

Rosvitha Friesen Blume
Patricia Peterle
(Organizadoras)

TRADUÇÃO
e RELAÇÕES de
PODER

Rosvitha Friesen Blume



Doutora (UFSC, 2005) e pós-doutora (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2013) em literatura, é professora do curso de Letras Alemão e da Pós-graduação em Estudos da Tradução na UFSC. Atua também como tradutora, sobretudo de prosa curta e de poesia alemã contemporânea. Publicou *Ein anderer Blick auf den bösen Blick*. Berlin: Frank-Timme, 2007, *Contos de Gabriele Wohmann* (seleção e tradução). Florianópolis: editora UFSC, 2008, *Seis décadas de poesia alemã. Do pós-guerra ao início do século XXI* (organização e tradução). Florianópolis: editora UFSC, 2012.

TRADUÇÃO
e RELAC⁵ÕES de
PODER



Rosvitha Friesen Blume

Patricia Peterle

(Organizadoras)

TRADUÇÃO
e RELAÇÕES de
PODER

Tubarão - SC

2013

GRÁFICA
Copiart
EDITORA

© 2013 by *Rosvitha Friesen Blume e Patricia Peterle*

Os direitos pertencem às organizadoras

Revisão

Evelin Kjellin, Raquel da Silva Yee

Projeto gráfico, diagramação e capa

Rita Motta - www.editoratribo.blogspot.com

Impressão

Gráfica e Editora Copiart

Ficha Catalográfica

T68 Tradução e relações de poder / Rosvitha Friesen Blume, Patricia Peterle (org.) - - Tubarão : Ed. Copiart ; Florianópolis : PGET/UFSC, 2013.

432 p. ; 21 cm

ISBN 978.85.99554.83.8

1. Tradução e interpretação. 2. Poder (Ciências sociais). I. Blume, Rosvitha Friesen. II. Peterle, Patricia.

CDD 418.02

Elaborada por Sibeke Meneghel Bittencourt - CRB 14/244

SUMÁRIO

TRADUÇÃO E RELAÇÕES DE PODER: algumas reflexões introdutórias	7
PODE O TRADUTOR OUVIR?	21
<i>Eliana de Souza Ávila</i>	
ESCRITA, INTERPRETAÇÃO E A LUTA PELO PODER NO CONTROLE DO SIGNIFICADO: cenas de Kafka, Borges e Kosztolányi	69
<i>Rosemary Arrojo</i>	
POLÍTICA DO PÓS-COLONIALISMO E LUTAS DE PODER: sobre os ocasionais e muito conhecidos ataques do revisionismo nos estudos da tradução	95
<i>Kanavillil Rajagopalan</i>	
IDEOLOGIA E A POSIÇÃO DO TRADUTOR: em que sentido o tradutor se situa no “entre”(lugar)?	115
<i>Maria Tymoczko</i>	
A “VONTADE DE PODER”: tradução no campo de tensão entre poder e ética	149
<i>Michaela Wolf</i>	

TRADUZINDO MULHERES: de histórias e re-traduições recentes à tradução “ <i>Queerizante</i> ” e outros novos desenvolvimentos significativos.....	169
<i>Luise von Flotow</i>	
A ERA DA TRADUÇÃO: tecnologia, tradução e diferença.....	193
<i>Michael Cronin</i>	
TRADUZINDO A BÍBLIA NA ÍNDIA DO SÉCULO XIX: tradução protestante missionária e a versão Tâmil padrão.....	223
<i>Hephzibah Israel</i>	
LINGUAGEM DA CIVILIZAÇÃO: Nação, Tradução e a política de raça no Egito Colonial.....	259
<i>Samah Selim</i>	
ENTRE BELGAS, OU COMO GERIR A LÍNGUA DO OUTRO NO SÉCULO XIX.....	287
<i>Lieven D’hulst</i>	
<i>Karen Vandemeulebroucke</i>	
REPENSANDO O ATIVISMO: o poder e a dinâmica da tradução na China durante o final do período Qing (1840-1911).....	309
<i>Martha P. Y. Cheung</i>	
TRADUÇÃO, SIMULACRO, RESISTÊNCIA.....	347
<i>Lawrence Venuti</i>	
INTÉRPRETES E TRADUTORES EM ZONAS DE GUERRA: narrados e narradores.....	385
<i>Mona Baker</i>	

TRADUÇÃO E RELAÇÕES DE PODER: algumas reflexões introdutórias

O que produz ou pode produzir uma tradução? Há critério(s) para a escolha dos textos a serem traduzidos? Quem são os tradutores? Todas essas e tantas outras interrogações são algumas das questões relacionadas ao campo dos Estudos da Tradução, mas que estão também intrinsecamente ligadas aos estudos literários e culturais. Nem sempre é possível chegar a uma resposta conclusiva objetiva, mas muitas delas, dado o caráter híbrido das problemáticas postas, que não se limitam ao campo da tradução, são percebidas e construídas a partir de um mapeamento, de um contexto mais geral e dos vários aspectos envolvidos no processo de tradução. Uma questão fundamental que se coloca é, portanto, como são as amarras da(s) trama(s) que envolvem tradução e relações de poder, que visíveis ou ocultas são sempre uma presença, mesmo que na ausência. Como afirma Michel Foucault numa famosa conversa com Gilles Deleuze: “Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é, propriamente falando, seu titular; e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção com uns de um lado e outros do outro;

não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui.” (FOUCAULT, 2003, p. 75).

A tradução promove a circulação de textos, um fluxo, seja do ponto de vista material, se se pensa no livro ou nos fragmentos em jornais e revistas mais ou menos especializados, e não material, aquele simbólico, já que o processo tradutório é um complexo de escolhas e atitudes diante da forma e do conteúdo que se apresentam ao tradutor. Assim, a tradução pode ampliar as visões, proporcionar novas, abrir caminhos, porém, ao mesmo tempo, pode exercer um papel delimitador. No primeiro caso, a tradução tem papel essencial e fundamental de “alimento” e transformação, para lembrar aqui algumas colocações de Jacques Derrida. A tradução é fruto, mas também alimenta, renova e dá sobrevida ao texto traduzido. Traduzir, portanto, significa também *perviver*, conceito-chave do clássico texto de Walter Benjamin sobre *A tarefa do tradutor*¹. Textos que vão se sobrepondo e formando um grande mosaico, no qual cada peça complementa uma outra. Essa é uma forma de conceber a tradução, como algo que provém de um ponto inicial, mas que é também capaz de alimentar e transformar esse mesmo ponto, e, assim, modifica a “aparência” inicial, possibilitando um caleidoscópio de leituras. A recente publicação no Brasil de 15 poemas do poeta grego Kostantinos Kaváfis, traduzidos por Haroldo de Campos, pode ser um exemplo da imbricada tessitura da tradução. Haroldo, leitor de poesia; Haroldo tradutor; Haroldo poeta; Haroldo leitor de traduções. Haroldo que leu Drummond, Kaváfis; Haroldo que

¹ Texto que recentemente recebeu uma nova revisão da tradutora na segunda edição revisada e ampliada do volume *Clássicos da Teoria da Tradução*, organizado por Werner Heidermann.

traduziu Kaváfis pensando na poesia de Drummond², Haroldo, autor de um poema sobre “o alexandrino”, que tem uma “atemporânea pervivência”. Quantos caminhos tortuosos não foram perseguidos e trilhados? Aqui, se está diante de um alto nível de potencialização da arte poética.

Nessa perspectiva, o olhar mais atento aos fluxos e movimentos das traduções pode ser um elemento-chave, essencial, para uma compreensão mais profunda de como operam as relações literárias e culturais, como é o caso de Haroldo de Campos Kostantinos Kaváfis. Todavia, não se pode esquecer que ao lado das questões literárias e culturais estão outras tão importantes quanto, como podem ser as questões relativas ao âmbito político, econômico e social. O estar no mundo é por si só um ato político. Optar por *a* ou por *b*, pode parecer, à primeira vista, uma escolha simples, mas por detrás desse gesto há, certamente, uma rede de relações não neutra. Um gesto, uma escolha, não é nunca um ato neutro. Há sempre uma *assinatura*:

A teoria das assinaturas (dos enunciados) vem, a bem dizer, retificar a ideia abstrata e falaz que existam marcas por assim dizer puras e não assinaladas, que o *signans* significa o *signatum* de forma neutra, univocamente e uma vez por todas. A marca significa porque traz consigo uma assinatura, mas essa predetermina necessariamente a interpretação e distribui o uso e a eficácia segundo regras, práticas e preceitos que devem ser reconhecidos. (AGAMBEN, 2008, p. 65-66)³.

² O últimos dois versos de “À espera dos bárbaros” (E nós, como vamos passar sem os bárbaros?! Essa gente não rimava conosco, mas já era uma solução.), como afirma o próprio Haroldo, foram traduzidos mediante a leitura dos versos de Carlos Drummond “Poema de sete faces” (Mundo mundo vasto mundo,/ seu eu me chamasse Raimundo/ seria uma rima, não seria uma solução”. Ver o texto de Haroldo de Campos “Kaváfis: melopeia e logopeia”.

³ Todas as traduções do italiano são nossas.

É desse movimento arqueológico, que busca o reconhecimento dos inúmeros fios escondidos na trama que se apresenta, de que trata o filósofo italiano Giorgio Agamben no seu livro sobre o método. O livro/texto traduzido é a materialidade apresentada ao leitor, mas o que aconteceu e o que está por trás desse fato? Essa é a questão! Ler é uma forma de poder, atribuir significados é também uma forma de poder, procurar meios para consolidar uma determinada leitura e não outra é, sem dúvida, um exercício de poder que pode se expressar em vários níveis do nosso cotidiano, tanto numa propaganda inocente na “televisão”, durante o intervalo de um filme, do jornal ou da novela, como na tradução do que é considerado a “alta” literatura. Basta pensar, no campo literário e artístico, por exemplo, na tão discutida questão do cânone.

Traduzir, dessa forma, para lembrar algumas palavras de Paul Ricoeur, é justamente um desafio porque se está no espaço do encontro com o estrangeiro; lembrando que esse espaço é aquele da própria língua e cultura. Aqui, é possível colocar: como se comportar diante do outro? Nessa pergunta não está só em jogo a língua em si, mas toda uma concepção de mundo e um posicionar-se nele e diante do outro. As tensões são imensas.

Nesse complexo processo, então, que é a tradução, ela (a tradução) pode ter um papel fundamental, a partir do momento em que alimenta e transforma a cada momento. Mas como essa trama é alimentada? Que caras, perfis, rostos lhe são dados ou atribuídos? “O que quer dizer traduzir?” é essa a pergunta que permeia o livro *Quase a mesma coisa* de Umberto Eco. Segundo o próprio autor uma primeira resposta seria: “[...] dizer a mesma coisa em uma outra língua” (ECO, 2003, p. 9). Contudo, essa resposta objetiva e conclusiva não resolve a questão, aliás, coloca a problemática no significado do verbo *dizer*. E é o mesmo Eco que

procura explicar o que significa *dizer a mesma coisa*, na entrevista publicada no jornal italiano *La Repubblica*, em 05 de abril de 2003:

[...] “quase” porque ali está o ponto de toda tradução, pelo fato que tenta redizer em uma outra língua... “dizer” corre o risco de se transformar em uma metáfora. Ainda, numa tradução seria possível dizer a “mesma” coisa se existissem sinônimos absolutos, mas, ao contrário, sabemos que não existem. E, por fim, chegamos na “coisa”. Faço um exemplo banal: um personagem de romance estrangeiro faz um jogo de palavras bobo, mas intraduzível em italiano. O tradutor é autorizado a substituir o jogo de palavras? Sim, com certeza, se aquele jogo tivesse sido colocado na boca do personagem para caracterizá-lo como bobo. Não, se aquelas palavras com as quais joga possuísem uma função importante para o resto da narrativa. O que é que o tradutor deve fazer?

Aqui está a negociação. O exemplo dado na resposta de Eco é um típico caso no qual o tradutor é solicitado em primeira pessoa não só a fazer a sua leitura, mas deve até produzir, isto é, deve escolher, dar uma opção que não necessariamente é a mesma da de outros tradutores e que, portanto, “não se diz nunca a mesma coisa” (ECO, 2003, p.94). O ato de traduzir, dessa forma, é sempre acompanhado, durante todo o processo, de atitudes e comportamentos ligados ao negociar, mesmo que essas ações sejam inconscientes e aparentem (só aparentem) ser “imediatas”. Nesse sentido, o tradutor é a todo instante um negociador. É durante essa negociação que as relações e as tensões relativas ao poder são estabelecidas. Se o exemplo de Eco, na entrevista concedida, trata de uma questão relativa à narrativa, a algo que poderia ser essencial para o maior entendimento da história e se perde, como ficaria a questão se esse jogo de palavras tivesse um reflexo

na visão do ocidente em relação ao oriente (ou vice-versa); na visão de países centrais em relação àqueles periféricos; na visão de empresas multinacionais e empresas de menor porte. Em relação a todas essas tensões é emblemática a fala de Elisabetta Bartuli, tradutora italiana da língua árabe, quando dá o seguinte depoimento no documentário *Tradurre*⁴ (2008):

Eu pessoalmente quando traduzo acho que estou dando voz e, na maioria das vezes, estou dando voz para quem, normalmente, não tem. Um pouco por como sou feita, gosto de estar do lado dos perdedores ou das minorias. Não sei, talvez por isso escolhi uma língua menos usada. Se não se está atento, danos são feitos. E não falo de danos literários. Arruinamos uma obra-prima, mas não arruinamos somente uma obra-prima, arruinamos a percepção de um mundo inteiro.⁵

O que significa “arruinar a percepção de um mundo inteiro”? Quais são os dispositivos envolvidos, que asseguram determinados comportamentos? A linguagem é um dos grandes dispositivos, ela tem a capacidade de controlar, moldar pensamentos e comportamentos por toda uma rede que está ao seu redor, da qual ela faz parte, mas também ajuda a moldar.

Diante do que está sendo colocado, os ensaios desse volume corroboram essa ideia, a tradução não pode mais ser vista

⁴ Outros tradutores que falam da tradução no documentário são: Erri De Luca (tradutor do grego), Silvia Pareschi (Tradutora de Franzen e De Lillo), Nadia Fusini (tradutora de Woolf e Keats), Donata Feroldi (tradutora de Hugo e Duras), Rita Desti (tradutora de Saramago), Anna Nadotti (tradutora de Byatt e Ghosh), Fulvio Ferrari (tradutor das línguas escandinavas), Elisabetta Bartuli (tradutora do árabe), Paola Tomasinelli (tradutora do espanhol), Maurizia Balmelli (tradutora do francês), Enrico Ganni (tradutor do alemão), Luca Scarlini (tradutor de textos teatrais).

⁵ O filme *Tradurre* está disponível em: <<http://www.cultureunplugged.com/play/5510/Tradurre>>. Acesso em: 14 fev. 2013.

somente como um produto, acabado e materializado num livro ou em outros formatos. Ela deve ser concebida na sua complexidade e em tudo o que é colocado em jogo quando se traduz. Traduzir é sempre um processo, um conjunto de tensões e relações que pode comportar uma série de consequências, como adverte a tradutora italiana. Nessa perspectiva uma tradução é o resultado de um intenso e imbricado processo de interação e troca, negociação, é uma *reescrita*. Como toda reescrita, percorre um caminho marcado por aspectos culturais e ideológicos, que podem ser, de alguma forma, identificados e recuperados no “produto” final por meio dos inúmeros traços, vestígios e rastros que permanecem na página.

Os treze ensaios aqui reunidos procuram, cada um a seu modo, identificar os traços e vestígios de como se olhou e se está olhando para a tradução na contemporaneidade, tendo como foco as relações de poder. Com efeito, pensar na tradução é também, e principalmente, pensar no *processo* e de como nele são estabelecidas as forças e as tensões. A tradução não é um texto autônomo, ela se insere dentro de uma determinada rede de ligações e relacionamentos, ela possui assinatura(s) que fala(m) dela. *Assinaturas* para Giorgio Agamben e *indícios*⁶ para Carlo Ginzburg, esses são os traços, as marcas que devem ser reconhecidas, mapeadas e montadas. Como afirma Aby Warburg “O bom Deus está nos detalhes”. Os três primeiros textos apresentam um leque de referências pós-estruturalistas para discutirem as relações e o processo de tradução. **Eliana de Souza Ávila** discute, com muito rigor teórico, alguns aspectos do pensamento de Gayatri

⁶ Referência ao texto “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário” de Carlo Ginzburg. In: *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Chakravorty Spivak sobre tradução, mais especificamente, suas concepções de “violência epistêmica” e do que Ávila denomina “vulnerabilidade tradutória”. Palavras-chave como *desproteger*, *des-pensar*, *abalar*, *tornar-se vulnerável* e, especialmente, *ouvir*, cercam a tarefa da tradutora nessa leitura que a pesquisadora faz do discurso de Spivak, tarefa esta que permitiria “repensar a tradução enquanto ato impróprio”. Apontando para a base teórica nietzscheana do pensamento pós-moderno com relação à linguagem e ao sujeito, **Rosemary Arrojo** explana sobre a questão da instabilidade interpretativa do texto e das lutas travadas em prol do controle de seu significado. A partir de uma discussão de três textos literários que seriam representativos para a luta entre autores, intérpretes e tradutores, a pesquisadora refuta concepções essencialistas de tradução com a sua tradicional ética de subserviência ao original, fazendo uma defesa do papel autoral do tradutor e de uma maior visibilidade de seu trabalho. **Rajagopalan Kanavillil** responde a uma recente acusação contra as pesquisas de base teórica pós-colonial e desconstrucionista nos estudos da tradução, de que estas estariam deixando de lado as questões realmente importantes concernentes à área e ocupando-se de assuntos periféricos. O pesquisador, que considera essa acusação “revisionista”, “retrógrada” e “conservadora”, reafirma as bases da teoria em questão, mostrando como o processo de tradução envolve sempre uma política do poder, uma luta pelo domínio do significado, que não é inerente ao texto, mas construído a partir de cada leitura.

Maria Tymoczko, por sua vez, empreende um cuidadoso traçado do conceito de “entre-lugar” empregado em diversas áreas do discurso teórico contemporâneo, além de mostrar as diferentes raízes históricas dessa metáfora no discurso sobre tradução. A teórica avalia criticamente esse discurso, mostrando

suas implicações, especialmente para a ideologia da tradução. Ela arrola diversas razões pelas quais o tradutor e a tradução jamais se situam num espaço ‘entre’ as diferentes culturas e que, ao buscar mudança social, a tradução requer um trabalho coletivo que envolve as culturas em questão em cada caso.

Partindo do conceito de “vontade de poder” de Nietzsche e de sua ressignificação por Foucault, **Michaela Wolf** discute as relações entre poder e ética no contexto da tradução. Referindo-se à assim chamada “virada cultural” nos estudos da tradução, ela aponta para a mudança de enfoque sobre questões de ética e de poder na tradução nos últimos anos. Empregando metodologicamente o conceito de “negociação” de Bhabha, Wolf mostra como uma maior visibilidade e reconhecimento do trabalho de tradução podem ser alcançados justamente na tensão produtiva entre poder e ética. **Luise von Flotow**, em seu ensaio, faz um rápido apanhado das principais questões de pesquisa levantadas na intersecção entre os estudos feministas e os estudos da tradução nas últimas décadas, lembrando também de algumas das mais famosas traduções ou re-traduções feministas realizadas nesse âmbito. A teórica apresenta, então, uma discussão a respeito de possíveis proveitos que a teoria *queer* oferece à teoria feminista da tradução atual e termina com a apresentação de outros desenvolvimentos recentes e promissores na área, em especial, um instigante impulso da psicanálise.

