Anzaldúa, 2000, p. 232). *Escrever, portanto, é o movimento contrário do apagamento*: é inscrição, diferir-se enquanto *Outro*, como Haroldo de Campos afirma. Diferentemente do que a lógica cartesiana postula, “O perigo ao escrever é *não* fundir nossa experiência pessoal e visão do mundo com a realidade, com nossa vida interior, nossa história, nossa economia e nossa visão. O que nos valida como seres humanos, nos valida como escritoras” (Anzalzúa, 2000, p. 233, grifo nosso). Se, para Campos, escrever na América Latina é reescrever, e, para Anzaldúa, esse mesmo processo ocorre para pessoas como ela (mulher, negra e chicana), parece-nos que a (re)escrita faz parte de ser enquadrado como o *Outro* na lógica moderna; e é justamente por isso que o apagamento de nós mesmos no texto da alteridade – da qual a tradução eminentemente faz parte – beira o impossível ou a autossabotagem.

Portanto, jogando um “‘lance de bolas’ ao acaso” (Azeredo, 2005, p. 170) da vida, que não é tão arbitrária quanto parece, Haroldo de Campos nos leva, por meio da sua teoria (des)constelar, ao reescrever palimpsestuoso do latino-americano, tendo em vista a sua teoria perigosamente latino-americana, tal como uma “[...] perigosa aventura de pensar no limite ou além do limite” (Hall, 2003, p. 126). Chegamos, entretanto, a uma importante ponderação: os latino-americanos, assim como outros povos que precisaram (e ainda precisam) lutar frente ao mundo neoliberal, *são* tradução; vivem-na constantemente, no borrador do borrador, o rascunho do rascunho, o palimpsesto do palimpsesto, em um movimento que, nas aparências, parece eterno. Mas será que, nesse *lance de palimpsestos* que é a epistemologia haroldiana, o acaso ainda nos cabe? Nós simplesmente o abolimos ou, em um movimento transluciferino, relemos e reescrevemos o *hasard* nos trópicos da tradução? Cremos que, enquanto mantivermos o pacto satânico da tradução, não podemos evitar de nos aventurar na tentativa de responder a última pergunta em comparação à humildade descabida das duas primeiras.

1.3 Caos domador, acaso vigiado: rasuras a partir dos trópicos

Se o acaso jamais pode ser abolido, poderá – quem sabe? – suspender-se repentinamente, deixando que dele se resgate uma ordem, ainda que fugaz, o desenho de uma constelação (Campos, 2019, p. 199).

Até então, mencionamos o acaso para Haroldo enquanto ligação direta com a imagem do intelectual latino-americano hoje e a sua contribuição para o pensamento teórico em geral. Porém, existe, na epistemologia da tradução de Campos, uma virada de chave em relação à incorporação do acaso no seu processo crítico-criativo. Ainda no ensaio “Lance de olhos sobre Um Lance de Dados”, logo após a sua menção à “liberdade vigiada”, ele cita Décio Pignatari, amigo e membro do grupo Noigandres que também refletia sobre o fenômeno: “Renunciando à disputa do absoluto, ficamos no campo magnético do relativo perene *A cronomicrometragem do acaso...*” (Pignatari, 1975, p. 43, grifo nosso).

A todo tempo, Haroldo nos lembra que, em sua teoria, o acaso não é deliberado; sempre há uma espécie de controle, de ordem sobre o caos; ele está sob tutela da “liberdade vigiada”, da “consciência seletiva e crítica”, ou mesmo da “cronomicrometragem do acaso”. É como se o teórico da tradução elevasse a discussão sobre o acaso para um *outro* lugar da tradução, mas especialmente na América Latina. Isso é notável, implicitamente ou, em muitos casos, de forma bastante explícita, em seus textos, mesmo em seu labor enquanto poeta concreto, onde há: “[...] não propriamente uma ‘abolição’, mas um *controle*, uma integração do acaso no processo de compor” (Campos, 1975, p. 147, grifo do autor). Vejamos, aí, o enfoque no controle novamente.

Sob esse ponto de vista, Piero Boitani afirma, em “A gênese do artista e o artista da gênese”: “Além da inspiração, que é o ‘acaso’ ou o ‘momento epifânico’ [...] a interrogação é precisamente ‘como’ e ‘porque’ fazer” (Boitani, 2005, p. 69). Suas palavras referem-se ao processo de criação para Haroldo de Campos: uma miscelânea entre acaso e ordem, dentre os quais o acaso, para este último, não se resume a uma inspiração vazia, mas estaria vigiado pela criticidade e criatividade. Boitani disserta, mais especificamente, quanto ao texto *Sobre Finismundo: a última viagem* (1990), um poema-viagem que revisita *Ulisses*, de Joyce, mas que também vai, de forma sincrônica, até Homero e Dante. Esse processo criativo de Haroldo, o qual em muito se parece com uma *galáxia de signos*, é evidentemente ressaltado por todos os autores que colaboraram com o livro de 2005, os quais reconhecem a relevância do questionamento proposto de “como e porque fazer” a crítica, em seus mais amplos aspectos.

Sobre o aspecto do acaso que Campos não nega em sua epistemologia, Boitani nos chama a atenção para a oposição proposta por este primeiro em *A máquina do mundo repensada* (2000): “Haroldo de Campos coliga e opõe, com gesto fulmíneo, a célebre frase de Einstein: ‘Deus não joga dados’, com o igualmente famoso *Un coup de Dés jamais n’abolira le Hasard* de Mallarmé” (Boitani, 2005, p. 72). Sendo assim, Haroldo nos propõe uma leitura outra da crítica literária e da teoria da tradução como as conhecemos, que hora joga os dados, e hora se recusa a jogá-los: na verdade, para ele, existe uma possível correlação entre a crítica, o acaso e a operação sistemática, já que há uma mescla entre ciência e arte, as quais se “irmanam” (Campos, 2005, p. 32) em sua proposta, conforme o texto de seu irmão, Augusto de Campos.

Essa mescla epistemológica perpassa todos os campos em que o autor produziu crítica e criativamente: na poesia, na crítica e sobretudo na tradução. Em “Viajando pelas galáxias”, Kenneth Jackson discorre sobre o livro *Galáxias* (1984), de Campos, e a sua “visão galáctico-técnica” que o caracterizava (Jackson, 2005, p. 39). Novamente, sistema ou técnica mesclados à arte. As galáxias, tema recorrente não só no livro em questão, mas em toda a epistemologia do autor, são a imagem mais emblemática da criação na visada de Haroldo de Campos: ao mesmo tempo em que os estudos da física e da astronomia nos ajudam a entender cientificamente o universo e outros corpos celestiais que nos rodeiam, há uma grande parcela do que ainda não sabemos explicar e, inevitavelmente, relegamos ao acaso. Somos rodeados de galáxias mesmo na própria Via Láctea, entremeados em nosso vasto mar de texto (Jackson, 2005, p. 53).

Jacques Derrida também chegou a mencionar o acaso, em “Essa estranha instituição chamada literatura” (2014), enquanto constitutivo de todo ato de escrita e leitura, pois estas operações:

[...] atendem a uma dupla injunção do acaso e da necessidade, da necessidade que se deixa também guiar pelo acaso [...]. Pois, se forem do início ao fim programados, [...] se tornam mera matéria de repetição [...]. Para afirmar e confirmar sua assinatura, um autor ou um vivente precisam partir do texto alheio (“Minha lei é o texto do outro”, sublinha Derrida) [...]. Trata-se de uma longa negociação entre o si e o diferente, a fim de poder confirmá-lo em sua diferença, contra-assinando a obra alheia, de forma tão determinada quanto aleatória. *Alea* se une a *alter*: sorte, acaso e outro, diferente (Derrida, 2014, p. 35-36, grifo do autor).

Levando em consideração a citação de Derrida e o alerta de Campos, mencionado anteriormente, para a falta de radicalidade deste primeiro na passagem da sua teoria para a prática, percebemos que, enquanto o franco-argelino pendia para a negociação do acaso ou a sua confirmação tida apenas como uma lei, Haroldo de Campos, com sua epistemologia

tradutória, coloca em prática não somente a necessidade e o reconhecimento do acaso. Ele usurpa-o, desinvestindo-o de seu aspecto romântico, transcendental e, especialmente, europeu, para reposicioná-lo em uma fronteira latino-americana, na qual, novamente, subvertemos outra dupla acepção: *Alea* é mais risco que sorte, e *Alter*, o outro, intensifica-se, neste entre-lugar, com o espectro da diferença colonial, tão fantasmagórico que mesmo Derrida não se atreveu a mencioná-lo.

Assim, Haroldo de Campos contra-assina e rasura o “Lance de dados” de Mallarmé após uma longa negociação via tradução, contestando a sua diferença enquanto um autor brasileiro e desinvestindo a constelação e o *hasard* do *Coup de dés*, ainda muito encabeçados pela perspectiva hegemônica europeia, nas suas próprias *Galáxias*, as quais afirmam a existência do acaso latino-americano por uma perspectiva *outra* da tradução, da (re)escrita e da releitura ou, no caso de Campos, redevoração planetária. Suas transcrições, portanto, não poderiam estar mais longe da mera repetição da qual Derrida menciona e que é, muitas vezes, um dos perigos do ato tradutório (como Benjamin afirma, o tradutor encerrado no abismo avassalador do silêncio), já que reconhece o acaso enquanto constitutivo da criatividade.

Mas almejamos focalizar, aqui, a importância da consciência do crítico latino-americano em sua epistemologia constelar da tradução. Logo no início das “Preliminares a uma tradução do *Coup de Dés* de Stéphane Mallarmé”, Campos já nos denuncia o caráter duplo da tradução: “Traduzir o *Coup de Dés* de Mallarmé é, antes de tudo, uma ‘operação de leitura’, no sentido mallarmeano da expressão: dobragem, dobra, dobro, duplo, duplicação, dação em dois, doação – dados (*texte en deux*)” (Campos, 2019, p. 120). Essa duplicidade é notável logo no esboço de sua teoria, na medida em que reconhece a impossibilidade e a necessidade, simultaneamente, do ato tradutório (Campos, 2019, p. 4). Por extensão, quanto mais trabalhosa a tradução de um texto nos parece, mais recriável ele é. Trata-se, afinal, de “traduzir o intraduzível” (Rónai, 1956, p. 17).

Sigamos no texto que antecede a transcrição do “Lance de dados”: Haroldo o segmenta em dois momentos: no primeiro, intitulado “Exórdio”, ele compreende o poema mallarmeano enquanto um “reversor de ordens [...], suspendendo o discurso num espaço de rupturas” (Campos, 2019, p. 120). É porque Mallarmé, ao contrário da *poésie pure* que estava em voga na sua época, irrompe com os conceitos tradicionais de verso, rima, estrofe, e todos os aspectos textuais considerados por ele limitantes ao signo da poesia, criando, dessa forma, um espaço de ruptura histórica, poética e cultural. Campos, consciente dessa situação, redevora Mallarmé,

transcriando, no lugar do poema-partitural de Mallarmé, um poema-galáctico, como visto em *Galáxias*; mas, para além da poética, o poeta-tradutor acaba por aplicar essa transgressão luciferina ao pensamento tradutório, concretizado, por exemplo, na presente tradução do “Lance de dados”.

Tanto é que, ainda no “Exórdio”, Haroldo vem a nomear a sua tradução de Mallarmé enquanto um “trans(entre)tecido”, consequência do “duplo jogo de filigrana e abismo, onde tudo deve ser medido, mensurado, mentado: co-medido, co-mensurado, co-mentado” (Campos, 2019, p. 120). Aqui, novamente temos noção da liberdade vigiada implícita no seu jogo tradutório, no qual nada é fruto de um acaso desvairado. Ademais, essa ideia da tradução como um perigoso jogo partitural (Lombardi, 2005, p. 97) reflete a crítica envolvida nessa operação, que se preocupa mais com o próprio aspecto sincrônico que uma fidelidade cega ao significado. E suplementamos: esse jogo haroldiano não deve ser confundido com algo fácil, já que, para ele: “A dificuldade é o sal da terra da tradução criativa. O prazer do jogo. Tenho afirmado, mais de uma vez, que em matéria de tradução de poesia vige a lei da compensação: o que não se pode obter de um modo, se consegue de outro” (Campos *apud* Daniel, 2005, p. 188).

A tradução como jogo para Campos pode ser ampliada, ainda, pela ideia da própria vida como um jogo, assim como elencado por Facundo Giuliano em *¿Podemos pensar los no-europeos?* (2018):

O bonito de se jogar, seu grande prazer, talvez esteja não na soberania de quem joga com algo, mas na possibilidade de que – ao compartilharmos – o jogo ganhe vida e comece a jogar conosco. Porque jogamos com a vida em alguns pensamentos, e alguns pensamentos se jogam em vida. E, mesmo que muitas vezes não sejam escritos ou não possam ser escritos, esses pensamentos do jogo cotidiano que implica viver, pintam a paisagem que levamos conosco, movida pelo solo (ou os solos) que habitamos (Giuliano, 2018, p. 18, tradução nossa).³⁵

O “prazer do jogo” – e novamente frisamos que nós, seres fronteiriços, somos a própria tradução – está em levar as nossas vivências para todos os lugares, nunca nos esquecendo do solo em que habitamos, do sal da terra. Nesse processo, traduzimos e somos traduzidos. A tradução criativa ou, para Haroldo de Campos, a recriação/transcrição/transluciferação, acontece justamente por sua impossibilidade e dificuldade extremas. Para ele, a complexidade

³⁵ Texto de partida: “Lo bonito de jugar, su gran placer, tal vez radique no en la soberanía de quien juega con algo sino, más bien, en la posibilidad de que – al compartir – el juego cobre vida y empiece a jugar con nosotros. Porque nos jugamos la vida en algunos pensamientos, y algunos pensamientos se juegan en vida. Y, aunque muchas veces no se escriban o no se puedan escribir, esos pensamientos del juego cotidiano que implica vivir, pintan el paisaje que llevamos dentro gravitado por el suelo (o los suelos) que habitamos”.

do processo tradutor ou o “sal da terra” é o que as diferencia da simples mimese ou da fidelidade e submissão cegas ao “sagrado original”.

Na verdade, não há nada de sagrado na tradução. Como o próprio autor vem a afirmar, o tradutor está o mais longe possível da humildade (Campos, 2005, p. 180), o que aponta um distanciamento, por exemplo, da aurática teoria da tradução benjaminiana. Quando observamos os textos de Haroldo de Campos, sejam seus poemas, seus ensaios ou suas traduções, esse jogo fica bastante evidente, ponto máximo do ato tradutório e, conseqüentemente, de seu projeto criativo. Destacamos aqui os neologismos por ele criados ou ressaltados – transculturação, transvalorização, transcrição e transluciferação –, que acabam por ampliar a reflexão do bom-viver e da tradução como esse jogo difícil, mas necessário, e que revela, ainda, o sintoma da condição intelectual ex-cêntrica do latino-americano, indissociável de uma existência, *per se*, tradutória.

Já na segunda parte do prefácio, “Escólios/Escolhos”³⁶, Haroldo entende sua tradução do “Lance de dados” e todas as escolhas enquanto uma “viagem” (Campos, 2019, p. 121), remetendo-nos, novamente, ao *Galáxias*, o qual seria um trabalho poético que melhor performatizou sua voz epistemológica (des)constelar. Dessa forma, mais que uma “olhadela”, Haroldo nos revelou todo o seu projeto tradutório por meio de seus ensaios, ao entender que, para além de um frenesi, “Todo texto a ser traduzido apresenta uma sistematicidade própria que o movimento da tradução encontra, enfrenta e revela” (Berman, 2006, p. 20). Para ele:

A tradução de poesia (ou prosa que a ela equivalha em problematicidade) é antes de tudo uma vivência interior do mundo e da técnica do traduzido [...]. E que, no entanto, se revela suscetível de uma vivisseção implacável, que lhe revolve as entranhas, para trazê-la novamente à luz num corpo linguístico diverso. Por isso mesmo a tradução é crítica (Campos, 2019, p. 14).

Ou seja: a tradução enquanto *recriação* envolve técnica e crítica. Nesse lugar semiótico da operação tradutora (Campos, 2019, p. 77), é necessário estar envolvido em todos os aspectos linguísticos e sócio-histórico-culturais intrínsecos ao texto de partida, para que, assim, nos direcionemos a um texto de chegada que seja fiel não à literalidade ou ao significado da obra anterior, mas ao seu espírito (Campos, 2019, p. 18), o qual é entendido, pelo autor, como o próprio signo e o conceito que este invoca. Com todo esse projeto estético-literário em mente, Haroldo, ao recriar o “Lance de dados” de Mallarmé, nas ditas “Preliminares”, explica as

³⁶ Escólios são comentários críticos ou até mesmo gramaticais em relação a um manuscrito. Escolhos podem ser compreendidos como uma espécie de penhasco ou obstáculo geográfico, que aqui é teórico; Haroldo de Campos parece jogar com a acepção etimológica e a aproximação fonética e fonológica de ambas as palavras.

escolhas (observemos aqui o rigor crítico da operação) que realizou em sua tradução, e chega até mesmo a explicitamente questionar-se: “Como fazer para aplicar ao próprio Mallarmé (e a seu poema-ápice) a teoria radical da tradução poética que acabo de expor sob o nome de *transcrição?*” (Campos, 2019, p. 137, grifo do autor). Invertem-se, portanto, os papéis: não se aplica Mallarmé à sua teoria; *é a sua própria teoria, radical por excelência, que se erige, dentre outros pontos de sua constelação, a partir de Mallarmé.*

Ainda nas suas notas, temos um fragmento epigráfico que chama a atenção justamente por conter a grande proposta de Mallarmé para Haroldo. Na edição de 2010 para o português da então Editora Objetiva, traduzida por Bernardina da Silva Pinheiro, a frase de Joyce, citada por Campos, traduz-se: “... a constelação reclinada que é a assinatura de sua inicial entre as estrelas” (Joyce, 2010, p. 229)³⁷ (Joyce *apud* Campos, 2019, p. 119). Trata-se de uma frase encontrada em *Ulisses* (1922), de James Joyce. Novamente, temos a imagem da constelação reforçada pelo tradutor-transcriador, que se repete no decorrer do texto em questão, quando afirma que um dos livros consultados para a tradução do “Lance de dados” – *Mallarmé’s masterwork: new findings*, de Robert Grèer Cohn (1966) –, “constitui, a meu ver, a mais profunda e sutil exegese do *poema constelar* de Mallarmé” (Campos, 2019, p. 121, grifo nosso).

Em *Metalinguagem e outras metas*, Haroldo disserta mais sobre a constelação como parte inextricável da sua própria ideia de cultura:

Museu [...] que traz como correlato a palavra “conservador” - faz pensar em coisa morta, embalsamada [...]. Por isso, também, imagino a cultura como algo diferente da mera erudição. Esta implicaria uma acumulação quantitativa de conhecimento, como num arquivo. Cultura, por seu turno (embora envolvendo um lastro implícito de erudição), seria antes um conceito qualitativo [...]: saber relacionar os conhecimentos, pô-los em movimento, em conexão, como num ideograma ou numa constelação” (Campos, 2006, p. 258).

Mais uma vez, atestamos a extensão da epistemologia (des)constelar haroldiana para além de uma teoria que se fecha em seu institucionalismo ou em traduções as quais em nada agregam; todos os conceitos que o autor baliza estão consteladamente relacionados, como pontos brilhantes (Krysinski, 2005, p. 77) da cultura latino-americana e brasileira. Se, para Stéphane Mallarmé, a constelação é “fria de olvido e dessuetude” (Campos, 2019, p. 173), conforme traduzido no “Relance de dados”; para Haroldo de Campos, ela é justamente o contrário: uma constante lembrança do que significa ser latino-americano, ricocheteando-nos desde o nascimento até a nossa morte. A constelação deixa de ser fria, imóvel e desmemoriada para ser,

³⁷ Texto de partida: “... the recumbent constellation which is the signature of his initial among the stars”.

na América Latina, abrasadora, em constante movimento e relembração; somos o seu dessemelhante, os *Outros*, alienígenas no próprio planeta.

Para trazer essa sensação de movimento, então, em uma espécie de viagem (Campos, 2011), o tradutor nos apresenta as glosas de sua recriação. Destacamos, aqui, algumas delas, a começar pelas três mais relevantes e enigmáticas a nosso ver: 1) Lance (*Coup*); 2) Jamais abolirá (*N' abolira*); e 3) Todo pensamento emite um lance de dados (*Toute pensée émet un coup de dés*). Na primeira, Haroldo nos explica que a ambiguidade das palavras *coup* e *coupe* em francês, que significam “copo” ou “corte”, é perdida no português. Por sua vez, ele resolveu substituí-las por “lance”, que remete à “lança” ou ao objeto fálico; este último faz parte do plano erótico-genésico, um dos principais do poema, e curiosamente obriga-nos a rememorar o movimento do acaso latino-americano, lascivo como uma lança.

Temos, então, a constante preocupação do tradutor-transcriador de não só entender todas as temáticas que permeiam a poética mallarmeana, mas também transculturá-las a partir do português brasileiro. Já em “Jamais abolirá”, parte do título do “Lance de dados”, Campos nos revela que essa foi uma das maiores dificuldades durante o presente processo tradutório. Isso porque, na língua francesa, a dupla negação em *jamais n'*, além de possível, reafirma “o caráter ‘diretamente negativo’ da expressão” (Campos, 2019, p. 132), enquanto na língua portuguesa, não se admite essa construção sintático-semântica. Dessa forma, Haroldo escolheu repetir o “jamais” duas vezes, a fim de manter a característica negativa do verso - “Um lance de dados jamais jamais abolirá o acaso”.

Quanto a “Todo pensamento emite um lance de dados”, a linha final do poema, o princípio recriador está no verbo “emite”, que “exibe, ainda, uma conotação ejaculatória, espermática, fecundante” (Campos, 2019, p. 143), a qual ressalta não somente o plano erótico do poema, mas também a liberdade vigiada mesmo no pensamento do sujeito excêntrico latino-americano, e nos afirma, ademais, o fato de que essa frase final é “o recomeço, o impulso para uma re-capitulação do lance e de tudo” (Campos, 2019, p. 143). Apesar do contraste com o título do poema – “Um lance de dados jamais abolirá o acaso” –, esse é justamente o ponto de Mallarmé: *afirmar e negar o acaso* ao mesmo tempo, pois: “por mais que um pensamento esteja sob o influxo do acaso, e mesmo que ele *seja* o acaso, o contrário é igualmente verdadeiro” (Cohn *apud* Campos, 2019, p. 144). Um oxímoro supremo entre o jamais e o nada imbuídos por um talvez, como Haroldo afirma no final de suas glosas.

Insolente, o acaso é um dançarino, assim como Campos nos revela no poema “Lamento sobre o lago de Nemi”, publicado em sua coletânea *Auto do possesso*, do ano de 1950:

O azar é um dançarino nu entre os alfanjes.
Na praia, além do rosto, a corola das mãos.
Chama teu inimigo. O azar é um dançarino.
Reúne os seus herdeiros e proclama o Talião.

A virgem que encontrei coroada de rainúnculos³⁸
Não era – assim o quis – a virgem que encontrei.
O azar é um dançarino: teme os seus alfanjes.
Amanhã serei morto, mas agora sou rei.

Nu, entre os alfanjes, coroado de rainúnculos,
Chama o teu inimigo e a virgem que encontrei.
Na praia, além do rosto, eu agora estou morto.
O azar é um dançarino. Amanhã serás rei.

(Campos, 2000, p. 22)

O acaso ou azar, derivação do *hasard*, presente no “Lance de dados” de Mallarmé, adquire múltiplas dimensões no poema de Campos: ao mesmo tempo que dança frente à morte ou ao perigo³⁹, ele os teme. Através desse texto extremamente lúdico e repleto de paradoxos, o poeta retrata justamente a natureza impertinente do acaso, mais uma vez rebatendo a ideia de que o poema em forma de constelação seria um fechamento do espaço. Afirma, assim, seu extremo oposto: o poema, decorrente da constelação e, conseqüentemente, do acaso, transforma-se “[...] numa ampla mandala de significantes e significados” (Teixeira, 2016, p. 99). Essa mandala, vista antes como partitura em Mallarmé, é levada a última potência por Haroldo não apenas em sua obra poética, mas principalmente em sua teoria (des)constelar da tradução.

A partir do que foi transcrito, percebemos que Campos, além de responder o questionamento com muita precisão, mostrou compartilhar sua visão sincrónico-constelar da história, cultura e literatura, questionamento que toma dimensões de galáxias em sua teoria tradutória. A nossa hipótese é a de que Haroldo de Campos vale-se da e, ao mesmo tempo, ultrapassa a imagem da *constelação mallarmeana*; sua teoria se torna, portanto, uma *epistemologia (des)constelar da tradução*. Isso porque é no acaso, decorrente do lance de dados,

³⁸ Rainúnculos, neste contexto, significam alguns tipos específicos de plantas, vívidas e de cores quentes, as quais florescem durante todas as estações do ano.

³⁹ “A palavra alfanje (do árabe *al-handjar*), por sua vez, é rica em significados: pode designar a espada curta, de lâmina curva, utilizada pelos povos árabes, descendentes dos assírio-babilônicos, e também a guadanha ou foice empregada na agricultura, que a cultura popular na Idade Média associou à representação antropomórfica da morte – o esqueleto envolto em uma capa escura” (Teixeira, 2016, p. 99).

em que percebemos, para além das questões identitárias, as diferenças entre Mallarmé e Campos e a concretização da epistemologia deste último nos trópicos da América Latina⁴⁰.

Vejam: o primeiro, enquanto um poeta francês da segunda metade do século XIX, fundava a imagem poética da *constelação* no “Lance de dados”, decorrente do próprio lançamento de dados, já que “a ideia de acaso do ‘Coup de dés’ que engendra, ainda que por um momento fugaz, a figura subitamente necessária de uma constelação” (Campos, 2019, p. 70). O mais importante: esse lance seria, então, *vacilante frente ao acaso*. O segundo, brasileiro do século XX, nos ofereceu uma releitura de Mallarmé a partir de um (re)lance de dados. Isso porque, para um intelectual latino-americano, *o acaso é mais polêmico, e não pode ser admitido na mesma contextualização europeia do hasard*. Como poderíamos, em sã consciência, crer que (re)lemos, (re)escrevemos, (re)pensamos ou (trans)criamos “por acaso”?

Isso seria o mesmo que afirmar que, desde o ano de 1492 (época na qual os donos do norte global orgulhosamente nomearam de “descobrimento das Américas”), fomos saqueados, invadidos e profundamente violentados “por acidente”. Basta pensar no porquê de sequer estarmos, ainda hoje, nessa condição subalterna. Basta que estejamos, portanto, dolorosamente *conscientes*. A palavra *hasard*, para os franceses, ou *hazard*, para os norte-americanos, pode (e para alguns, até deve) significar o acaso. Para nós, a palavra sempre nos remeterá muito mais ao azar, ao perigo⁴¹ - mesmo que o “Lance de dados” não fuja deste significado, pois Mallarmé não o teria negado, inclusive explorando-o em seus textos através do suicídio ou da loucura. Mas a lança do logos (para rememorar a recriação do termo em Haroldo) é ainda mais fatal para nós.

É por isso que Campos, a toda menção ao acaso, realiza-o dialeticamente com a ordem, o programa, *a constelação*. Vale ressaltar que a constelação haroldiana também em muito

⁴⁰ De acordo com Silviano Santiago em “O entre-lugar do discurso latino-americano”, ensaio do livro *Uma literatura nos trópicos* (1978), existem alguns fatores que nos auxiliam a repensar a condição latino-americana: primeiramente, a “vitória” dos colonizadores sobre os colonizados na América Latina foi devido à imposição violenta de sua ideologia, e não por questões culturais (Santiago, 2019, p. 11-12); em segundo lugar, o discurso crítico das fontes e influências acaba por nos retratar como “parasitas” e nos reduz puramente à nossa condição econômico-social, causada pelo colonialismo (Santiago, 2019, p. 18-19). Por isso é que estaríamos nos trópicos do pensamento intelectual: vivemos em constante conflito, pois “A América Latina não pode mais fechar suas portas à invasão estrangeira”, mas “não pode tampouco reencontrar sua condição de ‘paraíso’, de isolamento e de inocência”. Portanto, nossa geografia está entre a assimilação e a agressividade, a aprendizagem e a reação; o entre-lugar do discurso latino-americano implica uma falsa obediência ao logocentrismo (Cf. Santiago, 2019, p. 18).

⁴¹ A palavra “hasard”, presente no “Lance de dados” de Mallarmé, significa, em francês, tanto acaso, sorte, ou acidente, quanto também pode significar azar ou perigo. As definições também valem para a palavra “hazard”, do inglês. É dessa carga semântica de que nos valem.

diferencia-se da mallarmeana, na medida em que, além de redimensioná-la para as galáxias (intencionalmente no plural), defende em si uma visão sincrônica de história, cultura, tradução e literatura, bastante explícita no *Sequestro do barroco na formação da literatura brasileira* (1989), sob o capítulo “Por uma história constelar”. Perscrutemos atentamente este excerto do livro de 1989, a fim de atestar sua relevância para o pensamento constelar do autor. Primeiramente, o autor brasileiro já demonstra uma insatisfação com o que chamamos por tradição, que diretamente dialoga com a discussão sobre nostalgia/acaso/modernidade e pós-modernidade anteriormente mencionada:

A história literária, renovada pela estética da recepção, deve, segundo Jauss, conter uma “função produtiva do compreender progressivo”. Cabe-lhe fazer a crítica tanto dos processos de inclusão (a constituição da “tradição”), como dos processos de exclusão (a crítica do “olvido”) (Campos, 1989, p. 60).

Apoiado em Hans Robert Jauss, Campos refere-se ao suposto entre-lugar, novamente, do crítico literário, que deve criticar tanto a aceitação descabida do que temos por tradição, quanto a relativização de tudo ou a “crítica do olvido”, a fim de entender a história literária por outra visão: uma que seja verdadeiramente crítica e que, afinal, entenda que há um “‘entre-lugar’ contingente, que inova e interrompe a atuação do presente”, pois o “‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver” (Bhabha, 1998, p. 27). Essa condição é ampliada pela liberdade vigiada e a personificação tradutória do intelectual latino-americano, obrigado a ser altamente consciente das próprias leituras e escritas, distantes da inocência (Cf. Santiago, 2019, p. 25). Com isso em mente, Haroldo parte para a crítica do conceito de “formação” de Antonio Candido:

Assim, pode-se concluir, não lhe será dado aceitar simplesmente o sentimento do passado enquanto “lugar comum”, como, ao invés, parece sustentar a Formação (I,11), onde se lê: “Quando nos colocamos ante um texto, sentimos, em boa parte, como os antecessores imediatos [...]”. Nietzsche já nos alertava com relação a essa aceitação resignada da tradição como se fora uma segunda natureza (Campos, 1989, p. 60).

Temos, aqui, uma crítica direta ao sentimento nostálgico/moderno, que busca justificar a tradição enquanto absoluta e insuperável. Para Campos, esse “lugar-comum” não passa de uma ilusão ou uma zona de conforto, em que o crítico diacrônico visualiza em seus sentimentos uma passividade errônea de teorização. A tradição não seria uma segunda natureza; assim como atestado em Borges, “‘Pensar, analisar, inventar’ (escreveu-me também) ‘não são atos anômalos, são a normal respiração da inteligência. Glorificar o ocasional cumprimento dessa função, [...] é confessar nossa languidez ou nossa barbárie. Todo homem deve ser capaz de todas as idéias” (Borges, 1999, p. 23). Não é coerente, portanto, apenas glorificar a tradição de

nossos antepassados e inferiorizar a nossa contemporaneidade, sendo que é graças a esta última que exploramos, sincronicamente, o passado a partir do presente.

Haroldo, então, segue para a verdadeira função da crítica:

A crítica não deve, portanto, excluir a exceção e assimilar o dessemelhante em favor da constituição de um cânon imutável de obras, tornando aceitável e convertido em patrimônio comum: deve, antes, “manter a diferença das obras enquanto diferença” e, assim, “*pôr em relevo a descontinuidade da literatura em relação à história da sociedade*” (Campos, 1989, p. 61, grifo nosso).

