

# Babel revisitada nas Américas

Maria Bernadette Porto

*Resumo:* Levando-se em conta a atualidade do episódio bíblico de Babel, lido à luz das reflexões de Zumthor, Derrida e Octavio Paz, este artigo privilegia obras quebequenses, antilhanas e brasileiras onde a pluralidade lingüística é encarada enquanto heterogeneidade e inacabamento ligados às Américas, espaço aberto às negociações identitárias entre línguas e memórias culturais.

*Résumé:* En tenant compte de l'actualité de l'épisode biblique de Babel, lu à la lumière des réflexions de Zumthor, Derrida et Octavio Paz, cet article privilégie des oeuvres québécoises, antillaises et brésiliennes où la pluralité linguistique est envisagée en tant qu'hétérogénéité et inachèvement liés aux Amériques, espace ouvert aux négociations identitaires des langues et des mémoires culturelles.

*Il est donné dans toutes les langues, de bâtir la Tour.*

*(Édouard Glissant)*

*Mieux vaut la tour de Babel que celle de l'unilinguisme.*

*(Monique LaRue)*

Constituindo-se como um objeto privilegiado de estudo para todos os que se interessam pela linguagem, aos olhos de Paul Zumthor (1997), a narrativa bíblica de Babel<sup>11</sup> pode ser vista como um texto

---

<sup>1</sup> Et c'est toute la terre: une seule lèvre, d'uniques parois.

Et c'est à leur départ d'Orient:

ils trouvent un canyon

en terre de Shinéar. Ils s'y établissent.

Ils disent, chacun à son semblable:

aberto, pleno de virtualidades que foram retomadas e reinterpretadas ao longo da história, sugerindo as idéias de confusão, inacabamento, pecado de orgulho, punição divina, impossibilidade de comunicação, entre outras. Em nossos dias, muitos congressos, revistas e publicações resgatam alguns aspectos deste mito que aponta para uma pluralidade de direções<sup>2</sup>.

Para nós, que já construímos, no decorrer de muitos anos de pesquisa, certa bagagem de reflexões em torno das chamadas literaturas

“Allons, briquetons des briques,  
flambons-les à ia flambiée.”  
La brique devient pour eux pierre, le bitume, mortier.

Ils disent:  
“Allons, bâtissons-nous une viîle et une tour.  
Sa tête: aux cieux.  
Faisons-nous *numom*,  
que nous ne soyons dispersés sur ia surface de toute la terre.”

YHWH desceiid pour voir ia viiie et ia tour  
qu’ont bâties les fiis de i’homme.  
YHWH dit:  
“Oui! Un seui peuple, tine setiie lèvre pour tons:  
Voilà ce qu’ils commencent à faire!  
Maintenant rien n’empêchera  
tout ce qu’iis auront dessem de faire!  
Aliens! Descendons! Confrmdons ià ieurs lèvres.  
L’homme n’entendra plus la lèvre de sou prochain.”  
YHWH les disperse de là sur la face de toute la terre.  
lis cessent de bâtir ia viiie.  
Sur quoi il clame sou nom: Bavei, Confusion,  
car ià YHWH confond ia lèvre de toute la terre,  
et de ià YHWH les disperse sur la face de toute la terre.  
Genèse 11,1-9, traduction A. Chouraqui,  
Entête, Desciée de Brouwer, 1974.

<sup>2</sup> As reflexões aqui apresentadas pretendem dar conta do perfil do Projeto Integrado de Pesquisa “Babel revisitada: a construção de uma poética das línguas nas Américas” desenvolvido com o apoio do CNPq.

francófonas, no seio das quais, dotados de uma consciência lingüística muito apurada, os escritores são condenados a pensar a língua (Gauvin, 1996, p. 7), a lembrança de Babel nos parece muito enriquecedora, sugerindo promessas interessantes de investigações. Todavia, ao invés de a encararmos sob a ótica do pessimismo e da negatividade, preferimos considerá-la, a exemplo de Octavio Paz (1991), através de sua aproximação com Pentecostes. Assim, trata-se, antes de tudo, de se ter acesso à compreensão de outrem, para além das diferenças, e de reconhecer que “cada um, sem deixar de ser o mesmo, é o outro” (Paz, 1991, p. 8). Distanciamos-nos, pois, da visão desfavorável da pluralidade das línguas associada na Idade Média à punição de uma falta antiga (Zumthor, 1997, p. 91) e que, ainda na contemporaneidade, foi vivenciada enquanto dilaceramento doloroso ou apelo à alienação em sociedades marcadas pelo processo da colonização, onde se afrontavam a língua materna e a língua do colonizador.

Consciente de que, hoje, os autores escrevem na presença de todas as línguas do mundo, Édouard Glissant sugere a riqueza da coexistência das línguas no ato da escrita (Glissant, 1995, p. 84), o “imaginário das línguas” sendo uma característica de nosso tempo. Já em pesquisas anteriores – e, em particular, em ensaios em que nos detivemos nos chamados autores migrantes do Quebec – pudemos verificar que o próprio contato tenso de línguas representado, em maior ou menor grau, nos textos analisados, assegurou a sua criação. Além disto, ainda que domine apenas um idioma – e aqui as análises de Derrida (1996) e Régine Robin (1993) nos levariam a questionar se é possível possuir ou habitar uma língua – nenhum autor pode escrever num idioma de modo monolíngüe (Glissant, 1995, p. 84). Isto porque para escrever é preciso que o escritor descubra a estranheza no seio de sua própria língua, explorando os caminhos nem sempre familiares e até imprevisíveis de seu idioma.

Inspirando-nos sobretudo nas análises de Octavio Paz (1991), Jacques Derrida (1987) e Paul Zumthor (1997) – e no diálogo que estabelecem com outros teóricos – reconhecemos na referida narrativa bíblica pontos de apoio para breves reflexões que se orientam no sentido de convergências entre obras das literaturas quebequense, antilhana e brasileira. Tal diálogo demonstrará possivelmente que, apesar das

diferenças relativas à noção de “surconscience linguistique” que afeta autores oriundos de jovens literaturas (Gauvin, 1997, p. 6) – onde a mesma é vivenciada de formas e em tempos diversos – é no próprio exercício da Literatura Comparada que se dá a superação dos impedimentos decorrentes de Babel. Lidas sob a inspiração de Pentecostes, obras que retomam tal episódio bíblico, dialogam entre si, mesmo guardando suas opacidades particulares.