As relações entre tradução e tecnologia na contemporaneidade são exploradas por **Michael Cronin**. O pesquisador aponta para o papel relevante do multilinguismo e, por conseguinte, da tradução nos diferentes estágios de avanço tecnológico da humanidade. Ele destaca a migração da tecnologia computacional fixa para a móvel em tempos de globalização, além do papel das redes interacionais midiáticas e como todos esses recursos exigem uma

visão da tradução cada vez mais como parte de sistemas dinâmicos de colaboração simultânea entre várias línguas e especialmente entre os próprios usuários de redes, o que altera muitas das concepções tradicionais da tradução e do papel dos tradutores.

A partir de uma perspectiva mais histórica, os textos de Hephzibah Israel, Samah Selim, Lieven D'hulst e Karen Vandemeulebroucke e Martha P. Y. Cheung abordam algumas situações e casos muito interessantes. A pesquisa de **Hephzibah Israel** mergulha numa documentação proveniente do contexto missionário protestante na Índia do século XIX para mostrar como a tradução da Bíblia alimentava, ali, diferentes interesses religiosos, políticos, culturais e civilizatórios. Se, por um lado, foi criada uma sociedade bíblica que tinha por objetivo unificar a tradução do texto sagrado cristão entre as diferentes línguas e segmentos protestantes daquele país e criar uma identidade protestante internamente homogênea e distinta de outras religiões, os convertidos de diferentes castas reagiram de um modo bastante distinto aos interesses coloniais hegemônicos dos missionários, funcionalizando esses para os seus próprios propósitos. **Samah Selim** faz um traçado histórico do discurso em torno do conceito moderno de civilização e de sua tradução, a partir da análise de um livro do sociólogo francês conservador Gustave Le Bon (1894) e de sua tradução ao árabe por Ahmad Fathi Zaghul (1913). A teórica mostra como a tradução de Zaghul foi realizada de forma a atender aos anseios políticos da elite liberal egípcia do século XX. Embora bastante próxima do original, a tradução introduz estrategicamente uma pequena palavra em substituição a três conceitos empregados de modo impreciso por Le Bon, que fará uma grande diferença na recepção do texto no Egito. Também **Lieven D'hulst** e **Karen Vandemeulebroucke** lançam um olhar histórico sobre relações de poder na segunda metade do

século XIX que se expressavam no campo da tradução. O trabalho dá enfoque à cultura diglósica da Bélgica, francófona e flamenga. O material de análise estatística dos pesquisadores são duas revistas belgas francófonas da segunda metade do século XIX e eles procuram mostrar até que ponto há um acolhimento da língua e cultura flamengas nesses veículos de difusão cultural e qual a relação disso com a formação de uma identidade nacional da literatura belga. O trabalho de **Martha P. Y. Cheung**, igualmente, tem uma perspectiva histórica. Seu foco é o poder que a tradução exerceu no final do período Qing da China, na segunda metade do século XIX, de modo a contribuir para promover mudanças significativas na sociedade, através de uma agenda ativista que buscava a modernização do país. Por um lado, o governo buscou o conhecimento técnico ocidental via tradução e, por outro, a tradução de obras das ciências naturais, como a teoria evolucionista e das ciências sociais, além de romances políticos e ficção em geral serviram a agendas de diversos grupos ativistas.

Enfim, com base na discussão de alguns instigantes exemplos da prática tradutória recente, **Lawrence Venuti** defende a possibilidade de intervenção política da tradução enquanto prática de resistência na cultura pós-moderna do simulacro regida pelo capitalismo multinacional. Embora as possibilidades de intervenção estejam circunscritas, sempre, a um meio cultural e à sua recepção, há, conforme o teórico extrai dos exemplos discutidos, nas muitas fragmentações e interposições próprias à pós-modernidade, a possibilidade de afiliações e entrecruzamentos inesperados que produzam transformações socioculturais significativas. O último ensaio de autoria de **Mona Baker** trata do modo ambíguo como são vistos tradutores e intérpretes ao atuarem em zonas de guerra, ora como amigos e aliados, ora como um mal necessário, potenciais ou reais traidores e, em ambos os

casos, desfrutando de pouca visibilidade e proteção. Por outro lado, a pesquisadora chama a atenção para o importante papel que exercem, ao participarem ativamente da narração da guerra, uma vez que não há como esperar plena neutralidade de qualquer tradutor e, além do mais, suas tarefas na zona de conflito muitas vezes extrapolam o âmbito das funções de um tradutor ou intérprete.

É por meio das perspectivas tão variadas desses ensaios – as quais apresentam e discutem um amplo leque teórico, apontando para redes e cartografias nas quais a tradução e o processo tradutório estão inseridos e, portanto, não podem mais ser vistos do ponto de vista autonomista – que se espera que o presente volume possa contribuir para os debates no campo dos Estudos da Tradução no Brasil.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Alguma Poesia*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

ECO, Umberto. *Dire quasi la stessa cosa*. Milão: Bompiani, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2003.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HEIDERMANN, Werner (Org.). *Clássicos da tradução*. Volume I (Alemão-Português), 2. ed. Florianópolis: UFSC/Núcleo de pesquisas em Literatura e Tradução, 2010.

KAVÁFIS, Kostantinos. *Poemas de Kostantinos Kaváfis*. Tradução de Haroldo de Campos, organização de Trajano Vieira. São Paulo: Cosac&Naify, 2012.

RICOUER, Paul. *Sobre a tradução*. Tradução de Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2011.

PODE O TRADUTOR OUVIR?

ELIANA DE SOUZA ÁVILA

Orientalismo é teoricamente inconsistente, e foi assim que o concebi: eu não quis que o método de Foucault atropelasse aquilo que eu estava tentando propor. A noção de um tipo de conhecimento não coercivo, a que cheguei ao final do livro, era deliberadamente anti-Foucault.¹

– EDWARD SAID, ENTREVISTADO POR IMRE SALUSINSKY

Buscamos a marca de vulnerabilidade que faz de um grande texto não uma autoridade gerando uma narrativa perfeita, mas um companheiro nosso, por assim dizer, de modo que possamos compartilhar nossas próprias vulnerabilidades com aqueles textos e não parar, mas seguir adiante.

– GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *THE POST-COLONIAL CRITIC*

Na tradução, render-se é mais erótico que ético.

– GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, “THE POLITICS OF TRANSLATION”

¹ A menos que esteja indicado nas referências bibliográficas, a autoria de todas as traduções neste capítulo é minha.

1. Introdução: violência epistêmica

Quando Lawrence Venuti denunciou os escândalos da indústria global da tradução, ele alertava para a violência epistêmica, ou seja, o que Michel Foucault famosamente chamou a “subjugação dos saberes” (1980): o poder de silenciar, através dos próprios discursos do conhecimento, a visão de mundo do outro (VENUTI, 2002). Nas palavras de Partha Chatterjee, essa violência opera “não pelo poder militar nem pelo poder industrial, mas pelo próprio pensamento” (*apud* NANDA, 2005, p. 575).² Venuti se referia aos efeitos hegemônicos da domesticação quando a tradução não atenta para a especificidade cultural do texto estrangeiro não hegemônico.

A geopolítica da tradução em Venuti é definida, assim, pelo binarismo doméstico/estrangeiro, cujo polo dominante não é fixo: as estratégias de domesticação e estrangeirização são conceitos heurísticos e contextuais que podem ser ressignificados ao longo de novos momentos históricos e geográficos. (MUNDAY, 2001, p.148)³

Exemplificarei três situações específicas da geopolítica da tradução no decorrer deste capítulo: 1. a domesticação

² O *epistema* é geralmente definido como o paradigma do conhecimento prevalente em cada contexto histórico específico, mas na concepção de Foucault é também o que confere legitimidade a determinadas percepções, valores e perspectivas culturais sobre outras, constituindo-se enquanto poder normativo de limitar ou definir o que é legível e pensável bem como o que passa a ameaçar tal estabilidade. O epistema, assim, tem o efeito simultâneo de legitimar como verdadeiros alguns discursos normativos e de aniquilar (outros), que Foucault denomina, portanto, “saberes subjugados” (FOUCAULT, 1980, p. 81). Porém, longe de ser uma narrativa-mestra determinista, o epistema restringe e condiciona o discurso mas ao mesmo tempo habilita sua instabilidade epistemológica; habilita, em outras palavras, epistemas emergentes no processo de se tornarem legíveis. (FOUCAULT, 1966)

³ Ver também VENUTI 2002 [1998], p. 188-89.

contra-hegemônica; 2. a localização enquanto distribuição epistêmica; 3. a hibridez local enquanto resistência epistêmica.

Consideremos primeiro uma situação de reversão das implicações geopolíticas da tradução denunciadas por Venuti, ou seja, uma situação em que os fins contra-hegemônicos da tradução demandam estratégias de domesticação ao invés de estrangeirização, conforme proposto por José Roberto O’Shea (2007, p. 32). O exemplo mais útil aqui é, por ironia, a tradução brasileira do próprio livro de Venuti para o português, intitulado *Escândalos da Tradução: por uma ética da diferença* (2002). Alertando que “[e]m um tempo em que a hegemonia global da língua inglesa convida a um narcisismo cultural e a uma complacência por parte dos leitores americanos e britânicos”, Venuti (2002, p. 169-201), em contraponto, convida seus leitores a engajar a heterogeneidade de culturas relativamente estrangeiras por meio da “pedagogia da literatura traduzida” rumo à tradução contra-hegemônica. Escrito para seu leitorado americano e britânico, o texto de Venuti, quando traduzido para um leitorado brasileiro, requer, por exemplo, que se revertam os termos *doméstico* e *estrangeiro* para respeitar nossa constituição epistêmica. Porém, essa adaptação não é redutível a generalizações; na tradução brasileira, a reversão (que infelizmente não foi realizada) nem sempre é pertinente. No exemplo abaixo, a reversão é pertinente apenas em dois de três momentos textuais:

O estudo da tradução pode fazer com que os alunos se deem conta dos interesses *domésticos* aos quais qualquer tradução submete o leitor bem como o texto *estrangeiro*. Numa pedagogia da literatura traduzida, aprender a respeitar a diferença cultural caminha lado a lado com aprender as diferenças que [constituem] a identidade cultural do leitor *doméstico*. (VENUTI, 2002 p.199, ênfase minha)

Na última frase acima, a substituição do termo *doméstico* por *estrangeiro* interpelaria o leitor brasileiro, coagindo-o implicitamente a se identificar com a perspectiva estrangeira e até mesmo a incorporar a centralidade dos epistemas estrangeiros no novo contexto doméstico. É o que acontece em inúmeros momentos dessa tradução brasileira; porém, a leitura crítica impede qualquer relação determinista entre a interpelação e a constituição identitária. É nesse sentido que Venuti ressalta o potencial crítico da tradução contra-hegemônica:

Na medida em que a literatura traduzida continua a ser um meio para a transmissão de capital linguístico-cultural (o dialeto-padrão do inglês é, atualmente, a língua preferida para a versão de textos canônicos), a tradução se torna um meio estratégico pelo qual o processo educacional de formação de identidade pode ser estudado – e mudado. (VENUTI, 2002, p.198)⁴

Longe de desempenhar a suposta tarefa tradutória de prevenir conflitos interculturais (o que muitas vezes significa suprimi-los), a tradução, na concepção de Venuti, busca, ao contrário, reconhecer e mudar os modos normalizados pelos quais participamos sistematicamente da violência epistêmica. Nesse sentido, Venuti se afilia a Michel Foucault, Edward Said, Jacques Derrida, Gayatri Spivak e outros pensadores, para quem a própria sistematização do conhecimento constitui uma tecnologia discursiva disciplinar, biopolítica e geopolítica.

Ao lado de *Orientalism*, de Edward Said (1978), o texto de maior repercussão sobre o problema da violência epistêmica nos estudos pós-coloniais bem como na crítica literária e cultural é

⁴ A respeito da pedagogia da literatura traduzida em contextos brasileiros, ver, por exemplo, WIELEWICKI, 2009.

certamente “Can the Subaltern Speak?”, de Gayatri Chakravorty Spivak, traduzido recentemente para o português em *Pode o subalterno falar?* (2010 [1985]).⁵ Ao lado de *Orientalism*, que também analisa criticamente os discursos acadêmicos de objetificação do Outro, seu impacto é crescente em áreas tão amplas e diversas como a história, a antropologia, a sociologia, a crítica literária, os estudos de gênero e os estudos culturais, entre outros (DIDUR; HEFFERNAN, 2003). O pensamento de Spivak sobre a tradução também é vital ao projeto pós-colonial e à sua obra, ocupando seus escritos pelo menos desde seu renomado “Prefácio da Tradutora” (1998a [1976]) à edição em inglês de *La Gramatologie* de Jacques Derrida até seu mais recente “Translating into English” (2005b).⁶ Porém, o estilo de seus textos é por vezes criticado por sua dificuldade retórica, muitas vezes atribuída ao suposto hermetismo acadêmico de Spivak.

Concordo com Henry Staten, para quem a dificuldade dos textos de Spivak pode revelar menos sobre a autora e mais sobre

⁵ Spivak define o subalterno – ou, mais precisamente, a *subalterna*, já que esta é uma posição culturalmente engendrada – como a posição sócio-cultural onde “os caminhos de mobilidade social, dali ausentes, não permitem a formação de uma base de ação [ou identidade] reconhecível”, portanto como “uma posição sem identidade” (2005, p. 476). Ela atribui essa concepção ao projeto marxista de “tornar reconhecível a resistência não reconhecível” (p. 476, 478). O sujeito subalterno se relaciona, portanto, ao conceito de *différend* (LYOTARD, 1988 [1983]), compreendido como o dano definido e ainda reforçado pela destituição dos meios de comprová-lo (5) – haja vista a arbitrariedade epistêmica de todo julgamento conduzido no idioma pertencente a uma das partes de dado conflito quando o prejuízo causado à outra parte não é reconhecido naquele idioma (9). O termo *subalterno* foi apropriado de Antonio Gramsci (ver CHATTERJEE, 1993, p. 24, 29-30, 43-50) por Ranajit Guha (1982), que o utilizou enquanto “nome de um espaço de diferença” (SPIVAK, 2005, p. 476). A reapropriação do termo por Spivak em seu artigo “Can the Subaltern Speak” (1985) o transformou em conceito-chave do pensamento pós-colonial a partir de sua republicação em 1988 e 1994.

⁶ Ver ALMEIDA, 2011.

nós enquanto leitores habituados à padronização textual, principalmente acadêmica – fundada na transcodificação epistêmica do conhecimento, como veremos adiante. Para Staten,

Spivak vai além de qualquer outra/o teórica/o em seu esforço de dar um conteúdo histórico e culturalmente específico a cada momento de sua reflexão. Diferente de Paul de Man, por exemplo, para quem a obscuridade abissal da subjetividade emerge da problemática geral da linguagem, e é, por assim dizer, um abismo vazio, a tortuosidade das considerações de Spivak resulta de uma espécie de excesso inacessível do contexto em que a subjetividade necessariamente se localiza em cada caso; há sempre um excesso de história, um excesso de realidade humana para além do que é adequadamente representável. (STATEN, 2005, p. 101)

Levando em consideração essa dificuldade, meu objetivo aqui é apenas enfocar alguns momentos-chave em que os textos de Spivak convergem na construção de seu pensamento não só sobre a violência epistêmica, mas também sobre o que chamarei aqui de *vulnerabilidade tradutória*.

2. A vulnerabilidade tradutória em Spivak

A relevância da concepção de vulnerabilidade para o pensamento sobre a tradução se evidencia ao longo de décadas de teorização pós-colonial fortalecida pelo pensamento pós-estruturalista, cuja estratégia politizante se funda na compreensão de que toda estrutura – por definição, centrípeta – contém (nos dois sentidos) sua (im)própria instabilidade. (DERRIDA, 1978)⁷

⁷ Ver também BUTLER, 1993; FOUCAULT, 1966; MORRISON, 1992; SAID, 1978; SPIVAK, 2010 e WEEDON, 1997 [1987], entre outros.

Em *The Politics of Translation* (2000), Spivak concebe a tradução fora do controle do sujeito soberano, ou seja, ali onde o evento imprevisível irrompe a linguagem previsível, já codificada e nomeada pelo conhecimento histórico vigente:

A linguagem não é tudo. Ela é apenas uma pista vital sinalizando onde o “eu” perde suas fronteiras. Os próprios modos como a retórica ou a figuração interrompem a lógica apontam para a possibilidade da contingência aleatória, ao largo da linguagem, em torno da linguagem. Uma disseminação como esta não se dá sob nosso controle. Entretanto, chegamos perigosamente perto dela na tradução, ali onde o sentido adentra o vazio espaçoso entre duas linguagens historicamente nomeadas. No vaivém da interrupção retórica que irrompe a superfície de modos por vezes desconectados, sentimos as fronteiras-amarras do tecido-linguagem do eu cederem, afrouxarem-se por entre *frayages* ou vulnerabilidades. Apesar de todo ato de leitura ou comunicação já ser uma centelha dessa vulnerabilidade arriscada onde os sentidos se configuram a partir da própria confusão sem que saibamos como, nosso investimento agencial busca conter nossa vulnerabilidade, limitando-a ao mínimo – exceto na comunicação e leitura do e no amor. (Qual o lugar do “amor” na ética?) (SPIVAK, 2000, p. 398)

É notável que um dos efeitos do afrouxamento entre os regimes instituídos que regulam o texto é que o “eu” [*self*], mesmo quando protegido por fronteiras, perde o controle de si bem como do próprio texto. Esse sujeito a quem Spivak se refere, na primeira pessoa e em cumplicidade com o leitor, é o sujeito do humanismo, objeto da crítica pós-estruturalista: o sujeito supostamente autônomo, isento de seu próprio contexto histórico e sociopolítico, reproduzidor e ao mesmo tempo beneficiário da ficção de soberania. Spivak enfatiza: “Há uma afinidade entre o

sujeito imperialista e o sujeito do humanismo”. (SPIVAK, 1987, p. 202)⁸

Se para ela esse sujeito historicamente construído perde o controle e por isso também se perde na vulnerabilidade de suas fronteiras, é razoável supor que seu texto seja difícil *por ser difícil de controlar*. A soberania do sujeito opera sistematicamente, sob o conhecimento já escrito, e se torna vulnerável não só na tradução, mas também em outras textualidades onde sua cumplidade com a codificação normatizante da linguagem fica quase (!) desprotegida. O fato de que a tradução chega perto de “onde o ‘eu’ perde suas fronteiras” é perigoso para o sujeito soberano bem como para a superfície textual, ou seja, a sistematicidade lógica redutora da retoricidade, “as fronteiras-amarras do tecido-linguagem”. Isso implica que a tradução é constituída na vulnerabilidade da tensão fronteira – “tanto uma barreira quanto uma passagem” (SPIVAK, 1998a, p. lxxxvi) – não só entre duas línguas, mas também entre o que é sistemático e o que é retórico em cada uma delas; entre o sujeito soberano e sua vulnerabilidade em relação ao potencial retórico de ambas as línguas; e, como veremos adiante, entre os interesses e os desejos do (im)próprio tradutor.

Há outra implicação do perigo mencionado acima, crucial para compreendermos o pensamento de Spivak sobre a violência e vulnerabilidade tradutórias: diferente de outros críticos pós-coloniais, ela concebe o tradutor, via a concepção derrideana do *status* soberano do autor, também na posição de sujeito soberano:⁹

⁸ Derrida nota que a denominação usual do sujeito da crítica pós-estruturalista, o sujeito cartesiano, é errônea, pois a concepção do próprio sujeito é inexistente na filosofia pré-kantiana, inclusive cartesiana. (DERRIDA, 2005, p. 43)

⁹ Refiro-me a outros pensadores que conceberam a enunciação pós-colonial como tradução crítica ao sujeito soberano. Ver, por exemplo, SANTIAGO, 1978 [1973]; BHABHA, 1984, 1993 e ANZALDÚA, 2005 [1987], entre outros.