Incluída na crítica à tradição, a crítica ao cânone também é feita aqui; o autor ressalta, novamente, a importância da diferença para o pensamento teórico, responsável, então, pela lógica de descontinuidade entre o que se tem como história linear e literatura, descontinuando, conseqüentemente, a noção tradicional de tempo. Entender essa ruptura é adotar uma visão sincrônica da história, cultura e, em especial, a tradução; a epistemologia tradutória de Haroldo reforça esse movimento, à medida que critica noções canônicas de fidelidade, traição e cópia, por exemplo, revisando a própria concepção do que seria uma teoria da tradução a contrapelo (Cf. Benjamin, 1994, p. 225). Após citar a tradição como criação e não como produto acabado, de Octavio Paz, e os conceitos da agoridade e do presente que diretamente influi no passado, e não o oposto, de Walter Benjamin, Haroldo conclui:

Poderemos imaginar assim, alternativamente, uma história literária *menos como formação do que como transformação*. Menos como processo conclusivo, do que como *processo aberto*. Uma história onde relevem os momentos de ruptura e transgressão e que entenda a tradição não de um modo “essencialista” [...], mas como uma “dialética da pergunta e da resposta”, *um constante e renovado questionar da diacronia pela sincronia* (Campos, 1989, p. 62-63, grifo nosso).

Nesse ínterim, Haroldo de Campos entende a história literária em constante transformação, sendo cabível, portanto, a crítica da visão fechada da diacronia, a favor de uma história sincrônico-constelar. Apesar de não mencionar, com todas as palavras, que essa visada histórica é constelar (além do título), isso é porque toda a sua epistemologia está mobilizada por essa perspectiva, a ponto de que a constelação perpassa todo o seu projeto tradutório, implícita nesse caso, mas muitas vezes, explicitamente, como visto anteriormente. Ademais, atestamos, mais uma vez, a história enquanto ruptura e transgressão. Aos poucos, estes conceitos entram sincronicamente em rotação, como os astros de uma constelação.

Destarte, Campos nos prova que o acaso canonizado, mencionado por Mallarmé, merece ser negado pelo latino-americano, já que a sua noção, antes romântica e europeia, não nos pertence. Relançamos nossos dados conscientes das tribulações de nossa biblioteca babélica. Então, como Haroldo de Campos, bárbaro por excelência, (re)lança seus dados em sua

epistemologia da tradução, devemos nos questionar? Como seria a sua releitura de Stéphane Mallarmé, de seu “galáctico observatório interior” (Campos, 2019, p. 133), como ele bem pontua? Em “Das estruturas dissipatórias à constelação”, ao explicar o processo tradutório do “Lance de dados”, Campos acaba por dissertar, também, a sua releitura do poeta francês:

Para Mallarmé, o verso (poesia) existiria porque as línguas são múltiplas, imperfeitas [...]. Segundo o autor do “Lance de Dados”, [...] é o próprio poema que presenteia essas línguas precárias (impuras) com um suplemento remunerador, redentor do pecado babélico da dispersão (Campos, 2019, p. 137).

Em outras palavras, podemos associar as línguas múltiplas, imperfeitas ou impuras mencionadas em Mallarmé ao mito da torre de Babel. O mito bíblico pressupõe, assim como discorrido em *Torres de Babel*, por Derrida, “a tradução da tradução” (Derrida, 2006, p. 11), e a multiplicidade das línguas denota “a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa que seria da ordem da edificação, da construção arquitetural, do sistema e da arquitetônica” (Derrida, 2006, p. 12). Por isso mesmo é que, em Mallarmé, essa pluralidade concretiza-se enquanto imperfeita: nunca chegamos à totalidade das línguas, pois estamos constantemente presos ao pecado babélico - daí a razão da tradução ser luciferina, aspecto este que se intensifica quando estamos lidando com mais de duas línguas, culturas, textos, etc., assim como Campos fazia com frequência.

Nesse ínterim, Campos recria a ideia de poesia de Mallarmé para a sua teoria da tradução, sempre buscando suplementar as línguas múltiplas nas suas recriações, assim como observado nas glosas que ele acrescenta ao poema mallarmeano. Retomamos, aqui, a importância, para o crítico, da transcrição da obra de partida; no “Lance de dados”, essa escolha é bastante notável, quando comprovamos por excertos das “Preliminares” a recriação de Campos do plano erótico-genésico, da dupla negação e do oxímoro no “Lance de dados”, por exemplo. Ademais:

Do ponto de vista de uma teoria da composição, a consequência duma tal hermenêutica do *Un Coup de Dés* não seria a abolição do acaso, mas a sua incorporação, como termo ativo, ao processo criativo. [...] um racionalismo da composição [...] não implica, afinal, a elisão do acaso [...], mas, sim, a *disciplinação deste* (Campos, 2019, p. 190, grifo nosso).

Assim como Mallarmé realizou a dupla negação em relação ao acaso que não poderia, a princípio, ser abolido, aqui realizamos uma dupla afirmação, reiterada por Campos, da *ordem frente ao caos*. Isto é: não sendo possível para nós, latino-americanos, a admissão do acaso total (como em Mallarmé) – do jamais ou do nada –, pendemos, todavia, para o entre-lugar de um talvez, distinto daquele do “Lance de dados”, no qual esse termo nos será útil ao nosso processo

criativo; assim, o disciplinamos. Foi o que Haroldo fez frente à sua teoria palimpsestosa da tradução: articulou, frente à uma epistemologia que quer afirmar-se brasileira e sincrônica (lançando os olhos sempre para o presente), a sua própria constelação.

Mesmo que valendo-se da palavra mallarmeana – *hasard* –, Haroldo o fez muito mais em torno da diferença da acepção etimológica e histórica do acaso para nós, latino-americanos, em relação aos europeus e norte-americanos. O intelectual latino-americano não poderia, estando consciente, escrever “por acaso”, e essa palavra, para nós, terá sempre mais a acepção de “azar” que a de “sorte” ou “coincidência”. Graças às nossas constelações latino-americanas e brasileiras, e especialmente aqui à constelação de Haroldo de Campos, disciplinamos o acaso, pois nossa liberdade parece ter sido sempre vigiada. Quanto à diferença latino-americana, que agora pode ser pensada como fundadora (Campos, 2006, p. 247), Campos nos confirma que não podemos mais (re)ler e (re)escrever sem pensar nas contribuições intelectuais da América Latina, que desconstrói o acaso:

Quem poderá agora ler Proust sem admitir Lezama Lima? *Ler Mallarmé, hoje, sem considerar as hipóteses intertextuais de Trilce de Vallejo e Blanco, de Octavio Paz?* Ou contribuir para o “poema universal progressivo” sem redegultir a poesia concreta brasileira do grupo Noigãndres? (Campos, 2006, p. 254, grifo nosso)

Isso fica notório no seu “Relance de dados” e nos ensaios aqui mencionados, por meio dos quais deixa bastante evidente seu projeto tradutório e crítico, nunca se esquecendo do seu lugar enquanto intelectual latino-americano e brasileiro. Portanto, Haroldo de Campos, transluciferino e transborrador, redevora, rasura e transcria o acaso europeu ou mallarmeano em sua epistemologia constelar da tradução, entendendo que, para nós, o acaso não se performatiza deliberadamente. O caos faz parte da nossa alteridade, e obriga-nos a “abolir o acaso por meio de um poema, lance de dados supostamente capaz de converter o indeterminado no determinado” (Azeredo, 2005, p. 176). Em uma espécie de acaso vigiado e de um caos domador, o acaso é por nós incorporado diferentemente pela nossa forma de ver a vida e o processo criativo, transformando, assim, estrelas em constelações.

2. O CANTO PARALELO DE HAROLDO DE CAMPOS: um poeta-crítico-tradutor ex-cêntrico

Sem dúvida, as três frentes a que Haroldo de Campos se dedicou eram guiadas pelo mesmo princípio de experimentação. Mas a atualização do mesmo princípio não significa que certa frente legitimasse as demais, senão que as três partilhavam de uma mesma ótica: exceder o esperado, i.e., romper o consolidado (Lima, 2005, p. 120).

As palavras de Luiz Costa Lima no ensaio “O multiplicador” ecoam o canto paralelo do ex-cêntrico (Campos, 2006, p. 245) de Haroldo de Campos, tal qual autodenominado por este último no ensaio “Da razão antropofágica”. Isso porque nas “três frentes” as quais Campos se dedicara – a poesia, a crítica e a tradução –, ele fora não somente um ex-cêntrico no sentido de ser persona rebelde e insatisfeita, mas também porque excedeu o lugar comum imposto a estas áreas e “ao que se dá e o que dá”⁴² (Campos, 2019, p. 211) o poeta-crítico-tradutor – que também não deixa de refletir, aliás, a condição epistemológica do intelectual latino-americano de sempre revisar, reler e reescrever, assim como também postulado por Campos em “Da razão antropofágica”.

Posteriormente, em relação ao que se dá à poesia, à crítica e à tradução e o que dá o poeta-crítico-tradutor, bastaria seguir um certo modelo ou exemplo de protótipo, ideal e irrepetível – e justamente por isso, “platonizante” – (Cf. Campos, 2019, p. 96), conforme proposto por Benjamin. Os protótipos (que seriam os paradigmas de uma sociedade ocidental e logocêntrica), reproduzem uma visão cartesiana de literatura, conseqüentemente bastante conservadora na ideia de ensejar uma epistemologia da tradução – e muito menos uma teoria ex-cêntrica, que subverte e desconstela a ordem das coisas e o seu *status quo* –, já que, por essa visada, a tradução sempre estaria um degrau abaixo do sagrado original e relegada ao apagamento, e ainda nunca poderia estar posta transtextualmente à poesia e à crítica, no caso de Haroldo.

Porém, na experimentação epistemológica de Campos, ele mesclaria as três frentes em sua teoria da tradução de tal forma que uma sempre implicaria na outra: em seus textos, estavam postos exemplos poéticos ou a constante menção à especialidade que era a tradução de poesia, ou de prosa que a ela equivalha em problematicidade (Campos, 2019, p. 14); quanto à crítica, juízos de valor sobre a situação sociopolítica da época eram uma constante, além de estar proposta na sua própria ideia de tradução, ao lado do componente criativo. Em seus poemas e

⁴² No apêndice do livro *Transcrição*, organizado por Marcelo Tápia e Thelma Médici Nóbrega, há uma tradução, feita por Haroldo de Campos, do início do ensaio “A tarefa do tradutor”, de Walter Benjamin. Neste, uma sugestão de título feita por Haroldo é “Ao que se dá e o que dá o tradutor”.

traduções, palpáveis são as suas marcas epistemológicas, em especial no poema-livro *Galáxias* e no “Relance de dados”, transcriado desde o título.

Dessa maneira, as experimentações de décadas de trabalho por Haroldo aproximam-se da ideia de experiência por Denilson Lopes em *A delicadeza: estética, experiência e paisagens* (2007), a qual, apesar de estar atravessada pelos estudos culturais, demonstra uma afinidade com a proposta haroldiana no sentido pelo qual o relemos, embasados em Lima – um teórico ex-cêntrico:

A experiência tem por função retirar o sujeito de si, fazer com que ele não seja mais o mesmo. [...] não é apreendida para ser repetida, simplesmente, passivamente transmitida; ela acontece para migrar, recriar, potencializar outras vivências, outras diferenças. [...] Aprender com a experiência é, sobretudo, fazer daquilo que não somos, mas poderíamos ser, parte integrante de nosso mundo. [...] A experiência é o que resta, quando as grandes idéias (sic), os grandes pensadores não satisfazem mais, é brechas abertas em sistemas demasiado acabados, fechados ou que se tornam fechados. [...] A liberdade do caminho, das infidelidades e traições teóricas, dos deslocamentos institucionais, das derivas existenciais, dos encontros ocasionais e inesperados. Com medo, com riscos. Não se trata apenas de desaprender, de jogar com o saber cristalizado, incrustado. [...] A experiência é instável, impressão, rastro, vestígio, não é de um sujeito isolado, nem da linguagem sem sujeito, mas das coisas, da matéria, do encontro (Lopes, 2007, p. 26-27).

Por sua vez, as “grandes ideias” que não satisfazem mais, no caso da teoria da tradução de Campos, seriam as ideias logocêntricas de origem, fidelidade e inferioridade, atravessadas principalmente por um viés diacrônico, e não sincrônico, o qual desprivilegia a experiência e/ou as experimentações tais quais a do poeta-crítico-tradutor brasileiro, que buscavam ultrapassar a impossibilidade e a intraduzibilidade por meio de brechas abertas, filigranas de um acaso latino-americano. Este, apegado à ideia de um “talvez”, um relance de dados, de ao menos mais uma tentativa – arriscada, de fato, assim como a empreitada tradutória –, de dar à tradução uma chance (já que um relance de dados não poderia jamais aboli-la) de ser mais que apenas signos linguísticos; como ela poderia ser somente isso, se as latinidades ou brasilidades vivem a tradução nas suas fronteiras e margens constantemente?

A liberdade, mesmo vigiada, implica em si mesma um caminho, um rastro ou um vestígio (repensando através de Borges, *un jardín de senderos que se bifurcan* ou o borrador), o qual, talvez, esteja visível apenas para quem joga com a poesia, a mais perigosa das linguagens, por estar imbricada em si uma complexidade signica e uma sensibilidade humana a qual, por vezes, está não à frente do tempo do poeta, como muitos críticos afirmariam, mas atenta à contemporaneidade, sintonia que, por si só, já envolve um desdobramento intelectual considerável.

Por conseguinte, a epistemologia (des)constelar da tradução de Haroldo de Campos coloca em crise as ideias de ser intelectual, poeta, crítico e tradutor, já que, para ele, o labor tradutório não pode ser uma mera transmissão ou servir para um objetivo unicamente informacional ou comunicativo: ela deve ser arrebatadora, luciferina e desumilde, de tal maneira que oblitere, rasure e transcrie o original (Campos, 2005; Santaella, 2005). Por isso, Campos se interessa pelo caminho da contracorrente, em detrimento do sistema fechado e acabado em si mesmo: a sua proposta poética destoa do enclausuramento imposto a todo modelo tradicional de poesia; a sua crítica se contrapõe à diacrônica e sociológica; e sua tradução (e no seu caso, episteme tradutória) é o anticristo das sagradas noções logocêntricas do original.

Por isso, a teoria haroldiana, desde suas primeiras publicações em jornais e eventos em geral, parece-nos multifacetada assim como as faces de um dado, e mantém correlação com estes três campos principais (poesia, crítica e tradução); Leda Tenório da Motta destaca, inclusive, a sua “fórmula propositalmente hibridizante” (Motta, 2005, p. 20). Isso porque, para Campos, tradução, poesia e crítica misturam-se como um xadrez de estrelas, todos reunidos por um ponto em comum: a história como ruptura e constelação. Sua poética não se preocupava somente com métricas, rimas ou qualquer configuração mais tradicional da poesia, pois entrelaçava-as à uma aguçada voz poética e às imagens concretas; sua crítica chocava-se diretamente com a que estava em voga na época, em especial a sociológica (com nomes como Antonio Candido e Roberto Schwarz); e a sua tradução (tanto na teoria quanto na prática) buscava lutar contra as amarras da fidelidade ao texto de partida e traição à própria língua e cultura, já que não acreditava em nenhum desses extremismos.

Pontuamos, ademais, que o conflito entre a perspectiva haroldiana e a de Candido e Schwarz demonstrava uma certa polarização na crítica quando o tema era a dependência cultural – crítica desconstrucionista de um lado, e a sociológica de outro. Campos disserta contra a perspectiva sociológica em especial no livro *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira* (1989), no qual criticara diretamente a *Formação da literatura brasileira* (1959) de Candido, explicando sobre como este ponto de vista histórico da evolução literária é substancialista e ufanista (Campos, 1989, p. 12), questionável sob a visada da desconstrução com a qual ele dialogava. Portanto, para a perspectiva mais desconstrucionista, a busca logocêntrica do “ser” latino-americano e de sua “origem” é falha, pois tenta impor penosamente o Jardim do Éden europeu sobre o Jardim Americano (Campos, 1989, p. 14).

Em “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira” (1980), Campos teria realizado, ainda, uma leitura outra da situação do intelectual latino-americano. Essa leitura diferencial seria afirmada, inclusive, pelo próprio Roberto Schwarz em “Nacional por subtração” (1986), quando escreve que:

[...] o problema da cultura reflexa deixaria de ser particularmente nosso, e, de certo ângulo, em lugar da almejada europeização ou americanização da América Latina, assistiríamos à latino-americanização das culturas centrais. Leiam-se, desse ponto de vista, “O entre-lugar do discurso latino-americano”, de Silviano Santiago (*Uma literatura nos trópicos*, São Paulo, Perspectiva, 1978), e “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira”, de Haroldo de Campos (*Boletim Bibliográfico Biblioteca Mário de Andrade*, São Paulo, v. 44, jan./dez. 1983) (Schwarz, 2002, p. 36).

Sendo assim, a questão da América Latina, por vezes, não era tratada ou vista pela leitura sociológica, que se mantinha presa à interseccionalidade entre classe e raça, sem considerar, por outro lado, a situação geopolítica como um todo, o que implicaria em uma revisão limitante das fronteiras latino-americanas. A “latino-americanização das culturas centrais” perpassa, sem dúvida, a redevoração proposta pela episteme tradutória de Haroldo de Campos a partir da antropofagia oswaldiana, obrigando os intelectuais do centro, que se dizem “civilizados” e “cultos”, a reconhecer a força dos bárbaros excêntricos, tão capazes quanto eles de criar e pensar epistemologicamente. Para Campos, não bastaria apenas reconhecer a dependência cultural: seria necessário que assumamos, também, uma atitude transgressora perante o estrangeiro, tal como a tradução adere.

Por isso é que o papel de enfrentamento de Campos frente à noção logocêntrica e tradicional de fidelidade, na teoria e na prática, é tão relevante, já que está neste conceito a raiz da problematização feita pela perspectiva histórica substancialista, demasiadamente preocupada em obedecer a uma ordem linear do mundo – que somente aparenta ser natural, mas foi forçosamente naturalizada pela ideologia dos centros coloniais. Dessa maneira, a excentricidade do poeta-crítico-tradutor brasileiro permitiu-lhe subverter a ordem hierárquica entre o original e sua tradução, criando, em sua epistemologia (des)constelar, uma visada *outra* da tradução não enquanto puramente fiel ao seu texto-primeiro, mas enquanto uma redevoradora de textos; ela seria, ainda, um canto paralelo⁴³, cujo alcance, na realidade, é o que garante ao texto de partida a sua sobrevivência.

⁴³ Devemos frisar que o canto paralelo de Haroldo de Campos, colocado em prática em sua epistemologia tradutória, remete diretamente a uma crítica do autor ao pensamento logocêntrico sobre a criatividade e inovação latino-americanas, que João Cezar de Castro Rocha denomina como a “corrente mimética”, a qual “não respeita as latitudes, exigindo, sobretudo, uma certa atitude frente à tradição” (Rocha, 2017, p. 102, tradução nossa). Por isso, Campos propõe uma atitude confrontacional à tradição logocêntrica, com os seus neologismos e jogos de

É interessante, por sua vez, a escolha de Lima pelo verbo “exceder” (no texto que se encontra na epígrafe que abre este capítulo) para caracterizar a episteme haroldiana, o que, mais uma vez, coloca em destaque a visada deslocada de Campos: o mais relevante era exceder o que estava “posto”, como a ideia de que a tradução nunca seria tão criativamente interessante quanto o sagrado e irretocável original; que a *práxis* não contribui para a teoria; ou, principalmente, que construir uma teoria da tradução era tão impossível quanto o próprio ato de traduzir. Ao subverter essas pressuposições, Campos também acabou por romper, de certa forma, com toda uma lógica epistêmica, eminentemente cartesiana, para propor um pensamento outro, que buscasse compreender a importância da tradução para além de seu aspecto mecanicista e, ainda, oferecer uma epistemologia brasileira e latino-americana, redevorando autores estrangeiros.

Haroldo de Campos foi um ex-cêntrico porque ia contra a corrente da tradição crítica brasileira e estrangeira, a qual buscava afirmar uma “inferioridade” de nossa literatura, pois ela somente existiria porque foi influenciada pelo ocidente. Mas “A imagem de uma ‘literatura passiva’, para Mukarovsky, “cuja evolução seria guiada pela ‘intervenção casual de influências externas’, parece-lhe falsa” (Mukarovsky *apud* Campos, 2019, p. 201). Essas foram as palavras do estruturalista tcheco, que ressalvadas as questões de época, pareceram ser mais esclarecedoras para Campos sobre a nossa situação político-social do que muitos críticos brasileiros ou latino-americanos conservadores, pois além de buscar uma alternativa para o problema da dependência cultural e da inferioridade imposta à tradução, Haroldo esteve fora do centro e mais próximo das periferias epistemológicas da América Latina, permitindo-o ler por outro viés a diferença ou a alteridade de quem “excede” as expectativas.

Ele ainda suplementa a afirmação, quando afirma que “As influências não agem por si sós no ambiente em que intervêm, sem pressupostos: combinam-se com o contexto local [...]. São objetos de uma seleção e de uma rearticulação, mudam de inflexão” (Campos, 2019, p. 201), exemplificando Machado de Assis como um momento de ruptura que não necessariamente coincidiu com uma tentativa de abasileiramento da presente literatura. Dessa maneira, não haveria motivo para acreditar em uma incapacidade ou inferioridade de literaturas latino-americanas, se mesmo quando somos influenciados pelos estrangeiros, realizamos uma manipulação dessa influência: ela não nos define por uma via de mão única.

palavras presentes em seus textos, como o “canto paralelo” ou a “plagiotropia” (2005, p. 191), também mencionada em “Transluciferação mefistofásutica”.

A sua subversão, transcrição ou transluciferação mais voraz, acreditamos, foi a sua epistemologia ou teoria da tradução, a qual radicaliza não só o conceito de literatura fechada e monológica, mas o que seria a própria tradução e, ainda, a possibilidade de teorizar sobre uma tarefa a princípio impossível, deixando-se impactar por outras áreas do conhecimento: filosofia, história, física, química, e, em especial, poesia e crítica. Propomos, no presente capítulo, explorar cada faceta da epistemologia de Haroldo de Campos em uma seção: na primeira, a sua poética galáctica; na segunda, a crítica da alteridade e da diferença; e, por último, em que consistiria a sua tradução transcriadora, para que finalmente vislumbremos (nunca com o intuito de finalizar essa reflexão ou enclausurá-la) as constelações haroldianas, as quais irão compor as suas galáxias, das quais trataremos no terceiro capítulo.

Na primeira seção, que dissertará sobre a poética galáctica, a qual intitulamos “neste livro neste voo me revoo: o poeta galáctico”, explicaremos em que medida a faceta poética de Haroldo de Campos compõe a sua epistemologia (des)constelar da tradução, tendo em vista que esta tinha um lugar de destaque para as formulações do autor, assim como afirmado por ele em entrevista à Thelma Médici Nóbrega, no livro *Céu acima* (2005). Para tanto, nos valem principalmente de textos de outros estudiosos no mesmo livro mencionado, tal como Wladimir Kryszynski (sobre os pontos brilhantes da constelação haroldiana), Silvio Ferraz (sobre a contribuição da constelação poética do autor) e Enrique Mandelbaum (sobre o cuidado da linguagem), assim como a poeta mexicana Gloria Anzaldúa (1987; 2000; 2007), que muito têm a dizer e escrever sobre a escrita poética latino-americana que se faz entre os trópicos, além de trechos do *Galáxias* e outros ensaios de Campos, em especial aqueles contidos em *Metalinguagem e outras metas* (2006) e *Teoria da poesia concreta* (1975).

Na segunda seção, “Alteridade enquanto exercício de autocrítica”, perpassaremos pelo aspecto crítico da teoria de Haroldo, presente desde a sua própria conceituação de tradução - assim como postulado primeiramente em “Da tradução como criação e como crítica” (1962). Aqui, serão caros os textos de Boaventura de Souza Santos (2011), quanto às zonas coloniais, na medida em que a sua teorização está nos trópicos da crítica brasileira e latino-americana; a noção de *reimaginação* (2005), proposta por Campos para as traduções orientais, e a sua importância para a crítica de ontem e hoje; Celso Lafer (2005), em “O prazer da palavra e a escrita justa: sobre o percurso de Haroldo de Campos”, quanto ao percurso crítico e histórico do autor; “Tradução como instituição cultural”, de Campos (1996), quando ele menciona o papel da crítica frente o Brasil do século XX; e, novamente, o texto de Luiz Costa Lima, “O

multiplicador” (2005), que realiza uma exegese do pensamento crítico de Campos, o qual, de fato, está atravessado por todas as três frentes.

Já na última parte do presente capítulo, “O poeta do poeta: casos de um transcriador”, abordaremos, finalmente, a teoria transcriadora da tradução de Haroldo, na qual as três frentes mesclam-se como estrelas de uma constelação. Mais uma vez, nos valeremos de Gloria Anzaldúa (1987; 2000; 2007) para repensar o lugar tradutor do intelectual latino-americano; Lúcia Santaella, em “Transcriar, transluzir, transluciferar: a teoria da tradução de Haroldo de Campos” (2005), mais especificamente sobre um dos neologismos mais radicais do autor (a transluciferação); “Transluciferação mefistofáustica”, de Campos (2005), em que o próprio autor fala sobre esse particular procedimento criativo-tradutório; Olgária Matos em “Babel e Pentecostes: heterofilia e hospitalidade” (2005), sobre a influência babélica (e diríamos derridiana) na transcrição de Campos; “Desobediência epistêmica”, de Walter Mignolo (2008), sobre a relação entre a proposição de Campos e sua posição enquanto um desobediente epistêmico; Boaventura de Souza Santos, sobre a cegueira da teoria, em *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (2010); e os textos de Elizabeth Walther-Bense e Andrea Lombardi (2005), do livro *Céu acima*, sobre o ponto de vista sincrônico da tradução em Campos, que seria o que unificaria todas as faces de Campos.

A (des)constelização, portanto, operacionalizada por Haroldo de Campos, ocorreria, do nosso ponto de vista, em três diferentes níveis, assim como a imagem (des)constelar se constrói: primeiramente, o acaso, o qual deixa de ser europeu e desvairado para ser latino-americano e ricocheteante (tal como visto no capítulo anterior); em seguida, a constelação, causada pelo acaso, também não poderia ser vista como uma simples reprodução da imagem poemática de Mallarmé – ela passa por um processo de desleitura, retirando-a da função poética para uma visada fora do centro, também latino-americana, e subversão pura de uma epistemologia tradutória fronteiriça. Por último, a imagem, completamente (des)constelizada, é ultrapassada no livro-poema *Galáxias*, retornando ao seu lugar primeiro – o poema –, sem, no entanto, estar imbuída somente de uma função puramente textual (como será melhor visto mais adiante, no terceiro capítulo). Logo, estas três frentes (poesia, crítica e tradução), (re)constelizadas e (des)constelizadas (especificaremos mais à frente) na epistemologia tradutória de Haroldo de Campos, compartilhariam entre si a ótica da ruptura e, conseqüentemente, da excentricidade, o que confere à operação tradutória um viés que se pauta muito mais pela abertura que pelo enclausuramento, como se verá adiante, e abrem caminho, ainda, para as galáxias haroldianas,

expoentes máximos da imagética por ele transluciferada no seu próprio conceito de (teoria da) tradução.

2.1 “neste livro neste voo me revoo”: o poeta galáctico

A poesia tem prioridade, a poesia sempre foi a chave da abóbada. [...] a tradução poética é uma prática teórica, em que o poeta tem a mesma natureza [do tradutor] (Campos, 2005, p. 354).

Mais uma vez, Haroldo de Campos oferece-nos uma imagem que representa, no fragmento em questão, a sua própria perspectiva: a poesia seria a chave da abóbada de tudo, inclusive de sua teoria da tradução. Ela representaria, portanto, um papel central, edificante e, ainda, a base de uma estrutura – o que, aliás, demonstra a preocupação do autor em teorizar mesmo o poético, a princípio “não-teorizável”. Não obstante, essa visada difere, desde o princípio, da ideia cristalizada de poesia – uma “coisa” resumida à forma verso e metrificada do poema, sem o qual ela não poderia existir a não ser de uma maneira abstrata e completamente intangível. Para Campos, a arte poética representaria, sim, uma estrutura; mas no sentido de *abertura* no lugar de fechamento, “[...] uma entidade onde o todo é mais que a soma das partes ou algo qualitativamente diverso de cada componente” (Campos; Augusto, 1975, p. 17).

Outrossim, existe, na poética de Campos, uma preocupação em testar os limites do papel e subverter a convencional fórmula secular dos versos e das rimas, radicalidade proposta por Mallarmé: “Para a poesia, e em especial para a poesia de estrutura de Mallarmé [...], dois mais dois pode ser rigorosamente igual a cinco” (Campos; Augusto, 1975, p. 17). Haroldo teria, por sua vez, redevorado a proposta mallarmeana, transluciferando-a em sua própria ideia de uma poética brasileira, (des)constelar, ex-cêntrica e rebelde desde a sua existência. Essa perspectiva, por outro lado, foi tão capaz de ultrapassar fronteiras que acabou por alcançar, para nós, a episteme tradutória de Campos, tendo em vista que todas essas características atravessam justamente o cerne do problema da tradução para o autor; não foi à toa a comparação entre o tradutor e o poeta, similares para ele em sua natureza transgressora – tanto espacial quanto geopoliticamente.

Isso porque a problematização da poética do autor brasileiro perpassa, primeiramente, o desenho do próprio espaço poético ao longo da história: na tradição ocidental, a forma de um poema pouco fora pensada como fora de si mesma ou de sua utilidade prática; ela servia como um receptáculo passivo para as palavras, o significante que complementaria o significado. Mas Campos, talvez atravessado pela própria formação enquanto um poeta vanguardista latino-americano, indica-nos um questionamento: e se essa estrutura fosse ela mesma o próprio signo linguístico? Com isso em mente é que, além da (trans)formação da poesia concreta, Haroldo criou a sua poética e episteme tradutória, exponenciando a constelação de Mallarmé nas suas galáxias.

Não podemos deixar de frisar, todavia, que além do espaço poético no qual sua teoria se desdobra, existe ainda um espaço outro: o político-geográfico. Haroldo de Campos fazia questão de localizar o seu pensamento; este advinha do Brasil, que, por sua vez, é parte da América Latina. Por isso, a sua releitura transbordadora de Mallarmé ocasionara, além de uma transcrição do acaso (que deixara de ser sinônimo de sorte para aliar-se ao azar e aos ricocheteios de nossas leituras), uma visão *do lado de cá* e, por conseguinte, uma perspectiva outra da constelação. Ora, se o acaso, que é quem provoca a constelação em Mallarmé, é diferente na tradução de Campos, a constelação consecutivamente é ricocheteada por sua condição enquanto intelectual situado nos trópicos da América Latina, ainda mais em uma época na qual o debate da dependência cultural era emergente. Se não podíamos copiar, mas também não tínhamos capacidade suficiente para criar nossas próprias ideias, porque elas estariam eternamente fora do lugar (tal como postulado por Roberto Schwarz no ensaio “Ideias fora do lugar”, de 1973), restou a Haroldo de Campos devorar tudo e desconstelizar o estelário dado da linguagem na sua poética e/ou epistemologia da tradução.

Com isso em mente, a declaração da entrevista de Haroldo de Campos à Thelma Médici Nóbrega (2005) foi somente uma dentre muitas constatações suas sobre a prioridade da poesia em sua epistemologia tradutória. Se a poesia, para Campos, é a “chave da abóbada” de toda a sua teorização, a sua prática, levada a cabo pela imagem da constelação, não poderia deixar de ser outra coisa senão galáctica, já que, conjuntamente à tradução e à crítica, que são também constelares, transformam a crítica brasileira em uma *galáxia de signos*, tal como a sua própria história. Mas para essa prática teórica ser atingida, Campos precisou ser, antes de tudo, um poeta-jogador (Krysinski, 2005, p. 79) para conseguir lidar com a multiplicidade de textos, línguas e culturas. No texto de Wladimir Krysinski, “Pensamentos fragmentários sobre Haroldo de Campos”, o crítico afirma que a escrita poética de Haroldo:

[...] é um reconhecimento da “morte do verso”, bem como uma prática e uma teorização da poesia de constelação. O percurso de Haroldo até a constelação é antes de tudo marcado pela postulação da prática poética “galáctica”. Esta prática pressupõe a criação de estruturas constelares, ou seja, grupos dispersos de objetos ou de pontos brilhantes (Krysinski, 2005, p. 77).