Antes de nos determos na exploração das pistas oferecidas por Babel, gostaríamos de salientar a sua atualidade para os estudos desenvolvidos no âmbito da Literatura Comparada, vista por alguns como um vale-tudo” (Lima, 1997) a partir do prestígio crescente dos Estudos Culturais. Em nossa experiência em congressos desta área de conhecimento, já tivemos a oportunidade de reconhecer a presença de discursos marcados pela pluralidade babélica de enfoques metodológicos, o que pode sugerir a impossibilidade de comunicação entre pesquisadores voltados para o mesmo campo de interesse. Ora, como acabamos de assinalar, revisitada pelo sentido simbólico de Pentecostes, Babel é resgatada na sua positividade. Assim, para além das divergências entre estudiosos envolvidos com a polêmica em torno da identificação da Literatura Comparada com os Estudos Culturais, insinua-se a possibilidade de entendimento entre partidários de tendências conflitantes. Logo, a referência a Babel deverá nos levar a considerar a Literatura Comparada como devir e construção inacabada, cuja incompletude, longe de ser vista como problemática, sugere a recusa dos fechamentos, das fronteiras intransponíveis e das totalizações. Relendo, pois, a Literatura Comparada à luz de Babel, apostamos no inacabamento promissor das controvérsias nascidas no interior desta disciplina que abriga vozes múltiplas da diversidade.

Quanto à escolha de obras e de autores das literaturas quebequense, antilhana e brasileira, caberia talvez ser ressaltado que a mesma corresponde a uma perspectiva adotada por nós ao longo de muitos anos de pesquisas centradas nos diálogos fecundos que, para além das diferenças e opacidades (Glissant), se estabelecem entre as Américas. Interessa-nos, portanto, ler as Américas enquanto espaço onde se afrontam dicotomias presentes no referido episódio bíblico, como: movências/enraizamento; rizoma/raiz; desterritorializações

(re)territorializações; possibilidades e impossibilidades da tradução (de idiomas, memórias e experiências culturais). Ao reconhecermos a existência da construção de uma poética<sup>3</sup> das línguas nas Américas, referimo-nos às reflexões por escritores de “jovens literaturas” que se interrogaram e se interrogam ainda sobre sua própria prática lingüística (Gauvin). Trata-se de uma poética plural caracterizada pelo inacabamento promissor relativo à própria escritura vista como

*devir, processo vital estranho a toda tentativa de identificação realista, e por definição inacabada, recusa dos aprisionamentos, dos emparedamentos, das hierarquias. Inacabada, inacabável – entretanto, de algum modo, definitivo, como Babel, da mesma maneira que Babel. (Zumthor, 1997, p. 221).*

Passemos, agora, a destacar aspectos relevantes da narrativa bíblica em questão que nortearão nossas reflexões. Em primeiro lugar, o desejo coletivo de “se fazer um nome” que aparece no texto bíblico pode ser associado à necessidade imperiosa de se afirmar uma identidade no âmbito de sociedades oriundas do sistema colonial. É sabido que, como a torre de Babel, todo processo de construção identitária é marcado pelo inacabamento. Sinal da incompletude própria da existência humana (Todorov, 1996, p. 100), o inacabamento aqui não se confunde com a noção de fracasso. Fugindo à idéia de essencialismo, o processo identitário — sempre presente nas “jovens literaturas” — constitui algo em aberto que supõe a possibilidade de novos inícios. No que concerne a Babel, segundo Manganelli (1989), a partir daí, tudo o que acontece ou existe está ligado à lei dos recomeços. Isto parece insinuar a visão atual da idéia de origem que, na concepção de autores como Régine Robin (1993) e Daniel Sibony (1991) é passível de ser continuamente reinventada.

Outro aspecto do episódio babélico que remete a questões da contemporaneidade refere-se à experiência vivida no espaço. Para Zumthor, a mesma narrativa se organiza a partir de oposições espaciais:

---

<sup>3</sup> Para Glissant, a poética corresponde a “uma maneira de se conceber sua própria relação consigo mesmo e com o outro, e ao modo de exprimi-la” (Glissant, 1995, p. 99).

errância e fixação, terra e céu, espaço dado e espaço a ser conquistado. Estão aí, em jogo, dois eixos:

a horizontalidade do lugar de estadia dos homens, de sua migração e de sua dispersão final e a verticalidade da obra elevada até o firmamento (Zumthor, 1997, p. 57). Segundo o mesmo autor, na narrativa de Babel verifica-se a passagem do nomadismo à sedentarização: “eles encontram uma planície em Shinéar e aí se instalam” diz o texto bíblico. Assim, o homem construiu para si mesmo um ponto de referência no espaço e no tempo. Interessa-nos reconhecer nas pistas apontadas por Zumthor alguns dados que podem contribuir para as reflexões em torno dos autores nômades de nosso tempo, vistos como “homens traduzidos, produtos das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais” (Hall, 1999, p. 89). Apesar da oposição nômades/sedentários não se colocar mais exatamente da mesma maneira em nossos dias, uma vez que a própria noção de distâncias espaciais tende a se tornar relativa e imprecisa, assim como as configurações identitárias, admitimos, com Zumthor (1997, p. 141) que, desconfiando das idéias fixas e de toda espécie de limites, o nômade deixa-se levar pelo movimento e, mais particularmente, pelo seu corpo, que lhe dá a medida do universo. Ou, como pensa Glissant, a errância se confunde com o apetite do mundo (1995, p. 96), com a disponibilidade para o plural do Outro.

Explorando um pouco mais a questão espacial detectada por Zumthor na narrativa bíblica, remetemo-nos agora a duas dicotomias privilegiadas na obra de Glissant. A primeira, inspirada em Deleuze e Guattari, refere-se à distinção raiz/rizoma, que, de alguma forma, corresponde às oposições unidade/dispersão, verticalidade/horizontalidade e fixação/nomadismo presentes no mito de Babel. Única e orientada em direção às profundezas do solo, a raiz se inscreve no eixo vertical, ao passo que o rizoma, raiz múltipla, se estende em redes, na terra ou no ar, destituindo-se do caráter totalitário associado à raiz (Glissant, 1990, p. 23). Índice dos contatos plurais com o Outro, o rizoma se articula com a poética da Relação (Glissant, 1990), com a abertura para a pluralidade de línguas e culturas, diferentemente da raiz, presa à sugestão de monolíngüismo. Vinculando-se a tal dicotomia, a oposição *território/lugar* (Glissant, 1981) também pode ser evocada aqui para reler o mito de Babel à luz da perspectiva espacial. Se o *território* –

ligado ao fascínio do Mesmo – supõe a existência de fronteiras, remetendo ao monolingüismo, à raiz única e à concepção de uma memória exclusiva vinculada à História, o *lugar* corresponde, antes, à diversidade de histórias e memórias transversais nas quais são convocadas todas as línguas e são mobilizadas todas as formas de expressão (ao contrário do *território*, que tende a privilegiar apenas a escrita).