Se o nome próprio ou o status soberano do autor é tanto uma barreira quanto uma passagem, por que deveríamos considerar como sendo secundária a posição do tradutor? [...] seduzida pela liberdade da ausência de um [primeiro] texto soberano, a própria tradução encontra-se no viés duplo. (SPIVAK, 1998a, p. lxxxvi)

Spivak se refere à dinâmica de “vínculo duplo (leia abissal)” (p. lxxviii) não apenas entre sistemas linguísticos distintos, mas também entre concepções distintas de sua posição enquanto tradutora: entre a barreira, que *en-cadeia* seu *status* soberano, travando-o no primeiro texto, fixo, do significado pré-escrito; e a passagem, que o lança no segundo texto, catalizador do *encadeamento* irredutível da diferença. É nessa instabilidade, permitindo que a barreira historicamente instalada ainda assim potencialize a passagem, que reside o poder contra-hegemônico e, portanto, o perigo da tradução arriscada de que nos fala Spivak. Afinal, o segundo texto, tradutório, é também um primeiro texto, autoral, e, portanto, também investido em reconstituir o lugar soberano do sujeito à medida que sua suposta supremacia se vê ameaçada.

Um conceito que nos ajuda a compreender essa dinâmica tradutória no pensamento de Spivak é “o *pharmakón* de Derrida – um remédio e ao mesmo tempo um veneno” que faz de toda tradução “uma inevitável ‘tradução incorreta’” (ALMEIDA, 2011, p. 82). É na medida em que a tradução se implica como *pharmakón* (veneno) que ela se constitui também – portanto, nunca puramente – como *pharmakós* (remédio): “o remédio que é medicinal quando bem administrado [porque aí produz] a possibilidade de que se opere a dialética [...] mas, abandonado a seus recursos restritos, é também o que barra sua operação” (1999, p. 83).¹⁰ Essa duplicidade confere à tradução o poder não de

¹⁰ Ver DERRIDA, 1981b.

transcender, mas sim de habitar e transformar a assimetria cultural que tende a reger o tradutor em sua mediação linguístico-cultural da violência epistêmica – dissimulada, como logo veremos, na transcodificação.

3. Pode o subalterno falar?

Tendo em vista as dinâmicas discursivas distintas apontadas por Spivak em seus escritos sobre a política da tradução, vejamos agora como ela introduz o viés duplo da representação dicotômica do sujeito na frase de abertura de *Pode o subalterno falar?*:

Algumas das críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado de um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito. (2010, p. 20)

Se essa frase é difícil de ler, o motivo da dificuldade não se reduz necessariamente ao academicismo hermético. Se levarmos a frase a sério, no sentido de nos implicarmos nela, a ambivalência ali instalada bem pode vir a nos flagrar na impossibilidade de dissimular o que para Spivak é o “desejo interessado” (do sujeito do conhecimento instituído) na constituição mútua entre o “sujeito [subalterno] do Ocidente” e o “Ocidente como Sujeito [soberano]” (ênfase minha). Essa construção gramatical é ambígua quanto à suposta equivalência de posições geopolíticas distintas. Em inglês, a leitura de “o sujeito do Ocidente ou o Ocidente como Sujeito” nos permite pressupor que o referente de “subject” é assunto, tema, disciplina, ou mesmo objeto; e é, de certo modo, porque Spivak abre seu ensaio expondo a violência epistêmica que constitui o Outro como objeto do conhecimento

para manter o poder do Ocidente como Sujeito epistêmico. Já começamos, portanto, a ser flagrados no epistema com que aniquilamos o sujeito subalterno, objetificado antes mesmo de chegarmos à primeira vírgula.

Há ainda outro recurso perturbador desse regime dicotômico: também em português, a construção “o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito” nos flagra ao reencenar nossa leitura fácil (porque conveniente) por meio da qual nos des-implicamos da cena de reprodução do conhecimento prescrito. É que a palavra “ou” nos engana; afinal, o “sujeito do Ocidente” não é o “Ocidente como Sujeito”. Porém, se é ilusória a equivalência entre os dois sujeitos, ainda assim sua imbricação mútua é real: o sujeito do Ocidente é seu objeto de conhecimento – o objeto do conhecimento (dos intelectuais, dos tradutores, etc.) por meio do qual o Ocidente se restaura, insidiosamente, mas efetivamente, como Sujeito soberano do conhecimento enquanto detentor do poder de reduzir o Outro à matéria-prima extraída para a reprodução do Mesmo. De um lado, o sujeito subalterno como matéria-prima discursiva; de outro, o sujeito soberano como efeito do epistema generalizante do conhecimento propagado via distribuição global.

A problemática dessa restauração insidiosa do sujeito soberano é analisada de modo contundente em relação a diversas instâncias emblemáticas do Ocidente como sujeito – o intelectual, no ensaio *Pode o subalterno falar?* (cujo discurso é desconstruído por Spivak em referência à conversa entre Foucault e Deleuze sobre os intelectuais e o poder;¹¹ sobre as ONGs e outras organizações tutelares de desenvolvimento socioeconômico (1998b); e sobre o sujeito tradutor, em diversos ensaios subsequentes. Se, no primeiro ensaio, Spivak demonstra como o sujeito soberano

¹¹ Ver FOUCAULT, 1979.

se autoisenta de seu próprio arbítrio legitimador do conhecimento enquanto intelectual, já em “Tradução como cultura” (2005a [1999]) vê-se a possibilidade, mesmo incipiente, de o sujeito soberano vir a implicar-se na violência da qual ele inevitavelmente se beneficia, agora enquanto tradutor. Tanto o intelectual quanto o tradutor são figuras humanas emblemáticas do discurso humanista de equivalência entre os sujeitos soberano e subalterno; são emblemáticas de uma promessa ilusória – mas irresistível (para ambos), já que encobre a perpetuação da narrativa de supremacia do Ocidente por meio de sua reprodução insidiosa de sua posição frente ao outro enquanto objeto do conhecimento. (SAID, 1978)¹²

4. (Como) pode o tradutor ouvir?

Para tornar legível o equívoco constituidor da reprodução insidiosa do sujeito soberano na tradução, Spivak faz uma distinção crucial: ela argumenta que todo processo tradutório que não se implica em sua própria violência epistêmica já não é *tradução*, mas *transcodificação*, a qual impede de antemão, na língua que tem maior poder de dissimular seu arbítrio sobre o conhecimento, a possibilidade tradutória de “ouvir atentamente, com afeto e paciência, a partir da normalidade do outro, o suficiente para perceber que o outro, *silenciosamente, já fez esse esforço*” (SPIVAK, 2005a, p. 58, ênfase minha). Já o fez, certamente, ao ser subalternizado enquanto outro da normalidade generalizante – simbolicamente excluído, mas ainda assim regido pelos

¹² Nesse sentido, Spivak se afilia à crítica não subjetivista do sujeito enquanto efeito ideologicamente prescrito pelo arbítrio epistêmico (DERRIDA, 1998; FOUCAULT, 1966; LYOTARD, 1988; LACAN, 1966 e PÊCHEUX, 1969, entre outros).

epistemas de padronização hegemônica. Na medida em que é inassimilável ou irreduzível aos epistemas normativos que o regem, o sujeito subalterno necessariamente habita duas epistemologias incompatíveis entre si, ou seja, é interpelado a exercitar a *ética* na concepção de Paul de Man: “a interferência estrutural entre sistemas de valores distintos”. (1979, p. 205)

Spivak ressalta que, para Peggy Rochman Napaljarri e Lee Cataldi, este é “o privilégio do perdedor” (*apud* SPIVAK, 2005, p. 49), o qual os Estudos da Tradução podem nos ensinar. O projeto de “desaprender o privilégio, reconhecendo-o como perda” (SPIVAK, 1990, p. 10), implica que a transcodificação não é marginal à tradução, uma vez que sinaliza as fissuras, vulnerabilidades e brechas que a potencializam. À medida que sua supremacia se vê ameaçada pela perda de controle na tradução, a dinâmica padronizadora de epistemas culturais deve encobrir seu próprio silenciamento dessa “permeabilidade restrita” (SPIVAK, 2003a, p. 16) do idioma desqualificado na língua hegemônica. Nas palavras de Pedro de Souza, em contexto análogo,

Ante a força ideológica que rege a injunção de traduzir, trata-se então de esquecer ou apagar vestígios que impedem a passagem do dizer a outro regime de sentido, sob a ameaça de a interpretação não se efetivar e a enunciação tradutória perder-se no vão entre os discursos que disputam ideologicamente a tutela da tradução possível. (SOUZA, 2009, p. 216)

Para Souza, esse impedimento tradutório sob o regime da normatividade dizível é “uma resistência que, embora se apague ideologicamente, deixa vestígios em seu percurso” (p. 217). Assim compreendida, a permeabilidade restrita do idioma também o torna potencialmente legível enquanto epistema irreduzível ao

epistema generalizante promovido pela transcodificação global, já que “a subalternidade não pode ser generalizada de acordo com a lógica hegemônica” (SPIVAK, 2005c, p. 475). Nesse sentido condizente com o pensamento de Spivak, Souza considera a instabilidade interpretativa proposta por Eni Orlandi e Michel Pêcheux sobre o equívoco tradutório e a perda subjetiva como condições que permitem “trazer vestígios do que permanece incontornável na experiência de traduzir”. (SOUZA, 2009, p. 214):

Mas a interpelação que torna possível a ilusória e necessária completude da tradução enfrenta *uma resistência que, embora se apague ideologicamente, deixa vestígios em seu percurso*. Daí que a particularidade do ato de traduzir, no limiar da interpelação do indivíduo em sujeito, consiste em uma perda. Perda que não se mostra nem no ponto de partida, nem no ponto de chegada, mas no trajeto de redizer o já dito em outra língua. Acontece no processo tradutório o longo percurso que separa o texto da exterioridade discursiva. (p. 217, ênfase minha)

De modo análogo, o projeto tradutório de Spivak é não apenas reconhecer a violência epistêmica mas, a partir daí, deslocar e ressignificar sua função hegemônica. Especificamente, é implicar-se nela de modo a torná-la culturalmente legível, ao tornar legível nela a distinção entre *sujeito* (poder voluntarista) e *agência* (potencial contingente); vejamos como esta distinção é articulada por Butler, via Derrida e Foucault:

[A] agência [...] será diretamente oposta a qualquer noção de um sujeito voluntarista que possa existir à parte da normatividade que ele ou ela contesta. [...] Apesar desse constrangimento restritivo não chegar a impedir a possibilidade da agência do sujeito, ele situa a agência enquanto prática reiterativa ou rearticulatória, imanente

ao poder, e não enquanto relação de oposição externa ao poder. (BUTLER, 1993, p. 15, ênfase minha)

Considerando o potencial agencial da prática tradutória, a tarefa da tradutora, para Spivak, consiste não de desocupar ou transcender seu *status* soberano, mas sim de habitá-lo com um desejo outro daquele interessado em proteger sua supremacia e invulnerabilidade tradutória. Esse poder agencial de deslocamento epistêmico condiz com o pensamento de Derrida, para quem as estruturas hegemônicas não podem ser abaladas a partir da abstração ou idealização de uma realidade externa a elas. Em suas palavras, “os esforços para abalar as estruturas de poder só são possíveis e efetivas quando as habitamos [...] mas de um certo modo, porque sempre as habitamos, e mais ainda quando nem o suspeitamos”. (DERRIDA, 1976, p. 24)

É nesse sentido que é crucial questionar a idealização com que por vezes buscamos ler as traduções à parte de sua habitação, ignorando como geram novas instâncias do sujeito soberano para restaurar sua (suposta) invulnerabilidade. À parte da desqualificação obviamente normativa de tal questionamento – por vezes reduzido a discursos de inocência, culpa, redenção e, pior, inutilidade ou inaplicabilidade – é urgente reconhecer, à luz da estratégia pós-estruturalista mencionada acima,¹³ que a figura voluntarista e benevolente do tradutor deve fracassar se o projeto tradutório visa não reforçar os epistemas da língua generalizante mas, o que é mais difícil, desprotegê-los: abalar seu discurso de anticonquista. Vale lembrar, no contexto da crítica transcultural

¹³ Refiro-me à percepção pós-estruturalista de que toda estrutura – por definição, centrípeta – contém (nos dois sentidos) sua (im)própria instabilidade. (DERRIDA, 1978)

ortiziana,¹⁴ esse conceito elaborado por Mary Louise Pratt, que explica:

[D]iscursos de anti-conquista são aqueles em que o sujeito soberano busca assegurar sua inocência no mesmo momento em que afirma a hegemonia [de sua cultura de origem]. (PRATT, 1992, p. 7)

Este é um dos sentidos políticos da ênfase de Spivak, via Derrida, sobre “o vínculo e viés duplo (leia-se, abissal)” (SPIVAK, 1998a, p. lxxviii) irredutível a uma resolução ou dissolução da tensão fronteira que o politiza. Nesse sentido, a tarefa da tradutora é desproteger sua própria posicionalidade soberana que idealiza a equivalência a cada vez que dissimula, *dispensa* ou *des-pensa* o conflito ético.¹⁵ Dizendo de outro modo, sua tarefa é tornar-se vulnerável e, por conseguinte, tornar vulneráveis as barreiras necessárias à sistematicidade lógica capaz de reinaugurar o sujeito soberano mesmo no ato de subvertê-lo – e de atualizar, como num *upgrade*, as fronteiras com que o Sujeito protege sua soberania:

Como pode o tradutor atentar para a especificidade da linguagem que ele traduz? Há um modo pelo qual a retoricidade de toda língua interrompe sua sistematicidade lógica. Se enfatizamos o que é lógico às custas dessas

¹⁴ Antes de ser usado para encobrir assimetrias interculturais (ver BELLEI, 1998), o termo *transculturação* foi cunhado por Fernando Ortiz (ORTIZ, 2002) para designar a dinâmica contra-hegemônica “sempre já” implícita na noção hegemônica, unilateral, de aculturação.

¹⁵ Chamo *des-pensar* a ação que institui o que Spivak denomina “ignorância sancionada” que protege o sujeito da vulnerabilidade que, para ela, constitui o sujeito ético no reconhecimento irreparável da violência; é o ato, intencional ou não, cujo efeito é tornar imperceptível a fala do outro: “Nenhuma fala é fala enquanto não é ouvida”. (SPIVAK, 2005a, p. 58)

interferências retóricas, permanecemos protegidos. “Proteção” é o termo apropriado aqui, porque estamos falando de riscos, de violência à tradução como mediação. (SPIVAK, 2000, p. 398)

Ouçamos novamente a pergunta de Spivak: Como pode o tradutor atentar para a especificidade da linguagem que ele traduz? Ou, transcodificando-a (como veremos abaixo): Como pode o tradutor ouvir?

A especificidade a que a tradutora se refere é a retoricidade da língua, aniquilada na transcodificação e exposta em seus vestígios na tradução. Assim, Spivak enfatiza que, “na medida em que o texto guarda seus segredos [...] na necessária impossibilidade da tradução” (2005a, p. 59, 58), “[o] idioma é singular à língua. Ele não a transbordará” (p. 46). Note que, se atentarmos para a pergunta conforme articulada extensamente por Spivak, não se trata da especificidade da língua de partida enquanto língua *da qual* se traduz, mas sim enquanto língua *que* se traduz. Essa distinção, no contexto da vulnerabilidade tradutória, sugere que *traduzir a língua* não é só preservar sua idiomaticidade por meio da estrangeiração (VENUTI, 2002) ou da visibilidade do tradutor humanista (VENUTI, 1995), mas sim engajar os epistemas que *desprotegem* o tradutor e a sistematicidade da língua sob o tecido de sua superfície assimilável. Já *traduzir da língua* tende a reduzir o texto de partida à matéria-prima para o extermínio de epistemas intranscodificáveis. Engendrar a tradução no deslocamento epistêmico do sujeito soberano potencializa um terceiro texto por meio do qual se possa nomear e tornar legível a violência epistêmica, até então supostamente invisível, das assimetrias culturais que regem a tradução.¹⁶

¹⁶ Refiro-me a um terceiro texto no qual, nas palavras de Mary Louise Pratt, a suposta ‘invisibilidade’ de grupos colonizados e subalternos na consciência

5. O sujeito como efeito prescrito

Conforme mencionei na introdução deste capítulo, veremos adiante a segunda situação tradutória, da localização, na qual o encobrimento do aniquilamento epistêmico se dá em múltiplas línguas de chegada. Primeiro devo lembrar que, conforme vários críticos já argumentaram, a ideologia opera mais efetivamente onde menos a suspeitamos. Por exemplo, os conceitos culturais de *diferença* e *diversidade* vêm sendo crescentemente cooptados com o efeito de confirmar, em vez de negar, a normatividade da homogeneização epistêmica.¹⁷ Para Djelal Kadir, por exemplo:

[O discurso da] diferença opera, tautologicamente, como formação identitária: ele confere identidade a quem é por ele diferenciado. A diversidade trabalha no sentido de promover a divergência; desconstrói a identidade e assim ressalta a pluralidade e alteridade, interna e externa. O discurso cultural e a cultura [pós-moderna] estadunidense se sustentam sobre a diferença, mesmo que proclamem uma retórica de diversidade [...] (KADIR, 2003, p. 14).