Falar sobre uma suposta morte do verso em pleno século XX (e ainda hoje) representava uma certa insatisfação de Campos em relação à poesia da época, ainda demasiadamente tradicional para uma proposta tal qual a de Mallarmé, por exemplo. Consciente dessa condição histórica, o brasileiro buscou uma forma de reinventar a constelação mallarmeana sem, entretanto, recair no discurso, então vigente, da inferioridade do Brasil e da América Latina em relação a suas ex-colônias. Atravessado pelo acaso ricocheteante de Oswald de Andrade e sua

antropofagia, o autor das *Galáxias* acabou por desconstelizar a poesia brasileira com seu próprio (re)lance de dados; uma trajetória que, conseqüentemente, ultrapassou os próprios limites da poesia para reimaginá-la enquanto parte inextricável de uma epistemologia da tradução.

Sendo assim, as estruturas constelares ou pontos brilhantes de sua constelação seriam imagens da própria multiplicidade da poética de Campos, que é constituída de diversas facetas: nela, não há verso, diacronia, ou uma prática isolada da teoria. Para Enrique Mandelbaum em “Tradução e des-tradução na Bíblia de Haroldo de Campos”:

Com Haroldo, aprendemos não tanto a escutar as palavras, mas a escutar o que elas dizem na reunião a que são submetidas pela operação poética. [...] Com ele, aprendemos a reconhecer a especificidade do espaço textual e da operação poética e literária, a partir da materialidade proveniente do jogo suscitado pela linguagem no interior do próprio espaço poético ou textual (Mandelbaum, 2005, p. 196).

É por meio dessa atenção à especificidade de cada texto, a qual sugere em si um jogo da linguagem, que Mandelbaum afirma que essa prática haroldiana foi por ele estendida a todos os campos da literatura. Essa “poética do significante” (Mandelbaum, 2005, p. 196) poderia ser entendida, ainda, como uma *poética da tradução*, já que ela seria, para Mandelbaum, a única ferramenta que o ser da linguagem possui. Mas antes disso, haveria preponderantemente em Haroldo uma espécie de *destrução*, que transforma *teoria crítica* em *poética da poesia*; o conteúdo transformado em forma (e vice-versa). Gostaríamos, entretanto, de frisar que esta atitude desconstrutora (que não é embasada na desconstrução derridiana, mas na oswaldiana, assim como relatado por Haroldo em ensaio⁴⁴) do autor franqueia uma *desconstelização epistemológica*, conceito explorado por este, a princípio, em ensaio sobre Manuel Bandeira (mencionado no primeiro capítulo desta dissertação).

Retomamos: segundo Campos, Bandeira teria se deslocado, a partir de sua poesia, do lugar comum (do “bom selvagem”, obediente, conservador) para o incomum (Campos, 2006, p. 111), o lugar do latino-americano ou brasileiro fora do centro, que se insubordina, luciferinamente, contra o estrelário dado da linguagem. Haroldo cita, como exemplo, o poema “Preparação para a morte”, da coletânea *Estrela da manhã* (1936), no qual seu último verso (“Bendita a morte, que é o fim de todos os milagres”), totalmente oposto aos versos anteriores (sendo o primeiro “A vida é um milagre”), “*desconsteliza* todos que o precedem e os *reconstela*

⁴⁴ O ensaio em questão foi uma entrevista de Campos, concedida ao *Folhetim da Folha de São Paulo* em 1983, denominado “Minha relação com a tradição é musical”, encontrado no livro *Metalinguagem e outras metas*. Neste, ao ser perguntado sobre a utilização de textos e estruturas poéticas em seu trabalho, Haroldo afirma que essa “incorporação da tradição” por um escritor latino-americano era feita, principalmente, pela “lógica expropriatória e devorativa do ex-cêntrico”; afirma, ainda, que para nós, a desconstrução popularizada por Derrida não era novidade, porque a antropofagia proposta por Oswald já era “uma forma ‘brutalista’ de ‘desconstrução’” (Campos, 2006, p. 261).

a seguir num significado uno, pleno e cintilante” (Campos, 2006, p. 116). Pois bem: na poética de Campos (e não falamos somente dos poemas concretos), essa radicalidade também estava posta, e atingia o seu ápice no livro *Galáxias* (1984).

No ensaio de Enrique Mandelbaum (2005), encontramos uma explicação mais precisa sobre como a desleitura e a desconstelização funcionariam em Campos. Segundo o crítico, a reflexão epistemológica de Haroldo perpassa a questão da linguagem em constante transformação, devido às constelações de línguas e linguagens territorializadas pela ação geopolítica dos seres humanos (Cf. Mandelbaum, 2005, p. 197). Em meio a essa fragmentação, Campos conseguiu apontar para seu sentido inverso, contra a corrente das dissociações entre as linguagens, por meio da própria tradução, traduzindo para des-traduzir (Cf. Mandelbaum, 2005, p. 197). O autor de *Metalinguagem e outras metas* seria, portanto, um desconstelizador porque soubera subverter o fragmentário do tempo moderno por meio da natureza tradutória, a qual inevitavelmente luta contra a perda dos textos pela história, buscando, afinal, a sua sobrevivência – o que relembra a tentativa teórica de Walter Benjamin também.

Ainda segundo Mandelbaum, Haroldo de Campos buscara des-traduzir “toda uma teoria crítica sobre a poética para fazer poesia”, enquanto “des-traduz toda a poesia para realizá-la numa teoria crítica sobre o fazer poético” (Mandelbaum, 2005, p. 197). Novamente, vemos frisada a transitividade entre poesia e tradução (e vice-versa) na epistemologia (des)constelar de Campos, exponenciada por sua desconstrução antropofágica do que significaria fazer teoria em duas etapas: primeiro, a des-tradução da poética para fazer poesia; segundo, a des-tradução dessa mesma poesia (já des-traduzida) para construir uma poética da tradução, a qual implica “o trânsito através do não familiar, para des-familiarizar-se e reencontrar-se” (Mandelbaum, 2005, p. 197).

Esse processo des-familiar, que rememora um veio psicanalítico e metafísico ao mesmo tempo, encena “o desencontro com a origem, a diferença no tempo e no espaço que separa o original de sua tentativa de repetição e a interferência de pelo menos uma segunda voz autoral no processamento da significação” (Arrojo, 1993, p. 53). Segundo Rosemary Arrojo, este seria o conceito de tradução que foge à prisão do logocentrismo, o qual busca anular essa segunda voz. Por isso, a epistemologia da tradução de Haroldo, primeiramente, desfamiliariza-se com conceitos popularizados pelo pensamento cartesiano – no presente caso, a poética e a própria tradução –, desconstelizando-os; posteriormente, acontece o reencontro do que viriam a ser as suas próprias noções ex-cêntricas, finalmente desinvestidas de uma lógica excludente e elitista de tradução.

Para nós, é neste último passo que ocorre a reconstelização promovida pela epistemologia de Campos: no reencontro entre tradução e poesia sob um olhar outro, menos centrado no “eu lírico fragmentado”, nas “escansões, rimas e metrificações” e nas “fontes e influências”, e mais interessado no di-ferir do latino-americano, exímio operador da diferença e da alteridade, e criador de reconstelizações poéticas e tradutórias. Destacamos como exemplo o livro *Galáxias*, mais especificamente nos poemas inicial e final - “E começo aqui” e “Fecho encerro” -, os quais são suplementares entre si e dão ao livro esse aspecto circular, que desconstela e reconstela a própria noção de poesia. Os citamos consecutivamente:

por isso começo escrever mil páginas escrever milmapáginas para acabar com a escritura para começar com a escritura para acabarcomeçar com a escritura por isso recomeço [...] e por isso começo descomeço pelo descomeço desconheço e me teço um livro [...] todo livro é um livro de ensaio de ensaios do livro por isso o fim-comêço começa e fina recomeça e refina (Campos, 2011, s.p.).

fecho encerro reverbero aqui me fino aqui me zero não canto não conto não quero anoiteço desprimavero me libro enfim neste livro neste voo me revoos [...] nesta sede me desaltero me descomeço me encerro no fim do mundo o livro fina o fundo o fim o livro [...] o livro acaba o mundo fina o amor (Campos, 2011, s.p.).

Além das peculiaridades quanto à imagem sígnica do livro-viagem - as letras em itálico, a falta de pontuação ou de numeração de páginas, neologismos ou quaisquer elementos tradicionalmente (im)postos ao poema, como escansão, rima, etc. -, as quais Campos justifica em posfácio como um “texto imaginado no extremar dos limites da poesia e da prosa” (Campos, 2011, s.p.), conseguimos observar uma proposta de desconstelização poética não apenas do significante, buscando desconstruir-redevorar as mais distintas formas (cantos, epopeias, partituras, entre outras), mas do significado e, consecutivamente, do próprio signo (relembramos que a proposta se vê refletida nas traduções efetuadas por Haroldo), quando deslê a própria concepção de como um livro de poemas deveria ser de acordo com a lógica ocidental (fechado em si, linear, finito). Assim, a sua própria concepção se vê escriturada em livro, quando afirma escrever justamente para acabar (lemos desconstelizar) com a escritura para, então, começá-la novamente (reconstelizá-la), sob outro ponto de vista.

Retomamos o ensaio “Esboço para uma composição concretista de Haroldo de Campos”, de Sílvio Ferraz, que discorre sobre essa desconstelização poética em Campos, mais especificamente, no poema “Esboço para uma Nékuia”:

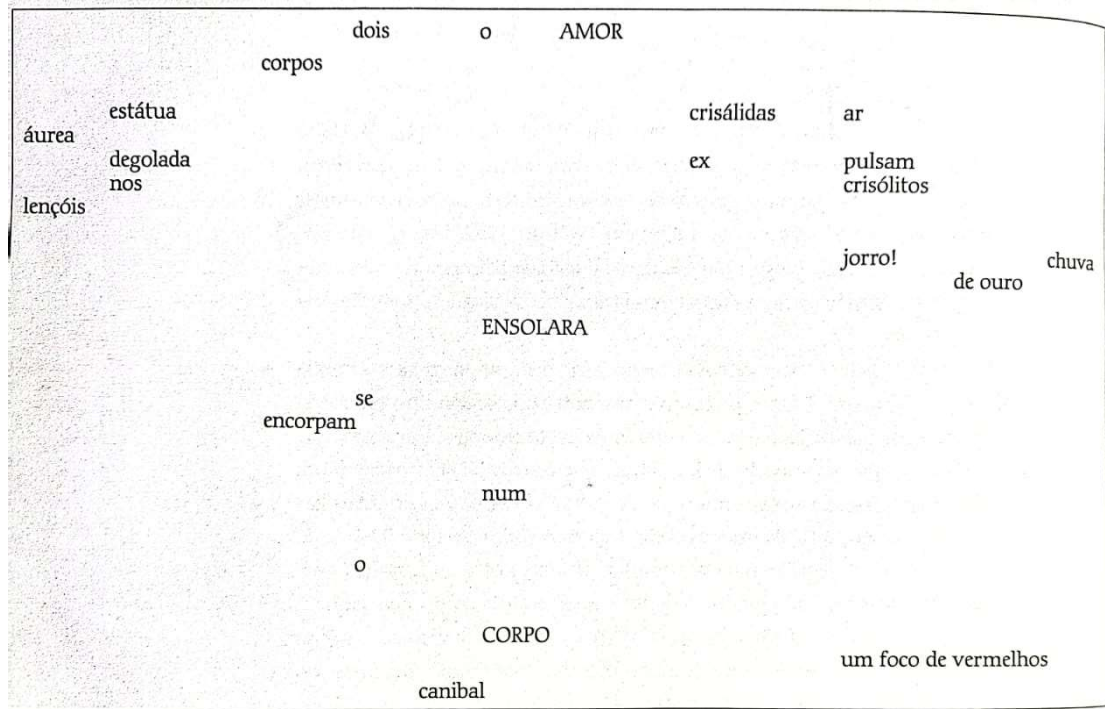


Figura 1: Transcrição do poema de Haroldo de Campos “Esboço para uma Nékua”, de 1974, por Silvio Ferraz, publicada na revista *Através 1*.

Para Ferraz, cada palavra seria uma pequena constelação, e todas elas estariam conectadas a cada leitura (já que haveria diversas possibilidades para a sua realização), similar ao processo de uma partitura, “remodulável a cada performance, como a leitura se modula a cada vez” (Ferraz, 2005, p. 275). No texto acima, por exemplo, podemos depreender leituras desde o nível fonético ao semiótico, já que a espacialização da leitura em Campos não é arbitrária ou simples, mas sim uma busca pela “temporalidade na espacialidade do poema” (Ferraz, 2005, p. 273), impulsionada por uma leitura que não seja em linha reta. Dessa forma, o poeta buscou desconstelizar a leitura poemática, a princípio linear e pouco enfática na sua relação com a imagem, em uma nova e outra configuração, não-linear, sincrônica e imagética. Parece-nos, ainda, que o poema constrói uma espécie de estrutura reconstelizada, já que a “estátua”, os “corpos” e as “crisálidas”, pouco a pouco, “se encorpam num corpo canibal”, o que, de fato, corrobora para a junção do significado ao significante, metamorfoseando o texto em signo.

Trazemos, abaixo, rascunhos da bibliocasa de Haroldo de Campos, pertencente à coleção da sua família e disponibilizado pelo Instituto Itaú Cultural:

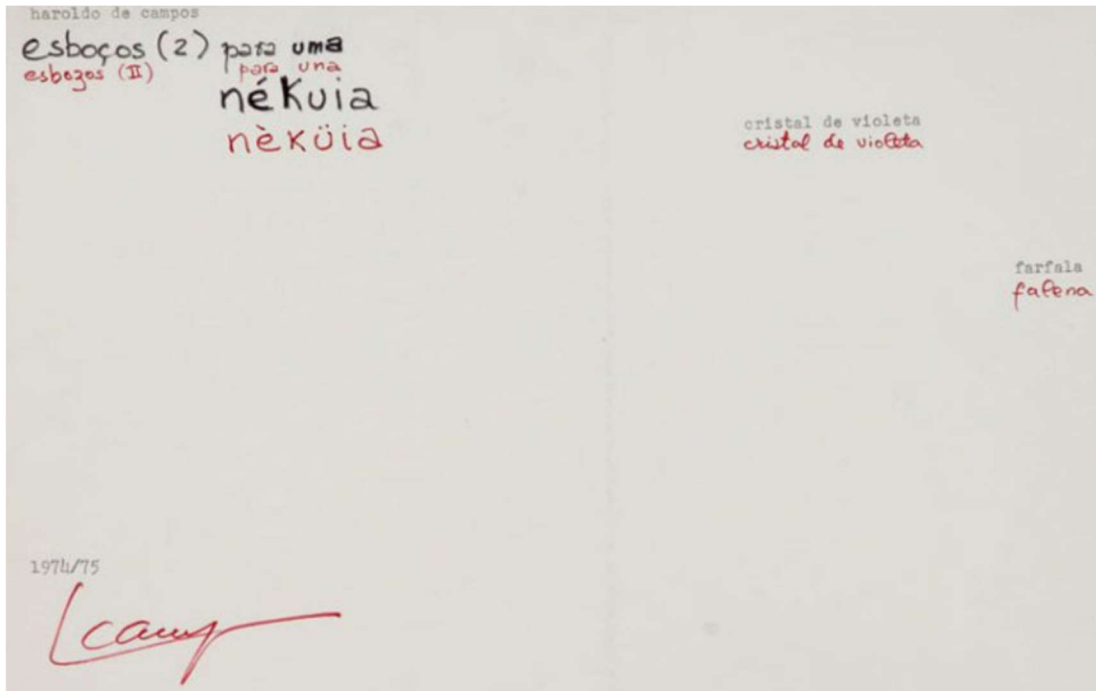


Figura 2: Manuscrito (1974-1975), em português e em espanhol, de “Esboços para uma Nékuia”, parte do livro *Signantia: quasi coelum / Signância: quase céu* (1979).

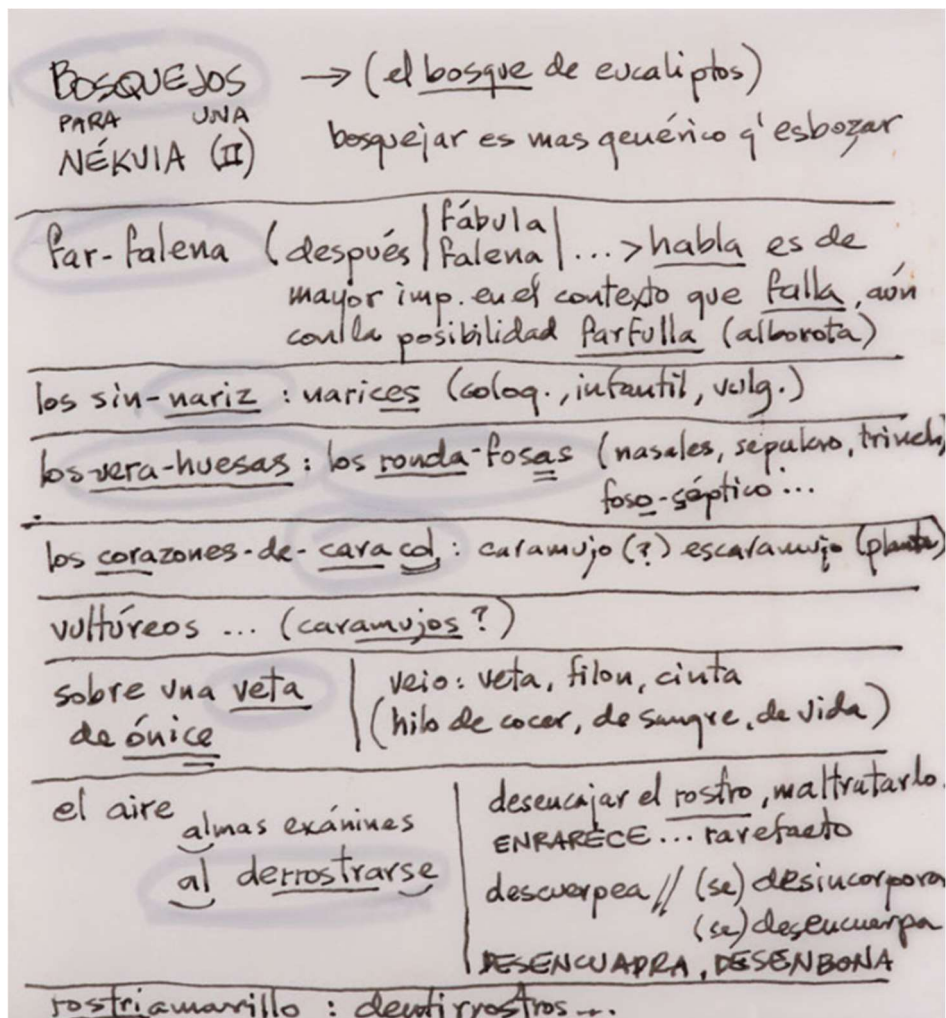


Figura 3: Manuscrito (s.d.) de “Bosquejos para una Nékuia”, tradução para o espanhol de “Esboços para uma Nékuia”, parte do livro *Signantia: quasi coelum / Signância: quase céu* (1979) | Coleção Família Haroldo de Campos, São Paulo.

Tais rascunhos levam-nos a depreender que a poética haroldiana estaria inevitavelmente atravessada por sua epistemologia tradutória, tendo em vista que, mesmo em um esboço inicial do texto, Haroldo de Campos já se apresenta como um poeta-tradutor, preocupado com a transcrição do poema para outras línguas e culturas. Na segunda imagem, o autor difere o texto de partida, em português, em tinta preta, e as suas possíveis traduções para o espanhol em vermelho, preocupando-se até com a pronúncia de “Nékuia”, diferenciando o acento e adicionando o trema. Quatro anos mais tarde, Campos propõe outra tradução do texto para o espanhol, já com algumas diferenças em relação ao primeiro rascunho: “esbozos” tornou-se “bosquejos”, com a justificativa de que a palavra é mais genérica que a outra; a pronúncia de “Nékuia” foi preservada do português; e, assim como sua “glossolalia” na tradução do “Lance de dados”, o tradutor-poeta explica as suas escolhas, com direito a neologismos – “rostriamarillo” ou “dentirrostrós”, por exemplo.

Assim, observamos que *Haroldo de Campos transitara da poesia para a tradução, mas da tradução para a poesia também*, na medida em que, mesmo durante a escrita de um poema, o autor de *Signância* dedicava-se a suas possíveis traduções. Por isso é que a sua faceta poética seria, para nós, indissociável de sua epistemologia tradutória, já que existe engendradora em si, assim como o constante decifrar para um novo e complexo (re)cifrar no corpo da tradução (Campos, 2019, p. 24), o desconstelizar para um novo e complexo (re)constelizar no seu corpo poético. Neste sentido, vemos uma certa aproximação com a ideia de poema para Gloria Anzaldúa, no seu texto-carta “Falando em línguas” (2000):

Um poema funciona para mim não quando diz o que eu quero que diga, nem quando evoca o que eu quero que evoque. Ele funciona quando o assunto com o qual inicie se metamorfoseia alquimicamente em outro, outro que foi descoberto pelo poema. Ele funciona quando me surpreende, quando me diz algo que reprimi ou fingi não saber. O significado e o valor da minha escrita é medido pela maneira como me coloco no texto e pelo nível de nudez revelada (Anzaldúa, 2000, p. 234).

Por conseguinte, essa ideia em muito conversa, ressalvadas as diferenças, com a de “obra aberta” de Haroldo de Campos, ideia desconstelizadora de Mallarmé, Joyce, Cummings e Pound, a qual está implícita em seus poemas, desde *Auto do possesso* (1950) até *Galáxias* (1984), já que nestes haveria “um cosmos metafórico numa só palavra” e seriam “porosos à leitura” em quaisquer de suas partes (Campos, 1975, p. 31). Portanto, um poema apenas funcionaria, segundo a poética haroldiana, quando as constelações trazidas por ele (em especial a idealizada por Mallarmé no “Lance de dados”) se metamorfoseiam consteladamente em outras,

descobertas pelo próprio texto poemático. Consequentemente, o poeta brasileiro surpreende, pois deixa desvelar neste processo o que foi propositalmente esquecido ou negado; ou melhor, o que foi ou não relegado ao acaso. Por isso, há uma preocupação em Campos com a forma e a estrutura por meio das quais as suas desconstelações são expostas e transcriadas.

E quando falamos de forma, não pretendemos deixar ao relento os poemas concretos do autor, até porque: “Tentar separar a trajetória poética de Haroldo de Campos dos rumos do Concretismo seria tão absurdo como pretender estudar os rumos de André Breton independentemente da trajetória do Surrealismo” (Nunes, 2000, s.p.). A proposta (des)consteladora do autor brasileiro se relaciona, também, com a proposta da poesia concreta, desconstruindo (via Oswald de Andrade) o signo poético e os limites impostos ao papel. Por extensão, as propostas engendradas e colocadas à prática por Campos no grupo Noigandres viram-se refletidas em sua epistemologia e/ou poética da tradução, constituindo décadas de um trabalho reconstelizador e que intentava demonstrar uma poética efetivamente brasileira, “caso-limite” que não deixou de lado a sistematização de todos os níveis do signo (Campos *apud* Oseki-Dépré, 2000, p. 8).

Parece-nos, assim, mais que coerente a proposta de Campos, na medida em que sua epistemologia não poderia deixar de ser também uma poética da tradução, tendo em vista toda a sua vivência enquanto um poeta de vanguarda (mesmo antes da criação do movimento da poesia concreta, já havia publicado suas coletâneas) e um tradutor. Relemos sua proposição, portanto, sob a seguinte reflexão: em que medida a epistemologia/poética da tradução de Haroldo de Campos, para além da sua *práxis*, também foi permeada de questões que envolviam a sua experiência sociocultural enquanto um poeta latino-americano, por mais que ainda estivesse muito ligado aos preceitos modernos? Por conseguinte, a atenção à estrutura é visível na coletânea *Fome de forma* (1968), da qual destacamos o poema “Nascemorre”:

se
nasce
morre nasce
morre nasce morre

renasce remorre renasce
remorre renasce
remorre
re

re
desnasce
desmorre desnasce
desmorre desnasce desmorre

nascemorrenasce
morrenasce
morre
se

Figura 4: poema “Nascemorre”, de Haroldo de Campos.

A princípio – e a seguinte constatação foi alvo de muitos questionamentos aos vanguardistas concretos –, não parece haver uma questão (seja ela cultural, linguística ou social) posta em evidência aqui além da peculiaridade da forma. Entretanto, à medida que as possibilidades de leituras se expandem e outras imagens são construídas pelo leitor (especialmente pela estrutura verbivocovisual), as palavras não são mais vistas como um dado objeto no poema, porque quando elas são postas neste espaço-tempo em específico, elas tornam-se, metalinguisticamente, o próprio objeto dado (Campos, 1975, p. 72). Sendo assim, há, para nós, uma ressignificação do nosso ciclo vital na forma do poema, ampliada pelos prefixos “re” e “des”; é como se, além do óbvio (se nascemos, morremos), Haroldo buscasse desmistificar o processo natural da vida pelas ideias de “renascer ou desnascer” e “remorrer ou desmorrer”, que não deixa de vislumbrar, novamente, a sua voz latino-americana e subversiva frente à “aparência natural do mundo”, ressaltada por Walter Mignolo (2008).

Ademais, o espelhamento entre as formas triangulares e o jogo, novamente, da desleitura e da releitura, parecem indicar a presença da teoria da tradução de Haroldo de Campos, que reflete tradução em poesia e vice-versa; ambas, aqui, retratam o entre-lugar das suas existências: entre a vivência da obra e a sua posterior morte, há o desmorrer ou o desnascer – uma espécie de sobrevida. O remorrer e o renascer, por sua vez, podem indicar a ressignificação dessa nova vida, na qual a subserviência, a linearidade e o enclausuramento dão lugar à transcrição, à sincronia e ao verbivocovisual, todos pontos da constelação mais ampla.

Portanto, retornamos ao questionamento sobre a extensão geopolítica do pensamento haroldiano: da teoria à prática (que, como visto, se entremeiam em uma só), a epistemologia ou

poética da tradução de Campos encontra-se, para nós, atravessada sim pela sua vivência enquanto um poeta latino-americano de vanguarda, que se deixava transparecer mesmo em referências estrangeiras e formalistas; algumas vezes, essa relação é vista de forma mais indireta, tal como o “Relance de dados”, por exemplo; já em outros textos e entrevistas, o autor chegou a mencioná-la de forma bastante direta.

Entre todos os textos, ou trans-entre-tecidos, de Haroldo que aqui mencionamos, em especial os seus poemas (ou traduções poéticas), há um elo que os interconecta: o da insatisfação de um poeta-tradutor brasileiro, que recusou a entregar-se para o acaso desvairado ou simplesmente aceitar a constelação logocêntrica para manter um *status quo* universitário (e mesmo fora dela, a partir do momento em que iniciara sua trajetória enquanto poeta de vanguarda). Ele buscara justamente o contrário: uma subversão luciferina da epistemologia da tradução e de toda a sua carga semântica – poesia, literatura, cultura, história, entre outros –, para que pudesse, enfim, revoar em um voo próprio e (des)constelizador.

2.2 Alteridade enquanto exercício de autocrítica

À crítica haroldiana, que aliou um exigentíssimo padrão de gosto poético a uma enorme e matizada competência universitária, para ficar bem longe daquela mediação do “medianeiro médio” de que nos fala o poema de Maiakóvski, citado no prefácio de *A Arte no Horizonte do Provável*, devemos a revisão de algumas ideias feitas sobre a literatura brasileira (Motta, 2005, p. 20).

A insatisfação de Haroldo de Campos, em todas as áreas às quais se dedicara, favoreceu a sua trajetória enquanto um dos críticos brasileiros mais mencionados até hoje – ora polemizado, ora valorizado – por sua leitura diferencial e redevoradora da literatura brasileira, especialmente em uma época bastante polarizada no cenário da crítica literária (relembramos, por exemplo, os embates teóricos entre o grupo *Noigandres* e *Clima* por meio de revistas acadêmicas da Universidade de São Paulo). Por um lado, imperava a crítica de cunho sociológico, encabeçada por Antonio Candido e Roberto Schwarz, por exemplo; na contracorrente, estavam os adeptos da desconstrução, como Silviano Santiago e o próprio Haroldo, além de, posteriormente, os estudos culturais de vertente desconstrutora, popularizados por Eneida Maria de Souza.

Impulsionado pelo debate, Campos publicava seus textos regularmente, e nestes, sua combinação entre poética e academicismo, tal como frisado por Motta, já o destacava em relação à sua releitura da situação da literatura brasileira. Enquanto a maioria dos “críticos das ideias feitas” encontravam-se detidos ao espaço e discurso universitários, Haroldo era diferente justamente por sua proximidade com a poesia de vanguarda, preocupada em sintonizar-se com a cultura brasileira como um todo – o que envolvia um conhecimento vasto de história, língua e, no caso especial de sua proposta, tradução.

Por esses motivos, Campos sempre demonstrava uma consciência do labor não só da poesia e da tradução, mas da própria crítica, tendo sido bastante direto em entrevistas, como a concedida ao *Roda Viva* (1996), quando ele questiona, por exemplo, as atitudes dos críticos das universidades como uma “seita” ou um “exército da salvação”⁴⁵, para que pudessem cultivar a permanência de um *status quo* institucional. Realmente vemos, ainda hoje, certo apagamento da criticidade desde os anos escolares às universidades e instituições na sociedade brasileira, que não deixa de ser uma consequência direta da colonização, a qual buscava eliminar quaisquer resquícios de diferença. Boaventura de Souza Santos nomeia essa invisibilidade decorrente das invasões europeias como “zonas coloniais”:

⁴⁵ Conforme Haroldo de Campos em entrevista ao *Roda Viva*, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z7eyMRvd5Ag&t=3590s>.

[...] as divisões trazidas pelas linhas globais são abismais até o extremo de onde efetivamente eliminam qualquer realidade que esteja no outro lado da linha [...]. O outro lado da linha compreende uma vasta quantidade de experiências desejadas, *feitas invisíveis* tanto pelas agências quanto pelos agentes [...]. Aquilo que não podia ser pensado nem como verdadeiro nem como falso, nem como legal ou como ilegal estava ocorrendo mais distintivamente na zona colonial⁴⁶ (Santos, 2010, p. 32, tradução nossa).

Entendemos que a epistemologia tradutória de Haroldo pode ser uma dessas experiências desejadas e invisibilizadas, na medida em que, mesmo no próprio país, a sua faceta crítica foi a menos estudada ou mostrada em comparação a sua persona vanguardista, consequência direta de uma teoria subversiva e que opera na contracorrente de noções, antes vangloriadas, sobre a tradução, invisibilizada pelas universidades e pelos espaços de internacionalização dos saberes, tais como congressos, eventos e seminários, e continuada pelos agentes destas instituições – em especial professores (intencionalmente ou não), que ora desconhecem, ora desdenham, a existência de epistemologias latino-americanas e brasileiras, as quais poderiam ser muito mais estudadas, já que fariam mais sentido para nossa excentricidade e diferença, que as teorias estrangeiras, contextualizadas em outros países (em sua maioria, antigos colonizadores).

Desse modo, nessa perspectiva imperialista, não caberia a nós, colonizados, o pensamento crítico sobre o mundo que nos cerca, porque as “linhas globais”, que separam o norte do sul, desenvolvido do subdesenvolvido, e sobretudo os imperialistas das colônias, acabam por apagar toda uma vivência muito anterior às invasões; estas, que foram financiadas para assassinar povos, línguas e culturas e impor a sua própria hegemonia ufanista europeia. Tentaram nos fazer invisíveis; portanto, o nosso julgamento de valor não importaria. Aí está a ferida colonial que os agentes da colonização nos causaram e por meio da qual, de certa forma, conseguiram moldar um pensamento ocidental que diz quem pode e quem não pode falar, quem é ouvido e pertence e quem não, para relembrar o pensamento de Grada Kilomba (2019).