Resta-nos ainda lembrar aqui os vínculos entre Babel e a prática da tradução. Não é por acaso que tradutores e estudiosos desta prática se apoderaram de tal palavra bíblica como emblema de sua atividade. Lido sob a ótica de Babel, o exercício da tradução remete à noção de incompletude detectada anteriormente. Neste sentido, toda tradução é sempre provisória, assim como o texto original que, marcado pela falta, se coloca sempre à espera de futuras apropriações e transformações. Em sua análise, Derrida (1987), mostra que no texto bíblico, a tradução é uma atividade ao mesmo tempo imposta e proibida por Deus, necessária e impossível.

Ainda explorando a sugestão de incompletude nos domínios da tradução, lembraríamos que, para Benjamin (1971), cada língua parece atrofiada na sua solidão, cabendo a outra língua suprir o que lhe falta. Entretanto, marcada por Babel, nenhuma tradução – onde também se insinua a falta – seria capaz de dar um sentido totalizante e definitivo à obra que lhe serviu de ponto de partida. Vinculada ao desejo experimentado pelos homens de se fazerem conhecer por outrem, a tradução pode ser vista enquanto doação. Trata-se, para Benjamin (1970), de reconhecer a tarefa do tradutor como o gesto de devolver, de restituir o que foi dado pelo texto original, o que confirma a sugestão de impossibilidade.

Encarada no âmbito da literatura comparada enquanto travessia de línguas e de culturas, a tradução participa das movências e dos devires. Deste modo, o original se dá ao mesmo tempo em que se modifica, sobrevivendo pelo poder das mutações (Derrida, 1987, p. 217). Sob alguns aspectos, a leitura do texto “Des tours de Babel” dialoga, de perto, com as considerações de Glissant sobre a mesma prática. Atualizando a poética da Relação, o “tradutor inventa uma linguagem necessária de uma língua a outra, tal como o poeta inventa uma linguagem

na sua própria língua” (Glissant, 1995, p. 35). Encarando a tradução como um enriquecimento, Glissant a vê como reação à limitação do ser. Enquanto errância e devir, ela privilegiaria os “étants” em detrimento do “être” (Glissant 1995, p. 36). Ao aproximar a tradução da poética da Relação, o teórico antilhano afirma os vínculos entre tal prática e a crioulização crescente no mundo contemporâneo. Ao se afastar da concepção tradicional da atividade tradutória, baseada na supremacia do original sobre a cópia, Glissant dá realce à soberania de todas as línguas, resgatando a visão euforizante da multiplicidade babélica.

No panorama quebequense atual, com o reconhecimento da presença de vozes plurais relativas à literatura migrante que contribuiu para o questionamento da identidade construída em torno da homogeneidade difundida pelas elites canadenses francesas (Bouchard & Lamonde, 1997), o mito de Babel adquire particular relevância. Situados em Montreal, Babel em trânsito por excelência (Noel, 1992), muitos romances (de autoria de escritores migrantes ou não), refletem os encontros e desencontros das línguas na cidade cosmopolita.

Necessário se faz esclarecer que, desde sempre, o estatuto da literatura francófona produzida no Canadá (denominada, inicialmente, “canadense de língua francesa” e, a partir da Revolução Tranqüila, “quebequense”) passou pelas reflexões sobre a questão lingüística e pela defesa da língua francesa. Ainda nos anos 60, a polêmica criada sobre o “joyal” trouxe à baila discussões sobre as próprias condições de existência desta comunidade marcada pelo sistema colonial. Hoje, com a revisão dos conceitos de identidade cultural, o debate sobre a(s) língua(s) no Quebec tende a ser colocado de outro modo. Assim, deixando de ser visto como expressão de uma identidade baseada no caráter homogêneo dos quebequenses, o francês tende a se constituir o lugar onde se manifestam representantes de povos diversos, ou, como pensa Simon Harel, diferentes estranhezas (Harel, 1989).

Numa conferência publicada em 1996, que toca nos dois lados da atual discussão identitária conhecida de perto pelos quebequenses, em certa passagem de suas reflexões, Monique LaRue considera a língua como a casa e a única pátria dos escritores. Ora, pouco adiante, LaRue lembra a necessidade própria do ser humano de se desligar dos vínculos familiares, étnicos e da própria língua, para navegar em direção a outro



lugar, ao novo, ao desconhecido” (Larue, 1996, p. 19). Permitindo-nos retomar e modificar ligeiramente uma frase do romance *Copies conformes* da mesma autora, diríamos que na literatura (quebequense contemporânea muitos personagens e autores parecem dizer como Claire Dubé: “Experimentar (...) a necessidade de deixar sua língua materna talvez seja apenas a manifestação do sentimento identitário” (cf. Larue, 1989, p. 188: “Experimentar periodicamente a necessidade de deixar sua cidade natal talvez seja apenas a manifestação do sentimento do lugar”).