Para desmistificar esse pluralismo assimilacionista, Spivak ressalta que:

de um grupo dominante não seria entendida como tal, ou seja, invisibilidade (B não existe para A), mas como uma forma de co-presença (B aparece para A na forma da negação da presença de B; B só pode ser 'não visto' se já estiver presente e se sua presença já for algo sabido). Invisibilidade é o nome da presença do subalterno para o grupo dominante. (PRATT, 1999, p. 12-13, ênfase minha)

¹⁷ Refiro-me à *normatividade* enquanto conceito distinto de *normalidade*. Segundo Judith Butler, por exemplo, a normatividade é o regime ideológico que naturaliza suas próprias prescrições do que é normal e anormal enquanto depende de criar identidades repudiadas para se reinstalar constantemente, por contraste. (BUTLER, 1993)

A teoria de sujeitos-efeitos pluralizados dá a ilusão de um abalo na soberania subjetiva, quando, muitas vezes, proporciona apenas uma camuflagem para esse sujeito do conhecimento. (SPIVAK, 2010, p. 21)

A ilusão à qual Spivak se refere se reproduz pelas convenções discursivas fabricantes da transparência, desmistificada nos debates literários pelo menos desde Mallarmé, Brecht e Borges. A transparência pode ser compreendida, por exemplo, a partir da crítica feita por Heidegger à consignação da tecnologia ao âmbito neutro da instrumentalidade. Destacando os significados etimológicos da palavra *techné*, Heidegger encontrou não só o significante *revelação*, resultante de um componente “aplicado” para fazer emergir uma suposta essência finalmente descoberta, mas também o significante *enquadramento* enquanto redução de uma realidade complexa (ou seja, o componente ao qual se “aplica” a tecnologia) e irredutível a uma abstração (ou seja, ao formato necessário para tornar tal componente aplicável). O problema ressaltado por Heidegger é que o deslizamento entre esses dois significantes permite uma ambiguidade específica no âmago da noção de tecnologia, ambiguidade esta que permite “revelá-la” como que isenta de ideologia. A tecnologia aparece então como sendo transparente em relação à realidade: como se pudesse *refleti-la* de modo *imediato* ou *i-mediado*, ao contrário de se constituir como *refração*, *efeito* de toda *mediação*. Tal deslizamento ambíguo permite que as operações de enquadramento apareçam sob a aura da revelação, alimentando a ingenuidade ideológica que tantas vezes pressupõe, no senso comum bem como nas ciências exatas, o uso neutro da tecnologia. (HEIDEGGER, 1977)

O deslizamento ideológico criticado por Heidegger se confirma, hoje, à medida que o próprio conceito de *transparência* vem incorporando sua duplicidade etimológica. Desse modo, no campo da Tecnologia da Informação, Inke Arns já pode afirmar:

Enquanto que, no sentido coloquial, ‘transparência’ significa clareza e simplicidade, além de sugerir a possibilidade de controle, por tornar visível (como, por exemplo, no nome *Transparency International*, uma organização que combate a corrupção em várias partes do mundo), na ciência da computação o termo significa exatamente o oposto, ou seja, a qualidade de *invisibilidade da informação retida e ocultada do público*. Uma interface ‘transparente’ é aquela que se mantém indetectável e imperceptível ao usuário. (ARNS, 2010, p. 256, ênfase minha)

Evidentemente, a questão levantada por Heidegger é engajar e não ignorar a tecnologia, já que, justamente por definir a vida contemporânea, ela requer atenção para que os componentes ideológicos que a regem, em constante mutação, se tornem legíveis. Assim, ele enfatizou que nossa relação com a tecnologia é reducionista,

na medida em que meramente representamos e buscamos a tecnologia, tolerando-a, ou negando-a. Por todo lugar nos mantemos não-livres e acorrentados a ela, quer a re-usemos ou afirmemos passionalmente. Entretanto, nos rendemos a ela da pior forma possível quando a consideramos algo neutro, que pode, portanto, nos guiar; pois é esta concepção, com que particularmente gostamos de prestigiá-la hoje em dia, que nos deixa completamente incapazes de perceber a essência da nossa relação com a tecnologia. (HEIDEGGER, 1977, p. 287-88)

Foi considerando essa duplicidade que Heidegger famosamente afirmou que “a essência da tecnologia não é, de modo algum, algo tecnológico”. (p. 287)

Podemos dizer que, de modo análogo, o sujeito soberano para Spivak não é, de modo algum, uma essência subjetiva. Isso porque ele depende de dissimular seu enquadramento constitutivo para simular sua revelação como um sujeito transparente.

Assim, por exemplo, no discurso da eleição “democrática” os representantes dependem de dissimular seus interesses próprios, e angariam mais poder apenas na medida em que se fazem passar por defensores dos interesses de seu eleitorado. Decorre daí que, longe de ser constituída por uma essência subjetiva, a essência do sujeito soberano é discursiva e pode, portanto, ser deslocada.

Desinteressado em tal possibilidade, o sujeito soberano evidentemente não desloca seu poder mas, ao contrário, apaga os vestígios de sua (re)produção discursiva, reconstituindo-a no deslizamento entre os dois sentidos da representação mencionados acima. Nele se dá a formação discursiva pela qual a simulação da transparência ou revelação dissimula seu próprio enquadramento representacional, restaurando, intacto, o sujeito soberano (SPIVAK 2010, p. 33-47). As duas funções se confundem mutuamente, se imbricam e ao mesmo tempo se interrompem interminavelmente, tornando indiscernível o traço por onde o sujeito soberano se reinstitui. Um exemplo dessa dinâmica, que denomino retórica da não retórica, pode ser encontrado em “Ghostwriting”:

O sujeito constituído se faz representar no ato da declaração da independência, no entanto ele assina a declaração como se fosse constatado (com-estado) de antemão: uma encenação. (SPIVAK, 1995, p. 19)

Tal simulação depende de dissimular sua própria produção, ou seja, de camuflar os modos pelos quais pré-escreve relações arbitrarias de causa e efeito como se fossem evidências de sua pré-existência.¹⁸ Transparência e enquadramento, revelação e refração, passagem e barreira: o sujeito soberano da representação

¹⁸ Sobre essa dinâmica de prescrição, ver a teoria da performatividade de Judith Butler (1993), elaborada a partir do trabalho de Austin, Foucault e Derrida.

(de si e do outro) se reconstitui ao tornar indiscernível o traço que o implicaria em forjar sua própria reconstituição. Se seu lugar se reestabelece por meio dessa dinâmica de deslizamento e encadeamento, então a agência tradutória se torna ineficaz, reduzindo-se à transcodificação e tornando ilegível a duplicidade da representação. Pior que ineficaz, a tradução que não se implica no deslizamento representacional instala novamente a ilusão da neutralidade de quem fala, transcodificando circularmente o sujeito soberano isento de responsabilidade em relação ao poder que exerce sobre o Outro.

6. A indústria da (g)localização

A segunda situação geopolítica de tradução que enfocarei aqui assume contornos bem mais complexos que a primeira, na medida em que o paradigma binário de domesticação/estrangeirização é supostamente rompido e superado. De fato, ainda se observa que “[o] detalhe cultural corriqueiro, condição e efeito do idioma cultural sedimentado, não chega ao país satélite” (SPIVAK, 2003a, p. 16): o país que orbita a epistemologia central ou global, que é o mesmo país periférico onde o centro instala suas antenas-satélites. Considerando os locais em evidente inferioridade econômica em relação aos centros de onde emanam os epistemas ideológicos por serem localizados, é de se questionar com que interesses ou ideais de desinteresse se endossa a ideologia da transparência, segundo a qual a tecnologia é imune às assimetrias culturais que ocasionam a localização.

Em seus escritos sobre a trajetória pela qual a questão da equivalência se tornou aparentemente obsoleta nos Estudos da Tradução, Anthony Pym problematiza essa subjacente aos

processos de *localização*, termo este surgido nos anos 1980 e utilizado principalmente a partir dos anos 90 na indústria de *software*, documentação de produtos e comércio *on-line* para nomear o segundo de dois processos integrantes da indústria de distribuição de textos digitais em escala global. No primeiro momento, deletam-se as características culturais específicas do texto-fonte, geralmente o inglês; no segundo, as equipes de tradução passam a substituí-las pelas características locais de inúmeras línguas-alvo, simultaneamente.

Ao contrário de engajar a complexidade cultural dos receptores desses textos (que, como veremos, são *glocais* e não *locais*), esse processo se constitui no ato de minimizá-la, uma vez que as memórias tradutórias são armazenadas em pares de segmentos de acordo com protocolos baseados em concepções de equivalência tradutória. Por mais complexas que sejam essas concepções,¹⁹ porém, os protocolos de aplicação tendem a ser redutivos: à medida que os pares são reutilizados, expandidos e subgrupados, os protocolos de equivalência tendem a minimizar sua complexidade linguístico-cultural sob o objetivo da automatização exponencial, já que a meta é que a etapa da tradução seja sistematicamente reduzida na esteira de montagem, que seja cada vez mais acelerada, a custos cada vez menores, inversamente proporcionais à quantidade e diversidade de produtos localizados. Pym conclui que a localização é mais uma entre muitas tendências que motivam aproximações cada vez mais relevantes e urgentes entre os estudos da tradução e outras áreas do conhecimento como a crítica cultural, a sociologia e a filosofia. (PYM, 2008)²⁰

¹⁹ Ver, por exemplo, SNELL-HORNBY, 1988, p. 13-22.

²⁰ Sobre a crítica à ideologia da localização, ver também PYM, 2004; 2009; O'HAGAN e ASHWORTH, 2002, entre outros.

Nesse sentido, a localização é sempre já *glocalização*: não há local imune ao global, muito menos quando se prioriza o epistema igualitário sobre seus efeitos, estes com que se apagam, globalmente, os vestígios da retoricidade, reproduzindo, multiplicando e intensificando a subalternidade. O mito purista da tecnologia neutra ou imune à ideologia tem o efeito de dissimular a *glocalização* e sua (neo)colonização do espaço global que se faz necessário ao processo, ressaltado por Nelly Richard, de “apropriação da alteridade da periferia e de seu protagonismo anti-hegemônico” (1993, p. 157).²¹ Considerando que a localização permite instalar epistemas hegemônicos sobre epistemas inassimiláveis e ainda encobrir esse processo, tornando invisíveis seus próprios enquadramentos geopolíticos, podemos compreendê-la como uma tecnologia de transparência de grande utilidade na distribuição global dos epistemas de supremacia cultural, ansiosos por reiterar sua própria invulnerabilidade epistêmica. É nesse sentido que Iwona Mazur problematiza a invulnerabilidade do texto de partida sendo localizado:

[O]s textos localizados se movem no tempo e no espaço por meio de processos de distribuição que nem sempre são visíveis. Muitas vezes a ‘base material da distribuição’ é até mesmo negada. Por exemplo, pode-se argumentar que um *software* de língua inglesa, uma vez localizado em espanhol, resulta do contato entre as culturas de língua inglesa e espanhola; porém, o produto original não foi necessariamente alterado [...] [c]omo não houve deslocamento, o que se vê é apenas a adaptação passiva [ou assimilação] em vez da distribuição ativa. [...] [H]á processos localizantes que tomam a forma de localização de produtos, onde estes são adaptados [...] de modo a se parecerem, em termos visuais bem como sensoriais,

²¹ Ver também BHABHA, 1993.

com produtos feitos localmente. (MAZUR, 2009, p. 159, 161-62)

Vimos que a geopolítica da localização é melhor compreendida como glocalização, no sentido dado por Zygmunt Bauman (1998), Ronald Robertson (2010) e outros para quem a resistência simbólica do local à força hegemônica do global passa a constituir-se em polo de difusão de epistemas globais, quanto mais aparenta ser beneficiado pela equivalência global.²² Nesse sentido, não surpreende o fato de que o próprio nome, *localização*, reforça o mito da não violência que define a transcodificação. De fato, para Spivak, a tendência crescente regida pelos epistemas sancionados pelos discursos eufóricos de globalização é o interesse investido na negação da violência epistêmica, ou seja, na transcodificação e não na tradução.

7. O desejo como discurso de transparência

Nesse contexto, de mitos epistemicamente sancionados, Spivak ressalta que o desejo de não perpetuar a violência intercultural opera como um pré-texto (performativo) ou álibi para o sujeito forjar sua inocência ou autoisenção, porque tal sujeito desejante “não é o sujeito desejante como Outro” (2010, p. 26). Por isso faz sentido estender à ideologia igualitária da localização a crítica de Spivak, via Said, sobre o discurso soberano de Foucault e Deleuze, cujo “vínculo com a luta dos trabalhadores se localiza, simplesmente, no desejo” (p. 24) como se este pudesse

²² Para enfatizar na glocalização a insidiosidade do global é que surgiram, mais recentemente, os termos *grobalization* (RITZER, 2007) e *glocommodification*. (RAM, 2004)

transcender o posicionamento no qual o sujeito desejante idealiza seu desinteresse.²³ Com efeito, a aura da transparência do desejo que dissimula o interesse do sujeito idealizado(r) permite que ele se isente dos efeitos de seu discurso no próprio ato de perpetuá-los. Tal é a dimensão, apontada por Spivak, da dissimulação epistêmica pela qual mesmo “aqueles intelectuais que são nossos melhores profetas da heterogeneidade e do Outro” (ela se refere a Foucault e Deleuze) sistematicamente produzem “um sujeito indivisível, no qual o desejo e o interesse coincidem” (p. 34). Daí a necessidade de implicar as diversas posições do sujeito do conhecimento, poder e privilégio, tornando visível a imbricação mútua entre a “ignorância sancionada” da violência epistêmica (2010, p. 76) e a produção do conhecimento sobre o Outro – já que é no deslizamento entre essas funções representacionais que os discursos soberanos podem tanto forjar sua autoisenção quanto gerir sua responsabilidade em relação às narrativas que perpetuam sua suposta invulnerabilidade.

Dessa perspectiva, a soberania do sujeito do conhecimento é reforçada a cada instante em que ignora, por ingenuidade ou por interesse (dois fatores que, para Spivak, não são dicotômicos), os efeitos reais de sua idealização subjetiva (SPIVAK, 2010, p. 79). Levando aos limites o pensamento de Foucault, Spivak enfoca o efeito disciplinador da instituição do conhecimento desinteressado, o qual permite a quem ocupa o lugar do sujeito soberano – no exemplo abaixo dado por Spivak, Deleuze – até mesmo justificar sua autoisenção no próprio ato de reinstalar seu poder sobre o Outro:

²³ Ver SAID (1983, p. 244), texto que, segundo Spivak, motivou sua análise do discurso intelectual subalternizante.

[Visto que] a pessoa que fala e age [...] é sempre uma multiplicidade, nenhum intelectual e teórico [...] [ou] partido ou [...] sindicato [pode representar] aqueles que agem e lutam. (FOUCAULT, 1977, p. 206, *apud* SPIVAK, 2010, p. 32)

Imediatamente na frase seguinte, Spivak questiona, para tornar legível, essa presunção sancionada da mudez metafórica prescrita ao Outro do sujeito falante, prescrição esta cujo efeito é restaurar a pretensa invulnerabilidade das fronteiras que protegem o sujeito soberano:

São mudos aqueles que agem e lutam, em oposição àqueles que agem e falam?

Ao ignorar a contradição entre o desejo humanista e o interesse de manter o aparato ideológico que sustenta seu posicionamento privilegiado, o sujeito relega o Outro à destituição de sua fala e “se mascara como um [certo] não representante ausente que deixa as pessoas oprimidas falarem por si mesmas. [...] Ao representá-las, os intelectuais representam a si mesmos como sendo transparentes” (2010, p. 79, 33). Paralelamente, o lugar do sujeito subalterno é reinstalado a cada instante em que novamente se obliteram “os ingredientes textuais com os quais tal sujeito pudesse se envolver emocionalmente e pudesse ocupar (investir?) seu itinerário”. (2010, p. 46)

Spivak ressalta que, de modo semelhante à classe compradora no terceiro mundo,²⁴ a instituição acadêmica e a indústria

²⁴ Este é um termo da teoria pós-colonial, sobre o qual cito Almeida *et al.* em SPIVAK, 2010 [1983], p. 67: “A palavra *comprador*, utilizada em inglês, é um termo em português, usado para se referir aos nativos da Ásia que serviam como intermediários nas vendas entre o colonizado e o colonizador. O termo

tradutória tendem a reproduzir a construção histórica do sujeito subalterno, preterindo seus epistemas culturais sob o capital cultural que representam. Por isso, ela distingue o tradutor do mero informante (transcodificador) que, no contexto pós-colonial, ela denomina “informante nativo” (1999). Esse termo etnográfico enfatiza a dificuldade situacional de se engendrar um posicionamento ético no encontro com o Outro, já que “a constituição do sujeito na responsabilidade é um certo tipo de tradução, uma escritura genealógica, que não pode ser reduzida ao controle da consciência deliberada” (2010, p. 45) de quem aspira a representá-lo. Isso porque, ao se situar entre o etnógrafo e seu objeto, o informante necessariamente reinaugura a dinâmica hierárquica que constitui os sujeitos soberano e subalterno, sendo prestigiado como o Outro do Ocidente apenas quando este outro é destituído como matéria-prima para a coleta de dados a serem transcodificados – e não constituído como sujeito epistêmico da tradução.

É para interromper essa transcodificação massiva, e massivamente crescente em processos de (g)localização, que Spivak nos exorta a reconhecer o privilégio de nosso *status* geopolítico ou institucional, reinstituído no ato da própria pesquisa, conhecimento e representação do Outro, de modo a nos implicar em nossa cumplicidade situacional, como informantes privilegiados, no sentido de tornar legíveis os próprios desejos e interesses epistêmicos que nos regem (SPIVAK, 1999). Nesse contexto, Spivak ressalta que a “tarefa do sujeito²⁵ do conhecimento” (1999, p. 79) é precisamente desmistificar suas próprias dinâmicas metamorfoseantes de transcodificação.

é usado nesses países em português por ter sido, em sua origem, uma prática de Portugal (N. da T.)” Ver também ASHCROFT *et. al.*, 2007 [2000], p. 47-48.

²⁵ Note que aqui Spivak usa pela primeira vez o *s* minúsculo ao se referir ao *S*/sujeito supostamente soberano!

Em outras palavras, Spivak nos lembra que “Godot não chegou, não chega. Podemos apenas estar sempre a caminho” (SPIVAK, 2012, p. 518). A cada vez que restauramos uma promessa solucionista, reativamos também as dinâmicas discursivas que se atualizam frente às estratégias de resistência construídas para desmistificá-lo. Não surpreende, portanto, o fato de que a tradutora recusa a idealização pela qual pressupomos haver suprimido as relações assimétricas de poder. Estas, ao contrário, reinam a “suposta descolonização” de que nos fala Spivak (2010, p. 67): a cena de anticonquista onde as invocações do sujeito indivisível de interesse, desejo e conhecimento “restauram a categoria do sujeito soberano no cerne da teoria que mais parece questioná-la”. (p. 39)

Aparentemente garantida pelo desejo (soberano) do sujeito, o qual é pretexto de sua isenção histórica, a descolonização é transcodificada de modo a tornar mais sutil e menos perceptível o discurso soberano. É reduzida, assim, a “uma forma de continuar o trabalho [...] de uma situação econômica dinâmica, que requereu que os interesses, motivos (desejos) e poder (do conhecimento) fossem impiedosamente deslocados [para] assegurar ‘um novo equilíbrio de relações hegemônicas’” (2010, p. 46).²⁶ Dessa perspectiva, a simulação de descolonização dissimula seu reenquadramento (neo)colonial, reconstituindo o lugar intacto da soberania do conhecimento epistemicamente instituído.

Recusando esse solucionismo reprodutor de soluções hegemônicas, Spivak enfatiza a necessidade de tornar culturalmente legível a política dissimuladora da duplicidade da representação:

²⁶ Em contraste com a narrativa de *descolonização*, o projeto *pós-colonial* enfatiza a duplicidade da representação na qual o discurso colonial, mesmo em crise, não pode ser *des-pensado*.