Portanto, cremos que a tradição crítica brasileira esteja atravessada, de uma forma ou de outra, por esse pensamento acríptico colonial que é direcionado a nós, nação colonizada. Segundo Luiz Costa Lima (2005), em “Haroldo, o multiplicador”, Campos foi um caso raro, especialmente por ter sido mais que “medianeiro médio” nas três áreas às quais se dedicou. Apesar das particularidades de cada uma, Haroldo as projeta sob a mesma ótica da *ruptura do*

⁴⁶ Texto de partida: “[...] las divisiones llevadas a cabo por las líneas globales son abismales hasta el extremo de que efectivamente eliminan cualquier realidad que esté al otro lado de la línea [...]. El otro lado de la línea comprende una vasta cantidad de experiencias deseñadas, hechas invisibles tanto en las agencias como en los agentes [...]. Aquello que no podría ser pensado ni como verdadero ni como falso, ni como legal o como ilegal estaba ocurriendo más distintivamente en la zona colonial”.

consolidado, da *desleitura* e, por conseguinte, da própria tradição literária como a conhecemos. Neste ponto, poesia, tradução e crítica se mesclam a partir do intuito haroldiano de *reimaginar* – operação por ele praticada nas traduções de cunho oriental – a tradição.

Quanto à reimaginação, o legado da epistemologia da tradução de Campos foi e continua sendo extensa para as traduções de literaturas orientais no Brasil e na América Latina. Mencionamos, aqui, o exemplo de Yun Jung Im Park, uma das maiores tradutoras do coreano para o português e professora de língua coreana na Universidade de São Paulo (USP). Em entrevista ao *Conexões* do Instituto Itaú Cultural, em 2017⁴⁷, ela revela que, inicialmente, estudava Química na USP, mesmo com o desejo de ser escritora e a proximidade com os livros; mas, após algumas caronas concedidas pelo único filho de Campos, colega de curso na época – Ivan Campos, que falecera em 2022 –, Haroldo pedira para que Yun Jung Park fosse à sua casa ler o monólogo de Molly Bloom, de *Ulisses*, em coreano, porque Ivan lhe contara que ela tinha um exemplar do livro.

Posteriormente, a sua proximidade com o trabalho de Campos aumentaria, o que acarretou uma mudança de curso – de Química para Literatura – e um mestrado em literatura coreana na própria Coreia. O primeiro livro traduzido por ela, assim como alguns dos próximos, contaria com uma revisão final de Campos, tal como afirmado em um texto à *Folha de São Paulo* em 1999⁴⁸; nestas revisões, Yun Jung Park afirma que recebia verdadeiras aulas sobre tradução, e que não deixou de ser influenciada pelos ensinamentos de Haroldo. Ademais, a tradutora chama a atenção para o fato de que a ordem linguística do coreano, assim como a do japonês, é inversa em relação à ordem em português, o que torna a tradução entre estas línguas ainda mais complexa – o que justificaria parte do interesse de Campos, tendo em vista que, para ele, quanto mais dificultoso um texto parece de ser traduzido, mais traduzível ele é, como afirmado em “Da tradução como criação e como crítica”.

Por isso é que não poderíamos deixar de mencionar a importância da reimaginação das traduções orientais por Haroldo de Campos na sua crítica, no sentido de que ela retrata um verdadeiro paradigma tradutório, por ser muito distinta do padrão cartesiano e ocidental – e por conseguinte, suplementa a sua epistemologia inversora de ordens e ressalta a importância das diferenças e da excentricidade para o crítico-tradutor. Ademais, o interesse de Haroldo pela cultura oriental reitera o quanto ele realmente era um caso raro na crítica brasileira, tal como

⁴⁷ O vídeo da entrevista encontra-se disponível no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=B4BuEuk80mM>.

⁴⁸ A coluna em questão chama-se “Obra de Yi Sang é culto coreano”, onde disserta sobre a obra *Olho-de-corvo* (1999), traduzida por Yun Jung Im. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs12099911.htm>.

afirmado por Luiz Costa Lima (2005), já que pouquíssimos eram os intelectuais da época que realmente debruçavam-se sobre traduções, culturas, histórias e línguas não-ocidentais e, mais especificamente, minoritárias; isso, a nosso ver, não parecia ser uma preocupação da tradição crítica brasileira ou latino-americana à época.

A partir do confronto, portanto, entre modernidade e tradição, é que Haroldo estaria inserido, de acordo com Celso Lafer em “O prazer da palavra e a escrita justa: sobre o percurso de Haroldo de Campos”, em uma “tradição do poeta-pensador”, pois “confrontou-se com a modernidade e buscou seu esquivo significado” (Lafer, 2005, p. 114), no lugar de fugir desta ou repreendê-la. Quando retornamos ao texto de Luiz Costa Lima, entretanto, ele estende a discussão sobre o problema da ruptura em Haroldo, quando afirma que o “consolidado” em cada campo do conhecimento (poesia, crítica e tradução), por meio dos quais Campos intenta romper, é obviamente diferente.

Para a poesia, era “romper o encadeamento linear do verso”; na tradução, “não praticá-la como a transposição para uma segunda língua do aparato sintático-semântico que se configurara em uma primeira”; na crítica (Lima reconhece, porém, que aqui a ruptura é um pouco mais enigmática), “uma atividade que não se encerrava em sua função prática: apreciar o mérito ou demérito de certa(s) obra(s)” (Lima, 2005, p. 120). Acreditamos que a crítica do intelectual brasileiro, que ia além do mero juízo de valor, esteja atravessada mesmo pelos seus excertos poéticos e tradutórios, e em especial na sua teoria da tradução, já que se relacionam uma à outra (assim como o movimento entre tradução/poesia ou poesia/tradução acontece em sua epistemologia, o mesmo acontece entre tradução/crítica ou crítica/tradução); por isso, a dificuldade de enxergá-la fora de sua função prática.

Sobre essa ruptura entre tradução e tradição, empreendida pela episteme de Campos, citamos Evando Nascimento em seu artigo “Uma poética da tradu/ição” (1999), quando ele afirma que, dados os estudos do grupo concreto, “vale indagar se ainda é viável escrever História no sentido clássico” (Nascimento, 1999, p. 35), tendo em vista a situação de polêmica que envolvera Haroldo e Augusto de Campos e Décio Pignatari à época de suas formulações no cenário da crítica, da poesia e da tradução brasileiras, o que já configurara uma ruptura epistemológica por si só. Mas eles ainda teriam ido adiante, problematizando questões culturais Brasil afora e exercendo uma espécie de poética da radicalidade (palavra esta, como bem lembra Nascimento, empregada por Campos no prefácio às *Obras completas* de Oswald de Andrade).

Essa poética da radicalidade implicaria, ainda, em uma revisão profunda da tradição literária em uma *poética da tradição sincrônica*, que se distinguia da diacrônica por ser “particípio presente” (Nascimento, 1999, p. 47), no lugar do pretérito (im)perfeito. Nesse ínterim, a epistemologia tradutória haroldiana participa ativamente dessa releitura da tradição, já que, para Campos, traduzimos o passado de cultura em presente de criação, tal como lembrado por Evando Nascimento. Por isso, ambas as operações – tradução e tradição – seriam “intertrocáveis”, ou seja, “tradu/ição”, pois são “conceituações mutuamente implicadas mas que podem ser discernidas” (Nascimento, 1999, p. 48). Nascimento ainda destaca que, especialmente em Haroldo, “houve sempre a disposição de dar à tradução um estatuto efetivamente teórico” (Nascimento, 1999, p. 48-49), frisando, mais uma vez, que a presente preocupação epistemológica sempre estivera permeada em sua escritura (e até fora dela, em entrevistas, cartas e encontros pessoais, tal como o exemplo de Yun Jung Park), além de sua relevância frente aos estudos da tradução na América Latina e no mundo.

Creemos que o posicionamento (que não deixa de ser político) de Haroldo de Campos frente à então atual situação da literatura brasileira também se relaciona com o que Luiz Costa Lima chamava de crítica inventiva, na qual ele inclui o autor de *Galáxias*: “Faltava-nos, contudo, o crítico inventivo, i.e., capaz de enfrentar e dialogar com a reflexão teórica ou até de impulsioná-la. Essa falta talvez se deva à educação recebida pelo crítico brasileiro” (Lima, 2005, p. 122). Vinte e um anos passaram-se desde a morte de Campos, e ainda vemos um panorama de uma crítica que é, sim, articulada; mas ela ainda encontra problemas no atraso epistemológico que impera nas instituições brasileiras, tendo em vista a própria formação dos futuros críticos nas universidades do país, as quais não incentivam (e mesmo condenam, por vezes) um pensamento teórico que nos ajude a pensar criticamente. A educação de Campos à qual Lima se refere, aqui, se deve à sua formação tripla – poesia, crítica e tradução –, que perpassa os mais distintos ambientes críticos; talvez a problemática esteja, também, nesse diálogo mais aberto com outras áreas além do espaço exclusivista e enclausurado da crítica acadêmica.

Sob essa égide, Lima anuncia o que acreditamos ser a principal causa para tamanha resistência: “A invenção é um modo de violência. A ela se contrapõe a violência do institucionalizado. [...] A invenção incomoda, ao passo que o institucionalizado só é incômodo a uns poucos” (Lima, 2005, p. 128). Para a academia e infelizmente para muitos críticos, portanto, manter o que já estava consolidado e o *status quo* da instituição é menos penoso que a invenção e o novo. Haroldo de Campos, na metade do século XX, já nos alertava para essa

comodidade, que só se ampliou com o passar dos anos. Aí está a relevância, na crítica haroldiana, de ler e pensar não a partir do que já está posto, mas colocar-se em oposição ou ao menos não compactuar cegamente com o que interagimos. Eis a dificuldade (e a necessidade) da crítica à tradição mobilizada pelo autor.

Observamos, ainda, a extensão da relação entre tradução e violência, à medida que, na epistemologia de Haroldo, a tradução não deixa de ser invenção (e mais especificamente, crítica). Por muito tempo, questionou-se até que ponto a tradução poderia ser tão criativa quanto o seu texto de partida, consequência do pensamento logocêntrico, o qual impedia a mínima possibilidade de o texto tradutório brilhar mais ou, no mínimo, ser tão importante quanto o sagrado original, desconsiderando o seu caráter artístico e cultural. De certa forma, esse comportamento carrega em si uma violência sistemática direcionada aos tradutores e teóricos da tradução (dentre os quais Campos certamente está em ambos), já que impede que estes sujeitos tenham o mínimo de liberdade para exercer o seu trabalho ou, no caso dos teóricos, falar mais abertamente sobre o seu objeto de estudo – além do preconceito implícito em ditar o que é e o que não é cultura tendo como base apenas um grupo de pessoas, em detrimento de outro.

Compreendemos, como parte integrante deste sistema, as universidades e o mercado editorial, já que, desde a reprodução da lógica capitalista nestes espaços, a quantidade têm importado mais que a qualidade. Consecutivamente, a produção é mais valorizada que a criação, rechaçando, assim, a ideia de tradução além de seu aspecto informacional e enquanto parte intrínseca de câmbios culturais, sociais e políticos, o que, aliás, acabou desencadeando um apagamento, bastante comum, dos nomes dos tradutores dos textos, geralmente citados em letras miúdas – apesar da crescente procura por tradutores nos últimos tempos, mas em um sentido mais operacional e mercadológico. Não podemos deixar de mencionar, inclusive, o impacto das IA's nesse processo, as quais têm oferecido opções de traduzir todo e qualquer texto, sem, no entanto, terem sido programadas para traduzir a criatividade e a criticidade, insubstituíveis na concepção haroldiana de tradução.

Desejamos, entretanto, chamar a atenção para o apagamento dos teóricos da tradução brasileiros e latino-americanos a partir dessa concepção crítica vigente, e em especial, a epistemologia tradutória de Haroldo de Campos. No texto “Memórias narrativas, memórias marginais”, de Licia Soares de Souza, presente no livro *Entre traços e rasuras: intervenções da memória na escrita das Américas* (2013), organizado por Elena Palmero González e Stelamaris Coser, Souza toma como objetivo o estudo da memória nas Américas a partir de seus vestígios,

nexos e campos culturais, pois estes teriam sido esquecidos ou negligenciados pela história oficial (Souza, 2013, p. 183); ademais, viveríamos uma dialética da memória e do esquecimento, tendo em vista o cenário brasileiro (e aqui incluímos o latino-americano como um todo também) de violência (Souza, 2013, p. 184).

É interessante como, em sua teoria da tradução, Campos vale-se da imagem da constelação, formada pelas estrelas, as quais nada mais são que resquícios de nuvens de gás e poeira quebrados pela gravidade. Mas ele não se limita a esta configuração: outras imagéticas suas se juntam a esta imagem-primeira, por assim dizer, no que acreditamos ser uma consequência direta da lógica do apagamento e da memória na América Latina, relegada às margens pela história oficial, invisibilidade esta que costuma ser ovacionada pela crítica. Haroldo menciona, como já tratamos, o borrador (Borges), e os palimpsestos, rascunhos e traços (Derrida); através dessas imagens, ele busca indicar (e, claro, tentar retirar do esquecimento) as nossas reescritas tradutórias através da história. Por isso é que cremos na importância da crítica de Campos frente a sua epistemologia (des)constelar da tradução: por meio da faceta tradutória, o crítico brasileiro demonstrara o quão prejudicial e violenta uma leitura diacrônica e linear da história pode ser, pois ela privilegia a leitura dos centros europeus e imperialistas sobre a tradução, sem levar em conta, todavia, a releitura (e, posteriormente, desleitura, em seu caso) dos excêntricos latino-americanos.

Como o próprio autor afirma em “Tradução como instituição cultural” (1997), os problemas da identidade cultural deveriam ser tratados pelo ponto de vista dialógico e diferencial, e não xenófobo e ontológico; e esse mesmo tratamento deveria ser aplicado à literatura comparada (Campos, 2019, p. 210). Campos *deslê*, portanto, a visada comparatista tradicional vigente de seus primeiros anos de institucionalização no Brasil, ainda fortemente carregada das noções europeias de “fontes e influências”, por exemplo, tendo inclusive deslido a *Formação da literatura brasileira* de Antonio Candido para a sua *(trans)formação*. Haroldo denuncia o comportamento brutal do logocentrismo refletido nos estudos literários, os quais imputavam um cânone excludente e preconceituoso a um país colonizado justamente a partir dessa mesma lógica; Campos era um poeta, crítico e tradutor brasileiro que teorizava nos trópicos do próprio país, dominado pela literatura comparada tradicionalista – a qual também inferiorizou a própria tradução e a sua poesia concreta.

Essa inferiorização ocorrera de diversas maneiras e a partir de diferentes agentes, os quais analisaram a epistemologia de Haroldo de Campos a partir de lentes limitadoras, e que em nada contribuíam para a proposta engendrada por Campos, já que nesta está explícita uma

reflexão fora do centro, consciente da localização de seu pensamento latino-americano. De certa forma, esse conflito entre duas ou mais perspectivas, no sul global, se dá principalmente por “querelas em torno da memória”, tal como explicitado por Márcio Seligmann-Silva em *A virada testemunhal e decolonial do saber histórico* (2022). Para os críticos diacrônicos, a sua memória do Brasil colônia pende mais para o descobrimento, já que tentam compreender a visão dos colonizadores naquela época; enquanto para os sincrônicos, que leem o passado com os olhos do presente, já é de consenso que esse momento foi, na verdade, uma invasão. Seriam essas, por sua vez, duas leituras diferentes sobre a dependência cultural.

Na teoria da tradução de Haroldo de Campos, a crítica à linearidade dirige-se não só à tradução, mas à história também, a partir do momento em que não há uma crítica somente ao modelo clássico de *imitatio*, mas “*da própria historiografia como imitatio de uma série linear de eventos*” (Seligmann-Silva, 2018, p. 200, grifo do autor). Por isso é que sua epistemologia tradutória engendra uma violência sistemática do texto original (Cf. Seligmann-Silva, 2018, p. 201), colocando em crise a ideia do texto de chegada imanente ou mimético. Por isso, Campos se colocou como um exímio crítico na sua própria teoria (des)constelar da tradução, apropriando-se do que havia de mais interessante no “Lance de dados” mallarmeano e violentamente transcriando-o no “Relance de dados”, à luz de uma consciência de ruptura latino-americana, a qual (des)consteliza a própria noção de criticidade na tradução, operações, para ele, inseparáveis.

2.3 O poeta do poeta: casos de um transcriador

Dessa forma, se realmente quiser machucar-me, fale mal de meu idioma. A identidade étnica é como uma segunda pele da identidade linguística – eu sou a minha língua –. Enquanto eu não puder ter orgulho de meu idioma, não poderei ter orgulho de mim [...]. Vencerei a tradição do silêncio (Anzaldúa, 2007, p. 111, tradução nossa)⁴⁹.

Creemos que a assertiva de Gloria Anzaldúa acerca de sua própria identidade cultural e linguística enquanto chicana também pode ser repensada a partir da tradução e, mais especialmente, pela perspectiva latino-americana de Haroldo de Campos. Se somos nossa língua tanto quanto ela faz parte de nós, é inviável para nossos povos a aplicabilidade da lógica logocêntrica, que ignora as línguas dos povos originários e a situação das línguas espanhola e portuguesa, que foram violentamente impostas a nós e as quais posteriormente subverteremos. Por isso, precisamos vencer o silêncio recorrente dessa ignorância, e isso somente será possível com o reconhecimento das diferenças. E como dito anteriormente, o ato tradutório não poderia ser outra coisa senão contrahegemônico, por partir do pressuposto que culturas e línguas outras existem além das europeias, e que merecem tanto valor quanto essas.

Por mais que Campos tenha teorizado em uma época anterior ao pensamento decolonial, a partir da negação dos conceitos eurocêntricos que cerceiam a atividade tradutória, Campos intenta, com seus saberes poéticos e culturais eminentemente latino-americanos, oferecer uma perspectiva *outra* da tradução, a qual tem engendrada em si uma certa espécie de um exercício até certo ponto decolonial. Ao longo dos anos, enquanto traduzia e teorizava sobre o próprio labor, Haroldo “[...] deu um passo além ao reverter a função angelical do tradutor numa empresa luciferina [...], recusando-se à tirania de um Logos pré-ordenado [...], a tradução se torna uma empresa satânica, transgressora por excelência” (Santaella, 2005, p. 228). Sendo assim, em vez de servir aos seus dois senhores – a obra original e a traduzida, de acordo com essa perspectiva romantizada e colonial –, a tradução “possuída de demonismo, não é piedosa nem memorial: ela intenta, no limite, a rasura da origem: à obliteração do original” (Santaella, 2005, p. 229). Nesse ponto de vista, portanto, o procedimento tradutório liberta-se das amarras do logocentrismo, imbuídas da origem messiânica.

Dessa maneira, Haroldo de Campos procede à rasura da teoria da tradução como a conhecemos, operacionalizando aquilo que Raul Antelo caracteriza como o “pensamento das margens”, que visa “a apropriação crítica de tradições, ou seja, dissolver o presente no passado,

⁴⁹ Texto de partida: “Así que, si de verdad quieres hacerme daño, habla mal de mi idioma. La identidad étnica es como una segunda piel de la identidad lingüística - yo soy mi lengua -. Hasta que pueda enorgullecerme de mi idioma, no puedo enorgullecerme de mí misma. [...] Venceré la tradición del silencio” (Anzaldúa, 2007, p. 111).

num jogo duplo com e contra os valores dominantes” (Antelo, 2002, p. 78). Haroldo apropriase, portanto, das noções tradicionais de tradução – entre elas a inferioridade ao original, seu propósito puramente informacional/comunicativa, ou servil – e em especial a questão problemática da “origem”, dissolvendo-a sincronicamente em suas rasuras latino-americanas.

Campos teria, para nós, sido um (des)constelizador não só na sua tradução do “Lance de dados”, mas também fora ao propor uma certa “gramática da tradução”, que parecia desmistificar ainda mais o conceito tradutório de viés logocêntrico. Vastos são os seus neologismos sobre a tradução – recriação, transcrição, transluciferação, transparadisação, reimaginação, dentre tantos outros –, em uma tentativa de não só sistematizar e teorizar sobre a tradução e seu conceito, mas de representar uma insatisfação rebelde com ideias, antes preconizadas, de fidelidade e origem, as quais não caberiam em suas traduções.

Detemo-nos, então, no que acreditamos ser uma das primeiras noções indiretamente mencionadas aqui, oriunda da gramática da tradução de Campos: *a transluciferação*. Acreditamos que esse seja o neologismo teórico mais radical de Haroldo, tendo em vista que rasura a velha noção do ato tradutório enquanto salvífico ou angélico em uma empresa satânica, que não tem piedade ou misericórdia do texto de partida (Santaella, 2005, p. 221). Oriunda das traduções de *Segundo Fausto* (Goethe) e *Seis cantos do paraíso* (Dante), o poeta brasileiro buscou “dar um passo adiante e ultimar a sua teoria [de Walter Benjamin], revertendo a função angélica do tradutor” (Campos, 2019, p. 56).

Trazemos, a seguir, a imagem do capítulo “Transluciferação mefistofáustica”, *post scriptum* da tradução do *Fausto* de Goethe por Haroldo, em que ele ilustra uma espécie de círculo satânico:

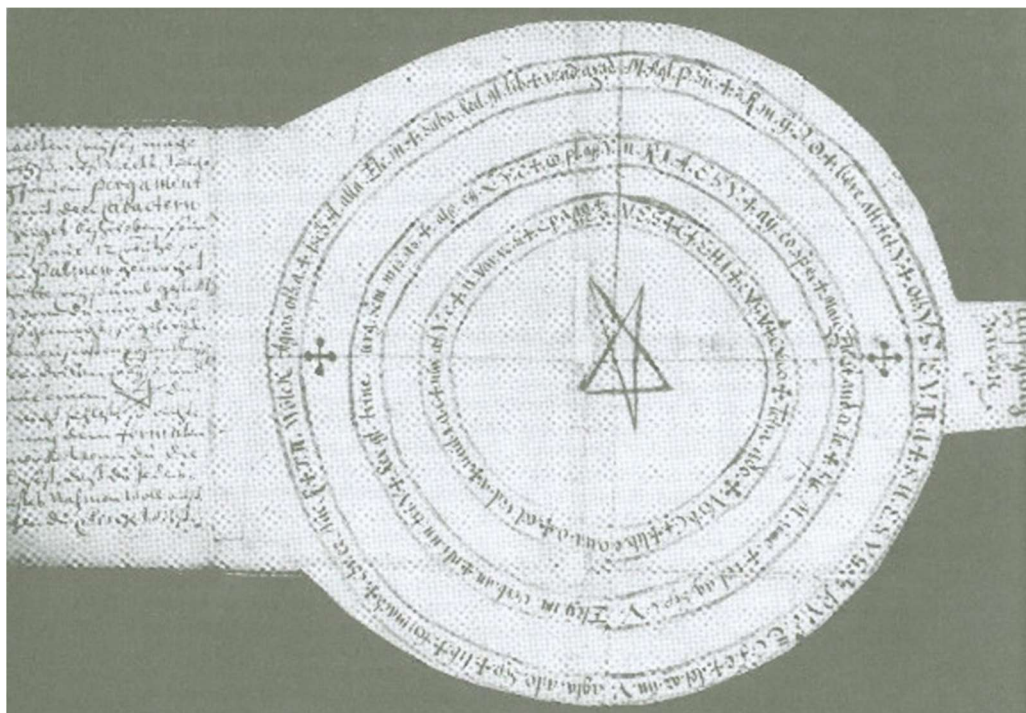


Figura 5: Ilustração do *Post Scriptum*.

A imagem vem reproduzida após a tradução do texto de Goethe e precedida da emblemática frase benjaminiana: “A tradução, como a filosofia, não tem Musa”; em seguida, Campos afirma que “se ela não tem Musa, poder-se-ia dizer que tem um Anjo” (Campos, 2005, p.179), conferindo o caráter sacramental e angelical da tradução por Benjamin. Mas o que há, para Haroldo, de mais interessante na metafísica do traduzir benjaminiana seria a inversão da servitude ou a fidelidade da tradução para o original, conferindo à esta primeira a sobrevida da obra de partida, e nunca o contrário. Desse modo, não estaria longe afirmar que, graças a esta subversão, a tradução poderia ser relida como “[...] orientada pelo lema rebelionário do *non serviam* (da não submissão a uma presença que lhe é exterior [...]); em outras palavras, como a própria expressão latina o denuncia, estaríamos diante de uma hipótese de tradução luciferina”; e dessa rebeldia ressurge uma “empresa satânica” (Campos, 2005, p. 180), *Hýbris*, ou ainda *Agésilauus Santander* – anagrama da pintura “Angelus Novus” citada por Benjamin nas “Teses sobre o conceito de história” (1940).

Novamente, Haroldo disserta que toda tradução, luciferina por excelência, “que se recusa a servir submissamente a um conteúdo, que se recusa à tirania de um Logos pré-ordenado, é romper a clausura metafísica da presença (como diria Derrida)” (Campos, 2005, p. 180). Ou seja: o crítico ainda pensava nessa desobediência do tradutor e sua produção enquanto algo que está na fratura do signo linguístico, na rasura metafísica, via Derrida, da própria

escritura. Afirmamos, ainda, que essa desobediência é epistêmica, porque está além da forma ou do texto. Isso porque, em “Desobediência epistêmica” (2008), de Walter Mignolo, ele afirma que “A opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento” (Mignolo, 2008, p. 290).

Podemos, portanto, ler a teoria da tradução de Campos enquanto um ato de desobediência epistêmica, que se revolta contra as velhas ideias de *origem* ou de *superioridade do original sobre o texto traduzido*. A *práxis* tradutória está aí como resultado dessa rebeldia, desvinculando-se dessas noções ocidentais tidas como “verdade”. Ela desvela, antes de tudo, que essa lógica cartesiana é nada mais que uma tentativa de impor um nacionalismo ontológico, xenófobo e fundamentalista (Matos, 2005, p. 135), causador de genocídios e marginalizações de pessoas não-brancas, não-heterossexuais e não cisgênero, a falsa e perversa “aparência natural do mundo” (Mignolo, 2008, p. 289).

Relembramos que nós, enquanto latino-americanos, e todos os povos que também foram vítimas de colonização e subalternização pelos europeus e norte-americanos, somos a culminação da desobediência epistêmica da tradução, o que deixa evidente a existência de línguas, perspectivas, culturas e pessoas *outras*. Boaventura de Souza Santos, em *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (2010), afirma: “A cegueira da teoria acaba na invisibilidade da prática e, por conseguinte, em sua subteorização, enquanto a cegueira da prática acaba na irrelevância da teoria” (Santos, 2010, p. 18, tradução nossa)⁵⁰. É aqui que atestamos, portanto, a importância da poética da tradução de Haroldo de Campos; para não recorrer à cegueira, tanto da teoria quanto da prática, o autor transcribia a sua epistemologia embasado principalmente em suas experiências enquanto um intelectual brasileiro da segunda metade do século XX.

Na tradução, por exemplo, quando o autor propõe o termo “transcrição”, ele criativamente busca enfrentar o desafio da diversidade das línguas (Lafer, 2005, p. 116), problemática esta que se intensificava com a chegada dos tempos modernos e as distâncias a cada dia mais encurtadas, resultando em um contato mais próximo entre as mais diversas línguas, culturas e ideias. Com a transcrição, Haroldo criticava também as noções de verdade, fidelidade e traição, que acabavam por colocar o texto de partida, comumente chamado de “original”, em um lugar superior à tradução, pois segue uma lógica de anterioridade.

⁵⁰ Texto de partida: “La ceguera de la teoría acaba en la invisibilidad de la práctica y, por ello, en su subteorización, mientras que la ceguera de la práctica acaba en la irrelevancia de la teoría”.

Por isso é que, na epistemologia tradutória haroldiana, a tradução não deixa de ser uma instituição cultural (Campos, 2019, p. 207). De acordo com o autor, a tradução poderia também ser vista enquanto transculturação, a partir do momento em que: “não só o texto, mas a série cultural (o *extratexto*, Lotman) se transtextualizam no imbricar-se subitâneo de tempos e espaços literários diversos” (Campos, 2019, p. 208). Por outro lado, Haroldo de Campos praticou a desleitura de diversos autores, em especial nas suas teorizações sobre a tradução, como Walter Benjamin e o próprio Jacques Derrida. Quanto a Benjamin, Campos desleu a sua noção de tradução por uma visada que não fosse messiânica e ainda muito enfática no aspecto “salvífico” da literatura, entendendo a sua metafísica da tradução enquanto, na verdade, o “lugar semiótico da operação tradutora”, no lugar da “língua pura”. Por meio de seus textos, Haroldo procurou “desinvestir a pioneira teoria benjaminiana de sua ‘aura’ sacralizante” (Campos, 2019, p. 100), já que não concordava com as ideias de tradução “fiel” e “pura”.

Já as suas desleitura derridianas pautavam-se muito pela compreensão da desconstrução não mais unicamente pelos textos de Derrida, mas também (e preferencialmente) a partir do “desconstrucionismo brutalista” (Campos, 2006, p. 200) de Oswald de Andrade, crítico e poeta brasileiro e, conseqüentemente, mais próximo do contexto latino-americano e das nossas diferenças culturais e coloniais específicas, as quais não foram uma preocupação mais direta da *differánce* do franco-argelino – assim como pontuado por Walter Mignolo em *Histórias locais, projetos globais* (2003, p. 251-252). Com isso, o desafio da multiplicidade cultural, social e linguística potencializa-se na sua epistemologia tradutória. No texto “Em memória a Haroldo de Campos”, Elisabeth Walther-Bense cita o trabalho intenso de Haroldo de Campos para realizar, sempre, uma tradução de qualidade. Mas, para isso, o tradutor não poderia ficar apenas na imanência textual, como Walther-Bense pontua:

Haroldo de Campos mostrou que sempre se empenhou em aprender o cerne de um texto junto com seu contexto histórico. Ele não só ligava a atividade do tradutor a interesses literários e linguísticos, mas com ela também provava seu interesse em divulgar os conteúdos de literaturas estrangeiras do passado e do presente (Walther-Bense, 2005, p. 37).

Retornamos babelicamente a mais um ponto da constelação haroldiana: a sincronia ou a visão não-linear entre passado e presente. Devemos chamar atenção, entretanto, para o texto “Nostalgia. Uma reflexão sobre literatura e música”, de Andrea Lombardi (2005). Nesse texto, o autor em questão se vale da noção de nostalgia⁵¹, que também é explorada pelo autor das *Galáxias*, a qual evidencia “o caráter constelar das ligações entre palavras, conceitos e

⁵¹ Além da nostalgia, Lombardi também chama atenção para as palavras “saudade”, do português, e “soledad”, do espanhol, correlatas à nostalgia nas culturas ibéricas.

sentimentos nas diferentes culturas” (Lombardi, 2005, p. 82). É como se Campos entrelaçasse o caráter constelar da sua crítica à questão da multiplicidade implícita à nossa própria existência enquanto seres humanos, criadores das mais diferentes línguas e culturas.

Mais à frente, entendemos o porquê dessa noção também fazer parte das reflexões do poeta brasileiro, quando Lombardi afirma que a nostalgia “institui um desequilíbrio e uma instabilidade”, e “coloca em conflito os dois planos: o temporal (presente e passado) e o plano espacial: o da situação ‘real’ e o do desejo, da recordação” (Lombardi, 2005, p. 85). De certa forma, essa discussão também enseja a própria discussão corrente sobre a crítica literária, que não passa despercebida por Campos; parece que a crítica sempre retorna à crise entre presente e passado, novo e velho, tradição e renovação. Ela vive desse caos, constituinte de conflitos e desequilíbrios, e o mesmo ocorre no processo criativo da tradução, já que a literatura, por meio da perspectiva do autor, “é o domínio do simultâneo” (Campos *apud* Lombardi, 2005, p. 95), por mais desordenado e indominável que esta seja. Eis a complexidade da crítica como crise postulada em Haroldo de Campos, refletida também em sua epistemologia (des)constelar da tradução.