Embora a polêmica criada em torno da inclusão dos autores migrantes no âmbito da literatura quebequense pareça estar longe de ser esgotada – como o mostraram as reações criadas em torno da conferência de LaRue – depreende-se no Quebec hoje uma tendência para se aceitar o fato de que, para os escritores, as línguas em contato não constituem necessariamente algo negativo. Ao contrário, conforme afirmou Régine Robin, trata-se “de impedir a maionese da pureza cultural ou lingüística” (Robin, 1993, p. 222). Na verdade, como conceber a poética do quebequense Michel Tremblay e a de outros escritores (migrantes ou não) sem o contínuo roçar entre dois idiomas, como é o caso de Antonio d’Alfonso que, ao escrever em francês, tem na cabeça a memória de uma língua (o italiano) e a exprime em outra língua (o francês)? (D’Alfonso, 1987, p. 126). Não está justamente aí uma das condições do romance segundo Bakhtine? (Gauvin, 1996, p. 5). Não se esboça também aí a idéia de hibridismo cultural que, aos olhos de Homi Bhabha “acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta”? (Bhabha, 1998, p. 22). Ilustrando, de modo exemplar, a sua situação de migrante marcado pela heterogeneidade, Antonio d’Alfonso constrói seu poema “Babel” a partir da coabitação de diferentes idiomas. Mostrando-se disponível para incorporar no seu texto a diversidade de experiências na errância através de múltiplos espaços e memórias culturais, o poeta sugere, como se depreende em seus versos, que a sua casa nômade corresponde, de perto, à sua própria prática lingüística:

*Nativo di Montréal  
 élevé comme Québécois  
 forced to learn the tongue of power  
 viví en Mexico como alternativa  
 figlio del sole e della campagna*

*par les francs-parleurs aimé  
 finding thousands like me suffering  
 me casé y divorcié en tierra fría nipote di Guglionesi  
 parlant politique malgré moi  
 steeled in the school of Old Aquinas  
 queriendo luchar con mis amigos latinos  
 Dio where shall I be demain  
 (trop vif) que puedo saber yo  
 spero che la terra be mine.  
 (D'Alfonso, 1987, p. 75)*

Por sua vez, outro autor migrante, Marco Micone, interessa-se pela questão da língua no Quebec, onde a pluralidade de idiomas pode representar o risco do desenraizamento e da perda de referenciais identitários, sugerido nas palavras da personagem Addolorata, através das quais ela parece adotar uma prática absurda de negociação entre as línguas de seu cotidiano:

*Não me aborreço nunca com minhas quatro línguas. Posso falar o inglês na segunda, o francês na terça, o italiano na quarta, o espanhol na quinta e as quatro, ao mesmo tempo, na sexta.  
 (Micone, 1987, p. 61)*

Por sua vez, a personagem Amélia, francesa de origem espanhola que se instala em Montreal onde se dedica à tradução, vivencia a babelização presente no seu cotidiano a partir da compartimentalização de áreas de interesse associadas aos diversos idiomas que domina:

*Não sou a mesma de acordo com a língua que falo. Vivo em francês, trabalho sobre textos ingleses, mas sempre amei em espanhol. Para mim, esta língua é o velho substrato da paixão.  
 (Noël, 1992, p. 59).*

Por outro lado, ao se “apoderar” de um poema célebre, construído a partir da idéia da defesa da língua francesa no Quebec, ameaçada pela língua do colonizador anglófono (“Speak white”, de Michèle Lalonde), o próprio Micone ilustra em seu “Speak what” — que de modo significativo serve de epígrafe a um romance centrado nas

sugestões de Babel, *Nous avons tous découvert l'Amérique* de Francine Noël — a mudança de ponto de vista referente às línguas no interior da sociedade quebequense. Em artigo sobre a noção de apropriação cultural, Marco Micone propõe a possibilidade dos quebequenses de nascimento e dos imigrantes partilharem, em francês, memórias, experiências e o próprio imaginário no processo sempre aberto da transcultura (Micone, 1996). Aí reconhecemos a imagem da língua francesa como torre refúgio (Noël, 1992, p. 284) capaz de abrigar todos os que nasceram em solo quebequense ou que o escolheram como cenário de suas histórias de apropriações e desapropriações.

No que diz respeito às reflexões produzidas no Quebec sobre a tradução – decorrência babélica – podemos lembrar que elas constituem um campo interessante de análise. Ressaltaríamos, de imediato, a representação desta atividade no plano ficcional. Em muitas obras romanescas, a tradução remete a situações constrangedoras vivenciadas no cotidiano pelos quebequenses, em seu próprio espaço onde “tudo fala inglês” (Porto, 1997). Em romances mais atuais, tal prática remete, antes de tudo, à evocação de Babel a partir da multiplicidade de suas sugestões (em especial, a estética do heterogêneo e do inacabamento).

No domínio da ensaística desenvolvida no Quebec, atribuindo ao conceito de fronteira – lingüística e cultural – um lugar privilegiado em suas análises, muitos autores destacam o papel da tradução no processo de negociação contínua entre indivíduos e comunidades possuidoras de línguas e culturas diversas. É o caso, por exemplo, do livro *Le trafic des langues* de Sherry Simon (1994), em que, ao analisar romances quebequenses, a autora reconhece uma poética da tradução.

Por sua vez, interessando-se pela posição dos escritores francófonos situados no entrecruzamento de línguas, Lise Gauvin dá realce às estratégias textuais de que se valem tais autores, entre as quais identifica a tradução. Lendo o texto francófono como espaço lúdico propício aos jogos de língua e às metamorfoses, Gauvin o vê como travessia de línguas onde se manifestam memórias de outros idiomas e a possibilidade de uma outra língua marcada pelo heterogêneo – talvez a terceira língua proposta por Antoine Berman no seu clássico estudo sobre a tradução (1984), que, aos olhos de Régine Robin, “ao invés de fingir preencher a falta, designa o horizonte da fissura” (Robin, 1993, p. 17).

Em poucas palavras, Robin nos remete à ambivalência babélica: se, por um lado, todo escritor deve atravessar os limites de seu próprio idioma para criar um outro (mesmo dentro de sua língua materna), ele se depara com a impossibilidade de superar a falta inicial.

Não poderíamos deixar de ressaltar aqui a contribuição dada por Régine Robin às questões identitárias e, em particular, à inquietante estranheza das línguas, desde seu romance *La Québécoise* até a sua obra ficcional *L'immense fatigue des pierres*, passando pelos seus ensaios *Le roman mémoriel*, *Le deuil de l'origine: une langue en trop, une langue en moins* e *Le Golem de l'écriture*. Realçando a impossibilidade de se coincidir realmente com sua língua, suas memórias e sua identidade, Robin mostra, no processo de escritura, a importância de “se colocar ao lado”, dentro de sua própria língua, de se mostrar disponível para outras línguas. Assim, para ela, o escritor confronta-se sempre com o plural – de vozes, idiomas, registros de língua, desvios. Trata-se, pois, de resgatar a pluralidade babélica para criar movências sem fim, fugindo-se ao risco de se estagnar numa expressão monológica. Na ótica de Robin,

*seja na Babel do múltiplo ou na transformação de sua própria língua em Babel, é necessário que haja o outro, a língua estrangeira em todos os sentidos do termo, da inquietante estranheza ao sentimento do estranho (Robin, 1993, p. 41).*

Em uma das narrativas que compõem o livro *L'immense fatigue des pierres*, exemplo significativo da “écriture du horslieu” (Gauvin, 2000, p. 187), Régine Robin explora a experiência da inquietante estranheza conhecida de perto por uma personagem marcada pela travessia de línguas. Como se ilustrasse, sob vários aspectos, a abertura de um texto teórico da autora, (*Le deuil de l'origine: une langue en trop, une langue en moins*), “Gratok langue de vie, langue de mort” coloca em relevo a condição judia da personagem que, como a própria escritora, parece não se enquadrar facilmente na sua história, no seu passado, na sua língua materna.