A prática radical deve estar atenta a esse duplo sentido do termo representação, em vez de tentar reinserir o sujeito individual por meio de conceitos totalizadores de poder e de desejo [...] os termos são relacionados, mas agrupá-los, especialmente com o objetivo de dizer que além desses termos se situa o lugar no qual os sujeitos oprimidos falam, conhecem e agem por si mesmos leva a uma política utópica e essencialista. (2010, p. 43, 35)

A tradução como poder de implicar-se enquanto *pharmakós/pharmakón* na duplicidade representacional da *tradução/transcodificação* torna possível agenciar o processo de constituição do sujeito ético na violência da cultura. Porém, nas palavras de Spivak, este é “um aspecto bem mais difícil de apreender sem que tenhamos familiaridade com os discursos da dádiva”. (2005a, p. 46)

8. A vulnerabilidade tradutória como dádiva

Em *Donner le temps* (1991), Derrida concebe a *dádiva* como a interrupção da distinção entre dar e receber, e entre sujeito e objeto: longe de ser dada por alguém a outrem, ela acontece. Por não ser objeto, ela foge a conotações comerciais de obrigação, troca ou dívida: se uma dádiva pode ser dada, já não é dádiva, mas *presente*. Este, por outro lado, é marcado pelas polaridades da ordem linear de circulação e troca, que anulam a dádiva. Onde o tempo é concebido como um círculo que se fecha (mesmo que em movimento ou espiral), fazendo coincidir o presente com seu retorno, não há dádiva. A dádiva só é possível no instante em que se interrompe o círculo (e a ordem de circulação de mercadorias, contratos e prazos), ou seja, no instante em que se excede e ressalta, mas sem transcender ou negar, o tempo contábil. Em

suma, por ser irredutível ao enquadramento contábil, a dádiva abre o espaço fronteiriço. Como a vulnerabilidade tradutória em Spivak, gerando sentidos disseminados no perigoso “vazio espaçoso entre duas linguagens historicamente nomeadas”, a dádiva em Derrida é também o *intervalo*:

entre a inversão, que eleva o que era baixo, e a erupção emergencial de um novo ‘conceito’, um conceito que não pode mais ser, e jamais pôde ser, incluído no regime anterior... [O intervalo] pode ser inscrito somente por meio de uma escrita bifurcada (o que caracteriza primeiramente uma nova concepção de escrita, que simultaneamente provoca a derrubada da hierarquia [e] todo o sistema a ela vinculado, e lança a dissonância da escrita [não instituída] na fala [instituída], desorganizando assim toda a ordem herdada e invadindo o campo por inteiro). (DERRIDA, 1981a, p. 42)

Spivak se refere à dádiva enquanto intervalo incontábil, não só como aparece na filosofia continental, “a la Heidegger, Levinas e Derrida, subjacentes [...] ao maravilhoso *Donner le temps*”, mas também como aparece nas chamadas etnofilosofias. Ela destaca o *matririn*, compreendido como a dádiva da vida que se reconhece como sendo a dívida incontabilizável e por isso mesmo geradora de responsabilidade: “Para traduzir essa dádiva geradora de responsabilidade, é preciso tentar restituir o que não é restituível, e o que não deve sequer ser pensado como sendo restituível”. Não se trata da “dívida / pai”, a qual rege a semiose generalizante, e que pode ser citada “em capítulo e verso”; trata-se da dívida / mãe, de caráter ético na relação entre o idiomático e o semiótico. Para essa dívida não há citação possível, por ser irrepresentável: “é ao mesmo tempo uma dívida *para com* a mãe bem como uma dívida que *é* (o lugar) (d)a mãe”, uma dívida contraída pela responsabilidade gerada na violência reconhecida (tradução) ao “tomar algo da língua materna e entregá-lo à língua-‘alvo’”. (2005a, p. 46-7)

O efeito dessa violência, mesmo quando a necessidade e impossibilidade de sua reparação é reconhecida (na tradução), não é o esquecimento da língua materna pelos membros das culturas subalternas, mas a perda de contato com ela enquanto sistema generalizante próprio, com sua própria configuração de normalidade de acordo com epistemas próprios de resignificação semiótica. Em outras palavras, é a perda de sua própria retoricidade enquanto recurso normativo na busca de reparar os epistemas subtraídos pela transcodificação. Nos termos de Spivak, significa que a língua materna dos aborígenes “não é mais seu *software*”, ou seja, deixou de ser o instrumento principal para a *performance* da tradução de fora para dentro no vaivém temporizante que se chama vida”, da cultura para o sujeito na transformação que o constitui em sujeito ético (2005a, p. 47). Para passar a ser seu software, é preciso que o inglês *traduza* em vez de *transcodificar* os epistemas aborígenes, ou seja, que inscreva os vestígios da violência epistêmica por meio de rearticulações reconhecidamente inassimiláveis a seu sistema semiótico – e portanto, acrescento, é *preciso que o inglês se altere*.

Note que essa concepção do idioma a que Spivak se refere (enquanto epistema a ser traduzido a partir da normalidade que lhe é própria para a semiótica generalizante) é bem diferente de qualquer concepção purista ou essencialista que relega as culturas aborígenes ao silêncio, à invisibilidade e mesmo ao anacronismo, como se só pudessem sobreviver na particularidade da segregação espaço-temporal.²⁷ O massacre sistemático do poder semiótico e tradutório de culturas aborígenes é dissimulado, atribuído à anacronia que lhes é supostamente própria – ou seja, é

²⁷ O epistema transcodificador não é anacrônico, mas sim *anacronista*, porque reduz o Outro contemporâneo a sujeito anacrônico.

transcodificado à sua *impropriedade* no mundo contemporâneo. Ao contrário, essa concepção antiessencialista do idioma reafirma sua contemporaneidade em seu potencial de interromper a narrativa ‘transparente’ da temporalidade contemporânea – ao não permitir que esta reduza a presença aborígine, ao lado de seu desaparecimento linguístico-cultural, a mero resíduo anacrônico. Torna-se legível, nesse desafio à concepção de temporalidades defasadas, que não só sua presença, mas até mesmo sua invisibilidade é transcodificada em vez de ser traduzida: “invisibilidade é o nome da presença do subalterno para o grupo dominante” (PRATT, 1999, p. 13) – bem como, repito, de seu potencial de alterar a língua generalizante.

Escrevendo desde um assentamento tribal, Spivak afirma que:

[d]ada a ruptura entre as muitas línguas da aboriginalidade [...] as reivindicações por uma educação multilíngue aqui se tornam risíveis. Tudo que temos são bilinguismos, ou seja, arranjos bilaterais entre, por um lado, idiomas compreendidos como sendo essencialmente e historicamente particulares, e, por outro lado, o inglês, compreendido como a própria semiótica. Essa é a violência política da tradução como transcodificação, a indústria contemporânea da tradução sobre a qual muitas(os) de nós escrevemos. Não é insignificante o fato de que simplesmente não tenho como verificar a lexicalidade dessa ‘perda da língua’ em relação a um [idioma] original. (SPIVAK, 2005a, p. 48)

Daí a urgência de se tentar traduzir precisamente o que não pode ser traduzido nem aplacado: “a tradução é [...] não somente necessária, mas inevitável”; porém, dado que o texto é irreduzível, “ela se torna impossível” (2005a, p. 58). Nesse sentido, a dádiva *matrín* é a tradução fundada na responsabilidade de tornar

legível a violência epistêmica a partir dos vestígios da transcodificação de significados inassimiláveis ao enquadramento epistêmico da língua padrão. Enquanto a retoricidade epistêmica que se busca reivindicar no novo *software* semiótico é minimizada sistematicamente na transcodificação, já na tradução é possível ressaltar ao menos a perda irreparável de seu poder de semiose. Por isso Spivak sublinha que:

o que requerem, pertinentemente, esses herdeiros da opressão colonial, imposta pelo colono, é seu acesso à educação-padrão e à inserção na sociedade civil, além da inclusão de alguma informação sobre suas culturas no currículo escolar. Nas circunstâncias atuais, essa é a única reivindicação a nível prático. [...] O que os aborígenes estão solicitando, depois de terem perdido o controle generalizante sobre a semioticidade de seu sistema, é o acesso hegemônico a blocos de narrativas e descrições de práticas, de forma que [seu novo software], como um idioma cultural ao invés de semiótico, se torne disponível para a performance [de seus epistemas no] que se chama teatro, ou arte, literatura, cultura, até mesmo teoria. (SPIVAK, 2005a, p. 47-8)

Na tradução como cultura, ou seja, como processo de heterogeneização epistêmica e apropriação linguística, a normatividade semiótica da língua padrão se torna vulnerável à retoricidade dos epistemas a ela inassimiláveis, evidenciando-se como meio não transparente de tornar legíveis os significados que interrompem a transcodificação.

A retoricidade como recurso para a resistência cultural torna sintomático o fato de que no senso comum – bem como na dicotomia exatas/humanas – a retórica ocupa segundo lugar (aliás, um lugar supostamente oposto!) em relação à verdade; essa subordinação privilegia a ficção de transparência, a qual

pressupõe relações imediatas ou imediatas – tecnológicas em vez de retóricas, objetivas em vez de subjetivas, etc. – entre o poder e o conhecimento. Dessa perspectiva, não surpreende que o termo *retórica* traz em sua etimologia tais significados desqualificantes como *abuso*, *desvio*, *perversão* e *falsidade*, apesar de sinalizar a re-fração ou mediação que não dissimula sua violência epistêmica.²⁸

9. A hibridização (g)localizada na resistência epistêmica

Napaljarri e Cataldi destacam os processos de hibridização contra-hegemônica pela qual “os povos Warlpiri [...] como outros povos aborígenes tradicionais [...] conseguiram criar com sucesso uma forma de vida que é única e distinta, em nada semelhante à cultura européia com a qual eles têm de conviver” (*apud* SPIVAK, 2005a, p. 50). Para Spivak, essa resistência cultural (aqui, também articulável como retoricidade) é ignorada pela ideologia do hibridismo enquanto tecnologia de equivalência cultural, pois, como vimos,

tudo que temos são bilinguismos, ou seja, arranjos bilaterais entre, por um lado, idiomas compreendidos como sendo essencialmente e historicamente particulares, e, por outro lado, o inglês, compreendido como a própria semiótica. (SPIVAK, 2005a, p. 48)

Longe de serem “essencialmente e historicamente particulares”, essas culturas são antiessencialistas, já hibridizadas por sua existência – e resistência local – no entre-lugar glocal. Sua

²⁸ *Oxford English Dictionary*. Disponível em: <<http://www.oed.com.proxy2.library.illinois.edu/Entry/28665>>. Acesso em: 28 abr. 2012.

tradição antiessencialista resulta de uma perspectiva ética mais apurada do que a semiótica da língua padrão, cuja pretensão generalizante instala a ignorância sancionada do conhecimento do Outro. Para Napaljarri e Cataldi:

os povos Warlpiri da Austrália, tendo perdido sua prática discursiva enquanto visão de mundo, como explanação total e única do universo, [...] estão muito mais claramente conscientes da natureza do conflito cultural e da natureza das duas culturas do que os Europeus [e, {Spivak acrescenta,} dos intelectuais]. Tal consciência é o privilégio do perdedor nesses tipos de conflito. (1994, p. 20, ênfase minha)

Esse privilégio do perdedor, que Spivak concebe como a “violação capacitante [de toda assimetria representacional em relação às] vicissitudes da história” (1990, p. 137), não se desenvolve por meio da proteção ou impermeabilidade subjetiva. Ao contrário, ele é o próprio processo de constituição agencial no entre-lugar violento da subjetividade ética. Considere, por exemplo, esta imagem tradutória com que Spivak delinea uma antidefinição de tradução:

o trabalho de tradução é um movimento de vaivém, um translado incessante que é uma ‘vida’. A criança alcança alguma coisa, e depois várias outras coisas. Tal alcançar ou apreender (begreifen) de um exterior indistinguível de um interior constitui um interior, um ir e vir, de lá para cá, codificando tudo em um sistema de signos através do que já foi apreendido. Pode-se denominar essa grosseira codificação de ‘tradução’. (2005a [1999], p. 42-43)

Essa concepção é bem distinta da que Spivak vê na dicotomia cujo efeito é tornar pensáveis apenas duas abordagens

essencialistas à tradução: de um lado, a hibridez migrante, de epistema metropolitano (assimilacionista); e, de outro, o nacionalismo purista, de epistema também metropolitano (autenticista ou purista e, portanto, segregacionista) (2005a, p. 24). Essa dicotomia torna imperceptível o epistema da hibridez não metropolitana, ou seja, de resistência local no contexto global. É também pressupor que não temos nada a aprender das culturas aborígenes cujos epistemas resistem há mais de 30 mil anos – por exemplo, no lugar hoje identificado como a região leste de Kimberley, na Austrália, ou na parte oeste de Bengala ocidental, “descendentes daquela população que vivia no subcontinente indiano bem antes dos povos de línguas indo-européias começarem a se infiltrar naquela terra” (2005a, p. 52). O conhecimento antitranscodificador acumulado por esses subalternos – ou seja, *seu conhecimento da vulnerabilidade tradutória, necessária à tradução epistêmica* – é ignorado, e essa ignorância é sancionada: suas culturas, com seus próprios epistemas semióticos de glocalização, são sistematicamente relegadas a um passado supostamente vencido.

Refutando tal transcodificação, Spivak ressalta a tarefa fundadora do sujeito ético na tradução: seu reconhecimento de que, como ressalta a etimologia, os *ab-origines* são aqueles que tinham contato com a origem, que vieram da origem, mas cujas origens não os essencializam. Essa tarefa, de ouvir a capacidade tradutória dos epistemas do Outro, se distingue da transcodificação, que essencializa e fetichiza a língua aborígene sob o discurso de protegê-la:

Fetichizar a língua aborígene não faz desaparecer essa tarefa fundadora da tradução. Às vezes leio e ouço que a subalterna pode falar em suas línguas nativas. Eu gostaria de poder ter essa autoconfiança tão firme e inabalável que têm o intelectual, o crítico literário e o historiador

que, aliás, afirmam isso em inglês. Nenhuma fala é fala enquanto não é ouvida. É esse ato de ouvir-para-responder que se pode chamar de o imperativo para traduzir. (SPIVAK, 2005a, p. 58)

Para Spivak, endossar a narrativa-mestra com que por vezes reiteramos a contemporaneidade apenas à hibridez migrante, de epistema metropolitano, é essencializar não só a hibridez, mas também a própria temporalidade contemporânea, excluindo dela o aborígene. Considerando que “nenhuma fala é fala enquanto não é ouvida” (2005a, p. 58), Spivak nos exorta a aprender a ouvir, enquanto diferença epistêmica, a hibridez local, esta que é “distinta da hibridez migrante, a mais reconhecida” (2005a, p. 16), e desmistificar a narrativa-mestra que fabrica, em suas palavras,

[um] essencialismo hibridicista de má fé, interessado em descobrir híbridos diaspóricos e em oferecer tal transcodificação do popular como um gesto radical em si mesmo [...] essa pretensão de uma resistência sem esforço, de cortar o caminho, dando um curto-circuito nos esforços de se traduzir ali onde ‘as línguas se perderam’. (SPIVAK, 2005, p. 50)

Contra esse essencialismo, Spivak lembra a concepção kleiniana da tradução – “um translado incessante que é uma ‘vida’” (2005a, p. 43) – para enfatizar o conhecimento que se ganha ao silenciar os epistemas de maior poder em cada interação cultural, de modo a manter operantes os instrumentos textuais com que o sujeito subalterno possa vir a compor sua trajetória de subjetivação (2010, p. 46). Essa concepção não é ingênua, evidentemente, a ponto de pretender que o autossilenciamento do sujeito soberano possa se dar de forma altruísta. É justamente por isso que Spivak – seguindo Napaljarri e Cataldi, como vimos – insiste no

privilégio epistêmico do vencedor como perda de cultura. Subjacente ao título do ensaio “Tradução como cultura,” torna-se legível, assim, a concepção spivakiana da tradução como violência cuja inevitabilidade implica responsabilidade ao invés de autoinsensação:

Nesse incessante ato de tecer, a violência se traduz em consciência, e vice-versa. Do nascimento até a morte, essa máquina ‘natural’, possivelmente programando a mente como as instruções genéticas programam o corpo (onde acaba o corpo e começa a mente?), é, em parte, algo meta-psicológico, e portanto está fora do alcance da mente. Assim, a ‘natureza’ passa e se repassa à ‘cultura’, no trabalho ou campo de vaivém da violência (a privação — o mal — choca o sistema-em-formação da criança mais marcadamente do que a satisfação; alguns afirmam que o Paradiso é a parte mais monótona da Divina Comédia): a produção violenta do sujeito precário de restauração e responsabilidade. [...] Isso revela a importância irreduzível do idioma, que uma língua-padrão, por mais nativa que seja, não pode anular. (2005a, p. 43, 58)

Finito mas inacabado, o sujeito se compõe a partir de instâncias imperfeitas e parciais, abrindo-se a possibilidade de aliar-se a (outro) outro cujas perspectivas possam torná-lo vulnerável a constituir-se enquanto sujeito ético e a imaginar e materializar futuros efetivamente Outros.

10. Comentários finais

Enfocar o encobrimento da violência epistêmica pode parecer um desconforto sem sentido para muitos estudiosos entre nós, cujo interesse pela tradução se deve, em grande parte, à

concepção humanista desse processo enquanto meio de não violência entre significados culturais distintos.²⁹ Porém, a proposta de Spivak, como vimos, é que reconhecer a violência epistêmica promovida nos contextos de poder assimétrico que muitas vezes ocasionam a tradução permite ao menos, primeiramente, repensá-la não enquanto (re)solução de conflitos (o que tende a suprimi-los), mas enquanto possibilidade de emergência (nos dois sentidos: de urgência e de surgimento) de significados ainda ilegíveis entre sistemas culturais já estabelecidos. Em segundo lugar, permite desmistificar a concepção essencialista e por vezes ingênua de que a violência pode ser erradicada pelo poder prescritivo de nossas intenções humanistas – e, por conseguinte, de que não possa advir também delas. Permite, enfim, repensar a tradução enquanto ato impróprio, ou seja, enunciação que não se reduz ao domínio do que lhe é próprio segundo os regimes discursivos entre os quais transita.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio: Apresentando Spivak. In: *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 7-18, 2010.

ANZALDÚA, Gloria. “La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência”. Tradução de Cláudia de Lima Costa. In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 13, n. 3: 704-719, set./ dez. / 2005 [1987].

²⁹ Sobre a *localização* enquanto *glocalização*, ver BAUMAN, 1998 e ROBERTSON, 2010, entre outros.

ARNS, Inke. “*Transparent World: Minoritarian Tactics in the Age of Transparency*”. In: *Interface Criticism* v. 9, 2010. p. 253-76.

BAUMAN, Zygmunt. On Glocalization: or Globalization for Some, Localization for Some Others. *Thesis Eleven*, 54.1 (Aug. 1998). p. 37-49.

BELLEI, Sérgio Luiz Prado. Brazilian Anthropology Revisited. In: BARKER, Francis; HULME, Peter; IVERSON, Margaret (Orgs.). *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1998. p. 87-109. Disponível em: *Monstros, Índios e Canibais: Ensaio de crítica literária e cultural*. Tradução de Ritalice Medeiros. Florianópolis: Insular, 2000. p. 171-192.

BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1993.

_____. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *October*, Vol. 28, Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis (Spring, 1984): p. 125-133.

BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*. New York: Routledge, 1993.

CHATTERJEE, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

DE MAN, Paul. *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press, 1979.

DERRIDA, Jacques. *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Boston & London: Routledge, 1978. [1967].

_____. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981a.

_____. “Plato’s Pharmacy”. In: *Dissemination*. Trans. Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981b, p. 61-84.

_____. *Donner le temps*. Paris: Galilée, 1991.

_____. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998 [1967].

_____. *Mastery and Measure. Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press, 2005. p. 42-55.

DIDUR, Jill; HEFFERNAN, Teresa. “Revisiting the Subaltern in the New Empire”. In: *Cultural Studies*, 17 (2003): p. 1-15.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. “Intellectuals and Power”. [1972]. In: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press, 1977 [1972]. Disponível em: Os Intelectuais e o Poder: Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: *Microfísica do Poder*. MACHADO, Roberto (Org. e tradução). Rio de Janeiro: Graal, p. 69-78, 1979 [1972].

_____. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. New York: Pantheon, 1980.

GAMBIER, Yves; DOORSLAER, Luc van (Org.). *The Metalanguage of Translation*. Amsterdam: John Benjamins, 2009.

GUHA, Ranajit. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India". In: GUHA, Ranajit (Ed.). *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. New Deldhi: Oxford Universsity Press, 1982.

HEIDEGGER, Martin. The Question Concerning Technology [1954]. *Basic Writings: from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. Ed. David Farrell Krell. New York: Harper & Row, 1977. p. 287-318.

KADIR, Djelal. Introduction: America and Its Studies. *PMLA - Publication of the Modern Language Association*, 118.1, 2003. p. 9-24.

LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

LYOTARD, Jean-François. *The Differend: Phrases in Dispute*. Trans. Georges Van Den Abbeele. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1988 [1983].