Acreditamos, todavia, que a (des)constelização tradutória mais emblemática da epistemologia do autor esteja em uma visão extremamente consciente do fazer teórico na América Latina, na medida em que Campos propunha um conceito de tradução que não fosse romântico, como a ideia europeia, nem inferior, como a conceituação de alguns críticos brasileiros. Em “Texto literário e tradução” (1967), o teórico afirma que a dificuldade de entender a tradução como um intenso trabalho de crítica, mas também de arte, problematizada por estes pontos de vista logocêntricos, no caso específico de nosso país, não seria solucionável com:

[...] versões de poetas gregos ou latinos com sabor de exercícios escolares, feitas no cândido desconhecimento da “gramática da modernidade” por filólogos ou eruditos que não se embaraçam em aplicar sua competência linguística a canhestras incursões poéticas – não serão esses produtos da “consciência ilustrada” ingênua (sem paradoxo) que irão conquistar um público novo para a fruição da tradição como arte. Nem tampouco as polianteias anódinas e aguadas de “obras-primas” da lírica deste ou daquele país, organizadas e realizadas *à la diable*, sem a necessária conscientização do modo específico de criação que é a tradução de poesia e da taxa de dificuldades quase intolerável que lhe é própria (Campos, 2019, p. 24).

Logo, Haroldo de Campos buscara conciliar, em sua teoria da tradução, uma consciência que somente um poeta-crítico-tradutor da América Latina poderia ter, engendrando, em meio à alteridade e controvérsia, um pensamento que transformasse a poeira da constelação mallarmeana, pensada a partir do acaso europeu, em galáxias latino-americanas, as quais

(des)constelizaram concepções e autores estrangeiros e brasileiros em um amálgama tradutório. Sem dúvida, cada uma de suas facetas foram de extrema importância e não deixam de fazer parte da conceituação da sua própria noção de (teoria da) tradução, consciente do seu labor crítico e artístico ao mesmo tempo. Os casos deste transcriador comprovam não só a importância, até hoje, de teorizar sobre a tradução, mas de fazê-la a partir de noções que façam jus à nossa condição de alteridade, e não *à la diable*, tal como este campo de estudos vêm sendo tratado.

3. POR UMA EPISTEMOLOGIA (DES)CONSTELAR DA TRADUÇÃO: da poeira às galáxias

[...] imagens dialéticas, como as chamaria Benjamin, *que se fazem críticas de si mesmas* (pensemos, por exemplo, em “A traição das imagens – Isto não é um cachimbo” – a denunciar seu engano, sua traição, incorporando em sua forma a confissão de seu estatuto de imagem.) [...] imagens que, como aquelas de “Un coup de dés” [...] *evocam coisas que não chegam a ser*, formas a meio caminho que se reconhecem intermediárias e utópicas, signos de trabalho honesto e humano (Fagundes, 2018, p. 146-147, grifo nosso).

As tais “imagens dialéticas”, provenientes da teoria benjaminiana (e presentes no livro *Passagens* (2009), cuja escrita-rascunho em muito relembra-nos o próprio *Galáxias*) parecem coincidir com o que, até então, entendemos como a imagem (des)constelar da epistemologia tradutória de Haroldo de Campos (por mais que, no texto em questão, “Céus ao rés da página”, de Mônica Genelhu Fagundes, ela faça essa associação imagética especialmente na poesia de Carlos de Oliveira). Em primeiro lugar, porque parece denunciar a si mesma a todo momento – é fruto do acaso, mas de um acaso que se presentifica enquanto ricocheteante e latino-americano; é tradução, mas uma tradução luciferina, satânica e vampírica; e é constelar, mas somente porque deslê a constelação mallarmeana na sua própria noção tradutória.

No caso da constelação mobilizada no “Lance de dados”, ela evoca uma “coisa que não chegou a ser”: uma constelação que, apegada ao talvez, não chegou a abolir o acaso, hesitante no reconhecimento de uma utopia nessa condição. Campos, todavia, ciente dessa vacilação momentânea em Mallarmé (tal como destacado nos ensaios do volume *Mallarmé*), realiza um relance de dados, o que transforma a imagem em uma (des)constelação: “A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura” (Benjamin, 2009, p. 505). Jogando, portanto, com o perigo não só da releitura do presente, mas dos próprios riscos impostos a todo tradutor (e teórico da tradução), Haroldo carrega, na sua epistemologia, as suas próprias marcas que construíram essa imagética da poeira às galáxias.

No livro *Signos em rotação* (1996), de Octavio Paz, cuja edição da Editora Perspectiva contaria com a organização de Celso Lafer e Haroldo de Campos, este último escreveria o texto “Constelação para Octavio Paz”, no qual ele afirmaria a importância de Paz para a poesia moderna, que se via, ainda, impactada com o poema de Mallarmé, culminando na radicalização da imagem e, posteriormente, da própria poesia:

O poema cessa de ser uma sucessão linear e escapa assim à *tiranía tipográfica* que nos impõe uma visão longitudinal do mundo, como se as imagens e as coisas se apresentassem umas atrás das outras e não, como realmente ocorre, em momentos

simultâneos e em diferentes zonas de um mesmo espaço ou em diferentes espaços (Campos, 1997, p. 301, grifo nosso).

Novamente, Haroldo de Campos destaca a relevância do pensamento sincrônico, desconstelizador da tirania tipográfica e da linearidade. A imagem, nessa perspectiva, por ser fruto de nossa relação com o mundo, é apresentada no simultâneo, na agoridade, e multiplica-se em imagens, já que a nossa percepção do mundo não é (e nem poderia ser) longitudinal. Relacionamo-nos com tudo à nossa volta tal como as imagens geram outras. Assim, do espectro do acaso, surge a constelação; e das constelações, nascem as galáxias. Por mais causalista que essa relação pareça ser – e até certo ponto, ela dá mesmo essa impressão, assim como pontuado pelo acaso latino-americano de Campos –, ela simplesmente revela a tentativa humana de traduzir o intraduzível. Talvez a teoria tradutória de Haroldo de Campos esteja imbuída dessa empreitada de *desconstelizar o que já estava constelado* – a própria ideia de tradução, definida pelos padrões e imagens europeias⁵².

Em “A ‘poesia pura’ como paradigma de tradição” (2017), Marcos Siscar destaca a convenção “pura e simples” da poesia, tida como uma associação entre a “poesia e renúncia da realidade”, um clichê devastador que deveria ser repensado como um desafio pela teoria (Siscar, 2017, p. 137-138). Na transição do século XIX para o XX, entretanto, houve uma espécie de “descontinuidade”: neste último, há a preferência por modelos impuros e contraditórios. Mas ainda assim, a poesia pura permanecera como referência central (Siscar, 2017, p. 151), incluindo o próprio Mallarmé nesse caso. Assim, essa visão de poesia que não tem relação alguma com o mundo empírico, a sociedade e outras artes ou manifestações culturais, seria passível de crítica em todo pensamento epistemológico, e, sem dúvida, está presente na teoria haroldiana da tradução.

Isso porque Campos não escondia a defesa ferrenha da poesia concreta (afinal, fazia parte do movimento com o grupo Noigandres), a qual buscava justamente confrontar a poesia pura e sua falta de diálogo com a arte em geral, as novas formas de comunicação e o mundo, oferecendo uma perspectiva outra de poesia, notadamente sincrônica: “A arte da poesia [...] implica a idéia (sic) de progresso, não no sentido de hierarquia de valor, mas no de metamorfose vetoriada, de transformação qualitativa, de culturmorfologia: ‘make it new’” (Campos, 1975, p. 26). Era necessário, portanto, nadar na contracorrente da poesia que vinha sendo privilegiada

⁵² Não pretendemos, todavia, isentar a *mea culpa* de Campos, na medida em que o autor mobiliza também algumas dessas imagens europeias em sua epistemologia – a do *Angelus Novus* de Kree, por exemplo, citada por Benjamin. Mas, em nossa perspectiva, mesmo quando realiza essas menções, o faz em um contexto transcriador e latino-americano, renovando-as.

até o século XX, renovando, assim, a nossa própria relação com a poesia, com o signo, e com o que canonicamente era tido como arte (ou não).

Evidentemente, a ideia poundiana do *make it new*, ou *fazer o novo*, estaria implicada em sua teoria da tradução (diretamente em alguns textos, em especial o ensaio “Da tradução como criação e como crítica”), na medida em que a tradução, tida para ele como arte e crítica, seria a própria epistemologização de sua visão anti-pureza ou anti-logos (e nitidamente postulada em “Da razão antropofágica”). Em especial no “Relance de dados”, nas “Preliminares” à transcrição, Campos evidencia o “labor oculto” de uma tradução cifrada tal como a do “Lance de dados”, realizando “manobras de abordagem” que podem levar o tradutor ao êxito ou ao fracasso; essa seria, afinal, a *mémorable crise* de toda tradução, ou *memorável crise*, em português (Campos, 2019, p. 120). Isso porque o texto de partida possui diferentes complexidades próprias, pelas quais o texto traduzido deve navegar com o devido cuidado; neste processo, o tradutor, se não deseja cair no abismo do esquecimento, deve renunciar ao “logos”, uma razão finita do que um texto, em especial a tradução, pode representar (se é que representa algo, tida a finitude desta própria palavra).

A crise provocada, nessa conjuntura, passa pelo próprio paradigma da desconstelização, que buscaria desfazer-se do estrelário dado da tradução em todos os espectros possíveis, intensificados pela experiência latino-americana. Assim como proposto por Fagundes em seu artigo, vista a situação do “poeta tombado”, proposta por Mallarmé no seu “*Tombeau* de Edgar Allan Poe”, o desastre, “do italiano ‘disastro’: mau astro e, por extensão, acontecimento que se dá sob influência de uma má estrela [...] implica que o homem, destituído dos astros, privado de sua orientação, deve criar seu próprio céu” (Fagundes, 2018, p. 135). Haroldo de Campos, por sua vez, ciente das más estrelas e das traduções tombadas do céu idealista que seus próprios criadores perpetuaram, criou o seu próprio céu, com seus devidos acasos ricocheteantes, constelações e galáxias latino-americanas.

É por esse motivo que a teoria haroldiana, para nós, teria ultrapassado as imagens propostas por Mallarmé. Isso porque Campos teria proposto não só uma nova ideia de poema, mas uma configuração outra das imagens mallarmeanas e, posteriormente, da própria tradução como a conhecíamos até então, consequência de sua localização nos trópicos, transformando-as nas galáxias. Essa imagética que, de fato, estaria um passo além da constelação não apenas na mera figura, mas no que ela significava para o brasileiro, transformando-a “por transgressão e transcrição, lançando-se a um ‘excesso ainda mais excessivo’” (Campos, 2011, p. 122). De certa forma, essa rebeldia ao desastre de astros logocêntrico de uma tradução que se diz

luciferina, novamente, remete-nos às imagens dialéticas, que, assim como afirmado em epígrafe, são traidoras, pois denunciam o engano da sua própria utopia.

A recriação do céu de Haroldo também perpassaria, para nós, pelo processo do desastre, especificado por Fagundes:

A cena do desastre apavora o astrólogo, estereotipado como aquele que segue obedientemente os desígnios do céu estrelado e se vê perdido com o seu “defeito”. Mas o inventor de jogos, com quem o poeta se identifica, celebra a novidade e sua abertura para a liberdade. Este céu precipitado só precisa que se incline também a cabeça para, contemplado a partir desse novo ângulo de visão, enviesado, revelar-se mais esplendoroso: não mais o céu das determinações astrológicas, lugar de um poder soberano, mas sua recriação [...]. Um céu reinventado, obra da vontade humana, do pequeno e do baixo, que inverte a lógica mimética, põe em xeque seu princípio metafísico e a hierarquia aí implicada entre modelo e representação (Fagundes, 2018, p. 139-140).

Em muitos aspectos, a cena descrita rememora a epistemologia da tradução de Haroldo de Campos, na medida em que, evidentemente, seu papel está mais alinhado ao do poeta, o inventor do “jogo de perde-ganha” (Seligmann-Silva, 2018, p. 204) da tradução, celebrando o “talvez” e o “exceto” do “Lance de dados” e sua constelação em vez de lamentar pela desorientação, tal como o astrólogo. Isso porque, agora, o céu mallarmeano abriria espaço para a tradução do poema, um “Relance de dados” que propõe a recriação e a reinvenção do que seria a própria constelação, sem tentativa alguma de mimetizar, tal como um ventríloquo, a poesia de Mallarmé no português. A proposta, aqui, é outra: pôr em xeque a própria metafísica da tradução e todos os seus modelos ou representações hierárquicos.

Isto posto, é relevante pressupor o que, afinal, seria esse céu de Campos, e no que as suas galáxias diferem do estrelário posto da tradução. Frisamos: durante este percurso, não tentaremos, todavia, *replicar* a leitura galáctico-tradutória de Haroldo de Campos, com todos os seus neologismos, metalinguagens e empreitadas tradutórias, conscientes de que esta é uma tarefa quase tão impossível quanto a tarefa da tradução, e de que nunca haveria sido esta a nossa intenção, afinal. Porém, buscaremos, por outro lado, oferecer uma *releitura*, de uma perspectiva localizada no século XXI pós-pandêmico, das galáxias de Campos, as quais, para nós, teriam ultrapassado a imagem mallarmeana da constelação, em especial nos ensaios escolhidos a seguir. Pode ser que, para tanto, a trajetória do capítulo que se segue seja de leitura vertiginosa, não linear e aberta, o que será, cremos, inevitável.

Com este intuito e observações em mente, na primeira parte deste capítulo, “Da (in)traduzibilidade: o tradutor anti-cristo”, perscrutaremos como a epistemologia tradutória de Haroldo de Campos, ilustrada principalmente nos ensaios críticos do autor presentes nos livros *Transcrição e Mallarmé*, valeu-se da desconstelização de diversos autores, em sua maior parte

européus, para que pudesse ser formulada criticamente em oposição a uma ideia mais fechada e conformista de teoria, indo de encontro a uma noção tradicional nos estudos da tradução: a aporia entre *traduzibilidade e intraduzibilidade*, nomeada, aqui, como a (in)traduzibilidade. Assim, o tradutor de Campos estaria mais próximo do anti-cristo, por sua subversão luciferina do próprio conceito do traduzir e suas possibilidades.

Para tanto, observaremos, primeiramente, um poema específico do livro-viagem *Galáxias* (“no jornalário”), que emblematiza essas problemáticas de forma alegórica; posteriormente, perscrutaremos o ensaio “Da tradução como criação e como crítica” (1962), presente no livro *Transcrição*. Encontramos, ademais, alguns pontos de convergências e divergências de dois artigos de Evando Nascimento sobre a temática: “Traduzindo Haroldo” (2011) e “Entrelivros: Haroldo de Campos, Mallarmé e os limites da experiência de vanguarda” (2012), além do prefácio ao livro *Los hijos del limo* (1990), de Octavio Paz.

Já na segunda parte, “Menos salvífico, mais pedagógico: sobre o messiânico princípio da saudade”, dissertaremos sobre como o autor brasileiro continua a desconstelizar, agora, a teoria da tradução messiânica de Walter Benjamin e seus conceitos de fidelidade e traduzibilidade no ensaio “Para além do princípio da saudade: a teoria benjaminiana da tradução” (1984). Campos, então, reverte a língua pura e o seu tradutor angélico em uma operação tradutora, dessacralizada e realizada por um tradutor luciferino. Aqui, nos valem dos mesmos textos de Evando Nascimento para exegese, além da *Teoria da poesia concreta* (1975) e “Poesia e modernidade: da morte da arte à constelação” (1997), ambos de coautoria e autoria de Haroldo de Campos, respectivamente. As *Galáxias* ganham um breve destaque aqui também, na medida em que presentificam justamente esse *double bind* da tradução.

Na última seção, “Nos entremeios da duplicidade dos (im)possíveis”, o ensaio a ser relido será “Paul Valéry e a poética da tradução: as formulações radicais do célebre poeta francês a respeito do ato de traduzir” (1985), também disponibilizado no livro *Transcrição*, cuja poética da tradução do autor europeu e suas concepções sobre a fidelidade, a duplicidade tradutória e a poesia (que, para ele, assemelha-se à tradução), além de suas afinidades teóricas em comparação a outros estudiosos (Benjamin, Borges e Mallarmé), são contrapostas às formulações ainda mais radicais de Haroldo de Campos, na medida em que a inovação de Valéry ainda encontra o empecilho do ponto de vista eurocêntrico e essencialista acerca do ato tradutório. Por isso, Campos reverte, ainda, a aporia entre impossibilidade e possibilidade de uma forma similar à dicotomia da (in)traduzibilidade, que denominamos como a (im)possibilidade tradutória.

Observaremos, portanto, como o entre-lugar que cabe ao impasse tradutório se vê performatizado, por uma última vez (ao menos nas páginas deste trabalho), pela imagem (des)constelar de Haroldo de Campos, ultimação da constelação de Mallarmé especialmente por seu aspecto *latinoamargo*, que em pouco ou nada poderia ser depreendido por Mallarmé (desenvolvemos melhor essa noção nas Considerações Finais). Para tanto, a tradução *idiomaterna*, termo cunhado por Campos (assim como a *latinoamargura*), consiste nessa (tentativa de) conciliar, luciferinamente ou satanicamente, o desafio tradutório do “Lance de dados” na sua própria epistemologia.

3.1 Da (in)traduzibilidade: o tradutor-anticristo

Os móveis primeiros do tradutor, que seja também poeta ou prosador, são a configuração de uma tradição ativa (daí não ser indiferente a escolha do texto a traduzir, mas sempre extremamente reveladora), um exercício de inteligência e, através dele, uma operação de crítica ao vivo. Que disso tudo nasça uma pedagogia, não morta e obsoleta, em pose de contrição e defunção, mas fecunda e estimulante, em ação, é uma de suas mais importantes consequências (Campos, 2019, p. 14).

Acreditamos que a “tradição ativa do tradutor” à qual se refere Campos, tendo em vista o *corpus* que aqui expusemos e dissecamos, não implica, na verdade, na ideia tradicional de tradição (redundância, aliás, intencional); se, para o teórico, a tradição não pode ser um “museu” parado no tempo (assim como explicitado na entrevista “Minha relação com a tradição é musical”, de 1983), ela precisa ser ativa. Ou seja: o tradutor e teórico da tradução deve ter em mente que cada escolha sua é crítica por excelência (desde a eleição de seu texto), e, consequentemente, estimulante e assustadoramente viva. No mesmo ensaio mencionado, Haroldo, por fazer parte dessa tradição não-obsoleta, orgulha-se de ser um “desespecialista em fragmentos” (Campos, 2006, p. 258), porque, nessa perspectiva, a “tradição da tradução” não pode ser outra coisa senão a *des-tradição*, o movimento, a fragmentação e a desconstrução, empenhada em oferecer, por consequência, uma pedagogia em constante mudança e a qual não estaria escrita nas pedras do velho testamento.

Hoje, passados vinte e dois anos do falecimento de Haroldo de Campos, é de consenso entre estudiosos da área (mesmo entre aqueles que não necessariamente se associam à sua linha de pensamento) que, após anos de experiência e dedicação, na teoria e na prática, ao exercício contínuo da tradução, sua epistemologia tradutória esteve, sim, embasada em uma pedagogia bastante fecunda e ativa; a partir dela, se sucederam diversas traduções e teorias as quais buscaram movimentar o campo da linguagem através da crítica e da recriação (não somente aquelas exclusivas do próprio grupo Noigandres, mas de outros profissionais e acadêmicos que resolveram levá-la a cabo e aceitar o desafio por elas imposta). Acreditamos que Campos também tenha, à sua maneira, questionado e extremado o paradigma da teoria da tradução no Brasil, pois ele procurou reconfigurar o velho pensamento logocêntrico, predominante em um país colonizado, por uma noção outra, mais recente e menos restrita, em uma ex-cêntrica tradição brasileira e latino-americana que não se dirija somente ao incontestado centro europeu e norte-americano, subvertendo a ideia de cópia.

Sobre essa pedagogia, Evando Nascimento, no ensaio “Traduzindo Haroldo” (2011), explica sobre a tendência vanguardista de Campos em relação ao seu apego ao presente e a um futuro ideal. Oferecemos um ponto de vista suplementar sobre a problemática: se, nas traduções

do autor, há uma certa familiaridade entre si, como se fosse uma assinatura que se repete (Nascimento, 2011, p. 36) tal como um transbordador, talvez a transgressão tradutória proposta por Haroldo não seja necessariamente “superior” no sentido valorativo da expressão, mas sim enquanto significado de uma transgressão histórica e sincrônica, necessária para que avancemos, enfim, a discussão presente sobre os grandes mestres europeus serem os únicos capazes de assinar os grandes livros da teoria, e de pensar epistemologicamente.

No texto elaborado para o CD “isto não é um livro de viagem”, do livro *Galáxias*, chamado “ora, direis, ouvir *galáxias*”, Campos afirma: “As *galáxias* não são apenas feitas de epifanias, mas também de antiepifanias. O ‘raro’ e o ‘reles’. Momentos de paraíso e momentos de inferno. Como a vida. Como a história” (Campos, 2011, p. 120). Assim, viajamos conscientemente pelas galáxias entre o tudo e o nada, entre o paraíso e o inferno, assim como fazemos em vida. Esse processo relembra, em partes, a proposta mallarmeana do “Lance de dados”, que, de certa forma, transita a constelação no talvez do acaso, que poderia ou não a abolir.

Mas o que chama a atenção no “Relance de dados”, mais especificamente na tradução de Campos, é que essa transitoriedade, gritante na sua glossolalia, parece adquirir uma consciência mais aguçada que no texto de partida de Mallarmé. Em Haroldo de Campos, apesar de haver o reconhecimento da importância do intelectual francês na sua própria tradição literária concretista, a sua proposta tradutória “[...] se quer ainda mais potente do que o próprio excesso enquanto experiência transgressora, codificada” (Nascimento, 2012, p. 53). Primeiro, exemplificaremos essa operação com o poema em que o próprio autor afirma ser o “excesso ainda mais excessivo” das galáxias, “no jornalário”; posteriormente, perscrutaremos a sua desconstelização performatizada no seu primeiro ensaio sobre a temática, “Da tradução como criação e como crítica”, de 1962.

Nas primeiras linhas do poema, a voz poética descreve a casualidade de nosso dia a dia, tal como um jornal; transita das horas, dias, semanas, meses e anos (observemos a progressão temporal) às moscas; os jornais, então, entopem e desentopem como um esgoto: “no jornalário no horáriodiáriosemanáriomensárioanuário jornalário moscas pousam moscas iguais e foscas feito foscas iguais e moscas no jornalário o tododia entope como um esgoto e desentope como um exgoto e renova mas não é outro o tododia tododiário” (Campos, 2011, s.p.).

Depois, a progressão imagética continua: ostras, ovos, baratas, traças e lesmas, que se juntam às mesas de aço, resmas de alçaço, traços de lápis e raspas de borracha:

ostra crescendo dentro da ostra crosta fechando dentro da crosta ovo gorando dentro do ovo [...] do jornalário jângal de baratas nos canais competentes onde o tal é qual gânglio de traças nos trâmites convenientes onde o qual é tal lama de lesmas [...] mesas de aço resmas de almaço traços de lápis raspas de borracha (Campos, 2011, s.p.).

Essa junção, cremos, parece unificar os semas do jornal e do esgoto, para afirmar que, de fato, tudo se torna “mar morto de esgoto” e, então, “o um é o outro” (Campos, 2011). Após esse momento inicial, na segunda metade do texto, parece que encontramos a quebra do “infernário”: o livro, causada pela conjunção “mas”. Este livro seria puro e diásporo, pois o salva, alegre e alaga; afinal, “o livro é viagem” (Campos, 2011). A voz parece transitar entre dois mundos distintos, como em um círculo, ou um ouriço derridiano que regressa a si.

Mas, à medida que o poema progride, estes universos, por meio da monstruosidade verborrágica do poeta, acabam encontrando-se um no outro através da viagem, que tudo une: “mas o livro me salva me alegre me alaga pois o livro é viagem é mensagem de aragem é plumapaisagem é viagemviragem o livro é visagem no infernário [...] nada se perde nada se excede” (Campos, 2011, s.p.). De certa forma, relacionamos a nossa leitura do “jornalário” à epistemologia de Haroldo, já que, tal como o livro, a tradução, para ele, seria também uma espécie de viagem entre dois mundos, distintos em conteúdo, mas corporalmente isomorfos – tal como afirmado em “Da tradução como criação e como crítica”.

Na tradução do “Lance de dados”, notamos uma certa correlação com essa construção imagética cíclica, por exemplo, já que, assim como apontado por Campos nas “Preliminares” à transcrição: “A circularidade do texto mallarmaico admite, assim, uma progressão e se expande infinitamente em curva espiral” (Campos, 2019, p. 144). Por isso, o poema estaria suspenso, graças ao talvez, entre o tudo e o nada, como já visto anteriormente: *a própria constelação parece estar suspensa pelo acaso*, a partir do momento em que ele teria o poder de aboli-la (ou não, já que o talvez mantém o suspense). Em Campos, o acaso tenso e inabalável de Mallarmé é desconstelizado por seu acaso dolorosamente óbvio.

A progressão, que antes já era infinitamente expansível, torna-se, na galáxia haroldiana, tão aberta que chega a ser antiepifânica, na medida em que a voz poética assume uma consciência prévia da capacidade do acaso e seu “infernário” de possibilidades. A epistemologia tradutória de Campos, seria, por definição, antiepifânica por ser (des)constelar, deslendo, todavia, o “Lance de dados” mallarmeano e sua constelação, transcribendo-as em um relance de dados dos próprios limites impostos a tradução pela lógica ocidental. Por isso, as transgressões e excessos justificam-se, na medida em que, buscando transcriber as epifanias de

Mallarmé, os textos de Haroldo (enfatizamos, neste trabalho, aqueles que se encontram nos livros *Mallarmé e Transcrição*) são, para nós, a peça central de sua desleitura.

À antiepifania integramos a ideia de anti-história, de Octavio Paz, no livro citado pelo ensaio de 1997 de Campos (*Los hijos del limo*): “O poema é uma máquina que produz, inclusive sem que o poeta proponha, a anti-história. A operação poética consiste em uma inversão e conversão do fluir temporal; o poema não detém o tempo: o contradiz e o transfigura” (Paz, 1990, p. 9, tradução nossa)⁵³. Nessa direção, a proposta teórico-tradutória de Campos contradiz a de Mallarmé: inevitavelmente, ela está cumprindo a função contraditória e transfiguradora, antiepifânica e anti-histórica de toda operação poética.

Sigamos, portanto, a um dos primeiros ensaios do autor, “Da tradução como criação e como crítica”, considerado por muitos estudiosos como, talvez, o texto mais relevante de Campos no campo da tradução, o que justificaria a sua menção frequente em diversos trabalhos. Tal como explicitado por Marcelo Tápia e Thelma Médici Nóbrega na coletânea de *Transcrição* (2019, p. 2), o texto foi primeiramente apresentado em um congresso de 1962: o III Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária, na Universidade de Paraíba. O evento teria reunido muitos outros críticos e historiadores, como Antonio Candido, Ariano Suassuna, João Alexandre Barbosa e Gilberto Freire.

Em seguida, o ensaio foi publicado na revista *Tempo Brasileiro*, na edição de junho a setembro de 1963 (n. 4-5). Depois, Haroldo o incluiu no livro *Metalinguagem*, de 1967, pela editora Vozes, e na edição de 1976 da Cultrix. Hoje, o texto está disponível em *Metalinguagem e outras metas* (2006), de autoria de Campos, e *Transcrição* (2013), organizado por Tápia e Nóbrega. Na época de sua divulgação, Campos já fazia parte do grupo Noigandres e tinha lançado coletâneas de poesia; algumas delas foram *Auto do possesso* (1950), *As disciplinas* (1952) e *Servidão de passagem* (1961). As traduções e estudos do grupo também circulavam, como o *Panorama do Finnegans Wake*, de 1962, e os *Cantares* de Ezra Pound, de 1960.

Apesar de, cronologicamente, “Da tradução como criação e como crítica” ter sido um dos primeiros escritos em que o autor se debruça sobre o fazer tradutório, para nós, já é possível observar sua epistemologia (des)constelar de uma forma bastante consolidada (tanto é que, em outros momentos, Campos o referencia novamente). As estrelas da constelação da história literária e dos estudos da tradução escolhidas pelo autor, aqui, variam de Max Bense a Manuel

⁵³ Texto de partida: “El poema es una máquina que produce, incluso sin que el poeta se lo proponga, anti-historia. La operación poética consiste en una inversión y conversión del fluir temporal; el poema no detiene el tiempo: lo contradice y lo transfigura”.

Odorico Mendes, eventualmente flertando com a filosofia sartreana e as inovações de Ezra Pound. O primeiro momento, todavia, é reservado para uma digressão sobre o que o alemão Albrecht Fabri escrevera, no texto “Preliminares a uma teoria da literatura”, em relação ao *problema* da linguagem artística. Vejamos que uma situação-problema foi eleita, de modo a propor um pensamento que, no mínimo, a reconheça, o que é, *verbatim*, o primeiro passo empírico para a construção de uma teoria.

De acordo com Campos, a tese de Fabri em seu texto é de que “a essência da arte é a tautologia”, porque as obras de arte “não *significam*, mas são” (Fabri *apud* Campos, 2019, p. 1). Dessa maneira, a linguagem literária, especificamente, não poderia ser traduzida, pois a tradução “supõe a possibilidade de se separar sentido e palavra”, e para o autor alemão, esta linguagem “não tem outro conteúdo senão sua estrutura” (Fabri *apud* Campos, 2019, p. 1). Nesse sentido, a tradução, para Albrecht, é *crítica*, já que “nasce da deficiência da sentença”, e por isso, seria *possível e necessária* a partir do conceito de *alienação*, a qual vive entre o signo e o significado.

Em contraponto à Fabri, Haroldo menciona o filósofo e crítico alemão Max Bense, que teria enfrentado o problema de tradução por um viés mais semiótico, dividindo-a em informação documentária (observável), semântica (não observável) e estética (que não pressupõe previsibilidade ou uma ordenação de signos). Nessa última, estaria a obra de arte, por transcender as duas primeiras em seu elemento surpresa: a fragilidade da informação. Entretanto, ao fim de seu estudo, Bense discorda de Fabri quanto à possibilidade de traduzir, alegando, por sua vez, a *intraduzibilidade* de uma informação estética para outra, pois cada uma delas teria a sua “realização singular” irreproduzível (Bense *apud* Campos, 2019, p. 3).

É interessante observar como Campos, aqui, dialoga entre estes dois pontos de vista – o da possibilidade/traduzibilidade e da impossibilidade/intraduzibilidade –; isso porque, em sua visada, ele admite ambas as condições, a qual denominamos como a (in)traduzibilidade:

Admitida a tese da impossibilidade em princípio da tradução de textos criativos, parece-nos que esta engendra o corolário da possibilidade, também em princípio, da *recriação* desses textos. Teremos, como quer Bense, em outra língua, uma outra informação estética, autônoma, *mas ambas estarão ligadas entre si por uma relação de isomorfia*: serão diferentes enquanto linguagem, mas, como os corpos isomorfos, cristalizar-se-ão dentro de um mesmo sistema (Campos, 2019, p. 4, grifo nosso).

Haroldo de Campos expõe, desse modo, o seu primeiro exercício de desleitura e, por conseguinte, de desconstelização dos autores alemães, contrapondo-os com sua proposta tradutória: para o teórico brasileiro, a impossibilidade de traduzir é tão real (a coloca como tese, inclusive) que ela acaba por admitir a possibilidade da *recriação* dos textos criativos, pois, por

mais distintos que os textos de partida e chegada sejam entre si, eles seriam corpos isomorfos (do grego *iso*, mesmo, e *morfo*, mesma forma) no que concerne a sua estrutura ou sistema. Notemos como a primeira questão levantada por Campos dialoga diretamente com um dos paradigmas mais emblemáticos dos estudos da tradução, saindo dela com uma alternativa autoral – a recriação.