O texto é centrado na história de uma menina que viveu os horrores da Ocupação em Paris, refugiando-se, ao lado de sua mãe e de outros judeus, numa garagem onde eram proibidas todas as formas de expressão (falar, rir, chorar, tossir, espirrar). Aí ela aprende a tossir e a

espirrar “para dentro” e a vivenciar a experiência do silenciamento. Associando, desde muito cedo, o ídiche à língua da morte, a garota descobre o francês como expressão da liberdade e da espontaneidade onde é possível inscrever seus sonhos de futuro. Enquanto criança, como se quisesse possuir uma língua para si mesma, cria uma forma de expressão toda sua com a qual se comunica com seu urso Gratok. É, pois, no espaço do interdito que ela consegue elaborar uma “língua-entre”, um “entre-dizer” entre a língua da morte (o ídiche) e a língua da vida (o francês). Muito mais tarde, já como tradutora, experimenta a dificuldade de contemplar o retrato da menina que ela tinha sido no passado. E é enquanto escritora capaz de recuperar a língua esquecida de Gratok que ela conseguirá fazer a travessia entre dois idiomas, entre dois espaços culturais, graças à terceira língua que lhe assegura o ir e vir criativo entre dois mundos. Isto evoca a leitura do exílio da língua proposta por Jacques Hassoun:

*Passamos nossa vida esquecendo dos primeiros sons de nossa infância que não cessam de nos trabalhar assim como o fermento trabalha uma massa que não pára de crescer. Passamos nossa vida tapeando nossos medos infantis. Entretanto, quem ousaria dizer que tais sons não nos atingem por intermédio de uma língua esquecida para sempre? (Hassoun, 1993, p. 71)*

É justamente entre os apelos do esquecimento e da memória que se constrói a narrativa em questão. A volta do interdito — ou do “entre-dito” (a língua de Gratok) emerge, pois, dos interstícios da memória, garantindo, por sua estranheza, a língua da escritura da personagem-escritora. Por outro lado, segundo Robin, todo escritor deve atravessar o luto da origem em seu itinerário: é a própria condição judia, metáfora de todo escritor, que estaria à base do processo textual onde se depreendem o hiato, a defasagem, o estranhamento necessários à criação. A necessidade de guardar simbolicamente um idioma estrangeiro confere ao escritor a certeza do inacabamento e da heterogeneidade de sua própria língua.

As rápidas incursões pelo texto “Gratok langue de vie et langue de mort” nos confirmam que a definição identitária passa, necessariamente pela questão lingüística: definimo-nos muitas vezes por

uma língua, em uma língua, ou até mesmo contra uma língua. Neste sentido, retomando idéias de Glissant, poderíamos afirmar que, em vários textos produzidos nas Américas, a língua é um lugar incontornável: se, por um lado, falamos e escrevemos a partir de uma língua que nos permite ler o mundo (“A paisagem de sua palavra é a paisagem do mundo. Mas sua fronteira é aberta” — Glissant, 1990, p. 45), por outro, não é possível contornar nosso idioma que, ao invés de ser um território como aparece na abertura do texto autobiográfico de Gabrielle Roy (1988), é antes encarado como um lugar aberto à pluralidade do Diverso.

No contexto antilhano, muitos ensaios e romances permitem-nos revisitar a pluralidade de sentidos atribuídos a Babel. Como já anunciamos aqui, é inegável a contribuição de Édouard Glissant para as reflexões em torno do “imaginário das línguas” e, em particular, para a revisão do mito de Babel. No terreno da literatura, muitos autores como o próprio Glissant, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, Simone Schwartz-Bart, Joseph Zobel exploram as tensas relações entre o francês e o crioulo no mercado de bens lingüísticos das Antilhas. A título de ilustração, propomos aqui algumas pistas de acesso à babelização própria das Antilhas a partir da leitura de *Tambour-Babel*, de Ernest Pépin (Guadalupe). Aí se reconhecem a valorização da estética do híbrido, do plurilíngüe e do inacabamento, a necessidade de se construir uma identidade (sugerida através de Napoléon, personagem orientado pelo desejo de “se fazer um nome” entre os tamborineiros) e as promessas da tradutibilidade no mundo da oralidade onde, falando em parábolas, o contador de histórias (p. 210) demanda, constantemente, a seu público, a prática da tradução. À luz da leitura de Derrida, poderíamos lembrar aqui que o contador de histórias mostra que “a tradução é a experiência, o que se traduz ou se experimenta também: a experiência é tradução”. (Derrida, 1987, p. 234). Por sua vez, para forjar sua identidade como tamborineiro, num verdadeiro ritual iniciático, Napoléon deve ultrapassar a impossibilidade de traduzir, pela sua arte, suas emoções e vivências.

Neste romance, depositário das memórias das identidades-mosaico construídas nas Antilhas, o tambor contém a diversidade de línguas e culturas do mundo que aí coexistem de modo enriquecedor, atualizando a prática da Relação preconizada por Édouard Glissant. Iluminado com a perspectiva euforizante de Babel, o texto de Pépin

sugere, em inúmeras passagens, a coexistência da construção de uma língua marcada pela multiplicidade e pelo inacabamento condizente com a criouliização sempre tão ressaltada nos ensaios e textos literários produzidos nas Antilhas, e com o ser hídrido, visto por Stuart Hall (1999) a partir da diversidade de pertenças. Aos olhos de Hall, fundamental na experiência contemporânea, a consciência da diáspora se manifesta por uma relação complexa com o passado, pela impossibilidade de se definir um único elo identitário e pela certeza da pluralidade de vínculos no presente.