MAZUR, Iwona. "The Metalanguage of Localization: Theory and Practice". In: GAMBIER, Yves; DOORSLAER, Luc van (Org.). *The Metalanguage of Translation*. Amsterdam: John Benjamins, 2009. p. 145-166.

MORRISON, Toni. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

MUNDAY, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. London and New York: Routledge, 2001.

NANDA, Meera. Postcolonial Science Studies: Ending 'Epistemic Violence'. In: PATAI; CORRAL, Orgs. *Theory's Empire*. New York: Columbia University Press, 2005. p. 575-84.

NAPALJARRI, Peggy Rockman; CATALDI, Lee. *Yimikirli: Warlpiri Dreamings and Histories*. San Francisco: HarperCollins, 1994.

O'HAGAN, Minako; ASHWORTH, David. *Translation-Mediated Communication in a Digital World: Facing the Challenges of Globalization and Localization*. Clevedon: Multilingual Matters, 2002.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: Advertencia de sus contrastes agrarios, econômicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. <adrod: Cátedra, 2002 [1940].

O'SHEA, José Roberto Basto. Dessacralizando o 'Verbo' Shakespeariano: Tradução Linguística e Cultural. In: SHAKESPEARE, William. *O Conto do Inverno*. São Paulo: Iluminuras, 2007, p. 29-36.

PEASE, Bob. *Undoing Privilege: Intersectionality in a Divided World*. London: Zed, 2010.

PÊCHEUX, Michel. *Analyse Automatique du Discours*. Paris: Dunod, 1969.

PRATT, Mary Louise. "A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco". In: *Travessia: Revista de Literatura*. Tradução de Luiz Felipe Guimarães Soares. v. 38, p. 7-29. Florianópolis, 1999.

_____. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992.

PYM, Anthony. *The Moving Text: Localization, Translation, and Distribution*. Amsterdam: John Benjamins, 2004.

_____. Western Translation Theories as Responses to Equivalence. Univesität Innsbruck, Mar. 12, 2008. Disponível em: <http://usuaris.tinet.cat/apym/on-line/translation/2009_paradigms.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2012.

_____. “Natural and Directional Equivalence in Theories of Translation”. In: GAMBIER, Yves; DOORSLAER, Luc van (Orgs.). *The Metalanguage of Translation*. Amsterdam: John Benjamins, 2009. p. 81-104.

RAM, Uri. Glocommodification: How the Global Consumes the Local: McDonald’s in Israel. *Currenty Sociology*, 52.1, 2004, p. 11-31.

RICHARD, Nelly. Cultural Peripheries: Latin America and Post-modern Decentering. *boundary 2*, 20.3,1993, p. 156-61.

ROBERTSON, Roland. “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”. In: RITZER, George; ATALAY, Zeynep. *Readings in Globalization: Key Concepts and Major Debates*. Malden: Blackwell, 2010, p. 334-43.

SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Penguin Books, 1978.

_____. “Traveling Theory”. In: *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, p. 226-47.

SANTIAGO, Silviano. “O entre-lugar do discurso latino-americano”. In: *Por uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva, 1978 [1973]. p. 11-28.

SNELL-HORNBY, Mary. *The Turns of Translation Studies: New Paradigms or Shifting Viewpoints?* Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 2006.

SOUZA, Pedro de. De como se perder na tradução. In: *Cadernos de Tradução* 2.24, 2009, p. 213-224.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". In: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York & London: Routledge, 1987. p. 197-221.

_____. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Ed. Sarah Harasym. New York: Routledge, 1990.

_____. Ghostwriting. *Diacritics* 25.2 (Summer, 1995): p. 64-84.

_____. "Translator's Preface". In: DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998a [1976]. p. ix-lxxxvii.

_____. "Cultural Talks in the Hot Peace: Revisiting the Global Village". In: CHEAH, PHENG; ROBBINS, Bruce (Org.). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998b. p. 329-348.

_____. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. "The Politics of Translation". In: VENUTI, Lawrence (Ed.) *The Translation Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2000 [1992a]. p. 397-416.

_____. "Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies". In: "SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeets (Orgs.). *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell, 2000. p. xv-xxii.

_____. Questioned on Translation: Adrift. *Public Culture*, 13.1, 2001. p 13-22.

_____. A Conversation with Gayatri Chakravorty Spivak: Politics and the Imagination. Interview by Henny Sharpe. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28.2, 2003a. p. 609-624.

_____. “Tradução como cultura”. Tradução de Eliana Ávila e Liane Schneider. In: *Ilha do Desterro*, vol. 48. 2005a [1999]. p 41-64.

_____. “Translating into English”. In: BERMANN, Sandra; WOOD, Michael. *Nation, Language, and the Ethics of Translation*. Princeton: Princeton University Press, 2005b.

_____. Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular. *Postcolonial Studies* 8.4. 2005c. p. 475-86.

_____. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010 [1985].

_____. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

STATEN, Henry. Tracking the ‘Native Informant’: Cultural Translation as Horizon of Literary Translation. In: BERMANN, Sandra; WOOD, Michael. *Nation, Language, and the Ethics of Translation*. Princeton: Princeton University Press, 2005. p. 111-126.

VENUTI, Lawrence. *Os escândalos da tradução: por uma ética da diferença*. Tradução de Laureano Pelegrin, Lucinéia Marcelino Villela, Marileide Dias Esqueda e Valéria Biondo; Rev. técnica Stella Tanin. Bauru: Editora da Universidade Sagrado Coração, 2002 [1998].

_____. *The Translator’s Invisibility*. London: Routledge, 1995.

WEEDON, Chris. *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Oxford: Blackwell, 1997 [1987].

WIELEWICKI, Vera Helena Gomes. “Tradução literária e a relação global-local na formação de professores de língua inglesa”. In: *Revista X*, v. 1. Dezembro, 2009. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/revistax/article/view/15474>>. Acesso em: 30 out. 2011.

ESCRITA, INTERPRETAÇÃO E A LUTA PELO PODER NO CONTROLE DO SIGNIFICADO: cenas de Kafka, Borges e Kosztolányi¹

ROSEMARY ARROJO

Tradução de Ana Carla Teles²

Segundo a perspectiva do pensamento psicanalítico, a escrita ficcional e o desejo de dominar a realidade estão totalmente entrelaçados.³ Freud afirma que uma vez que o autor de ficção “cria um mundo de fantasia o qual leva muito a sério, ou seja, no qual ele investe um grande volume de emoções”, seu objetivo

¹ Primeiramente publicado em TYMOCZKO, Maria; GENTZLER, Edwin (Org.). *Translation and Power*. Amherste, Boston: University of Massachusetts Press, 2002.

² Revisão da tradução por Roberto Schramm Júnior.

³ Esse artigo é parte de um projeto de pesquisa patrocinado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Uma versão anterior foi apresentada no Segundo Congresso Internacional patrocinado pela Sociedade Europeia para os Estudos da Tradução (EST), em setembro de 1998, Granada.

primordial é “reorganizar as coisas do seu mundo de uma forma que o satisfaça” (1983, p. 25). Se “autores de ficção” são assim comparados a “sonhadores acordados”, e se suas “criações” são comparadas aos “devaneios” sobre os quais eles julgam ter o controle final, o que esses escritores buscam é a sensação de “invulnerabilidade” que revela “Sua Majestade o Ego: o herói de cada devaneio e de cada história” (FREUD, p. 25-6). Nietzsche explora em sua filosofia a relação entre criação e poder com maior profundidade, indo além dos limites da escrita de ficção, especialmente através de seu conceito de “Vontade de Poder”, geralmente descrito como “o criativo e procriativo impulso da vida”. Isso é perfeitamente compatível com a visão desse filósofo sobre a linguagem ser fundamentalmente retórica e, portanto, incapaz de revelar essências ou significados intrínsecos. (SCHRIFT, 1990, p. 192)⁴

Se as verdades e os significados não devem ser descobertos ou encontrados, pelo contrário, são construídos (e consequentemente desconstruídos), qualquer reivindicação de conhecimento pode ser diretamente associada ao que Nietzsche chamou de “*pathos da verdade*” ou aquilo que “luta por estabilidade, por pontos de referência conceituais estáticos em torno dos quais organiza um conjunto de crenças sistemático”, e sendo algo que poderia ser estático e fixo, seria “passível de posse” (SCHRIFT, 1990, p. 128). Na medida em que se apoiam na crença da possibilidade de descoberta e posse de conceitos que estariam diretamente relacionados a verdades irrefutáveis, todas as disciplinas e instituições como a filosofia e a religião são o resultado necessário de “*uma ânsia de posse*” (NIETZSCHE, 1979, p. 60). De acordo com Nietzsche, se alguém consegue sentir certa segurança, devido à

⁴ Schrift (1990) oferece uma introdução detalhada à relação entre a filosofia de Nietzsche e as noções contemporâneas de linguagem, texto e interpretação.

posse ilusória de verdades temporárias, isso se deve à negação de sua força criativa em inventar e construir conceitos: “Somente ao esquecer o mundo primitivo da metáfora, somente através do congelamento e coagulação de uma massa de semelhantes e de preceitos que se derramam como um líquido ardente da capacidade primordial da fantasia humana, somente através da fé invencível, de que esse sol, essa janela, essa mesa são verdades em si; ou seja, apenas através do fato de que o homem esqueça a si mesmo enquanto sujeito e o que seja mais um sujeito criado artisticamente, apenas ao fazer isso é que ele vive descansado, seguro e importante”. (1973, p. 184)

A vontade de poder, mascarada de vontade de verdade, é também uma vontade de construir, “alguém pode... admirar o homem que consegue empilhar uma cúpula infinitamente complexa de idéias numa fundação móvel ou na água corrente como sendo um poderoso gênio da arquitetura” (NIETZSCHE, 1973, p. 182). Além disso, a arquitetura é “um tipo de retórica do poder” assim como “o orgulho, a vitória sobre o peso e a gravidade, bem como a vontade de poder, buscam tornarem-se visíveis numa construção” (NIETZSCHE, 1968, p. 11). Desse modo, as escritas filosóficas, científicas ou ficcionais poderiam ser basicamente relacionadas às mesmas necessidades e aos mesmos objetivos fundamentais. O próprio Nietzsche utilizou metáforas arquitetônicas como, por exemplo, a colmeia, a Torre de Babel, as fortalezas medievais, a pirâmide egípcia, o columbário romano, a teia de aranha, a masmorra e o forte entre outros para descrever sistemas conceituais encontrados na linguagem cotidiana e na ciência como tipos de construção. Dessa forma, ele denuncia ao mesmo tempo a fragilidade e a luta pelo poder que estão em jogo por trás dos variados modelos de conhecimento que os humanos chamaram de verdade ou ciência. Em sua análise da metáfora

da colmeia de Nietzsche desenvolvida no conhecido ensaio do filósofo “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (1973), Sarah Kofman observa que “a beleza da edificação não é desinteressada, mas sintoma da pobreza inicial, o motor da construção inteira ao mesmo tempo em que a máscara” (1993, p. 62). Nesse contexto, continua Kofman, “assim como a abelha constrói células para sobreviver e a preenche com mel o qual consegue no exterior, a ciência constrói uma arquitetura formal vazia e faz com que o mundo todo caiba dentro dela”. (1993, p. 62)

As consequências em longo prazo desse tipo de raciocínio na reflexão sobre linguagem e sujeito foram recorrentemente discutidas, especialmente nas últimas duas décadas, e associadas às noções de textualidade de estudiosos pós-modernos que devem diretamente à filosofia desconstrucionista de Nietzsche.⁵ Na verdade, pode-se dizer que a importância do pensamento de Nietzsche para as teorias contemporâneas da linguagem se relaciona basicamente à sua textualização de tudo o que existe, o que implica numa redefinição radical de nossa relação com a realidade, da relação que temos uns com os outros e até a relação com nós mesmos no sentido de que nada nem ninguém pode afirmar estar fora do domínio da interpretação. Contudo, a transformação da realidade ou mesmo a transformação do sujeito em texto de forma alguma implica na possibilidade de se estabelecer objetos fixos. Pelo contrário, sugere que precisamente enquanto

⁵ Ver, por exemplo, as observações iniciais de Philippe Lacoue-Labarthe segundo as quais sem Nietzsche “a ‘questão’ do texto não teria jamais surgido, ao menos não na exata forma que assumiu hoje” (SCHRIFT, 1990, p. 194). As noções de texto e textualidade de Nietzsche são certamente reconhecidas como as fundações mais importantes do pensamento pós-moderno, tendo obviamente exercido influência no trabalho de pensadores contemporâneos como Jacques Derrida, Roland Barthes, Michel Foucault e Paul de Man. Ver, por exemplo, Koelb, 1990.

objetos, eles são o inevitável resultado de um incessante e abrangente processo de reescritura que os reconstitui na diferença e na mudança infinitas. Nessa perspectiva, as noções de Nietzsche sobre textualidade apontam para a conclusão de que não existe nenhum texto em si mesmo separado da atividade de interpretação. Como não podemos separar o texto de sua leitura, a última é completamente relacionada à vontade de poder e, desse modo, é muito mais uma forma de posse que proteção ou meramente reprodução do significado do outro. Nas palavras de Nietzsche, “toda sujeição e domínio envolvem uma nova interpretação, uma adaptação através da qual qualquer ‘significado’ prévio e ‘propósito’ são necessariamente obscurecidos ou mesmo abolidos. Toda a história de ‘algo’, de um órgão, de um costume pode, desse modo, ser uma contínua corrente de signos de eternas novas interpretações e adaptações...”. (1969, p. 12)

1. O animal atormentado de Kafka e a arquitetura do labirinto como texto

Dentre todas as metáforas arquitetônicas empregadas por Nietzsche, interessa-nos particularmente aquela que relaciona o labirinto à textualidade e à interpretação e que é considerada “uma imagem nietzscheana básica para a estrutura do texto” e também “uma alegoria de sua concepção da interpretação textual” (SCHRIFT, 1990, p. 196). Essa metáfora é seguramente eficaz ao sugerir a infinita proliferação de significado que nos cerca e que nos constitui no mundo enquanto texto, no meio do qual nos sentimos completamente perdidos a não ser que encontremos uma linha interpretativa apropriada para nos dar a ilusão de saber a direção a seguir e como (temporariamente) dominar a realidade.

Para explorar tal imagem a fundo, particularmente associando-a às relações que são geralmente estabelecidas nos bastidores onde a escrita e a interpretação parecem ser concebidas pela mesma vontade de poder, proponho a análise de algumas de suas principais implicações através da leitura de um texto evocativo de Franz Kafka: “A construção”. Originalmente intitulado “*Der Bau*”, essa história é lida aqui como uma comovente ilustração das noções de Nietzsche sobre texto e do mundo enquanto labirinto.⁶ Tal leitura se interessa especialmente em explorar algumas relações entre a concepção nietzschiana da criação e do desejo do criador em construir um artefato que pudesse estar protegido da diferença e da alteridade representadas, por exemplo, pela devastadora interferência de um intruso.

No início da história, descobrimos pelo narrador/construtor (presumidamente um animal que vive no subterrâneo) que ele “completou a construção de sua toca e parece ter sido bem sucedido” (KAFKA, 1971, p. 325). O que se segue, todavia, é um relato detalhado e atormentado de suas recorrentes dúvidas acerca da real finalização do seu trabalho e de sua sofrida obsessão em criar uma estrutura totalmente perfeita, um objeto que poderia estar absolutamente protegido de invasões e desconstruções. O paradoxo básico no qual o narrador kafkiano se encontra é apresentado desde o início: a suposta construção finalizada que deve abrigar e proteger seu arquiteto é também um buraco, uma toca. Desse modo, ao invés de uma solução definitiva ela traz um problema indecifrável; ao invés de iluminação, traz escuridão, ao invés de segurança, medo e ansiedade. Resumindo, como observa

⁶ Minha leitura se baseia na versão em língua inglesa da história de Kafka feita por Willa e Edwin Muir. Parte dessa leitura se apoia em material inédito da minha tese de doutorado. (ARROJO, 1984)

Henry Sussman, “a construção já é uma desconstrução na mesma medida que foi construída”. (NIETZSCHE, 1979, p. 149)

A construção, como um texto, tem “passagens” que devem ser constantemente revisadas devido às “múltiplas possibilidades” de suas incontrolláveis “ramificações” (KAFKA, 1971, p. 329): “Começo com a segunda passagem e deixo que ela me leve de volta à Praça do Castelo, e agora obviamente tenho que começar na segunda passagem novamente” (1971, p. 342). Além disso, essa construção textualizada é o “resultado mais de um trabalho intelectual intenso do que um esforço físico” (1971, p. 327). Mesmo o esforço físico mais importante do construtor dentro do labirinto, ou seja, o movimentar-se na toca que constitui sua estratégia básica de construção é uma forma de compulsivo “trabalho-cabeça”, pois é realizado com sua testa, sua “única ferramenta” para martelar o solo arenoso “milhares e milhares de vezes durante dias e noites inteiros”, sentindo-se feliz “quando sangra”, pois isso é “uma prova do início da solidificação das paredes” (1971, p. 328). Dessa forma, falando figurativamente, a construção do texto/labirinto é resultado de um doloroso e difícil “trabalho mental” que busca a realização “do sonho de seu arquiteto de uma construção totalmente perfeita”. (1971, p. 339)

Assim como um texto, a construção supostamente finalizada também resiste bravamente a uma conclusão na medida em que seu construtor parece não ser capaz de planejar uma estratégia defensiva que a torne invulnerável a qualquer outra criatura de toca e potencial invasora. Tal estratégia demandaria não tão somente o projeto de uma entrada perfeitamente disfarçada, mas também a possibilidade de encontrar “um princípio universal ou um método infalível de descida” (1971, p. 336). Contudo, angustiada pelas suas próprias observações que são “extremamente heterogêneas e ao mesmo tempo boas e más” (1971, p. 336), o

arquiteto kafkiano está dolorosamente consciente de que o domínio definitivo de sua obra depende diretamente da constatação definitiva de suas próprias conclusões: “agora me angustio querendo descobrir se minha conclusão é válida. E com razão, pois enquanto não está constatado, não posso me sentir seguro, mesmo se fosse simplesmente uma questão de descobrir para onde rolou um grão de areia que caiu de uma das paredes”. (1971, p. 344)

Se a execução da construção incondicionalmente perfeita está intimamente ligada à descoberta de verdades definitivas e formas, isso também envolve a busca do silêncio absoluto, pois é somente na quietude eterna que o construtor poderia ter plena certeza da invulnerabilidade de sua construção e, conseqüentemente, de seu total controle sobre a mesma: “a coisa mais bela da minha construção é o seu silêncio... Durante horas posso me esgueirar pelos meus corredores, sem ouvir outra coisa senão, algumas vezes, o zunido de algum bicho pequeno, que eu logo sossego entre os meus dentes, o escorrer da terra, que me aponta a necessidade de alguma reforma; de resto, tudo quieto” (1971, p. 327). Na construção enquanto texto, a plenitude do silêncio garantiria não apenas o controle inequívoco do construtor sobre suas passagens, mas também seu último domínio sobre diacronia e acaso. Conseqüentemente, o barulho que trai a incontrolável disseminação de significado dentro da construção, sinal de perigo desconstrutivo, seria também para sempre mantido à distância.