Ainda na sua ideia de isomorfia, Haroldo encontra a necessidade de lembrar outra distinção, agora de Sartre, entre prosa e poesia, para seguir com sua hipótese; de acordo com o filósofo francês, a poesia carrega consigo uma complexidade maior quanto à sua traduzibilidade, pois, para ele, estaríamos falando de substância, e não mais de significado. Campos, por sua vez, admite que esse problema é de fato mais “agudo” no texto poético, mas discorda de Sartre quanto ao seu escopo:

Realmente, o problema da intraduzibilidade da “sentença absoluta” de Fabri ou da “informação estética” de Bense se põe mais agudamente quando estamos diante de poesia, embora a dicotomia sartriana se mostre artificial e insubsistente (pelo menos como critério absoluto), quando se consideram obras de arte em prosa que conferem primacial importância ao tratamento da palavra como *objeto* [...]. Assim, por exemplo, o Joyce de *Ulysses* e *Finnegans Wake*, ou, entre nós, as *Memórias Sentimentais de João Miramar* e o *Serafim Ponte Grande*, de Oswald de Andrade; o *Macunaíma*, de Mário de Andrade; o *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa. Tais obras, tanto como a poesia [...], postulariam a impossibilidade da tradução, donde parece-nos mais exato, para este e outros efeitos, substituir os conceitos de prosa e poesia pelo de texto (Campos, 2019, p. 4, grifo do autor).

Assim como a sua dupla acepção da (in)traduzibilidade, parece-nos que a epistemologia tradutória de Campos também busca desconstruir o pré-conceito clássico de que a prosa não pressupõe o mesmo desafio de tradução que a poesia, colocando em xeque, por exemplo, as monstruosas obras (no sentido de problematidade, para além de qualquer princípio de quantidade) de Joyce e, destacadamente, dos brasileiros Oswald e Mário de Andrade e Guimarães Rosa. Essa discussão sobre os gêneros literários, devemos observar, e seus respectivos juízos de valor, sempre fora bastante paradigmática em nosso campo de estudos; e é claro que Haroldo de Campos, enquanto poeta, crítico, tradutor e teórico da tradução, não poderia deixar de incluí-la em seu pensamento epistemológico. O autor brasileiro ainda sugere que, neste impasse, talvez devêssemos substituir a dicotomia existente pela palavra *texto*⁵⁴, um conceito ligeiramente mais abrangente.

Acreditamos, ainda, que a citação supracitada de Campos possa indicar uma outra possibilidade, levantada pelo autor, através da equiparação das obras de Joyce, pertencentes ao

⁵⁴ Nossa preferência, aliás, em referir-nos ao texto a ser traduzido como “texto de partida” e a tradução em si como “texto de chegada” está embasada, em partes, no pensamento de Campos.

cânone ocidental, aos textos dos brasileiros Oswald, Mário de Andrade e Guimarães Rosa: uma tentativa, já desde a sua definição de “texto”, de desconstelizar a tradição logocêntrica da prosa, trazendo para o diálogo as obras, também monstruosas, de autores brasileiros, os quais, para ele, mereceriam tanto destaque quanto *Ulisses* e *Finnegans Wake* (certamente, eles não recebem esse reconhecimento pela barreira linguística e o abismo cultural impostos pelo cânone, que costuma prestigiar obras de língua inglesa).

Dessa forma, na teoria de Campos, ampliam-se as possibilidades da *recriação* de textos criativos, que ele considera estar “no avesso da chamada tradução literal” (Campos, 2019, p. 5). O brasileiro, então, elege Ezra Pound como o “exemplo máximo de tradutor-recriador” por suas “aventuras de tradução” e especialmente por seu texto “Criticism by translation” (Campos, 2019, p. 5-6), onde dita as duas funções da crítica (criação e escolha). Apesar de reconhecer a importância de Pound, Campos buscou, antes, mostrar os problemas nas ideias poundianas e, depois, repensá-lo à moda latino-americana.

Primeiramente (e esta não é, na realidade, uma crítica a Pound, mas à sua recepção, a qual não podemos deixar de lado), em seu trabalho (crítico e pedagógico aos olhos do brasileiro), o repertório poético pode parecer, aos olhos da academia, “insuspeitado ou obscurecido” (Campos, 2019, p. 6). Ademais, Pound teria, tal como no dilema *traduttori traditori*, traído a “letra do original [...] não por opção voluntária mas por equívoco flagrante”, mantendo-se fiel, ao menos, “à sequência poética de imagens do original” (Campos, 2019, p. 7), mesmo que não tenha se atentado à fidelidade das palavras.

Pound teria empolgado-se demasiadamente com os ideogramas orientais, o que o popularizou como um tradutor competente, claro, em conservar o espírito do original, mas à custa de algumas escolhas que podem não refletir o signo linguístico como um todo, em especial o significado, do texto traduzido. Talvez esteja aí, não forçosamente, a virada de chave da *recriação* de Haroldo de Campos: ela não se afirma como uma “criação”, que pode soar até espontânea demais (no sentido da criação divina e insuspeitada) para um trabalho tradutório, mas enquanto uma “reimaginação” (para fazer jus também ao termo haroldiano que está mais à par de suas traduções orientais) do texto de partida para o texto de chegada.

Findamos, por exemplo, algumas das escolhas ou glosas tradutórias de Haroldo em “Relance de dados”, as quais, para nós, buscaram uma transcrição da obra mallarmeana e seu significante sem abrir mão, todavia, do significado: no lugar de *Furieux*, que seria, em português, furioso, ele a recria como “Iroso”; *Jaillissements*, que poderia ser erupção ou jorros,

em “Escarcéus”, lembrando a relação com o céu que pesa sobre o mar (Cf. Campos, 2019, p. 123); *La mer*, ou “o mar”, torna-se “As águas”, para dar ênfase à palavra que, em francês, é feminina (mar); *Folie*, loucura, por “Insânia”, a fim de resgatar a etimologia da palavra e seu correspondente na língua de chegada. Todas essas escolhas, que mencionamos a título de exemplo, foram justificadas por Haroldo na medida em que buscavam uma proximidade fônica ou semântica, mas aliadas a um certo respeito, também, ao espírito (Cf. Campos, 2019, p. 5) da obra.

Campos segue o seu pensamento desconstelizador quando “invoca os manes” (Campos, 2019, p. 8) de Manuel Odorico Mendes, um dos primeiros teóricos da tradução brasileiros. Já citamos, nas Considerações Iniciais deste trabalho, como Haroldo sinaliza o *negative approach* dos críticos brasileiros direcionado à Mendes, assim como normalmente era de praxe: depreciava-se a produção nacional e glorificava-se a estrangeira; salvo engano, isso ocorre até hoje em alguns outros casos. O que não costuma ser dito, todavia, sobre esse teórico em especial, é a coerência e a consistência de seu sistema tradutório (Campos, 2019, p. 9), tal como afirmado por Campos no presente ensaio.

Quando descrevera, ainda, o porquê da qualidade do trabalho de Manuel Odorico, acreditamos que Campos revelara os critérios de sua própria epistemologia tradutória:

Seu projeto de tradução envolvia desde logo a ideia de síntese (reduziu, por exemplo, os 12.106 versos da *Odisseia* a 9.302⁵⁵ [...]), seja para demonstrar que o português era capaz de tanta ou mais concisão do que o grego e o latim [...]. Procurou também reproduzir as “metáforas fixas” [...], inventando compósitos em português [...] e muitas vezes *extremando o paradigma*, pois entendia a nossa língua “ainda mais afeita às palavras compostas e ainda mais ousada” que o italiano. [...] Tinha a teima do termo justo, seja para a reprodução de um matiz da água do mar, seja para a nomeação de uma peça de armadura. Suas notas aos cantos traduzidos dão uma ideia de seu cuidado em apanhar a vivência do texto homérico, para depois transpô-lo em português, dentro das coordenadas estéticas que elegera [...]. *Discute e, muitas vezes, refuta duramente as soluções dos tradutores que o precederam em outras línguas* (Campos, 2019, p. 9, grifos nossos).

De uma forma similar a Mendes, Campos demonstrara, diversas vezes, uma tendência a explorar os limites do signo e da tradução, desafiando os conceitos de texto literal e original (por vezes, essa ousadia era vista pelos críticos como tacanha, em especial nas suas transcrições mais radicais e exóticas, tais como aquelas demonstradas na glossolalia do “Relance de dados”) para extremar o paradigma tradutório. Tal como citado anteriormente, Haroldo viria a contrariar a tradução profética de Walter Benjamin e a dicotomia de seus

⁵⁵ Podemos citar como exemplo o livro *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira* (1989), de Haroldo de Campos, que tem cerca de 128 páginas e foi escrito em contraponto ao *Formação da literatura brasileira* (1959) de Antonio Candido, com cerca de 800 páginas, em algumas edições.

referentes alemães, ao enfatizar uma imagem cada vez mais luciferina e (des)constelar de sua epistemologia, o que o confere como um verdadeiro profanador do original e, quiçá, um tradutor-anticristo – aquele que se opõe à constelação da teoria da tradução no Brasil, já que, na época da publicação de seu ensaio, haviam críticos que canonizavam as obras literárias e seus autores como se fossem reencarnações de um Cristo, verdadeiros Messias.

Assim como visto no decorrer do presente ensaio, também observamos, na teoria proposta, uma atitude questionadora e incisiva (ou desconsteladora, como preferimos afirmar) em relação aos autores que o antecederam em outras línguas: Albrecht Fabri e Max Bense defendiam, respectivamente, a traduzibilidade e a intraduzibilidade de forma isolada, e Haroldo de Campos acreditaria em ambas, pressupondo a (in)traduzibilidade dos textos frente a sua atividade (re)criativa e crítica; Sartre e sua dicotomia entre poesia/prosa deu lugar à noção de texto na epistemologia do brasileiro; o erro da traição criativa contra o texto de partida, em Pound, é reimaginado pelas lentes de um texto de chegada recriativo e fiel (mesmo que encoberto de uma fidelidade luciferina) ao espírito daquele signo a ser traduzido; e o *modus operandi* de Odorico Mendes se vê potencializado no projeto teórico e tradutório de Campos.

Dessa forma, mesmo que Mallarmé tivesse construído a imagética da constelação em sua obra, na tradução de Campos, essa imagem parece ter sido transcriada (e ultrapassada) em cada escolha tradutória e em cada escrito do brasileiro, ao passo que criara até mesmo neologismos (tal como os exemplos ao longo da seção) que transpassaram a sua própria imagem constelar e, especialmente, a sua teoria tradutória. Para nós, esse movimento epistemológico de Haroldo – que, ressaltamos, não poderia nunca ser uma reflexão ignorada, tendo em vista que o teórico havia escrito e falado sobre as suas impressões e traduções de Mallarmé em diversos textos e ocasiões – é o que configura uma imagem mais ampla do contexto do “Lance de dados”, a qual implica uma concepção mais aguçada e consciente sobre cada estrela que compõe essa constelação. Aqui, vimos apenas alguns de muitos desses astros (Pound, Joyce, Mendes, Oswald, entre outros), que continuarão a ser revistos no decorrer das seções deste capítulo.

3.2 Menos salvífico, mais pedagógico: Sobre o messiânico princípio da saudade

Vale uma tradução para o leitor que não compreende o original? [...] Mas, fosse a tradução dirigida/referida [*bestimmt*] ao leitor, também o seria o original. Se o original não existe [*besteht*] em razão desse leitor, como se poderá entender a tradução a partir dessa referência [*Beziehung*]? (Benjamin⁵⁶, 2019, p. 212)

A indagação inicial de Walter Benjamin sobre a tradução e a sua perspectiva sobre o “texto original” não teria sido traduzida aleatoriamente por Haroldo de Campos, tendo em vista que o escritor brasileiro elegeria o tradutor alemão e sua episteme tradutória como uma das estrelas de sua constelação. Esse mesmo questionamento – até que ponto a conexão entre tradução e original pode ser prescindível? – é levantado pelo autor de *Galáxias* em um ensaio que seria publicado cerca de duas décadas após “Da tradução como criação e como crítica”, no qual a dicotomia platônica de Benjamin entre original e tradução, explicitada na epígrafe acima, é desconstelizada pela perspectiva tradutória de Campos.

No intuito de reiterar uma tradução menos salvífica e mais pedagógica, Haroldo escreveria “Para além do princípio da saudade: a teoria benjaminiana da tradução”, publicado pela primeira vez na *Folha de São Paulo*, em dezembro de 1984. No mesmo ano, seu livro-poema *Galáxias*, o qual demorara cerca de treze anos para ser feito (entre 1963 e 1976, de acordo com o próprio autor no seu posfácio), fora publicado, com a primeira edição da Ex Libris. Durante as duas décadas que se passaram após a publicação de seu ensaio pioneiro de 1962, Campos teria se envolvido ainda mais com a sua teoria da tradução, apresentando-se em outros eventos e publicando outros textos e traduções, como os *Seis cantos do paraíso*, de Dante (1978; Fontana, Instituto Italiano de Cultura), o livro *Mallarmé* (1974; Perspectiva) e *Transblanco* (1981, em coautoria com Octavio Paz).

No ensaio de 1984, Campos percorreria os contraditórios caminhos da teoria tradutória de Walter Benjamin (autor que, diga-se de passagem, é uma das estrelas mais brilhantes de sua constelação), delongando-se sobre a tarefa adamítica, a clausura da metafísica e a língua pura, para, então, desconstelizar a sua metafísica da tradução (messiânica antes de tudo, tendo em vista que Benjamin era judeu) em uma verdadeira física (ou poética/semiótica, como Haroldo propõe) da operação tradutora.

⁵⁶ Trecho retirado da tradução do início do ensaio “A tarefa do tradutor” (1923), de Walter Benjamin, feita por Haroldo de Campos e encontrada no ensaio “A palavra vermelha de Holderlin” (1967). O brasileiro a teria realizado, tal como afirmado pelos organizadores de *Transcriação* (Marcelo Tápia e Thelma Nóbrega), para embasar uma de suas aulas sobre tradução.

Tal como afirmamos na seção anterior deste capítulo, Haroldo de Campos dessacralizaria as ideias propostas por Benjamin, pois o brasileiro questionava os conceitos de verdade e originalidade que circundavam nos estudos sobre tradução (e nas ciências humanas em geral, incluindo a literatura e a filosofia) e os quais, de certa forma, teriam sido perpetuados, mesmo que de forma mais branda, pelo filósofo alemão. Campos inicia os seus escritos com uma reflexão sobre a relação entre filosofia e nostalgia (por nós já explanada no primeiro capítulo), conceitos caros aos românticos e que, inevitavelmente, contribuíram para uma organicidade dos estudos sobre a tradução em contexto mais amplo.

Para Haroldo, na metafísica tradutória de Walter Benjamin, mais especificamente a partir do que lemos em “A tarefa do tradutor”, há um diálogo com Lukács, um dos românticos apontados em sua observação inicial. Sua “pátria arquetípica” seria o exemplo perfeito do problema da fratura filosófica, “nostálgica da reconciliação na totalidade e homogeneidade do ser” (Benjamin *apud* Campos, 2019, p. 48). O interessante, a nosso ver, é que a questão da nostalgia apontada pelo autor de *Galáxias* parece fazer mais sentido a partir da ideia da tradução de Benjamin como um protótipo; ou seja, um modelo de referência que deve tentar ser o mais absoluto, fiel e infalível quanto possível (e sempre em relação ao seu texto de partida).

Sendo assim, a perspectiva benjaminiana da tradução ideal, que precisaria traduzir o essencial do “Texto Original”, ironicamente descerra as portas de um inferno dantesco de contestações das quais o intelectual latino-americano se acerca: por mais que Campos reconheça a importância da fidelidade (não total e cega, é claro, mas no sentido de uma recriação da obra de partida), ele também afere valor indispensável à traição, em maior ou menor grau, ao “sagrado original”, que, para ser traduzido, deve ser profanado e transluciferado pelo tradutor, vampiro ou agente da *Agesilaus Santander* (um anagrama da obra *Angelus Novus*, de Paul Klee, mencionada por Benjamin e lembrada, por meio do jogo de palavras, por Campos).

Nos primeiros anos de seu trabalho intelectual, por exemplo – e destacamos a *Teoria da poesia concreta* como, talvez, o mais emblemático destes momentos –, Haroldo de Campos via a experiência-limite de Mallarmé como um dos “eixos radiais” (Campos, 1975, p. 30) do concretismo, e o principal dentre os atores escolhidos para seu “Paideuma⁵⁷” (Campos, 1975, p. 47) de mestres. Por outro lado, já em um ensaio de 1996, “Das estruturas dissipatórias à

⁵⁷ O paideuma foi um conceito caro aos poetas concretos, definido por Ezra Pound como: “a ordenação do conhecimento de modo que o próximo homem (ou geração) possa achar, o mais rapidamente possível, a parte viva dele e gastar um mínimo de tempo com itens obsoletos (Pound *apud* Rivera, 2018, p. 397).

constelação”, o desejo revelara-se, na realidade, em buscar como *des-limitar* (Cf. Nascimento, 2012) e *desconstelizar a constelação mallarmeana*; ele faria o caminho inverso do tradicional, tendo em vista que, agora, era Campos quem aplicaria a sua teoria radical da tradução à Mallarmé. No caso do ensaio de 1984, é o brasileiro que toma as rédeas de sua epistemologia (des)constelar da tradução no entremeio de convergências e divergências em relação à “metafísica do inefável” (Campos, 2019, p. 99) de Benjamin.

Dessa maneira, o olhar crítico deixa de estar no futuro (como parte do movimento de vanguarda fazia, o que, aliás, provaria a capacidade de Campos de criticar as próprias tendências concretistas e de outros movimentos vanguardistas) ou no passado (assim como Benjamin, Novalis e Schlegel), e sim no presente, – o que, aliás, nos leva a pensar que a ênfase dada a Campos, por todas as décadas de seu trabalho poético-crítico-tradutório, do “presente de criação”, talvez já estivesse em sintonia com os tempos modernos –tendo em vista que a perspectiva de um futuro ideal, pouco a pouco, ficaria distante da realidade então atual da modernidade.

Essa discussão é, de fato, de grande valia aos estudos da tradução (em especial se, tal como o autor brasileiro, nos conectamos com ela a partir da crítica e da desconstrução), pois o que Benjamin propõe é a ideia mais próxima de tradução pelos românticos alemães, a qual, por muitos anos, veio a transformar-se em uma das perspectivas mais popularizadas. Referimo-nos, neste caso, à operação tradutória como uma revelação, uma *verdade*, que extraímos somente através desse contato póstumo; o texto que dela advém seria, diante do exposto, um modelo a ser seguido, o protótipo, para que cheguemos o mais próximo possível da nossa própria essência (o Ser).

A tarefa messiânica do tradutor, defendida por Benjamin, é renomeada por Campos como *a tarefa adamítica*: enquanto Lukács propõe uma tarefa de resgate da filosofia, o primeiro deseja tornar a tarefa “libertadora da tradução como forma” (Campos, 2019, p. 48), na busca de uma função mais redentora, assim como a língua adâmica, que teria sido, no judaísmo, desenvolvida por Adão para que Deus se comunicasse com ele (e a linguagem por meio da qual ele teria nomeado todas as coisas, inclusive Eva). Por isso, justifica-se o conceito de língua pura ou pura linguagem cunhado por Benjamin, libertada do cativeiro somente após o ato tradutório, na mesma toada da criação da língua adâmica, cuja existência possibilitou a comunicação entre Adão e Eva e seus descendentes.

Porém, o tradutor, feito o filósofo, torna-se prescindível, na perspectiva de Campos, quando o momento messiânico acontece (na tradução e na redenção filosófica, respectivamente); Benjamin, então, afirma que nas duas áreas não existiria uma musa, sobrando destas atividades somente a “saudade (*Sehnsucht*) em direção àquela ‘língua pura’ ou ‘língua da verdade’, de que a tradução se faz anunciadora, ao liberá-la do cativo a que está relegada no texto original” (Campos, 2019, p. 48). Aqui, destacamos a palavra usada por Campos para traduzir esse sentimento nostálgico alemão – saudade –, na medida em que ambas são emoções distintamente intensas e, por conseguinte, intraduzíveis (mas não impossíveis de ser traduzidas, na concepção de Haroldo de Campos) em cada uma de suas línguas e culturas.

Assim, a tradução ou a língua pura, em Benjamin, seria uma “prática desocultadora” (Campos, 2019, p. 48), que desvelaria o modo de intencionar do texto de partida. Haroldo, por outro lado, entende essa “convergência harmonizadora” pela era da crise ou cisão da tradução (e da filosofia), “não sendo mais necessárias suas tarefas específicas [as do tradutor e do filósofo] na era messiânica da reconciliação e da totalidade harmônica”, porque “quando todos os homens são filósofos, leem nos céus o mapa estelar dos caminhos; ou são tradutores, leem a verdade nas entrelinhas do texto sacro, plenamente (por definição) traduzível, porque instalado na plenitude da presença” (Campos, 2019, p. 49).

Postulamos, no segundo capítulo deste trabalho, um breve comentário sobre a crítica como crise, da qual Campos não se esquiva; mas a crise do tradutor, neste ensaio, é tratada pelo brasileiro em um diálogo desconstrutor e desconstelizador acerca da ideia prévia da tradução messiânica de Benjamin. Para o ensaísta latino-americano, essa discussão já estaria inserida em um outro tempo histórico, que não comporta mais as noções românticas ou religiosas de Benjamin. Por isso, o tradutor não poderia (ou não deveria, ao menos em sua concepção) esperar que o texto sacro seja traduzido por uma criação divina e a partir da leitura de um caminho pré-disposto para ele nos céus; na verdade, o ato tradutório somente se realizaria por uma observação crítica e criativa do texto de partida (assim como ele já havia afirmado em “Da tradução como criação e como crítica”).

Não vemos pretensão alguma, todavia, de Campos em desacreditar ou inferiorizar a teoria tradutória de Benjamin por seu viés judaico, como ele mesmo vem a afirmar posteriormente, até porque este último contribuíra e muito para os escritos do primeiro em sua defesa de uma epistemologia brasileira da tradução; por outro lado, acreditamos que Haroldo oferece uma perspectiva diferencial, ex-cêntrica, sobre o processo tradutório, mais operacional que salvífico. Até porque, se não avançássemos a problemática para além das teses da intraduzibilidade e da

originalidade, não sairíamos nunca do lugar, assim como tentamos realizar com o próprio autor brasileiro ao atualizá-lo e estudá-lo em relação ao nosso tempo presente, porque a tradição está viva e em constante mudança, e não presa às paredes de um museu.

Essa “hermenêutica bíblica” de Benjamin perduraria, ainda, em outros textos seus, menos conhecidos, mas resgatados pelo crítico dos trópicos: “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” (1916), “Teoria da similaridade” (1933) e “Sobre a faculdade mimética” (1933). No primeiro, o intelectual alemão recorda o “pecado original do espírito linguístico”, representado pelo símbolo de Adão, o pecador do paraíso, o que causara, paradoxalmente, uma “divinização da palavra” (Benjamin *apud* Campos, 2019, p. 50); isso quando ela não se manifesta somente em seu momento comunicativo (a comunicação teria um significado profano, seguindo essa mesma lógica judaico-cristã). Por isso, Benjamin entendia a palavra pelo viés platônico da essência (e chegou a defender, inclusive, que uma má tradução carrega em si o inessencial do texto original).

Campos atesta que, no caso da tradução, ela poderia revelar a “língua pura” ou a intenção verdadeira do “original”; porém, isso torna-se realidade somente quando pensamos na perspectiva da “integração das línguas no fim messiânico da história”, a qual indica uma “grande saudade” na interação entre as mais distintas línguas e culturas; com essa perspectiva histórica em mente (que não é compartilhada por Campos, como veremos à frente), caberia, de fato, ao ato tradutório o seu “modo revelatório (*offenbarend*)” (Benjamin *apud* Campos, 2019, p. 50).

Todavia, em vez de lutar contra o “arrepio da face comunicativa da linguagem”, tal como teria feito Adão com a sua língua adâmica, Haroldo de Campos propõe “rebatizar” a língua pura como “o estado auroral da primeiridade icônica”, reimaginando-a “à luz de uma semiótica muito mais elaborada do que a benjaminiana (esta ficou apenas na dicotomia entre *signo*-arbitrário, comunicativo, e *símbolo*-não-arbitrário, não comunicativo, adamítico-nomeativo)” (Campos, 2019, p. 51). Notamos como, apesar da tendência mais formalista do brasileiro em alguns momentos de sua trajetória, ele critica essa postura em vários momentos, especialmente, aqui, em relação à dicotomia benjaminiana do propósito comunicativo e não comunicativo da linguagem. Para Haroldo, a tradução e a linguagem de modo geral não poderiam ser resumidas a uma simples dicotomia, devido a toda sua complexidade sígnica e extra-sígnica, escancarada pelo processo tradutório (recriativo e crítico).

Esse reconhecimento acontece posteriormente nos ensaios de 1933 de Benjamin, quando ele ao menos admite a possibilidade de que a linguagem não seja “um sistema convencional de signos”, mesmo que, logo em seguida, venha acompanhada de um ceticismo quanto “às aquelas ideias que se apresentam de uma forma ainda muito grosseira e primitiva na interpretação onomatopaica” (Benjamin *apud* Campos, 2019, p. 51). Ele referia-se às teorias linguísticas popularizadas pelos formalistas russos, dos quais Campos destaca Jakobson; o ensaísta brasileiro, por outro viés, frisa o quão debatível essa afirmação de Benjamin poderia ser quando vistos os sucessos posteriores dessa corrente teórica.

O pensamento sobre tradução de Benjamin estaria, outrossim, para Campos, preso à uma “clausura metafísica” (expressão advinda de Derrida), a qual indicaria uma separação:

[...] categorial, “ontológica”, entre “original” e “tradução” [...], não obstante o muito que ela [a teoria benjaminiana] fez para desconstituir o dogma da fidelidade ao significado da teoria tradicional do traduzir, para desmistificar o aspecto ingenuamente servil da operação tradutora, para enfatizar, enfim, que a tradução é uma forma, regida pela lei de outra *forma* (a traduzibilidade do original) [...] e cuja relação de fidelidade se exprime através da “redoação” dessa *forma* ou “modo de intencionar”; ou seja, por uma operação estranhante: “a liberação, na língua do tradutor, da língua pura, exilada na língua estrangeira” (Benjamin *apud* Campos, 2019, p. 52, grifo do autor).

Porquanto, os pressupostos do autor judaico-alemão seriam uma metafísica: uma forma (texto de chegada) que somente se justifica com a existência da outra (o texto de partida), e dessa correlação, há o estranhamento causado pelo impacto da tradução, a qual libertaria a pura linguagem do primeiro texto. Assim, Campos pontua que há, em Benjamin, uma separação gritante e ontológica entre “original” e “tradução”, mesmo com seu válido esforço de repensar a ideia inicial de tradução fiel e servil. Pontuamos que, para o ensaísta brasileiro, essa cisão ainda está embasada em uma concepção mais platônica e messiânica do “Ser”; porém, ao longo de “Para além do princípio da saudade”, Haroldo recria a teoria tradutória benjaminiana de forma a oferecer uma perspectiva outra que procura não ser logocêntrica, mas ex-cêntrica.

Posto que uma clausura metafísica como a de Benjamin impediria, a princípio, a possibilidade de a tradução ser mais do que uma ambivalência, na medida em que ela está embasada na dicotomia original x tradução, estaríamos sempre falando de *duas* formas, e nunca sobre mais de duas (aqui, poderíamos ler essa “forma” como um texto, língua ou cultura, por exemplo). Campos, entretanto, ávido leitor (e crítico) de Derrida, não partilharia dessa mesma perspectiva. Benjamin limitaria a tradução a um certo essencialismo ou idealismo da linguagem (mesmo que não total), o que unificaria o poder da tradução à relação simbolizante/simbolizado;

esse poder “tornaria impossível (ou impensável) a tradução da tradução” (Campos, 2019, p. 52).

Para Haroldo, essa (im)possibilidade é onde “[...] se desenha a fissura epistêmica do ensaio benjaminiano sobre o traduzir, brecha pela qual se entrevê a possibilidade de, a partir de ‘alavancas’ fornecidas pelo próprio Benjamin, proceder à desconstituição de seu enredo metafísico” (Campos, 2019, p. 53). A primeira fissura que o brasileiro nota, então, é a importância que Benjamin indica às traduções de Hölderlin (em especial de Sófocles e Píndaro), chamando-as de “monstruosas” por representarem um protótipo para toda tradução. Assim como Adão, o estudioso alemão toma a liberdade de nomeá-las de obras “originais” (*Urbild*). Essa indicativa seria uma contradição, de fato, da episteme tradutória de Benjamin, porque ele confere como “originais” as traduções (que seriam, inclusive, uma “supertradução” do grego, assim como apontado pelo poeta brasileiro em “A palavra vermelha de Holderlin”, de 1967), o que contraria a sua dicotomia entre simbolizante e simbolizado.

Na sua *práxis*, não haveria um empecilho metafísico que se oponha à tradução da tradução (Campos, 2019, p. 53), como Campos provara quando se propôs a “traduzir a tradução” da *Antígona* de Hölderlin no seu ensaio de 1967. A justificativa dada por Benjamin sobre a intraduzibilidade da “arquifigura” de Hölderlin estaria no sentido do texto, o qual estaria “reduzido a sua extrema fugacidade” (Campos, 2019, p. 54); mas, tal como ele bem aponta, essa explicação contrapõe outro aspecto da metafísica benjaminiana, pois anteriormente, o autor de *Magia e técnica, arte e política* associou a fugacidade ao sentido comunicativo, e não artístico, da linguagem.

Na realidade, o motivo da impossibilidade dessa operação metalinguística na teoria benjaminiana estaria, para o brasileiro, no fato de que ela seria uma violação do princípio da língua pura, instaurado na sagrada anunciação do “Texto da Verdade”; dessa maneira, “todos os textos (entenda-se, todos os originais isoladamente considerados) acabarão finalmente por se absorver e apagar” (Campos, 2019, p. 54), encerrando o tradutor no silêncio da sua “sobretarefa arcangélica” (Campos, 2019, p. 54). Aí estaria o medo anunciado por Benjamin em “A tarefa do tradutor”: o risco de tornar-se um arcanjo renegado, que se deixara levar pela tentação de profanar o sagrado original – um temor cristão, aliás, que foi perpetuado na ideia do cânone do Ocidente.

Curiosamente (e fazendo jus ao humor e à acidez crítica de um latino-americano), Haroldo de Campos profana a seriedade esotérica de Walter Benjamin e a transcriba em um

“jogo irônico”, pois desnuda a “roupagem rabínica de sua metafísica do traduzir” e a reescreve a partir de uma física ou pragmática da tradução (Campos, 2019, p. 55). Nesta, Campos “ultimaria a teoria” de Benjamin, como ele mesmo afirma, transformando o tradutor e sua função angélica em uma empresa luciferina. O brasileiro vale-se, ainda, de Jorge Luis Borges (um latino-americano, antes de mais nada) e a sua memorável contraindicação ao “texto definitivo”, já citado nos dois primeiros capítulos deste trabalho, que corresponderia a um ponto de vista ora religioso, ora cansado, o que nos permitiu entender, nessa visada, o tradutor de Haroldo de Campos, leitor de Borges, enquanto um “transborrador”.

Para nós, a tentativa de Campos em aproximar-se e distanciar-se da teoria tradutória de Walter Benjamin pode ser entendida a partir do entre-lugar do pensamento brasileiro, apresentado por Evando Nascimento no texto “Entrelivros: Haroldo de Campos, Mallarmé e os limites da experiência de vanguarda” (2012) enquanto um *double bind* teórico (conceito caro à tradução): em outras palavras, *o autor alemão parecia viver um dilema de tradução*, na medida em que buscava, ao mesmo tempo, ser fiel e reverencial diante do texto de partida e seus precursores, ao mesmo tempo que, *à la Borges*, os traía por um outro tipo de tradução criativa e crítica, o qual admitiria, em suas palavras, a remissão da diferença.