Longe de se reconhecer, na busca de um centro do mundo ou da terra prometida metaforizados pelo tambor, a lembrança da noção de *território* – índice do enraizamento paralisante segundo Glissant – cabe ressaltar a representação do tambor como marca do devir relativo ao conceito de *lugar* na ótica do mesmo teórico, garantia da construção identitária em aberto, disponível para as trocas enriquecedoras com o Outro. Não é, pois, por acaso, que o tambor é associado a imagens privilegiadas da transformação (como o vulcão, a destilaria, o incêndio relacionados ao fogo erótico) e da movência (como o veleiro – “bateau ivre”) que asseguram o prestígio dos “étants” em detrimento do “être” (Glissant, 1995).

No tambor-Babel concentram-se todos os silêncios, todas as palavras já pronunciadas e escritas ou as que se encontram adormecidas em sua latência. Por isto mesmo, por ocasião da morte de Vélo, mestre do tambor, um indivíduo conhecido pelo nome de Sanpalé (= Sans Parler, Sem Falar) “por causa de sua língua amarrada a toneladas de silêncio, desatou um discurso sobre Vélo que durou três dias e três noites. Ele empregou línguas caraíbas, línguas ioruhás, línguas normandas, línguas tamules, línguas sírias e egípcias e provérbios de Confúcio” (p. 164). Tais idiomas saíram de sua boca “irresistivelmente como o rio vai ao mar”, misturando-se a palavras de Fidel Castro e Louis Delgrés, sendo recolhidas por árvores centenárias que passaram a abrigar em suas folhas milhares de poemas, poemas para todos os gostos, para todas as línguas e para todos os ouvidos”. Atualizando uma verdadeira festa da linguagem em que da arca de Noé desembarcam figuras dos contos consagrados na memória dos homens, o até então emudecido personagem inscreve em seu discurso as vozes de Aimé Césaire, Saint-John Perse, Guy Tirolien,

Pablo Neruda, Nicolás Guillén, Derek Walcott, enraizadas, simbolicamente, no devir vegetal de árvores associadas à passagem do tempo (“sabliers” = ampulhetas).

Assim, vencendo as fronteiras espaço-temporais, o tambor-Babel é, antes de tudo, sinal da possibilidade de comunicação para além dos limites e impedimentos. Isto porque os antilhanos souberam construir “textos mestiços, atravessados pelo ciclone de (suas) oralidades, entrelaçando em tranças inéditas os fios de (suas) diversidades” (p. 230), mostrando-se prontos para a incorporação de novos referenciais identitários e de novas memórias compartilhadas com outros povos. Tal postura também se manifesta nas palavras do haitiano René Depestre, em entrevista a Lise Gauvin em que revela um pouco de suas travessias no campo identitário:

*Como aquele personagem de Paul Valéry — Monsieur Teste, creio — eu me acrescento todas as experiências da vida. Eu me acrescento as línguas que pude aprender, cada país onde vivi, cada cultura que atravessei, eu os acrescento à minha identidade primeira, como as mulheres que amei (Gauvin, 1997, p. 74).*

No romance de Pépin, ao longo de um itinerário pelas vias da despossessão e da desterritorialização no solo americano, os antilhanos “semearam” o tambor como garantia da sobrevivência de suas memórias: memórias da ancestralidade e memórias em elaboração ininterrupta na América a partir do contato com outras comunidades. Lida sob a ótica de Babel, a América é marcada pela pluralidade enriquecedora onde se esboçam cores, línguas e culturas plurais que, embora rejeitem a unicidade do Mesmo, viram-se um dia diante do monolingüismo do outro, desta “soberania de essência sempre colonial (...) que tende (...) a reduzir as línguas ao Um, isto é, à hegemonia do homogêneo” (Derrida, 1996, p. 69).

Diante dos riscos da “hamburgerização” e “macdonaldização” (p. 137) de seu espaço, os antilhanos souberam preservar, com criatividade – a partir, muitas vezes, da prática da reciclagem – o patrimônio da cozinha crioula, lugar propício aos devires constantes e à associação sempre renovada de elementos heterogêneos (cf. a arte de Man Sonson, mestra em uma das “artes de fazer” que asseguram a invenção do cotidiano nos



lares antilhanos). Do mesmo modo, em diferentes passagens, o texto de Pépin se refere à língua crioula que, mantendo-se afastada “das tenazes das leis, dos sermões da igreja, dos discursos políticos, da organização oficial da palavra, recolhe as migalhas das línguas e se oferece um festim de contos e de crenças” (p. 171). Logo, ao propor em seu romance uma língua para substituir todas as línguas, Pépin se refere à poética de uma língua crioula, representada pela metáfora do tambor, capaz de assumir diversos significados que apontam para a estética do inacabamento, das metamorfoses e da diversidade. Neste sentido, o romance corrobora o enunciado proposto por Derrida: “On ne parle jamais une seule langue” (1996, p. 21), uma vez que a língua do tambor – a língua crioula – carrega consigo a memória de outras vozes e de outras histórias.

Enquanto ser crioulo por excelência, situado no “mercado terrestre das línguas e das culturas” (p. 15), Napoléon se mostra marcado pelo “apetite do mundo” (Glissant, 1995, p. 96) e em suas errâncias pelas searas da música, está sempre disponível para incorporar novos ritmos, novas cadências, novas sonoridades. Por isto mesmo, no dia de sua apresentação – entronização como tamborineiro, invoca o nome de representantes de suas memórias musicais, como Vélo, Mozart, Miles Davis (p. 213, 214), entre outros, ao mesmo tempo em que, pela sua palavra performativa, convoca um bestiário relacionado à memória ancestral (leões, antílopes, elefantes e pássaros migrantes) (p. 217). Atualizando a derradeira etapa de um processo iniciático, Napoléon investe-se de um caráter sagrado, confirmando a eficácia do seu papel de tradutor das vozes de sua comunidade, cujas fronteiras se alargam, mais uma vez, reiterando o que é visto, anteriormente, por ocasião dos funerais de Vélo. Aí, numa verdadeira “missa crioula dionisíaca” (p. 166) misturam-se blues, swing, reggae, calypso, biguine, batucada, gospel, entre outros ritmos, coexistindo numa única música composta pelo casamento das mestiçagens (p. 166). Assim, “a África, a América negra, o Brasil e todo o colar da Caraíba harmonizaram seus cantos a fim de abrir para Vélo um caminho de luz” (p. 166). São convocadas para este ritual as improvisações de Harry Belafonte, Cesaria Evora, Louis Armstrong, John Lee Hooker, Ella Fitzgerald, Josephine Baker, Antônio Carlos Jobim, Nina Simone, Bob Marley, entre outros.