Como o sonho de plenitude acontece quando a ideia de totalidade e domínio absoluto (incluindo total posse da verdade, total controle sobre a propagação do significado e total neutralização da diferença) parece concebível dentro do labirinto, é normal que o animal construtor se preocupe principalmente com “o defeito da entrada” que determina o fim de sua “proteção doméstica” (1971, p. 333). A entrada é “aquele ponto escuro do

musgo” no qual ele é especialmente vulnerável e que o impede de viver “em paz, aquecido, bem alimentado, único senhor de um sem-número de corredores e recintos” (1971, p. 333). Mas quem é o intruso? Quem poderia ameaçar a conclusão e a quietude do labirinto? Primeiro, imagina seu arquiteto, o inimigo que provavelmente seria “um imundo vilão que deseja abrigo onde nada construiu” (1971, p. 337) viria obviamente do exterior, através “daquele ponto escuro do musgo” que deixa a construção potencialmente exposta. Como o próprio construtor reconhece, o que torna seu labirinto textual vulnerável e o que o enfurece diante da possibilidade de ter que lutar contra qualquer possível invasor é precisamente sua incansável determinação de ser o mestre soberano de sua criação: “simplesmente por ser senhor dessa admirável construção, estou indefeso contra qualquer ataque perigoso” (1971, p. 355). Ainda assim, em sua laboriosa autoanálise, a criatura entocada tem consciência de que ele e sua construção se tornaram de algum modo uma só coisa – “a alegria de possuí-la me estragou, a vulnerabilidade da construção me fez vulnerável; qualquer dano a ela me fere, como se eu mesmo fosse atingido” (1971, p. 337) – e de que ele não pode claramente se separar do Outro, o desconstrutor.

Uma vez que as fronteiras entre sujeito e objeto estão seriamente abaladas, o arquiteto descobre que é impossível distinguir claramente o legítimo dono do intruso ou o construtor do desconstrutor. Ele até considera a possibilidade de que seu pior inimigo talvez não venha do exterior: “lá fora ninguém se importa com minha construção, cada um tem seus próprios assuntos” (1971, p. 352). Mas em trechos que traem uma verdadeira sabedoria kafkiana, essa consciência é convenientemente esquecida: “o perigo não é imaginário, mas bastante real. Não precisa ser propriamente um inimigo tentado a me perseguir; pode muito

bem ser algum inocente serzinho repulsivo que, por curiosidade, vem atrás e assim, sem saber, se torna o líder do mundo inteiro contra mim” (1971, p. 337). Ao longo da história, somos testemunhas das tentativas obcecadas do construtor em diferenciar a si mesmo do Outro intruso, a quem ele imagina como uma fiel projeção dele mesmo, dotado de “um feroz desejo de trabalho” e unicamente focado na conquista definitiva do labirinto. (1971, p. 354)

Enquanto esse “humano, demasiado humano” animal não consegue separar construção de desconstrução, mesmo dentro dos limites de seu próprio texto cujas passagens ele não consegue evitar modificar a cada ronda, ele parece ser motivado por uma vontade de poder que é também uma ansiosa tentativa de adiar a consciência de mortalidade.⁷ O domínio definitivo da construção que traria total proteção para seu arquiteto contra a diferença, estabelecendo uma oposição clara entre dentro e fora, proprietário e intruso, escrita e interpretação, também lhe conferiria o total controle sobre aquilo que seria uma origem irrefutável ou essência: “a praça do castelo” da construção, “o mais íntimo cômodo da casa do animal”, a última proteção e fonte de satisfação completa, onde ele “dorme o doce sono da tranquilidade, do desejo satisfeito” (1971, p. 326-27). Embora criação seja inevitavelmente associada com a incansável vontade de poder do animal que busca a posse exclusiva da verdade, a conquista de finalização absoluta e

⁷ Podemos facilmente associar o animal notavelmente humano de Kafka a um dos aforismos de Nietzsche em “Man alone with himself” (Homem sozinho consigo mesmo) presente em *Human, All Too Human* (Humano, demasiado humano): “Não importa o quão longe um homem possa alcançar com seu conhecimento, não importa o quão objetiva seja sua visão de si mesmo, no final isso pode lhe render nada além do que sua própria biografia” (1986, p.182). Aqui não estou insinuando que Kafka tinha familiaridade ou foi influenciado pelo pensamento de Nietzsche. Embora a análise de tal possibilidade transcenda os objetivos do presente artigo, remeto o leitor interessado no assunto à introdução de Erich Heller ao texto *Human, All Too Human* de Nietzsche. (1986, xv)

quietude parecem ser apenas concebidas no sono eterno, pois o próprio construtor enquanto vivo e acordado não consegue evitar desfazer e refazer seu próprio trabalho.

Se a construção de um texto/labirinto está inevitavelmente relacionada à revisão e reinterpretação, resistindo infinitamente a qualquer possibilidade de finalização ou perfeito encerramento, descobrimos o animal criador dolorosamente dividido entre sua condição humana que o amarra ao provisório e finito e seu desejo de ser divino, ou seja, ser totalitário, senhor soberano da verdade e do destino. Como impressionante ilustração de tal divisão, o personagem kafkiano reflete o *pathos* de cada autor e de cada intérprete, inevitavelmente dividido entre o desejo de controlar e aprisionar definitivamente o significado e a condição humana que sujeita autores e intérpretes a um exercício de produção de significado infinito.

2. Um leitor/detetive encontra um autor mortal em um labirinto Borgeano

Enquanto o animal kafkiano torna claro o impasse de um criador lutando contra sua própria humanidade, na história intitulada “La muerte y La brújula” (“A morte e a bússola”), Jorge Luis Borges analisa certos aspectos do conflito e da competição que o narrador kafkiano teme tão intensamente.⁸ No enredo de Borges testemunhamos o complexo encontro entre um leitor refinado e uma feroz figura de autor, criador de labirintos. Ambos incansavelmente engajados numa luta pelo poder que envolve a virtual eliminação de um deles. O leitor em questão é o detetive Erik

⁸Todas as referências são das minhas traduções do original em espanhol.

Lönnrot que, juntamente com seu colega Treviranus, está investigando três supostos assassinatos cometidos, aparentemente, pela mesma pessoa. Contudo, ao contrário de Treviranus, Lönnrot não está interessado numa solução simples e plausível para esse enigma criminoso. Ao invés disso, ele propõe encontrar uma resposta no que ele julga serem as mensagens escritas do assassino, relacionadas com os livros encontrados no quarto de hotel da primeira vítima. Enquanto leitor/detetive “objetivo” e diligente, Lönnrot é compelido não apenas pelo desejo de decifrar a mente e a escrita do autor/assassino, mas também de antecipar seus movimentos e, desse modo, finalmente ludibriá-lo e prendê-lo. Por outro lado, o exímio atirador Red Scharlach representa a figura poderosa do autor que, ao tomar conhecimento do primeiro crime e das investigações de Lönnrot, decide “tecer” um “firme labirinto” ao redor do detetive que no passado havia prendido seu irmão (BORGES, 1956, p. 160). Ele planeja construir seu labirinto textual tramando um segundo assassinato e simulando um terceiro de tal modo a levar Lönnrot a crer que os três supostos assassinatos são obra do mesmo homem e estão relacionados às mensagens escritas encontradas na folha de papel deixada na máquina de datilografia da primeira vítima: “a primeira letra do Nome foi soletrada”. (1956, p. 150)

O texto/labirinto criado por Red Scharlach – cujo primeiro nome pode ser lido tanto como uma palavra da língua inglesa ou como uma da língua espanhola *red* (rede) – é antes de tudo uma armadilha com o intuito de capturar e matar Lönnrot. Na medida em que a obsessiva empreitada de leitura do detetive também busca a captura daquele o qual ele imagina ser o autor dos crimes, parece que os objetivos e o desejo de poder que movem Scharlach e Lönnrot em suas empreitadas textuais são basicamente os mesmos. Assassino e detetive, autor e leitor, partilham motivações e

objetivos semelhantes enquanto partilham o mesmo nome: Red e Lönnrot. Além disso, como o nome de Scharlach parece ecoar Sherazade, especialmente na língua espanhola (*Schaharazad*), podemos associar a peculiar figura autoral de Borges à exemplar narradora das *Mil e Uma Noites*. Do mesmo modo que a vida de Sherazade é salva por sua habilidade em criar um labirinto textual no qual ela aprisiona o sultão que estava em vias de matá-la, transformando seu potencial assassino em marido amoroso, o destino de Scharlach é invertido pelo seu poder autoral, pois ele consegue atrair seu leitor, intruso e pior inimigo para um labirinto mortal bem desenvolvido. Portanto, a habilidade de Scharlach de traçar a forte rede de sua armadilha textual não apenas ilude e aprisiona o leitor Lönnrot, mas também o transforma em perseguido ou vítima indefesa (ele que antes era o incansável perseguidor de Scharlach e seus cúmplices).

Na história de Borges, o labirinto (enquanto construção de um texto que é simultaneamente uma proteção e uma armadilha) encontra uma imagem exemplar em Triste-le-Roy, a vila abandonada onde Scharlach finalmente vence Lönnrot. Curiosamente, a arquitetura da vila reflete o labirinto de Scharlach, pois é cheia de “simetrias inúteis e repetições excêntricas” (1956, p. 157). No meio desses ornamentos arquitetônicos, “um Hermes de duas faces” que “projeta uma sombra monstruosa” nos faz lembrar Scharlach e seu duplo, Lönnrot (1956, p. 157-58), ambos apropriadamente associados ao deus grego cujo nome significa “intérprete”. Hermes é conhecido por suas habilidades retóricas e por furtar de seus companheiros deuses os objetos que os identificam: o aro e a aljava de Apolo, o cinto de Vênus, o tridente de Netuno, as ferramentas de Vulcano e a espada de Marte.

A exploração cuidadosa da arquitetura de Triste-le-Roy feita por Lönnrot também pode ser lida como um reflexo de seus

incansáveis esforços de interpretar as pistas falsas de Scharlach. Exatamente quando ele tenta desembaraçar aquilo que entende ser o texto do assassino, ele se convence de que conhece as preferências do arquiteto de Triste-le-Roy e se empenha em dominar o labirinto: “Lönnrot explorou a casa. Através dos corredores e galerias, ele chegou a pátios semelhantes e repetidamente retornou ao mesmo pátio. Subiu lances de escadas empoeirados e encontrou ante-salas circulares, multiplicou-se infinitamente em espelhos opostos, ficou exaurido de abrir total ou parcialmente janelas que revelavam o exterior: o mesmo jardim desolado de ângulos e alturas diferentes” (1956, p. 158). O *leitmotiv* mais representativo, encontrado tanto na suposta escrita do assassino como no desenho de Triste-le Roy, é o jogo recorrente com os números três e quatro que também se reflete nas referências às formas retangulares e quadrangulares, sinalizando para a solução do quebra-cabeça: decifrar o tetragrama ou o nome de Deus com quatro letras soletradas pelos assassinos forjados por Scharlach.

No final da história, quando o derrotado Lönnrot está prestes a ser morto dentro do retiro de Scharlach, seu pedido de que da próxima vez que for preso e morto seja em um “labirinto em linha reta” pode também sugerir que o tipo de conflito que os dois representam está destinado a ser indefinidamente repetido numa busca vã daquilo que poderia pôr um fim em toda interpretação e trama: o decifrar e o domínio de nada menos que o nome de Deus. Sob esse ponto de vista, tanto Scharlach quanto Lönnrot partilham com o animal da toca de Kafka do mesmo fútil desejo humano de alcançar o domínio divino do significado que é em última instância a busca pelo controle da vida e da morte. A força extraordinária desse desejo parece permitir que Lönnrot pacientemente aceite seu iminente assassinato e até mesmo reflita com Scharlach sobre o modo que ele gostaria de ser morto em uma

vida futura. Paradoxalmente, a possibilidade de ter uma participação autoral no planejamento de sua próxima morte é mais atraente para Lönnrot que lutar por sua vida. Além disso, se o labirinto que para Scharlach reflete o mundo do qual “é impossível escapar” (1956, p. 159) também pode ser uma linha reta e refletir qualquer tipo de relação entre sujeito e objeto (como a relação entre o olhar fixo de qualquer leitor e o texto a ser lido), pode-se argumentar que todos os atos de interpretação em última análise acontecem dentro de um labirinto. Ou seja, eles (os atos) estão sempre sujeitos à necessidade de interpretação e, desse modo, sujeitos à mesma luta pelo controle do significado que faz Lönnrot e Scharlach se confrontarem em Triste-le-Roy.

Por fim, enquanto Lönnrot tenta decifrar o texto de Scharlach entrando no labirinto na tentativa de encontrar a verdade de seu autor, ou melhor, a confirmação da sua própria verdade com relação à escrita de seu autor, ele também nos proporciona, a nós leitores profissionais de literatura, um reflexo de nós mesmos. Enquanto leitores profissionais, nós não podemos evitar impor nossos próprios significados a textos e também a estrutura cuidadosamente desenhada de Borges em sua história policial. Como Lönnrot e ao contrário de Treviranus, nós não nos contentaríamos com uma simples e “tediosa” interpretação e também somos capturados pelas pistas falsas do narrador enquanto nos aproximamos de seu labirinto textual. Mas se somos Lönnrot, Red Scharlach deve ser Borges, o verdadeiro “Rei Triste” e criador de labirintos que tenta ditar o que deve ser verdadeiro dentro de sua construção e que faz até mesmo uma sutil aparição no seu texto com o intuito de tornar claro a quem pertence realmente a história “A morte e a bússola”. Quando seu narrador nos informa da viagem de Lönnrot para Triste-le-Roy, descobrimos, por exemplo, sobre o “córrego de água lamacenta” que passa na cidade da “*minha* história” (1956, p. 156, ênfase minha).

Enquanto criador temporário e mestre de sua trama, Borges transforma Scharlach/*Schaharazad* no eterno vencedor do terrível conflito que levou um autor habilidoso a enfrentar um leitor refinado em um enredo no qual o último está eternamente condenado a ser preso e eliminado pelas poderosas estratégias textuais do primeiro. Mesmo assim, ainda que Borges expresse a força de sua vontade autoral, enquanto se contrapõe a Scharlach e tenta estabelecer limites claros entre escrita e leitura, ele não pode proteger sua história de nossa leitura; esta, por ser precisamente uma leitura, deve necessariamente encontrar uma abertura em seu texto, interferindo nele e, assim, assumindo uma postura autoral própria ao acenar com nossas próprias hipóteses, numa tentativa de encontrar a linha que nos mostrará a saída do labirinto.

3. A incurável cleptomania do tradutor no personagem Gallus de Kosztolányi

Se qualquer tentativa de dominar um texto ou o mundo enquanto texto, como argumenta Nietzsche, “envolve uma interpretação nova, uma adaptação por meio da qual qualquer ‘significado’ prévio e ‘propósito’ estão necessariamente obscurecidos ou mesmo apagados” (1969, p. 12), a relação implícita que é normalmente estabelecida entre autores e intérpretes não é exatamente inspirada pela cooperação ou colaboração como afirmam o senso comum e a tradição essencialista. Pelo contrário, ela é constituída por uma competição velada, por uma luta pelo poder para determinar aquilo que será (temporariamente) aceito como verdadeiro e definitivo dentro de certo contexto e sob certas circunstâncias. Como as histórias de Kafka e Borges nos mostraram,

nesse mundo textualizado no qual essências imortais e certezas absolutas não são encontradas, o controle incontestável do texto, sua total finalização e o estabelecimento definitivo de seus limites não podem ser determinados nem de forma simplista, nem apenas associados a seu autor. Se alguém não consegue separar claramente o autor de seu intérprete, o texto da leitura, ou mesmo um texto de outro; e se a vontade de poder enquanto desejo autoral é o que move autores e leitores na tentativa de construir labirintos textuais que poderiam proteger seus significados, bem como aprisionar e neutralizar qualquer intruso em potencial, seria possível que intérpretes sejam fiéis aos autores ou aos textos que visitam?

Obviamente, não é por acaso que essa tem sido a questão central e a principal preocupação para todos aqueles interessados nos mecanismos da tradução. A tradução é uma atividade que proporciona um cenário paradigmático para a luta velada pelo controle do significado que inclui escrita e interpretação, pois envolve a produção de outro texto: a escrita do tradutor resulta da leitura de um texto alheio, numa outra língua, num momento e meio cultural diversos. Como constitui prova material da passagem do tradutor pelo original e como oferece prova documental das diferenças resultantes de tal passagem, qualquer tradução está predestinada a ser um local exemplar para a natureza competitiva da atividade textual. Em uma tradição que geralmente enxerga o texto original como recipiente fixo e fechado de significados intencionais de seus autores, a luta pelo poder para determinar a “verdade” de um texto é obviamente decidida em favor daqueles considerados os “senhores de direito” dos significados de seus textos e que supostamente merecem respeito incondicional de qualquer um que ousa entrar na sua “propriedade” textual. Nessa tradição, tradutores não apenas são alijados dos direitos e

privilégios da autoria, mas também têm que suportar a reputação de serem traidores e incompetentes, ao mesmo tempo em que lhes pedem que sejam invisíveis e o mais humildes quanto possível.

Numa breve incursão na história de Dezso Kosztolányi intitulada “O Tradutor Cleptomaniaco”, um comentário revelador sobre as supostas inadequações da tradução, discuto o desprezo generalizado pela tarefa do tradutor que a tradição implícita e explicitamente contrapõe à aceitação predominante (geralmente desprovida de senso crítico) do poder autoral como prerrogativa exclusiva daqueles que escrevem originais.⁹ Se o autor e o intérprete não podem desfrutar de um encontro pacífico dentro do labirinto enquanto texto e se a tradição determinou que o autor é o único criador legítimo de significado permitido nesse retiro especial, não é de se surpreender que tradutores tenham sido tradicionalmente acusados de comportamento inadequado.

Na história de Kosztolányi, descobrimos pelo narrador (um autor respeitável) que Gallus, um velho conhecido seu, era um jovem promissor com boa-formação, dotado de qualidades notáveis e habilidades linguísticas que lhe permitiram ensinar inglês ao próprio príncipe de Gales. Contudo, todas essas conquistas foram imperdoavelmente manchadas por um “vício criminoso”, a cleptomania que desafiava todos os seus esforços de mudança. Como a única coisa que Gallus sabia fazer era escrever e como não poderia fazê-lo assinando seu próprio nome, o narrador o apresenta a um compassivo editor que precisa de alguém para traduzir um romance de detetive em inglês intitulado *The Mysterious Castle of Earl Vitsislav* (*O Castelo Misterioso do Conde*

⁹ Minha leitura da história de Kosztolányi é baseada na versão em português de Ladislao Szabo (1996, p. 7-11). Todas as referências são traduções minhas do texto em português.

Vitsislav). O romance é descrito como o tipo de subliteratura que autores respeitáveis não desejariam ler ou ter qualquer envolvimento. No máximo, eles a traduziriam. Contudo, usando luvas. O faminto e desempregado tradutor prontamente aceita a tarefa e se dedica ao trabalho tão intensamente que entrega o manuscrito muito antes do prazo limite. No entanto, sua tradução é rejeitada pelo editor.

Quando o narrador decide investigar o caso e ler a tradução de Gallus, ele se admira com o “trabalho preciso e metuculoso” do tradutor que escreve um texto muito melhor que o original. Porém, quando o editor sugere que o narrador compare o manuscrito de Gallus com o original, o enigma é esclarecido. Ainda que não haja erros e a tradução seja “fluente, artística e por vezes poética” (KOSZTOLÁNYI, 1996, p.9), fica claro que o tradutor não se controlou e simplesmente furtou vários objetos do cenário e dos personagens narrados pelo autor. Desse modo, enquanto no original um personagem feminino está usando uma joia preciosa, na versão húngara ela não está usando nada. O mesmo destino é reservado para castelos, tapetes, cofres, relógios, malas, dinheiro, talheres e até mesmo pequenos objetos de pouco valor como palitos de dente e lenços.