Logo, a epistemologia (des)constelar da tradução de Campos inaugurou a fidelidade traidora do brasileiro frente ao antigo caminho iluminado pelas estrelas do *logos*; a mesma lógica tradutória, aliás, inaugurada por Haroldo desde o primeiro ensaio de 1962, porém, mais bem desenvolvida. No ensaio de 1984, o *double bind*, por sua vez, é colocado à prova: um conflito necessário entre texto de partida e chegada, fidelidade e traição, presente e passado, tradição e transgressão. A pluralidade dos textos, línguas e culturas, de fato, só consegue ser unificada (e assim como defendido por Campos, a unidade não pautada em um sentido diacrônico, mas sincrônico) e presentificada pelo artifício tradutório, crítica e tradição conciliadas enquanto diferença no mundo de nossa contemporaneidade.

Portanto, o tradutor luciferino de Haroldo seria a rasura ou, como o próprio reitera, a “rubrica metafórica dessa operação de finitização da metafísica benjaminiana do traduzir” (Campos, 2019, p. 56), na medida em que rebatiza e converte o tradutor angélico de Benjamin e a sua língua pura, guardião do salvífico texto original, em um “jogo de remissões da diferença”, ou seja, “um jogo ‘sempre recomeçado’” (Borges *apud* Campos, 2019, p. 56) da tradução. Através dessa perspectiva, a epistemologia da tradução de Haroldo de Campos desconsteliza a ideia de “texto original” e “ao que se dá e o que dá o tradutor” (para fazer breve referência, mais uma vez, à tradução haroldiana de “A tarefa do tradutor”); Campos, assim,

desconstrói e transcria o pensamento benjaminiano para além da “grande saudade”, desmistificando, por conseguinte, a teoria da tradução do intelectual alemão.

Todavia, Campos não admite, em seu pensamento epistemológico, uma “poética da abdicação” (Campos, 1997, p. 269), que promove um distanciamento da realidade empírica, mas, por outro ângulo, a aceitação de uma história plural, para que nos apropriemos criticamente de uma pluralidade de passados que não enseje, consecutivamente, um futuro exclusivista ou idealista. cremos, portanto, que Haroldo de Campos não se deixou levar pelo pessimismo e o vazio do pós-moderno; ele aceitara, aliás, a condição de fiel traidor, já que, acima de tudo, sempre fora um tradutor primeiro (antecipamos que, tal como afirmado por ele em “Poesia e modernidade”, de 1997, o tradutor é o poeta do poeta), sem que essa aceitação implicasse em facilidade, derrota ou síncope. Na realidade, Campos parece ter, para nós, transcriado a si próprio na história plural, entendendo que essa era a nova condição existencial da agoridade (para não retirar Benjamin da discussão).

Haroldo conclui, outrossim, o seu texto na (teoria da) tradução, que, para o autor, seria a única, em um mundo de pluralidades, capaz de desconstelizar o presente nostálgico de Benjamin: “O tradutor, como diz Novalis, “é o poeta do poeta”, o poeta da poesia. A tradução – vista como prática de leitura reflexiva da tradição – permite recombinar a pluralidade dos passados possíveis e presentificá-la, como diferença [...]” (Campos, 1997, p. 269, grifo nosso). Por conseguinte, o teórico brasileiro faz uma releitura crítico-criativa da tradição da qual Walter Benjamin faz parte, especialmente quando chama a atenção para a “fissura epistêmica da finitização” promovida por seu ponto de vista, e recombina os conceitos de língua pura, traduzibilidade e originalidade ao presentificá-las como remissões da diferença em seu plano de tradução, (des)constelar por excelência.

3.3 Nos entremeios da duplicidade dos (im)possíveis

“[...] A ironia é a ferida pela qual a analogia se dessangra [...]. A ironia mostra que, *se o universo é uma escritura, cada tradução dessa escritura é distinta, e que o concerto das correspondências é um galimatias babélico*” (Paz *apud* Campos, 1997, p. 249, grifo nosso).

A teoria não passa de um tacaie de emergência a que o poeta se vê obrigado a recorrer, ante a incompetência dos críticos, para abrir a cabeça do público (a deles é invulnerável) (Augusto de Campos na Introdução à 2ª edição da *Teoria da poesia concreta*, 1975, p. 5).

Da escritura, distintiva por excelência (pois nenhuma rasura poderia, em sã consciência, ser a fotocópia de outras, como Pierre Menard nos provou em sua tentativa falha), a ironia da tradução sorratamente se instala, na medida em que, se o texto já é, por si só, diverso, a existência do texto traduzido intensifica essa analogia em um galimatias babélico de (im)possibilidades e (in)traduzibilidades. A teoria tradutória de Campos, cremos, alimenta-se e apodera-se dessa torre de Babel; por meio de seu recurso pedagógico ativo, o autor brasileiro comprova, de uma vez por todas, o que a sua persona poética já antevia desde muito antes de seu primeiro ensaio acadêmico: que o ato tradutório (e, claro, sua epistemologização) se constrói nos entremeios da duplicidade dos (im)possíveis.

Ao viver, por sua vez, no paradoxo da modernidade, cuja existência entre os trópicos apenas intensificou uma relação analógica e irônica da crítica em um dos mais conturbados períodos de crise da história humana (relembramos que falamos do século XX, mais especificamente da sua segunda metade), Haroldo de Campos teorizava sobre o que, há muitos anos, era visto como o inteorizável, tal como um monstro indomável⁵⁸ do cenário da crítica: a tradução. Para nós, o crítico-poeta-tradutor demonstrou com maestria a possibilidade (apesar de sua intrínseca impossibilidade), calcada na necessidade, de construir não só um pensamento crítico sobre a tradução em si, mas uma epistemologia tradutória (mesmo que não tão proposital, em certos momentos, e bastante consciente em outros).

Com esse intuito em mente, no ano seguinte ao ensaio sobre Benjamin, Campos publicaria outro texto que, de certa maneira, expandiria sua reflexão sobre a teoria tradutória a partir de outro autor: “Paul Valéry e a poética da tradução: as formulações radicais do célebre poeta francês a respeito do ato de traduzir”. Divulgado primeiramente na *Folha de São Paulo* em 1985 e, posteriormente, no livro *Limites da traduzibilidade* (1996), organizado por Luiz

⁵⁸ Muitos escritores-tradutores brasileiros tiveram seus textos e vidas caracterizados como “monstruosidades” (de forma normalmente pejorativa): Guimarães Rosa, com *Grande Sertão Veredas*, é um dos grandes destaques, sendo, inclusive, recriado em partes em “Um lance de *dês do Grande Sertão*” por Haroldo e Augusto de Campos (Campos, 2019, p. 14-15).

Angélico da Costa pela editora da Universidade Federal da Bahia (Edufba), o ensaio também se encontra, hoje, publicado no livro *Transcrição*, assim como os textos anteriores desvendados neste terceiro capítulo.

Durante esse mesmo período, Haroldo publicaria a tradução do livro *Poesia* (1985), de Ezra Pound, conjuntamente a outros autores em uma edição bilíngue, além de sua coletânea poética *A educação dos cinco sentidos* (1985), sucessor de *Galáxias*. Alguns anos antes, *Signantia: quasi coelum/signância: quase céu* (1979) e *Xadrez de estrelas: percurso textual – 1949-1974* (1976) também foram publicados e continuariam sendo mencionados à medida que o projeto crítico, poético, teórico e tradutório de Campos seguiria ativo até próximo de seu falecimento, em 2003.

O autor brasileiro inicia sua ponderação com o trecho que ele considera o mais importante de Valéry sobre a teoria e a prática de sua tradução poética: “Variations sur le Bucoliques” (1955), uma introdução para as traduções do autor francês das *Bucólicas* de Virgílio. No ponto de vista de Campos, nesse texto estaria “uma das formulações mais radicais de quantas já se fizeram a respeito do ato de traduzir”, porque “parte da rasura estratégica da suposta diferença categorial entre ‘escritura’ e ‘tradução’” (Campos, 2019, p. 61). Enquanto em Benjamin, havia uma separação entre texto de partida e de chegada, em Valéry, essa categorização é rasurada por uma noção mais emblemática e radical, pois amplia o que seria a própria ideia de tradução e confere a esta um campo de aplicação mais específico e menos inferiorizado, ao menos em comparação às proposições de Benjamin, Fabri e Bense, por exemplo.

Campos destaca, em seguida, quatro tópicos do texto de Valéry. O primeiro seria “A ideia da literatura como uma operação tradutora permanente – escrever é traduzir –, logo a relativização da categoria da originalidade em favor de uma intertextualidade generalizada” (Campos, 2019, p. 62). Dessa forma, ao aproximar a atividade da escrita à da tradução, o intelectual francês rasura a separação cartesiana de que a tradução seria “diferente” de outras formas artísticas no sentido negativo da expressão, ou de que o texto traduzido nunca poderia acontecer e sobreviver separado do texto “original”.

Além disso, quando Valéry afirma que “escrever é traduzir”, essa equiparação nos remete à uma afirmativa semelhante de Campos, no ensaio “Da razão antropofágica” (1980), de que escrever nos dias de hoje é reescrever (especialmente para os latino-americanos, por nossa diferença em relação aos europeus), um processo que seria parecido com a noção

tradutória rasuradora e palimpsestosa do autor brasileiro, cuja formulação teórica converge, nesse sentido, à proposição do poeta francês no intuito de desler a lógica logocêntrica da tradução e seus pré-conceitos.

O segundo ponto relevante do texto, segundo Campos, seria:

A desconstituição do dogma da fidelidade à mensagem, ao conteúdo cognitivo (à expressão mais fiel possível do pensamento). O poeta (“espécie singular de tradutor”, como Valéry afirma no mesmo ensaio) deve ser fiel (“sensível”) às formas e às palavras suscitadas afinal pela “ideia do seu desejo”, que se deixa representar (“retracer”) desde logo de modo indefinido [...]; “retracer” significa “representar vivamente uma imagem do espírito” e também “desenhar de novo o que estava apagado”, ou ainda, num sentido atento à derivação da palavra, “buscar o rastro de”; na *Gramatologia* de Derrida, la trace, o rastro, o traço, “raiz comum da fala e da escritura”, está ligada ao “jogo da diferença” e por isso mesmo “à formação da forma” (Campos, 2019, p. 62-63).

Outrossim, Haroldo frisa a rasura de Valéry não somente do conceito de original, mas também da fidelidade ao texto de partida; para esse último, o tradutor, no lugar de buscar ser fiel à expressão literal do texto a ser traduzido, deveria procurar a fidelidade à forma e ao desejo da obra – similar ao que Campos propõe em “Da tradução como criação e como crítica”, quando menciona os corpos isomorfos, que se cristalizariam em um mesmo sistema, apesar de suas diferenças. A partir das formulações de ambos os autores, a sensibilidade, então, é de grande valia, pois é através dela que o tradutor transbordador tem a capacidade de encontrar o rastro ou *trace* da diferença e, finalmente, (re)escrever ou traduzir através de seu aspecto diferencial, que outrora, estaria apagado, não fossem os olhos sensíveis de um tradutor que se faz poeta.

É interessante frisar como, aqui, Campos vale-se do jogo da diferença e do traço derridiano (traduzido como a “busca do rastro” pelo autor brasileiro) para desconstelizar a poética tradutória de Valéry. Em *Gramatologia* (1973), a escritura, na concepção de Derrida, “abrange todo o campo dos signos lingüísticos (sic)” (Derrida, 1973, p. 54), o que abrangeria, até então, a equiparação da escrita à tradução por Paul Valéry e, até certo ponto, a noção de texto por Haroldo de Campos. Entretanto, Haroldo nos aponta que essa problemática talvez esteja mais engendrada no campo da *diferença* que no das semelhanças.

Isso porque: “A idéia (sic) mesma de instituição – logo, do arbitrário do signo – é impensável antes da possibilidade da escritura” (Derrida, 1973, p. 54); dito de outra forma, a viabilidade da escritura acontece “simplesmente fora do próprio horizonte, fora do mundo como espaço de inscrição, abertura para a emissão e *distribuição* espacial dos signos, para o *jogo regrado* de suas diferenças” (Derrida, 1973, p. 54, grifo do autor). Assim, Campos pontua-nos que, no lugar de colocar a tradução em pé de igualdade com a escritura, talvez seja mais

frutífero, para sua epistemologia, entendê-las no jogo (regrado, para Derrida, e luciferino, para Haroldo) das diferenças, já que o tradutor, além de buscar o rastro do que estava apagado, busca o “rastro do rastro”, quase como um paleontólogo – seria mais adequado afirmar, assim como visto no segundo capítulo, que o tradutor de Campos é um transborrador; aquele que rasura o que já estava rasurado.

Dessa maneira, com esse jogo em mente, poderíamos reler a fidelidade em Valéry como a sensibilidade, e em Campos como a semiótica da operação tradutora. Pontuamos, inclusive, como o crítico brasileiro nos mostra que o desafio de nadar na contracorrente do pensamento logocêntrico e sua ideia de texto, originalidade, tradução e fidelidade não necessariamente implica no esquecimento do texto de partida e suas especificidades; na verdade, a questão aqui é que o modo pelo qual o observamos muda, de forma que não ocorra um desvio dos rastros da diferença deixados pelo caminho, cuja existência, todavia, possibilita uma releitura (não inferiorizante, mas potencializante, como o galimatias babélico de Paz traduzido por Campos) destes conceitos.

Ainda na discussão sobre a fidelidade em Valéry, esse jogo da diferença da sensibilidade, portanto, convocaria uma “força cantante” (Valéry *apud* Campos, 2019, p. 63), causadora de uma “partitura de paralelismo e contrastes” (Campos, 2019, p. 63) no texto traduzido. Mais uma vez, encontramos convergências entre a epistemologia de Valéry e Campos, quando este último desconsteliza a força cantante, em suas próprias palavras, da tradução do intelectual francês em uma partitura, que proporciona paralelos e contrastes entre os mais diversos elementos semânticos, fonéticos e semióticos, os quais entram em jogo no ato tradutório.

No terceiro tópico, dentre os elencados por Haroldo de Campos, está: “A ideia de ‘estranheza’, de ‘estranhamento’, que cerca o resultado dessa operação formal, caracterizada pelo grande poeta pensador francês como ‘bem-aventurada formação’” (Campos, 2019, p. 63). Aqui, podemos delimitar a ideia de tradução como uma operação formal, que também está embasada nos ensaios críticos do autor brasileiro – sob o nome “composto” de poética e semiótica da operação tradutora, exposto em ensaio de 1985 que leva o mesmo título –, decorrente do estranhamento ou choque entre o texto de partida e chegada e suas respectivas referências culturais e linguísticas. Talvez a maior divergência, até aqui, entre os autores, seja de que a estranheza de Valéry parece mais calcada no aspecto textual, enquanto em Campos, o

jogo da alteridade acontece via deglutição e redevoração cultural (gritante no ensaio “Da razão antropofágica”, por exemplo).

O último apontamento (mas não menos relevante) sobre o texto de Valéry está, para Haroldo, na “negação do caráter *intermediário* da linguagem, que age na poesia ‘por sua forma’ e não pelo aspecto meramente veicular (transmissão de conteúdos), aspecto que se deixaria exaurir sem resíduos pela mera compreensão da mensagem, no caso da comunicação não poética” (Campos, 2019, p. 63). Logo, a teoria do poeta francês é contrária à função meramente comunicativa da linguagem e, por conseguinte, da tradução, até porque, se fosse este o caso, a obra de arte (lê-se: literatura, neste caso, que inclui o ato tradutório) perderia qualquer sentido.

Passados os principais pontos do texto de Valéry, Haroldo de Campos segue, então, para a desconstelização do autor francês e suas posteriores divergências, quando contrapõe seus ideais teóricos a uma tríade de autores de sua própria constelação – Benjamin, Borges e Mallarmé. Ele começa comparando-o à teoria tradutória de Walter Benjamin, tendo em vista que, em seus respectivos textos (a introdução à tradução de *Bucólicas* e “A tarefa do tradutor”), haveria algumas afinidades epistemológicas (porém, com algumas distinções).

A primeira seria a tradução como estranhamento, a qual, na visão do escritor judaico-alemão, implica em uma “diferença de posição” entre texto de partida e de chegada – a dicotomia ou categorização entre simbolizante e simbolizado, já mencionada anteriormente –, cabendo ao tradutor (e sua função angélica) a libertação da língua pura de seu cativeiro, que transcenderia o original para outro plano (Campos, 2019, p. 64). Essa perspectiva messiânica, que Campos denomina de “lógica da derivação” (Campos, 2019, p. 65), engendra algumas contradições quando a comparamos com a poética da tradução de Valéry, sendo que as duas primeiras não são novidade (comentadas em “Para além do princípio da saudade”): a inviabilidade da tradução da tradução; a função meramente comunicativa ou não da linguagem; e a comparação entre o tradutor e o poeta moderno ou “da Idade da Cisão” (Campos, 2019, p. 65).

Para Campos, esta última seria oposta, na verdade, às questões levantadas por Valéry e, de certa forma, por ele próprio (na seção anterior, isso foi por nós evidenciado), na medida em que o poeta moderno de Benjamin é muito semelhante a uma concepção idealista de uma “época orgânica”, através de “ideias diretivas” e limitantes, as quais desejariam reconciliar-se com a própria existência para a “realização do reino de Deus” (Schlegel *apud* Campos, 2019, p. 65-

66). O tradutor de Campos, que é também crítico e poeta, não poderia estar mais longe do essencialismo da linguagem sentimental e da cultura progressiva.

Posteriormente, Campos nomeia a sua comparação entre Valéry e Borges como a “miragem do duplo”, referindo-se à duplicidade tradutória (o texto a ser traduzido e a tradução propriamente dita). No caso do autor francês, a distinção de hierarquia, em seu sentido valorativo, entre o texto de partida e o de chegada, não “interfere” na sua poética tradutória. Por isso, a sua concepção de escritura e de tradução estaria mais próxima da de Borges, em especial na crítica do poeta argentino à noção de texto definitivo.

Gostaríamos, todavia, de atentar-nos para o comentário de Maurice Blanchot sobre Borges e Pierre Menard, destacado no ensaio de Campos (parte da citação já foi mencionada no segundo capítulo deste trabalho, mas nos referimos a outro trecho):

Numa tradução, temos a mesma obra numa dupla linguagem; na ficção de Borges, duas obras na identidade da mesma linguagem e, nessa identidade que não é uma, a miragem fascinante da duplicidade dos possíveis. Pois onde há o duplo perfeito, o original é obliterado e mesmo a origem (Blanchot *apud* Campos, 2019, p. 66).

Nesse ínterim, poderíamos suplementar que a tradução segundo Valéry e Borges existiria a partir da miragem fascinante da duplicidade dos possíveis, pois desafiam (e ameaçam) a origem e a capacidade de sobrevivência dos rascunhos e palimpsestos tradutórios, a princípio inviáveis em uma versão logocêntrica. Campos, aqui, frisa a subversão que ele mesmo faz com o “original” e o duplo em sua epistemologia da tradução, na medida em que inverte a ordem dos fatores (o texto traduzido, sendo criação e crítica, teria tanta importância quanto o texto de partida); para ele, a virada de chave estaria, cremos, na duplicidade dos (im)possíveis, pois ao contrário de todos os autores que ele desconstelizara até então, Haroldo de Campos abraça, sem medo ou restrições, a aporia quase derridiana entre a impossibilidade e a possibilidade da tradução, dupla por excelência. Ele parece intensificar, assim, a ironia mencionada por Paz em *Signos em rotação*, na medida em que afirma o duplo mais de uma vez em sua epistemologia.

A diferença, entretanto, entre os dois autores mencionados, está no jogo irônico da escrita borgiana, inexistente nos textos de Valéry, que, nesse sentido, estaria mais próximo do esoterismo de Benjamin; sua poética da radicalidade, para Campos, encontra-se, assim como no autor judaico-alemão, limitada ao aspecto religioso:

O poeta é uma espécie singular de tradutor que traduz o discurso ordinário, modificado por uma emoção, em *linguagem dos deuses*; e seu trabalho interno consiste menos em buscar palavras para suas ideias do que em buscar ideias para suas palavras e seus ritmos preponderantes (Valéry *apud* Campos, 2019, p. 66-67, grifo do autor).

Mais uma vez, como em Benjamin, Haroldo intenta operacionalizar a teoria tradutória de Valéry, que apesar de bastante ousada e inovadora, ainda recorre, em certos momentos (como o mencionado acima), à equiparação do tradutor aos deuses ou a uma figura messiânica, que deve buscar a emoção e a essência da pura linguagem, não tão visível ou perceptível aos meros mortais. A inversão de Valéry, que prioriza as ideias antes das palavras, em muito assemelha-se a um conceito de tradução platônica, desde sempre criticado pela epistemologia tradutória de Campos, que associa a função do tradutor ao labor linguístico e do ato tradutor a uma operação, acima de tudo existentes no plano terreno e na realidade empírica.

Sobre a fidelidade, Valéry a equipara à traição, que neste caso, estaria deslocado do contexto da teoria tradicional do traduzir (Campos, 2019, p. 69), e evidencia o efeito do poema no sentido moderno (lembramos que se trata de uma poética da tradução, a qual aproxima o ato tradutório ao poético), que:

[...] deve criar a ilusão duma composição indissolúvel de *som* e *sentido*, embora não exista nenhuma relação racional entre esses constituintes da linguagem, que se juntam palavra a palavra em nossa memória, ou seja, por força do acaso, para ficar à disposição da necessidade, outro efeito do acaso (Valéry *apud* Campos, 2019, p. 69, grifo do autor).

Propositadamente, Campos provoca-nos a repensar o acaso europeu; no caso de Valéry, a junção ilusória, na poesia (e na tradução), entre som e sentido, seria uma consequência do acaso – seja pela necessidade ou não. Para Haroldo, o acaso existiria apenas em sua forma ricocheteante – ordem e caos, necessidade e possibilidade, som e sentido, texto de partida e de chegada em diálogo, e não pela força do acaso desvairado ou da *poésie pure* (à qual Valéry, em certo ponto de seu texto, defende e, conseqüentemente, a coloca, no sentido de sua função, no mesmo patamar da tradução), demasiadamente despreocupada para a operação tradutória segundo Campos.

No gancho do acaso, o crítico brasileiro finaliza seu ensaio ressignificando Valéry e Benjamin a partir de Mallarmé, onde acreditamos ser o ponto alto de seu ensaio ou a chave da abóbada, para usar as palavras do autor brasileiro, de sua desconstelização tradutória:

Mas a ideia de acaso, do *coup de dés* que engendra, ainda que por um momento fugaz, a figura subitamente necessária de uma constelação que parece aboli-lo na instância do poema, na “ilusão de uma composição indissolúvel”, evoca imediatamente Mallarmé. Essa a fonte comum tanto da concepção valeriana da “linguagem dos deuses”, como da benjaminiana da “língua pura” ou “língua da verdade” (Campos, 2019, p. 70).

Sob o pretexto da “fonte comum” da essência platonizante, portanto, para Campos, os intelectuais europeus mencionados, apesar de suas proposições mais radicais em comparação a

seus antecessores, pararam receosos frente ao risco inegável da tradução (para eles, um obstáculo intransponível) e embeberam-se do acaso sem limites, cada um em sua própria esfera de aplicabilidade (para Valéry, isso aplica-se à poesia e à tradução, enquanto em Benjamin, somente ao ato tradutório, e em Mallarmé, no ato poético), cuja performatização máxima encontra-se no mesmo contexto da imagem constelar do “Lance de dados”.

Haroldo, então, associa a escritura ilusória de Valéry e a pura linguagem de Benjamin à constelação mallarmeana, porque os três europeus veem a tradução como uma “língua suprema”, o que não deixa de ser, apesar de todos os esforços contrários, uma categorização ainda demasiadamente logocêntrica; porém, na proposta do crítico brasileiro, ele partilha de uma desconstelização dessa configuração epistemológica por um interesse “didático” de seu “laboratório de textos” (Campos, 2019, p. 75), onde essa língua, que se diz superior e absoluta, perde espaço.

Logo, estaríamos no âmago de uma *física da tradução*:

[...] onde o horizonte “metafísico”, escatológico, da *língua suprema* (comum a Mallarmé, Valéry e Benjamin) é desinvestido de sua sacralidade e reinterpretado semioticamente como o prospecto de uma prática tradutória suscetível de teorização e, por isso mesmo, generalizável de língua a língua. [...] Essa é a “interlíngua” que o transcriador de poesia deve saber perseguir e desocultar por sob o conteúdo manifesto do poema de partida, para fazê-la ressoar – até o excesso do desacorde e da transgressão – na latitude assim extraterritorializada de sua própria língua (Campos, 2019, p. 75, grifo do autor).

Podemos sustentar, diante do exposto até aqui, que Haroldo de Campos engendra a sua teoria (des)constelar por meio dos entremeios da duplicidade dos (im)possíveis, que operacionalizam a desconstrução brutalista e redevoradora (assim como lemos em “Da razão antropofágica”) dos conceitos europeus e ocidentais da tradução, propagados (consciente ou, às vezes, inconscientemente, tendo em vista uma ideologia logocêntrica que almeja a assimilação passiva de seus pressupostos) mesmo pelos pensadores considerados até hoje os mais radicais da Europa, desocultando-os de sua aura messiânica e metafísica para transgredir os limites impostos à importante atividade tradutória, que deve, enfim, ser desobediente e luciferina se desejamos que esta seja levada como uma atividade séria e de qualidade.

Assim, acreditamos que a importância de pensar não só na práxis, mas na teoria da tradução, perpassa, em Haroldo, pela noção de teoria descrita por Augusto de Campos na *Teoria da poesia concreta* (mencionada na epígrafe desta seção): *abrir a cabeça dos críticos sobre o estelário dado da tradução no Brasil e no mundo*. Isso porque, para os teóricos mais tradicionais, concatenar uma teoria sobre algo tão volátil, monstruoso e babélico como a

tradução, além de impossível, seria algo inútil, já que o sagrado original nunca poderia ser profanado. Mas Campos, aceitando o desafio, construiria, em décadas de um labor poético, crítico e tradutório, algo que reafirmava justamente o contrário: a teoria da tradução é tão necessária quanto as traduções em si, e seu exercício, deve, subrepticamente, ser luciferino e satânico, para que, assim, oblitere e rasure o original com seu pecado babélico e o supere em criatividade.

Defendemos, ao longo de toda a trajetória aqui posta neste capítulo, o traço (para lembrar Derrida) luciferino da epistemologia da tradução haroldiana ampla, ainda, uma questão que não podíamos jamais ignorar: a sua localidade latino-americana, entre os trópicos do sul global. Por mais que seja errôneo caracterizar o autor como decolonial (até porque essa visada somente teria se desenvolvido e se popularizado no século XXI), ou como adepto aos estudos culturais, Campos demonstrara, em vida, uma consciência mais aguçada que muitos de seus contemporâneos sobre a diferença latino-americana e suas implicações na escritura, cuja própria existência abaixo da linha do Equador precisa de ser traduzida frente ao restante do mundo.

Por isso que, nessa perspectiva, *é preciso presentificar Mallarmé*, e não evitá-lo, como sugeria desesperadamente Mário de Andrade, ou endeusá-lo. E, para nós, foi isso que a epistemologia (des)constelar da tradução de Haroldo de Campos realizou: ele o presentificou tendo por base a sua própria localização e labor enquanto um poeta-crítico-tradutor excêntrico, ultrapassando a constelação de Mallarmé com as suas galáxias latinoamargas – amargura essa, aliás, que não deve ser vista de forma contraprodutiva, tendo em vista que “é isso [admitir quando as coisas vão mal] que motiva o projeto, o manifesto, a intervenção crítica ou criativa” (Siscar, 2014, p. 84).

Portanto, a revolução que propõe o *Coup de dés*, na contramão do que pensam os puristas, “não é apenas lexical e semântica, mas, além disto, sintática e epistemológica” (Campos, 1997, p. 260). Campos se aproveitou dessa proposição própria, traduzindo-o luciferinamente e rasurando-o desde o acaso à sua constelação, compreendendo, ainda, que o contemporâneo (ou a agoridade de Benjamin, assim como ele citara antes) articula-se no campo de ação, e não apenas na reflexão (Cf. Siscar, 2014, p. 84). Daí a necessidade de traduzir o poema mallarmeano, aplicando a ele a sua teoria da tradução que está embasada, antes de tudo, em uma práxis tradutória, poética e crítica.

Haroldo pode, sim, ter lido Mallarmé ou outros autores europeus, tais como os mencionados aqui, a partir do “ponto arquimédico” da tradição (Siscar, 2014, p. 85); mas apenas

o realiza em diálogo constante com sua epistemologia tradutória latino-americana, suplementando a constelação europeia de Mallarmé com suas galáxias latino-americanas, das quais fazem parte Sousândrade, Oswald e Mário de Andrade, Caetano Veloso e Manuel Bandeira, por exemplo. Há, sobretudo, nessas galáxias, a consciência aguda de um acaso ricocheteante, que entende que a história do século XX não é exclusivamente sobre a influência do mestre Mallarmé, mas sobre “a história da leitura dessa obra à qual damos o nome de Mallarmé, isto é, das diferentes tentativas de dar sentido a esse *corpus*” (Siscar, 2014, p. 86). A epistemologia (des)constelar da tradução de Haroldo de Campos, por sua vez, faz parte de uma dessas (des)leituras; uma das tentativas, que aqui julgamos frutífera, de dar sentido ao *corpus* da literatura e, mais especificamente em nosso caso, da tradução, personificação em imagem e semelhança (na diferença) do relance de dados em direção ao espaço sideral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A latinoamargura do (in)teorizável

As *galáxias*, num nível essencial, são uma “defesa e ilustração da língua portuguesa”, a partir da condição *latinoamarga*. À medida que a viagem textual se desenrola, o *idiomaterno* [...] vai mostrando toda a sua capacidade de metáfora e metamorfose, inclusive por apropriação e expropriação de outras línguas, por transgressão e transcriação, lançando-se a um “excesso ainda mais excessivo”, mesmo quando comparado ao de seus predecessores (Campos, 2011, p. 122, grifos do autor).

Chegamos, enfim, ao que acreditamos ser o passo final da epistemologia tradutória de Haroldo de Campos, que definitivamente o diferencia de Mallarmé e o faz ultrapassá-lo teoricamente: a sua condição terrivelmente latinoamarga, a qual o francês, ou qualquer não-latino-americano, nunca compreenderia, por fazer parte de uma ferida colonial bastante específica – tanto é que nem o criador da *différance*, Jacques Derrida, poderia (e como o próprio Haroldo pontuou em entrevista à Nobrega, ele não pôde) nos entender. Campos postula o livro-poema *Galáxias* como uma defesa da própria língua – a portuguesa – marcada por uma imposição colonial à qual os brasileiros resistiram e, na realidade, usaram enquanto transgressão de seus valores iniciais.

Podemos estender essa mesma lógica à teoria da tradução do autor brasileiro, tendo em vista que demonstramos a sua transgressão, especialmente nos ensaios aqui indagados, por meio da expropriação dos teóricos da área dos estudos tradutórios ou literários (em sua maioria europeus) que fazem parte de sua epistemologia (des)constelar. Por isso, ela faria parte de uma condição *latinoamarga*: Campos defenderia uma língua que, antigamente, fora símbolo de violência e perigo para nós; mas, enquanto um intelectual amargo e consciente de nossa condição forçosa, ele a viola via tradução, explorando os seus limites a partir dos próprios parâmetros.

Assim, nos apropriamos do português da metrópole portuguesa, expropriando-a no Português Brasileiro ou do Brasil (notemos a possessividade dos termos), um idiomaterno na medida em que, apesar de carregar consigo um passado, este foi totalmente transformado pelo presente, desde a gênese da língua e sua capacidade de estar fora dos próprios limites iniciais; consequentemente, as transgressões na teoria de Campos vão assumindo as formas das metáforas e metamorfoses que o Português do Brasil permite (por exemplo, o jogo que ele faz com o prefixo “-trans”, em transcriação, transluciferação, entre outros). De certa forma, esse processo linguístico emblematizado por sua proposta seria, assim como preconizado e defendido pelo autor no ensaio de 1997, *o próprio dispositivo crítico da tradução*, o único que conseguiria “unir as pluralidades” justamente nas suas diferenças.