O prestígio conferido à oralidade neste texto – uma constante, aliás, nos romances antilhanos contemporâneos – e, em particular, à música não é gratuito. O poder de improvisação sugerido na passagem a que aludimos, sempre presente em narrativas orais em que se relaciona à idéia de inacabamento, nos remete à imprevisibilidade própria do processo de criouliização analisado por Glissant (1995, p. 93). Além disto, ao se referir à recente tomada de consciência, por parte de crianças antilhanas, da existência da pluralidade de línguas, e ao ressaltar o desejo dos jovens antilhanos de terem mais de uma língua à sua disposição, Patrick Chamoiseau lembra que “a música contemporânea é uma música mundial na qual há mesmo, às vezes, uma mistura de línguas” (Gauvin, 1997, p. 38).

Como no contexto quebequense, graças ao reconhecimento da construção de uma poética de línguas, fecundada pela lembrança de uma Babel feliz – como propôs Barthes (Barthes, 1973) – nas Antilhas de hoje foi ultrapassada a tendência ocidental à valorização do confronto entre dois idiomas (o francês contra o inglês, no caso do Quebec, e o crioulo contra o francês, no contexto antilhano) (Gauvin, 1997, p. 38). Desta forma, a relação problemática dos antilhanos com a língua francesa – assinalada já na obra clássica de Fanon *Peau noire, masques blancs* foi redimensionada. Como se sabe, os antilhanos não se vêm mais nos célebres versos do poeta haitiano Léon Laleau: “Vocês conhecem este sofrimento igual a nenhum outro, o de exprimir com palavras da França este coração que me veio do Senegal?” (Gauvin, 1997, p. 89). Também não se trata mais de escrever contra o francês, como o fez René Depestre durante certo tempo na sua tentativa de descolonizar tal idioma (Gauvin, 1997, p. 89). O que importa é admitir a apropriação da língua francesa assumida por poetas e escritores como Raphaël Confiant:

*Tento dar aos leitores a ilusão de que eles estão lendo crioulo, quando, de fato, invento novas palavras a partir de meus dicionários de francês antigo, de normando, de picardo, de poitevino. Este jogo jubilatório foi uma espécie de terapia para mim pois cheguei a odiar essa “língua de opressão” que abafava meu crioulo. Tudo mudou quando compreendi que o francês nos pertencia. Nós o conquistamos, ele faz parte de nossa herança, cabe a nós enriquecê-lo (Confiant, 1993).*

É preciso ressaltar talvez que no “jogo jubilatório” criado por escritores antilhanos, o simples emprego de crioulistos não assegura o efeito de língua” obtido pela prática adotada por Confiant, podendo sugerir até certo exotismo (Glissant, 1995, p. 90). Antes, é necessário fecundar a língua francesa a partir da ótica crioula. E o que afirma a autora Simone Schwarz-Bart ao revelar que, quando escreve, a língua crioula é o sol que ilumina, aquece e dá vida a suas idéias em francês, a tal ponto que, sem o crioulo, a língua francesa ficaria de certo modo como a Bela Adormecida no bosque à espera do Príncipe Encantado. Além disto, para a mesma escritora, não se trata de traduzir o crioulo em francês — o que supõe, a nosso ver, a lembrança das impossibilidades de Babel — mas de admitir que, às vezes, no seu exercício diário, o crioulo está no não-dito e que é preciso traduzir o não-dito da língua crioula — o que, apesar da opacidade — garante a tradutibilidade do mesmo idioma (Gauvin, 1997, p. 121).

Finalmente, é preciso dizer que em nossas reflexões sobre a representação da língua em obras literárias produzidas nas Américas, não poderíamos deixar de ressaltar o lugar de inscrição de nossa identidade. Embora a noção de “surconscience linguistique” (Gauvin) não se coloque mais para nós como ocorreu no passado — quando a questão da identidade nacional passava pelas discussões em torno da especificidade da língua portuguesa no Brasil — muitos autores de hoje reservam, em seus textos, um espaço significativo para reflexões sobre nosso idioma, assim como o fizeram em sua época, José de Alencar, Machado de Assis, Olavo Bilac, Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Manuel Bandeira, entre outros.

Encarando a língua a partir da idéia da sua conquista diária por parte de seus falantes, muitos escritores souberam fugir ao mito da pureza do idioma legado, visto por muitos estudiosos como um tesouro herdado a ser preservado (cf. Porto, 1993). Deste modo, de forma poética, Nélide Piñon realça os lamentos africanos que, “nos últimos quinhentos anos brasileiros” foram incorporados ao português, tornando-o uma “língua morena” (Piñon, 1980, p. 14-15), definido pela mesma autora em outro romance como uma “língua salgada, com ritmos retumbantes” (Piñon, 1987, p. 407). Embora possamos reconhecer nestas passagens uma certa visão estereotipada da nossa identidade — associada à sensualidade da raça

negra – identificamos aí sobretudo a valorização do caráter híbrido próprio da construção identitária.

Já na época do nosso Modernismo, denunciando o hiato entre a língua escrita (defendida pelos gramáticos orientados pelo modelo da língua portuguesa da metrópole) e a língua falada no Brasil, foi questionada a questão da correção e o mito da pureza a que aludimos. Assim, opondo-se ao “falar difícil” do lado doutor, em seu “Manifesto da Poesia Pau-Brasil”, Oswald de Andrade propõe uma “língua sem arcaísmos, sem erudição”, “com a contribuição milionária de todos os erros tal como somos e falamos (Andrade, 1978). Menos preocupado com os erros de gramática do que com os “erros de linguagem que fragilizam a expressão” (Pinto, 1981, p. 131), Mário de Andrade anunciou, um dia, que escreveria a Gramatiquinha da Fala Brasileira. Também em seu texto “Dialeto brasileiro” (1925), Manuel Bandeira afirmou que todos os brasileiros deveriam falar “como as cariocas que não sabem gramática” (Pinto, 1981, p. 209). Assim, através destas rápidas referências, vemos que, retomando ou atualizando reflexões anteriores sobre o idioma falado no Brasil, tais autores eram sensíveis ao caráter heterogêneo da língua portuguesa.