Foi por meio dessa aporia teórica que o “Relance de dados” e toda a epistemologia (des)constelar da tradução de Haroldo de Campos foram, acima de tudo, um *poema-desafio*:

[...] toda uma história da poesia – uma “Pequena História (Radical) da Poesia Moderna e Contemporânea” – pode ser delineada, avaliando-se apenas as respostas que poetas de várias nacionalidades e línguas (e os latino-americanos entre eles) teriam dado ao poema-desafio de Mallarmé, à pergunta insinuada na breve introdução que o precede: “*sans presumer de l’avenir qui sortira d’ici, rien ou presque un art*”⁵⁹ (Campos, 1997, p. 256).

Logo, o “Lance de dados” constituiu-se como um poema-desafio, sobre o qual diversos poetas, críticos, tradutores e teóricos da tradução se debruçaram; mas o relance de dados da epistemologia haroldiana, para nós, parece ter escancarado as portas do problema para o Brasil e o mundo, tornando o lance de dados mallarmeano ainda mais lascivo (na ambiguidade lance/lança, tal como indicado na glossolalia de Campos), atravessado, pois, pelos acasos ricocheteantes e pelas galáxias latinoamargas, que fazem parte da História (Radical) da Tradução. E tudo isso, aliás, tal como apontado pela pergunta final da citação, sem presumir ou idealizar o futuro do desafio e se, afinal, todo este trabalho de tradução haverá sido arte ou não, na medida em que transcende as barreiras das denominações-comuns da tradição, arte, cultura, literatura e, especialmente, da tradução.

Ainda no ensaio de 1997, Campos contextualiza-nos a recepção do poema mallarmeano na América Latina, demonstrando consciência de um “enfrentamento” entre uma tradição que vinha da França, estrangeira, e a latino-americana, hospedeira:

[...] a neotradução mallarmeana da sintaxe estrutural se enfrenta com outra tradição, fortemente ibérica, a da metáfora, de áurea herança barroca [...]; por uma dialética tântrica do SIM e do NÃO, em convívio não-excludente, esse poema visual é metáfora e crítica da metáfora, matriz combinatória que se faz e refaz, segundo uma eidética do texto e uma erótica da imagem (Campos, 1997, p. 262).

É como se o poema, que já vinha altamente metafórico do francês, na transcrição para o português e o espanhol, se tornasse a metáfora da metáfora; resquícios, para Haroldo, da literatura barroca e do convívio constante com a diferença. Assim como o processo tradutório, que é cifrado e decifrado (“Texto literário e tradução”, 1967), o “Lance de dados”, nas traduções latino-americanas, é feito e refeito, com base na crítica de si próprio enquanto metáfora. No caso específico da epistemologia de Campos, o acaso e a constelação são reconstelizados e desconstelizados a todo momento, assim como demonstramos nos ensaios de nosso escopo,

⁵⁹ No prefácio de Mallarmé do “Lance de dados”, traduzido por Haroldo, lemos a tradução desta frase: “Hoje ou sem presumir do futuro o que sairá daqui, nada ou quase uma arte” (Mallarmé, 2019, p. 152).

pois ela faz jus à própria tendência transcriativa e crítica, acentuada pela sua condição latino-americana.

Essa condição que, aliás, é gritante mesmo nas referências (apesar da possibilidade de estarem normalmente de forma implícita no texto, tal como postulado por Borges, Haroldo faz o favor de compartilhá-las conosco) usadas por Campos na tradução do “Lance de dados”, contendo, de fato, um mar de textos dos mais distintos autores, línguas e modalidades – inclusive com o cotejo de outras traduções que já haviam sido feitas do poema. Sob o título de uma “Bibliografia sucinta”, Campos elenca diferentes versões do texto de partida, com a adição, em seu exemplar, da fotocópia da primeira versão do poema de 1897; dois livros de Robert Greer Cohn; e uma edição de suas obras completas em francês.

Na segunda parte dessa bibliografia, Haroldo elenca as traduções do poema lidas por ele em três línguas: para o espanhol (*Una jugada de dados*, de Rafael Cansinos-Assens, e *Un golpe de dados*, de Agustín O. Larrauri), para o inglês (*A throw of the dice*, Daisy Aldan) e para o alemão (*Ein Wurfelwurf*, de Cari Fischer, e outra de mesmo título, de Marie-Louise Erlenmeyer). Para nós, este anseio do autor de procurar como o poema fora traduzido em múltiplas línguas e períodos históricos reforça a importância da tradução idiomaterna e do poema-desafio em sua galáxia tradutória, que se vê atravessada pela diferença e a alteridade.

Além do mais, o autor se vale de alguns livros diversos, dentre os quais destacamos Robert Cohn, cujas teorizações sobre Mallarmé também lhe foram relevantes e mencionadas nos ensaios do “Relance de dados”; Oswald de Andrade, com “Um aspecto antropofágico da cultura brasileira”, texto apresentado no *Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*, em 1950 (novamente, a importância da devoração antropofágica para a episteme tradutória haroldiana); alguns textos de Augusto de Campos, como “Poesia, estrutura”, “Poema, ideograma” e “O lance de dados do *Finnegans Wake*” (sobre o pós-utópico concretista, espectro que sempre o seguiu); Jacques Derrida e seu livro *Disseminação*, da versão em francês (texto em que o franco-argelino comenta sobre Mallarmé e sua proposição poética); e *Os signos em rotação*, do espanhol, de Octavio Paz (que também faz observações sobre Mallarmé).

De certa forma, mesmo durante o processo tradutório, a Haroldo de Campos interessava perlaborar, de forma consciente, uma transcrição para o português do “Lance de dados” que comunicasse as suas imagens, em especial a da constelação, a partir dos parâmetros de sua própria teoria (des)constelar da tradução (não é à toa que outros latino-americanos e textos em

outras línguas foram mencionados⁶⁰), *que traduziam por si uma ânsia latino-americana de existir e ser visto em relação ao mundo*.

Assim, exploramos como essa ânsia latino-americana, presente em Campos, teria sido traduzida nos primeiros passos de sua desconstelação da imagem do “Lance de dados”. Conferimos como o autor teria tensionado e reimaginado o *acaso*, que seria, para Haroldo, o grande causador da constelação, explicitado no título do poema – “Um lance de dados jamais abolirá o acaso... EXCETO... TALVEZ... (por) UMA CONSTELAÇÃO” (Campos, 2019, p. 132). Inclusive, abordamos como a adição do termo “por”, na tradução de Campos, à enigmática frase, é o que teria desencadeado nosso enfoque. Mas o acaso do autor brasileiro, ao contrário do acaso europeu de Mallarmé, seria ricocheteante e latino-americano, o que já implica a sua primeira desleitura.

Abordamos, então, até que ponto a vivência latino-americana de Campos e seu lance de palimpsestos, primeiramente vista na transcrição do acaso, seria importante para a sua epistemologia tradutória; postulamos, ainda, que ser latino-americano é viver e ser a tradução (da mesma forma em que outros povos são parte dessa condição existencial), na medida em que existimos enquanto diferença em relação ao Outro não-latino-americano. Nesta toada, provamos como o acaso latino-americano de Haroldo de Campos, então, estaria implicado em sua epistemologia (des)constelar da tradução, pois este estaria, ao contrário do acaso libertino europeu, ligado à nossa própria existência aporética entre o caos e a ordem.

Notamos, por exemplo, como isso se traduz nas *Galáxias*, que forçara o reconhecimento do tutano diferencial (Cf. Campos, 2006) das galáxias latinoamargas. Vale lembrar que o pensamento do poeta galáctico já estava presente desde os seus primeiros textos, porque a natureza transgressora do poeta se encontra, mesmo com suas diferenças, na do tradutor. Desde os rascunhos de seus poemas até seu livro-viagem, a proposta de Campos em desconstelizar o tradicionalismo da poesia e seus movimentos e tendências mais convencionais do século XX estaria refletida e (im)posta, também, em sua teoria da tradução, na medida em que essas duas

⁶⁰ No texto de Kenneth David Jackson, “Viajando pelas *Galáxias*” (2005, p. 42-43), o autor norte-americano demonstra-nos, por meio de um guia, como esse entrecruzamento da diferença latino-americana esteve presente em todos os poemas do livro, onde, de certa forma, presentificara-se a própria teoria tradutória do autor. Desde os espaços às referências identificadas por Jackson (sem contar que outras leituras e relações são possíveis, de acordo com cada leitor), é possível observar a multiplicidade de línguas e culturas nas entrelinhas da teoria tradutória de Campos. Assim, muitos dos pontos brilhantes de suas galáxias perpassam o contexto latino-americano, com seus autores e localidades; Jackson identificara Borges, Sousândrade, Alfredo Volpi, Oswald e Mário de Andrade e Manuel Bandeira, sem contar a contribuição, por Caetano Veloso, no *Circuladô de Fulô*, de composição conjunta à Haroldo de Campos (não nos esqueçamos da forte presença do crítico brasileiro e de seu irmão no movimento da Tropicália e da Antropofagia e seus encontros, de afinidade pessoal e teórica, com Gilberto Gil e Veloso).

frentes estariam atravessadas uma pela outra. A face do poeta galáctico, então, coexiste com a face (reminiscente ao “Poema de sete faces”, de Mário de Andrade, ou, ainda, aos lados de um mesmo dado) do tradutor transborrador – o poeta do poeta –, que rasura a constelação de Mallarmé com a sua própria ideia latino-americana e galáctica de uma poética da tradução.

Semelhantemente à poética, suplementamos à face tradutória do autor brasileiro a sua faceta crítica; seu aspecto questionador e inventivo (e, como bem lembrara Luiz Costa Lima, a invenção é mais violenta para alguns que o institucionalizado, mais cômodo) o colocaria como um crítico excêntrico, de forma que colocara em crise a própria noção de história, para ele sincrônica (e não diacrônica). Para Campos, somente com essa mudança de ponto de vista é que uma teoria latino-americana e brasileira poderia florescer e deixar de ser invisível para os Outros não-latino-americanos.

Com isso, admitir a existência de uma teoria latino-americana (sem recair, aliás, na teoria da cópia ou na inferiorização absoluta de nossas próprias referências) já constituiria, para nós, uma atitude extremamente rebeladora e crítica, afinal, do pensamento cartesiano da origem e do lugar privilegiado das teorias do centro europeu e norte-americano, replicadas excessivamente no âmbito acadêmico – e mesmo fora dele, ao passo de que as ideias coloniais da inferioridade do sul global e da superioridade do norte global replicam-se em distintas manifestações da cultura e da vivência latino-americana.

Com sua epistemologia (des)constelar, portanto, Campos rebela-se e, ao valer-se de todas as suas faces (ou lados, para lembrar o lance de dados), o poeta-crítico-tradutor transcria luciferinamente o plano da tradução, demonstrando que há, sim, a possibilidade (potencializada pela sua intrínseca impossibilidade) de uma teoria tradutória e, ainda, a partir de uma Latino-américa fortalecida e tão capaz quanto os grandes centros (se não mais, tendo em vista que, no caso de Campos, sua episteme ultrapassaria a imagem mallarmeana) através da diferença.

Além disso, a ultrapassagem vampírica e (des)constelar de Haroldo de Campos sobre a constelação do “Lance de dados” acontece, efetivamente, através dos ensaios constituintes de nosso *corpus*: “Da tradução como criação e como crítica” (1962); “Para além do princípio da saudade: a teoria benjaminiana da tradução” (1984); e Paul Valéry e a poética da tradução: as formulações radicais do célebre poeta francês a respeito do ato de traduzir” (1985). No primeiro, Haroldo entende como basilares as noções de crítica e criação para sua ideia tradutória, e deslê, no processo, as noções prévias e demasiadamente tradicionais, para o autor brasileiro, da aporia

entre traduzibilidade e intraduzibilidade de Bense e Fabri, a qual renomeamos como o problema da (in)traduzibilidade, já que Campos reconhece que ambas as condições são verdadeiras.

Por isso, seu exercício epistêmico prezaria mais por um tradutor anti-cristo e por uma des-tradição. Neste, Campos reimagina a teoria tradutória de Walter Benjamin por uma tradução menos salvífica e mais pedagógica, onde ao tradutor não caberia mais a tarefa arcangélica e misericordiosa de salvar a língua pura do texto original. Realisticamente, o tradutor e o teórico precisaria, em seu ponto de vista, operacionalizar o ato tradutório, mais consciente dos riscos inevitáveis deste processo. A própria noção de originalidade, ainda prezada por Benjamin, é colocada em crise por Haroldo.

A partir da poética da tradução de Paul Valéry, Haroldo de Campos desvenda a sua desconstelização da origem, relance final de seus dados; ele compreende que, mesmo entre os europeus mais radicais, ainda perdura o pensamento logocêntrico e o receio de que o monstro tradutório devore completamente o prezado texto original. A sua epistemologia aconteceria, então, nos entremeios da duplicidade dos (im)possíveis, porque estaria localizada, com a sua diferença latino-americana, na contracorrente das teorias tradutórias mais tradicionalistas. Por sua origem europeia e norte-americana, essas perspectivas (inclusive a de Mallarmé) entendem que a impossibilidade e a intraduzibilidade inferiorizam o potencial da tradução – por mais que tentem afirmar o contrário, como foi o caso de Valéry.

Em Campos, o tradutor luciferino – e, impreterivelmente, o teórico –, ao contrário de um messias que tudo salva, oblitera e rasura o texto de partida, pois entende que as presentes aporias são frutíferas para o seu laboratório de textos – quanto mais (im)possível, (in)traduzível e, agregamos, *selvagem*, melhor (Campos, 2019, p. 4). Dito de outra forma, em cada um dos autores e ideais abordados por Campos nos seus ensaios, ele teria, para nós, desconstelizado a imagem constelar de Mallarmé – lembrando que nos embasamos em uma terminologia já utilizada pelo crítico brasileiro em um de seus ensaios, “Bandeira, o desconstelizador” –, transcriando a constelação para além de seu plano poemático e europeu.

Outrossim, a epistemologia (des)constelar da tradução de Haroldo de Campos porta-se como uma ultimação da constelação de Mallarmé, na medida em que, além de buscar uma leitura partitural, verbivocovisual e galáctica, ela está fadada (por bem ou por mal) à condição da latinoamargura do (in)teorizável, que redevora e subverte os textos europeus, resistindo enquanto é a própria representação luciferina de tradução, não mais fiel, limitada ao espaço do papel ou eurocêntrica, mas localizada nos trópicos do pensamento do transgressor Haroldo de

Campos. De certa forma, essas bibliografias demonstram não só a bibliocasa⁶¹ do poeta brasileiro, mas uma teoria que, desde a sua gênese no primeiro ensaio de 1962, não se acovardou diante do necessário perigo de quem ousou teorizar sobre o (in)teorizável – exceto, talvez, (por) uma Latino-américa.

⁶¹ Não poderíamos deixar de encerrar este trabalho (que talvez nunca se encerre no fim da página) comentando, ademais, sobre a atual situação da bibliocasa de Haroldo de Campos, a qual estava alocada na Casa das Rosas, em São Paulo, desde 2004, mas foi retirada do local recentemente – em 27 de janeiro de 2025. O acervo foi transferido para a reserva técnica “Clé Reserva Contemporânea”, de acordo com a Secretaria de Cultura, Economia e Indústria Criativas (SCEIC) do estado de São Paulo, por motivos de preservação dos exemplares. No início de janeiro, em visita à Casa, notamos um certo desprestígio (reiterado por Marcelo Tápia em entrevista à *Revista Cult*, cuja referência consta em seguida nesta nota) quanto a contribuição do intelectual brasileiro para a literatura brasileira, além de uma dificuldade extrema (que pode piorar com a transferência repentina) no acesso de seu acervo, importante para fins de pesquisa e apreciação. Fonte: <https://revistacult.uol.com.br/home/onde-esta-o-acervo-de-haroldo-de-campos/>.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ALMEIDA, Ananda Nehmy de. **Transculturação narrativa: dos diálogos de Ángel Rama e Berta Ribeiro à edição de *Antes o mundo não existia***. 2022. 292 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.
- ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.
- ANTELO, Raul. Quantas margens tem uma margem? Revista *Margens/Márgenes*, n. 1, 2002, p. 77-85. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/margens_margenes/issue/view/551. Acesso em: 02 set. 2024.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands / La frontera: the new mestiza*. Madrid: Capitán Swing, 2007.
- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Revista *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 01, v. 08, 2000, p. 229-236. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso em: 25 jun. 2024.
- ARROJO, Rosemary. *Tradução, desconstrução e psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- AZEVEDO, Carolina; KUTZ, Victor. Onde está o acervo de Haroldo de Campos? Revista *Cult*, São Paulo, 08 de fevereiro de 2025. Exclusivo do site. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/onde-esta-o-acervo-de-haroldo-de-campos/>. Acesso em: 15 fev. 2025.
- BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. Tradução de Susana Kampff Lages. In: HEIDERMANN, Werner (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. 2. ed. Florianópolis: UFSC / Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, 2010, p. 203-231.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Braziliense, 1994, p. 114-119.

- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Braziliense, 1994, p. 222-234.
- BENJAMIN, Walter. Teoria do conhecimento, teoria do progresso. In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 499-530.
- BERMAN, Antoine. *A prova do estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica: Herder, Goethe, Schegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*. Tradução de Maria Emília Pereira Chanut. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- BOITANI, Piero. A gênese do artista e o artista da gênese. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 59-74.
- BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. Tradução de Carlos Nejar. 3. ed. São Paulo: Globo, 1999.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- Blog Pangeia. Pangeia Editora. Qohelet, de Rauer. Disponível em: https://editorapangeia.com.br/pt_br/qohelet-de-rauer/. Acesso em: 16 fev. 2024.
- CAMPOS, Augusto. Haroldo, irmão siamesmo. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 29-32.
- CAMPOS, Augusto; Pignatari, Décio; CAMPOS, Haroldo. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- CAMPOS, Augusto; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo. *Teoria da poesia concreta: textos críticos e manifestos (1950-1960)*. 2. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975.
- CAMPOS, Haroldo. A arte no horizonte do provável. In: *A arte no horizonte do provável e outros ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1969, p. 15-34.
- CAMPOS, Haroldo. À esquina da esquina. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (Orgs.). *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 105-108.
- CAMPOS, Haroldo. Apêndice: tradução da parte inicial de “A tarefa do tradutor”, de Walter Benjamin. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (Orgs.). *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 211-214.
- CAMPOS, Haroldo. Apostila: diacronia e sincronia. In: *A arte no horizonte do provável e outros ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1969, p. 221-224.
- CAMPOS, Haroldo. A tradução como instituição cultural. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (Orgs.). *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 207-210.

CAMPOS, Haroldo. Bandeira, o desconstelizador. In: *Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 109-116.

CAMPOS, Haroldo. Caos e ordem: acaso e constelação. In: CAMPOS, Augusto; Pignatari, Décio; CAMPOS, Haroldo. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 193-204.

CAMPOS, Haroldo. Constelação para Octavio Paz. In: PAZ, Octavio. *Signos em rotação*. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997, p. 299-314.

CAMPOS, Haroldo. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: *Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 231-255.

CAMPOS, Haroldo. Da tradução como criação e como crítica. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (Orgs.). *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 1-18.

CAMPOS, Haroldo. Da transcrição: poética e semiótica da operação tradutora. In: CAMPOS, Haroldo. *Viva Voz*, FALE/UFMG, 2011, p. 9-30.

CAMPOS, Haroldo. Da transcrição: poética e semiótica da operação tradutora. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (Orgs.). *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 77-104.

CAMPOS, Haroldo. Das estruturas dissipatórias à constelação: a transcrição do “Lance de dados” de Mallarmé. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (Orgs.). *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 131-140.

CAMPOS, Haroldo. De Babel a Pentecostes: uma utopia concreta. In: FABRINI, Regina; OLIVEIRA, Sergio Lopes (Orgs.). São Paulo: *Série Linguagem*, Lovise, n. 3, 1998, p. 27.

CAMPOS, Haroldo. *Galáxias*. São Paulo: Editora 34, 2011.

CAMPOS, Haroldo. Mário Faustino ou a impaciência órfica. In: *Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 189-212.

CAMPOS, Haroldo. Minha relação com a tradição é musical. In: *Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 257-268.

CAMPOS, Haroldo. *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Mattos*. 2. ed. Salvador: POJA, 1989.

CAMPOS, Haroldo. Para além do princípio da saudade: a teoria benjaminiana da tradução. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (Orgs.). *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 47-60.

CAMPOS, Haroldo. Paul Valéry e a poética da tradução: as formulações radicais do célebre poeta francês a respeito do ato de traduzir. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (Orgs.). *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 61-76.

CAMPOS, Haroldo. Poesia e modernidade: da morte da arte à constelação. O poema pós-utópico. In: CAMPOS, Haroldo. *O arco-íris branco: ensaios de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 243-269.

CAMPOS, Haroldo. Poética sincrônica. In: *A arte no horizonte do provável e outros ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1969, p. 205-212.

CAMPOS, Haroldo. Prefácio. In: *A arte no horizonte do provável e outros ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1969, p. 9-14.

CAMPOS, Haroldo. *Qohélet = O-que-Sabe: Eclesiastes: poema sapiencial*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

CAMPOS, Haroldo. Roda Viva/Haroldo de Campos: depoimento [1996]. Entrevistadores: Leão Serva, Gerald Thomas, Rinaldo Gama, Augusto Massi, João Alexandre Barbosa e Claudio Willer. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z7eyMRvd5Ag>. Acesso em: 07 set. 2023.

CAMPOS, Haroldo. Texto literário e tradução. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (Orgs.). *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 19-26.

CAMPOS, Haroldo. Tradição, transcrição, transculturação: o ponto de vista do ex-cêntrico. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (Orgs.). *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 197-206.

CAMPOS, Haroldo. Tradução, ideologia e história. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (Orgs.). *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 37-46.

CAMPOS, Haroldo. Transluciferação mefistofáustica. In: *Deus e o diabo no Fausto de Goethe: marginalia fáustica*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 179-209.

CAMPOS, Haroldo. Uma poética da radicalidade. In: *Obras completas por Oswald de Andrade*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974, p. 9-64.

- CAMPOS, Roland de Azeredo. A estética científica revisitada. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 169-178.
- CASTRO, Manuel Antônio de. O ler e suas questões. In: CASTRO, Manuel Antônio de. *Leitura: questões*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2015, p. 22.
- COMPAGNON, Antoine. Introdução. In: *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 11-25.
- DANIEL, Claudio. Um Oriente além do Oriente: releituras de Haroldo de Campos. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 183-192.
- DÉPRÉ, Inês Oseki. *Melhores poemas Haroldo de Campos / Seleção de Inês Oseki-Depré*. 3. ed. São Paulo: Global, 2000.
- DERRIDA, Jacques. Che cos'è la poesia? Tradução de Tatiana Rios e Marcos Siscar. *Revista Inimigo Rumor*, n. 10, 2001, p. 113-116.
- DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- DERRIDA, Jacques. Freud e a cena da escritura. In: *A escritura e a diferença*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva: 2009, p. 289-338.
- DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- FAGUNDES, Mônica Genelhu. Céus ao rés-da-página: imagem, superfície, poesia e política (Considerações sobre Carlos de Oliveira). *Gragoatá*, Niterói, n. 45, v. 23, 2018, p. 134-152. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22409/gragoata.2018n45a1062>. Acesso em: 21 nov. 2024.
- FALEIROS, Álvaro. *Traduções canibais: uma poética xamânica do traduzir*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2019.
- FALEIROS, Álvaro. *Um Lance de Dados / Stéphane Mallarmé: introdução, organização e tradução*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2013.
- FERRAZ, Sílvio. Esboço de uma composição concretista para Haroldo de Campos. In: *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 271-278.

FERREIRA, Rony Márcio Cardoso. Apresentação. In: PEREIRA, Germana Henriques; COSTA, Patrícia Rodrigues; VERÍSSIMO, Thiago André (Orgs.). *História da tradução no Brasil: teoria, recepção e cânone*. Campinas: Pontes Editores, 2021, s.p.

FERREIRA, Rony Márcio Cardoso; DUTRA, Luana Cavalieri de Alencar. A teoria antropofágica da tradução no Brasil: o caso Haroldo de Campos. *Revista Acta Scientiarum. Language and Culture*, n. 2, v. 45, 2023, p. 1-8. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/actascilangcult.v45i2.67056>. Acesso em: 10 nov. 2023.

GIULIANO, Facundo. La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica. In: *¿Podemos pensar los no-europeos?* Ciudad autónoma de Buenos Aires: Del signo, 2018, p. 11-68.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

ISER, Wolfgang. Problemas da teoria literária atual. In: LIMA, Luis Costa (Org.). *Teoria da literatura em suas fontes* (volume II). Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1983, p. 359-383.

JACKSON, Kenneth David. Viajando pelas Galáxias: guia e notas de orientação. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um ‘tombeau’ de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 39-54.

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

KRYSINSKI, Wladimir. Pensamentos fragmentários sobre Haroldo de Campos. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um ‘tombeau’ de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 75-80.

LAFER, Celso. O prazer da palavra e a escrita justa: sobre o percurso de Haroldo de Campos. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um ‘tombeau’ de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 113-118.

LIMA, Luiz Costa. O multiplicador. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um ‘tombeau’ de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 119-130.

LOMBARDI, Andrea. Nostalgia. Uma reflexão sobre literatura e música. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um ‘tombeau’ de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 81-97.

- LOPES, Denilson. Por uma estética da comunicação. In: *A delicadeza: estética, experiência e paisagens*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Finatec, 2007, p. 21-36.
- LUKÁCS, Georg. Culturas fechadas. In: *A teoria do romance: um ensaio histórico filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007, p. 25-35.
- MALLARMÉ, Stéphane. A throw of dice. In: MEILLASSOUX, Quentin. *The number and the siren: a decipherment of Mallarmé's Coup de dés*. Tradução de Robin Mackay. UK: Urbanomic, 2012, p. 225-280.
- MANDELBAUM, Enrique. Tradução e des-tradução na Bíblia de Haroldo de Campos. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 193-212.
- MATOS, Olgária. Babel e Pentecostes: heterofilia e hospitalidade. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 131-148.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, 2008, p. 287-324.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2010.
- MIGNOLO, Walter. Uma outra língua. In: *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 297-339.
- MOTTA, Leda Tenório da. Ei-lo agora jacente. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 19-22.
- NASCIMENTO, Evando. Desconstrução. In: JOBIM, José Luís; ARAÚJO, Nabil; SASSE, Pedro Puro (Orgs.). *(Novas) palavras da crítica*. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2021, p. 65-103.
- NASCIMENTO, Evando. Entrelivros: Haroldo de Campos, Mallarmé e os limites da experiência de vanguarda. *Revista Cerrados*, n. 33, v. 21, 2012, p. 52-72. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/view/25818>. Acesso em: 2 dez. 2024.
- NASCIMENTO, Evando. Traduzindo Haroldo. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 19, v. 13, 2011, p. 25-42. Disponível em: <https://rblc.com.br/index.php/rblc/article/view/333>. Acesso em: 8 set. 2024.

NASCIMENTO, Evando. Uma poética da tradução: teoria e crítica na Poesia Concreta. Revista *Contexto*, n. 6, 1999, p. 35-66. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/contexto/issue/view/457>. Acesso em: 20 ago. 2024.

NÓBREGA, Thelma Médici. Entrevista com Haroldo de Campos. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 343-370.

NUNES, Benedito. Encontro em Austin. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 107-112.

Obra de Yi Sâng é culto coreano. Folha de São Paulo, São Paulo, 12 de setembro de 1999. Índice geral. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs12099911.htm>. Acesso em: 17 jan. 2024.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PARK, Yun Jung Im. Yun Jung Park: depoimento [nov. 2017]. Gravação feita durante o 10º Encontro Internacional Conexões Itaú Cultural, na sede do Itaú Cultural, em São Paulo/SP. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B4BuEuk80mM>. Acesso em: 17 fev. 2024.

PAZ, Octavio. Prefácio. In: PAZ, Octavio. *Los hijos del limo*. 3. ed. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1990, p. 9-12.

PERRONE-Moisés, Leyla. História literária e julgamento de valor. In: *Altas literaturas: escolha e valor na obra crítica de escritores modernos*. São Paulo: Editora Schwarz, 2009, p. 19-60.

PERRONE-Moisés, Leyla. Introdução. In: *Altas literaturas: escolha e valor na obra crítica de escritores modernos*. São Paulo: Editora Schwarz, 2009, p. 9-18.

POE, Edgar Allan. A filosofia da composição. In: POE, Edgar Allan. *Poemas e ensaios*. Tradução de Oscar Mendes e Milton Amado. São Paulo: Globo, 1999, s.p.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. A termodinâmica não-linear. In: *A nova aliança*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991, p. 111-115.

PYM, Anthony. *Explorando as teorias da tradução*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

RIVERA, Jorgelina. Haroldo de Campos, tradição e paralelismos com a poética borgiana. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, Brasília (DF), n. 54, Ago. de 2018, p. 393-

407. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/10.1590/2316-40185420>. Acesso em: 28 abr. 2025.

ROCHA, João Cezar de Castro. Historia cultural latinoamericana y teoría mimética. In: ROCHA, João Cezar de Castro. *¿Culturas shakespearianas?: teoría mimética y América Latina*. México: Sistema Universitario Jesuita, 2017, p. 101-152.

SANTAELLA, Lucia. Transcriar, transluzir, transluciferar: a teoria da tradução de Haroldo de Campos. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um ‘tombeau’ de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 221-232.

SANTIAGO, Silviano. *Glossário de Derrida / Trabalho realizado pelo Departamento de Letras da PUC/RJ (Supervisão geral de Silviano Santiago)*: Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1976.

SANTIAGO, Silviano. O entrelugar do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos*. Recife: Cepe, 2019, p. 9-30.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

SARLO, Beatriz. Retomar el debate. Revista *Punto del vista*, n. 55, agosto de 1996, p. 38-42.

SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração. In: *Que horas são? ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 29-48.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A virada testemunhal e decolonial do saber histórico*. Campinas: Editora da Unicamp, 2022.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradição*. São Paulo: Editora 34. 2018.

SISCAR, Marcos. A alavanca da crise: a poesia “pós-utópica” de Haroldo de Campos. Revista *Remate de Males*, Campinas (SP), n. 1, v. 34, Jan./Jun. de 2014, p. 81-94. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8635833>. Acesso em: 28 nov. 2024.

SISCAR, Marcos. A “poesia pura” como paradigma de tradição poética. In: FIUZA, Solange; ALVES, Ida (Orgs.). *Poesia contemporânea e tradição Brasil - Portugal*. São Paulo: Nankin, 2017, p. 15-35.

SOUZA, Eneida Maria de. A teoria em crise. In: *Crítica cult*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 67-78.

SOUZA, Eneida Maria de. O discurso crítico brasileiro. In: *Crítica cult*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 47-66.

SOUZA, Licia Soares de. Memórias narrativas, memórias marginais. In: GONZÁLEZ, Elena Palmero; COSER, Stelamaris (Orgs.). *Entre traços e rasuras: intervenções da memória na escrita das Américas*. Rio de Janeiro: 7Letras; Faperj, 2013, p. 183-201.

SOUZA, Roberto Acízelo de. BELLES LETTRES. In: E-Dicionário de termos literários de Carlos Ceia. 2009. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/belles-lettres>. Acesso em: 13 abr. 2024.

TEIXEIRA, Claudio Alexandre de Barros. A mitopoética transbarroca de Haroldo de Campos. *Olhos d'água*, n. 8, 2016, p. 91-102.

THOMAS, Gerald. A breve interrupção do fim. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 237-244.

THOMÉ, Brenda Bressan; OLIVEIRA, Juliana Oliveira de; TORRES, Marie-Hélène Catherine. HAROLDO DE CAMPOS. In: Dicionário de tradutores literários no Brasil (DITRA/UFSC). 2023. Disponível em: <https://dicionariodetradutores.ufsc.br/pt/HaroldodeCampos.htm>. Acesso em: 25 set. 2023.

VERLAINE, Paul. Arte poética. Tradução por Augusto de Campos. In: 8 poemas de Paul Verlaine, em 3 tradutores. *Escamandro*, 2013. Disponível em: <https://escamandro.wordpress.com/2013/03/30/8-poemas-de-paul-verlaine-em-3-tradutores/>. Acesso em: 10 mar. 2024.

WALTHER-BENSE, Elisabeth. Em memória a Haroldo de Campos. In: MOTTA, Leda Tenório da (Org.). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 33-38.