A exploração da heterogeneidade associada à prática lingüística de Babel se depreende sobretudo em obras mais recentes centradas na experiência de personagens imigrantes instalados no Brasil, onde se verifica a representação do entre-dois lingüístico e cultural, vivenciado de forma mais ou menos traumática (como aparece em *A asa esquerda do anjo* de Lya Luft). Trata-se de mostrar a negociação identitária entre dois idiomas, duas culturas e dois referentes espaciais. É o caso da travessia de línguas, memórias e religiões e do entrecruzamento da escrita e da oralidade no romance *Relato de um certo Oriente* (Hassoun, 1997), situado entre Manaus e o Líbano. Ou ainda, é preciso ressaltar a exploração de “efeitos de línguas” criados por Ana Miranda em *Amrik* (1997), onde os cacos da língua árabe insinuam-se nos interstícios do português, enriquecido com fragmentos de uma língua desconhecida pela maioria dos leitores, como bagagem subreptícia da personagem em seu exílio. Encarado como uma questão lingüística, o exílio não começaria necessariamente no momento em que o navio se afasta do cais, mas sim, quando, ameaçada de esquecimento, a língua dos ancestrais é deixada de

lado ou murmurada na vergonha ou no prazer (Hassoun, 1993, p. 65). Recusando a desterritorialização evidente, a personagem de Ana Miranda parece assumir o idioma materno como a “língua do contrabando”, língua que carrega, nas páginas literárias mais sublimes ou mais banais, paisagens e perfumes, cheiros e músicas que revelam algo que palpita sempre vivo no mais profundo da subjetividade (Hassoun, 1993, p. 66). Em resumo, através da perspectiva do estranhamento lingüístico, Ana Miranda introduz as promessas sedutoras da diversidade nas pausas e silêncios da língua portuguesa, fecundada pelos ecos da alteridade. Língua-torre refúgio capaz de acolher as vozes plurais do Outro que dela se apropria, renovando-a.

## Referências bibliográficas

- BARTHES, Roland. *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil, 1973.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BENJAMIN, Walter. “La tâche du traducteur”. In: *Mythe et violence*. Paris: Denoël, 1971.
- BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard, 1984.
- BERNABÉ, Jean; CLIAMOISEAU, Patrick & CONFIANT, Raphaël. *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard, 1989.
- BOUCHARD, Gérard & LAMONDE, Yvan. *La nation dans tous ses états: le Québec en comparaison*. Montréal: Harmattan, 1997.
- CAILLOIS, Roger. *Babel: orgueil, confusion et rumeur de la littérature*. Paris: Gallimard, 1948.
- CONFIANT, Raphaël. *Télérama*. 7/13 août 1993.
- COSTA LIMA, Luis. “O comparativismo hoje. *Anais do V Congresso ABRALIC*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- D'ALFONSO, Antonio. *L'autre rivage*. Montréal: VLB, 1987.
- DELEUZE, Giles & GUATTARI, Félix. *Kajka*. Pour une littérature mineure. Paris: Minuit, 1975.
- DERRIDA, Jacques. “Des tours de Babel”. In: *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris:

- Galilée, 1996.  
*Cosmopolites des tous les pays, encore un effort*. Paris: Calilée, 1997.
- GAUVIN, Lise & JONASSAINT, Jean (dir.). *Études françaises. L'Amérique entre les langues*. Montréal: XXVIII, 2-3, 1992-1993.  
 \_\_\_\_\_ *L'écrivain francophone à la croisée des langues*. Entretiens. Paris: Karthala, 1997.  
 \_\_\_\_\_ *Langagement*. Montréal: Boréal, 2.000.
- GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981.  
 \_\_\_\_\_ • *Poétique de la relation*. Paris: Seuil, 1990.  
 \_\_\_\_\_ • *Introduction à une poétique du divors*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1995.
- HAREL, Simon. *Le voleur de parcours: identité et cosmopolitisme dans le roman québécois*. Longueuil, Le Préambule, 1989.
- HASSOUN, Jacques. *L'exil de la langue: fragments de langue maternelle*. Paris: Point Hors Ligne, 1993.
- HATOUM, Milton. *Relato de um certo Oriente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LARUE, Monique. *Copies conformes*. Montréal: Denoël, 1989.  
 \_\_\_\_\_ . *L'arpenteur et le navigateur*. Montréal: Fides/CÉTUQ, 1996.
- LUFT, Lya. *A asa esquerda do anjo*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- MANGANELLI, G. et alii. *L'ombre de la Tour*. Milan: Ricci, 1989.
- MICONE, Marco. *Addolorata*. Montréal: Guernica, 1987. \_\_\_\_\_  
 "L'appropriation culturelle comme partage". In: DIONNE, Claude et alii. *Recyclages: économies de l'appropriation culturelle*. Montréal: Les Éditions Balzac, 1996.
- MIRANDA, Ana. *Amrik*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- NOËL, Francine. *Nous avons tous découvert l'Amérique*. Montréal: Leméac/Actes Sud, 1992.
- PAZ, Octavio. *Convergências: ensaios sobre arte e literatura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- PÉPIN, Ernest. *Tambour-Babel*. Paris: Gallimard, 1996.
- PINTO, Edith Pimentel (org.). *O português do Brasil*. Textos críticos e teóricos 1. 1920-1945. Fontes para a teoria e a história. São Paulo: EDUSP, 1981.  
 \_\_\_\_\_ • *O português do Brasil*. Textos críticos e teóricos, 2. 1820-1920. Fontes para a teoria e a história. São Paulo: EDUSP, 1998.

PORTO, Maria Bernadette. “A devoração antropofágica da língua do colonizador: o caso do Brasil e do Quebec. In: *Canadart*. Salvador: UNEB, 1993.

\_\_\_\_\_. (org.). *Fronteiras, passagens, paisagens na literatura canadense*. Niterói: EDUFF/ABECAN, 2000.

ROBIN, Régine. *Le deuil de l'origine: une langue en trop, une langue en moins*. Presses de l'Université de Vincennes, 1993.

\_\_\_\_\_. *L'immense fatigue des pierres*. Montréal: XYZ, 1996.

ROY, Gabrielle. *La détresse et l'enchantement*. Montréal: Boréal, 1988.

SIBONY, Daniel. *L'entre-eux: l'origine en partage*. Paris: Seuil, 1991.

SIMON, Sherry. *Le trafic des langues: traduction et culture dans la littérature québécoise*. Montréal: Boréal, 1994.

ZUMTHOR, Paul. *Babel ou l'inachèvement*. Paris: Seuil, 1997.