Em seus comentários sobre a “doença incurável” de Gallus, o narrador parece sintetizar algumas das noções mais disseminadas sobre tradução arraigadas nas concepções essencialistas de linguagem e sujeito. Segundo a perspectiva daqueles que partilham uma crença comum na possibilidade de significados estáveis bem guardados em textos que devem ser devidamente associados às intenções conscientes de seus autores, originais e traduções, autores e tradutores pertencem a categorias radicalmente diferentes. Nesse contexto, tradutores como Gallus são vistos como meros copiadouros ou escritores marginais que, apesar de seu

talento e habilidade, estão encarregados de fazer o trabalho sujo de escrita que autores respeitáveis não fariam. Assim, como descobrimos na narrativa, tais escritores apenas consideram a possibilidade de traduzir “usando luvas”, sem tocar o texto em questão. Fica evidente também que a concepção da ética da tradução implicitamente aceita pelo narrador repete a ética tradicional, pois ela considera a possibilidade de traduzir sem interpretar ou reescrever o chamado original. Portanto, o que essa tradição deve reprimir a todo custo é precisamente o desejo de poder autoral do tradutor que é sintomaticamente representado como uma forma de comportamento criminoso ou eufemisticamente chamado de “doença incurável” no enredo de Kosztolányi.

Na história de Gallus, a marginalidade e o esquecimento aos quais o tradutor é condenado são explicitamente apresentados como uma forma exemplar de punição não apenas pela sua ousada tentativa em competir com seu autor medíocre e por ter tornado o original de segunda categoria numa obra artística, mas acima de tudo por ter cedido ao seu prazer autoral viciante contra o qual ele não tinha condições de lutar. Como sua tradução revela uma apropriação “criminosa” que ameaça “a quase indiscutível sacralidade da propriedade privada” (1996, p. 7), a transformação que a interferência do tradutor traz para a “propriedade” do autor é vista como uma forma de perda ou de empobrecimento ultrajante, mesmo quando também é reconhecidamente enriquecedora. Na exploração desse conflito entre o desejo do autor em ser o mestre exclusivo do texto e o desejo do intérprete pelo poder autoral, os personagens de Kosztolányi e seu roteiro nos recorda daqueles de Borges e Kafka e até mesmo os complementam. Portanto, enquanto o animal da toca de Kafka ilustra a obsessão do criador em planejar um labirinto textual completamente invulnerável, e enquanto os personagens Scharlach e Lönnrot de Borges

de fato ensaiam as cenas principais da luta violenta pelo controle do significado que ao mesmo tempo separa e une autores e intérpretes, no “Tradutor cleptomaniaco” algumas consequências desse conflito dominante são expostas particularmente através da especulação do narrador sobre as razões pelas quais Gallus teria essa peculiar necessidade de se apossar dos pertences de alguém.

Enquanto o narrador faz um balanço de todos os itens “ilegal e indecentemente” furtados pelo tradutor, numa tentativa de resolver “o verdadeiro enigma do romance policial”, ele admite que seja o que for que Gallus tenha furtado, “isso existia apenas no papel, no âmbito da imaginação (do autor)” (1996, p. 10). Mesmo assim, apesar de seu interesse, o narrador decide não tentar compreender a fundo as razões dos furtos pelo fato de que essa investigação iria longe demais. Ele conclui simplesmente que o tradutor enquanto “escravo de seu vício criminoso” não era “homem suficiente” e, conseqüentemente, “não merecia o apoio de pessoas honestas” (1996, p. 10). Quem ou o que, poderíamos perguntar, o narrador está tentando proteger nessa sua recusa em investigar mais a fundo o crime “imperdoável” de Gallus? Enquanto desempenho o papel de detetive nesse quebra-cabeça textual, proponho buscar as bases de uma resposta plausível em outro texto conhecido de Borges, “As versões homéricas”, segundo o qual os problemas suscitados por qualquer tradução esclarecem sobre “o modesto mistério” que circunda a produção de originais e, em particular, a literatura. (BORGES, 1980, p. 181)

Como ela necessariamente se dirige a um “texto visível” e não a um “inestimável labirinto de projetos passados”, qualquer tradução é obrigada a desconstruir e descanonizar originais, revelando talvez que o “modesto mistério” que circunda tal escrita nada mais é que “o medo de confessar processos mentais que são perigosamente comuns” (1980, p. 181). Indiscutivelmente, o que

o trabalho impecável de Gallus roubou “do âmbito da imaginação (do autor)” e que não poderia ser completamente entendido pelo narrador de Kosztolányi (que está definitivamente do lado do original e seu autor, não importando o quão inadequado ele os considere) não é simplesmente o “mistério” da originalidade ou a noção difundida de que originais são inerentemente superiores às suas traduções; mas principalmente a ilusão de que autoria poderia de fato conceder a escritores um domínio exclusivo sobre seus textos. Desse modo, a tradução de Gallus também mostra que ao invés de constituir uma forma de proteção do original e do ilusório domínio de seu autor sobre o significado, a tarefa do tradutor de fato pode representar uma interferência ameaçadora, particularmente quando é reconhecidamente uma flagrante melhoria. Na medida em que Gallus se recusa a ser estritamente fiel ao seu autor medíocre, terminando por exercitar seu desejo autoral (quando se espera que ele seja humilde e invisível), ele também parece estar seguindo Hermes, o deus grego, o “intérprete”, também reconhecido por seu talento retórico e por ter furtado de seus companheiros deuses exatamente aqueles objetos que lhes concedem identidade.¹⁰ É a partir desse tipo de apropriação que o narrador da história parece estar defendendo não apenas os originais e seus autores, mas em última análise também sua própria escrita e a de Kosztolányi.

Ao revelar o conflito que se estabelece entre escrita original e tradução, a história húngara é eficiente na exploração de algumas das implicações mais importantes e das consequências do poder de interferência do tradutor. Embora Gallus não seja de forma alguma inocente, mas de fato irrevogavelmente “culpado”

¹⁰ Para outra discussão da tradução como forma de roubo e do tradutor como Hermes, ver Arrojo, 1995b.

de ser visível e humano, o narrador de Kosztolányi, assim como o típico escritor que associa textos originais com a “incontestável sacralidade da propriedade privada”, reflete a reação defensiva comum que o essencialismo mostra com relação à tradução, contando com a estratégia de fidelidade cega como forma de antídoto contra diferença e intervenção. Assim como nas histórias de Kafka e Borges, Kosztolányi é eloquente em expressar a violência associada à vontade de poder como o desejo de controle do significado que parece motivar ambos: escrita e interpretação. Enquanto o arquiteto de Kafka e o personagem Scharlach de Borges mostram explicitamente comportamentos homicidas com relação a seus competidores, o tipo de “crime” que encontramos no “Tradutor cleptomaníaco” é mais facilmente relacionado ao mundo real dos escritores, leitores e tradutores, visto que ele resume, por exemplo, a disseminada desconsideração pela tradução enquanto assunto teórico e profissão legítima. Quando o narrador desiste de investigar sobre o roubo do tradutor e escolhe abandonar Gallus na marginalidade, ele reflete o tipo de tratamento que a tradução e os tradutores normalmente recebem tanto do público em geral quanto da grande maioria dos estudos acadêmicos que ainda circundam em torno da possibilidade de se estabelecer algum tipo de controle objetivo sobre a visibilidade do tradutor e sua indesejável interferência. A relação assimétrica básica que contrapõe escrita original e tradução, autor e tradutor, também se reflete na relação que envolve o “honesto e compassivo” editor, assim como o supostamente generoso narrador que alega ter tentado ser o protetor do tradutor e o próprio Gallus que se torna tradutor porque não há nada mais que ele possa fazer. De forma emblemática, exatamente como na tradição, a história de Kosztolányi trata o tradutor não como profissional que alcança respeito, mas como alguém que está apenas habilitado a um trabalho marginal, ofertado por caridade.

Por fim, como o labirinto no qual Scharlach e Lönnrot estarão eternamente lutando pelo poder pré-babélico e impossível de transformar palavras em verdades definitivas, ou como na toca na qual o animal de Kafka estará eternamente em busca de uma finalização total de sua construção textual, a história de Kosztolányi parece estar diretamente relacionada àquele anseio essencial pela propriedade, que Nietzsche associa ao impulso primordial da vida. E se, em um mundo enquanto texto, a busca pelo domínio autoral também move leitores e tradutores, aquilo que ninguém é capaz de alcançar é precisamente a estabilidade definitiva do significado ou a neutralização da diferença – o que poderia enfim nos libertar de nossas próprias circunstâncias e finalizar todo o conflito e toda a luta. É exatamente através da aceitação da diferença e, desse modo, da interferência autoral do intérprete no processo de leitura e tradução que, segundo as teorias textuais antiessencialistas de Nietzsche, tem início a mudança do enredo que tradicionalmente captura autores, leitores e tradutores. Nesse contexto, a visibilidade do tradutor deixa de ser considerada uma doença incurável ou um crime imperdoável que deve ser reprimido a qualquer custo e começa a se constituir um objeto de estudo real. Nesse sentido, ao contrário do narrador de Kosztolányi, nós não devemos nos desencorajar diante das complexidades que envolvem o inegável poder da tradução. Começamos a mapear o quase desconhecido terreno no qual escrita e interpretação se sobrepõem, ao mesmo tempo em que tentamos revisar os velhos clichês que desvalorizaram o impacto da tarefa do tradutor na formação da história e da cultura.

Referências bibliográficas

ARROJO, Rosemary. *Jorge Luis Borges's Labyrinths and João Guimarães Rosa's Sertão: Images of Reality as Text*. Dissertation. Johns Hopkins University, 1984.

_____. "Feminist 'Orgasmic' Theories of translations and their Contradictions". In: *Tradterm* 2, 1995a, p. 67-75.

_____. "Tranallation and Postmodernism in Calvino's *Se una notte d'inverno un viaggiatore*". In: *La traduzione: Saggi e documenti II, Libri e riviste d'Italia*. Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Divisione Editoria, 1995b, p. 41-56.

BORGES, Jorge Luis. "Las versiones homéricas". In: _____. *Discusión: Prosa completa*, vol.1. Barcelona: Editorial Bruguera, 1980. p. 181-86.

_____. "La muerte y la brújula". In: _____. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 1956, p. 147-64.

FREUD, Sigmund. "Creative Writers and Daydreaming". In: KURZWEIL, Edith; PHILLIPS, William (Org.). *Literature and Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press, 1983. p. 24-28.

KAFKA, Franz. "The Burrow". In: *The Complete Stories*. Organização de Nahum N. Glatzer, tradução de Willa and Edwin Muir. New York: Schocken Books, 1971. p. 325-59.

KOFMAN, Sarah. *Nietzsche an Metaphor*. Tradução de Ducan Large. Stanford: Stanford University Press, 1993.

KOSZTOLÁNYI, Deszo. "O tradutor cleptonaniano". In: *O tradutor cleptonaniano e outras histórias de Kornél Esti*, Tradução de Ladislao Szabo. Rio de Janeiro: editora 34, 1996. p. 7-11.

NIETZSCHE, Friedrich. "Expeditions of an Untimely Man". *Twilight of the Idols and The Antichrist*, Tradução de R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin, 1968. p. 67-104.

_____. "On the Genealogy of Morals". On the Genealogy of Morals and *Ecce Homo*, Tradução de. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1969. p. 3-198.

_____. "On Truth and Falsity in Their Ultramoral Sense". In: _____. *Early Greek Philosophy and other Essays*, Tradução de Maximilian A. Mugge. London: T. W. Foulis, 1973. p. 173-92

_____. "Thoughts on the Meditation: Philosophy in Hard Times". In: *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870s*, Organização e tradução de Daniel Breazeale. Atlantic Highlands, NJ.: Humanites Press, 1979. p. 101-23.

_____. *Human, All too Human: A Book for free Spirits*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SCHRIFT, Alan D. *Nietzsche and the Question of the Interpretation*. Between Hermeneutics and Deconstruction. London: Routledge, 1990.

POLÍTICA DO PÓS-COLONIALISMO E LUTAS DE PODER: sobre os ocasionais e muito conhecidos ataques do revisionismo nos estudos da tradução

KANAVILLIL RAJAGOPALAN

Tradução de Markus J. Weininger¹

1. Preâmbulo

Numa conferência internacional sobre tradução em Innsbruck, na Áustria, na primavera de 2011, fiquei boquiaberto diante de uma tirada totalmente inesperada e gratuita por um dos palestrantes das plenárias contra o que ele caracterizou como petulância insensível e irresponsável e descaminhos das chamadas abordagens pós-coloniais à tradução. Ficou claro que ele estava usando a palavra “pós-colonial” como termo guarda-chuva para todos os movimentos na teoria da tradução que soavam anti-hegemônicas e ameaçavam as teorias tradicionais nas suas próprias fundações.

¹ Revisão da tradução por Rosvitha Friesen Blume.

Na verdade, o palestrante desdenhava tanto de tudo e qualquer coisa que leva o prefixo “pós” que ele não parecia nem minimamente incomodado em juntar pós-colonialismo, pós-estruturalismo, pós-modernismo e assim por diante, como se todos eles compartilhassem um mesmo defeito (na *sua* visão, é claro), a saber, o de questionar a ordem estabelecida e de querer virar as costas para ela. Na tentativa de desestabilizar essa ordem, os “temerários” proponentes desses movimentos “rebeldes” estavam, assim o palestrante, apenas criando desordem e caos numa área de investigação como a da tradução onde há uma infinidade de questões, todas concretas e “pé no chão”, ainda clamando por uma solução.

Felizmente, tudo o que esses “jovens turcos”, até agora têm alcançado, o orador apressou-se a acrescentar, não passa dos latidos ocasionais de cães vadios que não são suficientes para desviar a caravana do seu caminho. Em algum momento ao longo de sua arenga apaixonada, ele referiu-se à necessidade urgente de reorientar os esforços dos teóricos da tradução para a problemática da boa e velha “tradução propriamente dita” e às questões minuciosas como equivalências de palavras, falsos cognatos e assim por diante. Em outras palavras, o estudioso em questão estava convencido de que os teóricos da tradução haviam se distraído, longe demais da tradução em si, a fim de chafurdar em temas e tópicos na melhor das hipóteses marginais ao interesse principal. Estava mais do que na hora, ele parecia defender, de voltarmos a nossa atenção novamente ao básico, ao esqueleto, por assim dizer, da tradução.

2. A questão que esse artigo coloca e tenta responder

A questão que eu gostaria de abordar e responder neste artigo pode ser resumida da seguinte forma. Porque acontece que

de vez em quando aparecem vozes que procuram nos exortar a retrocedermos diante da mais ínfima suspeita de que o caminho que escolhemos provavelmente nos levará a um atoleiro, independente de quantas razões saudáveis e sensatas pareçam existir para persistirmos na nossa linha de investigação? Num contexto totalmente diferente, embora não menos pertinente para a nossa presente situação, o filósofo inglês J. L. Austin deu voz à sua preocupação nas seguintes palavras:

Até agora, então, apenas sentimos o chão firme do preconceito desmoronar debaixo dos nossos pés. Mas agora, como devemos proceder como filósofos? *Uma coisa que poderíamos continuar fazendo, naturalmente, é retomar tudo: uma outra seria nos atolarmos em etapas lógicas.* (AUSTIN, 1962, p. 13, minha ênfase)²

Na sua típica forma bem-humorada de colocar as coisas, Austin estava falando em nome de inúmeros outros antes e depois dele, expressando a sensação de angústia que muitos estudiosos sentem na medida em que eles têm a impressão que o edifício que tão meticulosamente ajudaram a erguer apresenta rachaduras e está fadado ao desabamento a qualquer momento.

² Citação original: “So far then we have merely felt the firm ground of prejudice slide away beneath our feet. But now how, as philosophers, are we to proceed? One thing we might go on to do, of course, is to take it all back: another would be to bog, by logical stages, down. (emphasis added; Austin: 1962:13)” – Sempre que possível na tradução deste artigo, serão usadas traduções publicadas ao português das respectivas obras citadas; as versões em inglês usadas pelo texto de K. Rajagopalan são colocadas em notas de rodapé e as referências bibliográficas das traduções ao português são acrescentadas às referências bibliográficas. Porém, não foi possível acessar a tradução de Austin publicada em 1990 pela Artes Médicas de Porto Alegre: “Quando dizer é fazer. Palavras e ação” com apresentação e tradução por Danilo Marcondes de Souza Filho. Assim, excepcionalmente a citação foi traduzida pelo tradutor deste artigo (NT).

Em outras palavras, o fundamento do apelo desesperado para desistirmos e recuarmos da nossa linha de investigação não é que o caminho que escolhemos esteja errado e nem que esteja cheio de armadilhas traiçoeiras que devam ser evitadas a qualquer custo, mas que o destino ao qual está nos levando não promete nada de bom. Digo isso para antecipar uma possível objeção de que a minha proposta seja um exercício de devaneios vazios ou um tipo de jogo de salão inútil. Eu, de fato, argumentaria que há algo persistentemente cíclico em torno desses ataques ocasionais na academia cujo objetivo não declarado, na minha opinião, é claramente revisionista e, no fundo, francamente conservador, na verdade retrógrado, porém geralmente são refutados até com efeito colateral positivo, servindo como apelo à cautela e à vigilância redobradas.

3. O canto de sereias do *Ding an Sich* nos estudos da tradução

Praticamente por toda a extensão do passado em que posamos mergulhar, os estudos da tradução têm sempre sido arrebataados por um desejo de capturar a ideia do texto original, ou seja, o suposto texto “original” em sua pureza original, não contaminado pela mediação interpretativa do tradutor e possíveis “danos” que a mediação poderia ter ocasionado. Isso, por sua vez, implica a crença na existência independente de um texto em uma língua igualmente independente e autossuficiente, concreto e discreto como entidade, pronto para servir como objeto de investigação, interpretação desenfreada, e, é claro, tradução. Essa ideia de texto como uma entidade, por sua vez, depende da crença na possibilidade de contemplá-lo em esplêndido isolamento

de suas circunstâncias de produção, bem como de outros textos contíguos (co-textos, se preferir).

Raramente se examina em detalhe a maneira como se procede ao delinear um texto, cavando nesse processo todos os vestígios de sucessivas leituras aos quais ele tenha sido submetido; nem mesmo se considera esse um problema com o qual valha à pena se preocupar. Para apreciar a questão, nem é preciso lembrar de casos notoriamente problemáticos como a Bíblia Sagrada e os problemas de atribuir-lhe uma só fonte autoral ou mesmo identificar uma unidade autossuficiente única que serviria como seu texto original. Tem sido apontado que a própria ideia de um “texto” no contexto da profusão de documentos produzidos pela sede da União Europeia é “atípica” no sentido de adulterar as características típicas da linguagem utilizada³ (CALIFOGLOU, 2011, p. 129). Para Malmkjaer (2005, p. 6, *apud* CALIFOGLOU, 2011), toda a ideia de localizar um texto original está fadada ao fracasso desde o início porque o que se apresenta é uma coletânea de textos produzidos simultaneamente em línguas diferentes, onde cada um é “o produto do refinamento à luz de outros membros do conjunto, nenhum dos quais é classificado como um texto-fonte ou como uma tradução”⁴.

Platão, como sabemos, estava convencido de que a verdade objetiva, absoluta pode ser conhecida, e conhecida apesar de todos os obstáculos epistemológicos em nosso caminho (Em certo sentido, era essa a questão principal do realismo platônico!). Ele distinguiu o mundo do numenoso do mundo dos fenômenos e estava mais do que feliz em refugiar-se no primeiro ou, pelo

³ “‘a-typical’ in the sense of tampering with the typical features of the language employed”.

⁴ “the product of refinement in light of other members of the set, neither of which is classified as a source text or as a translation”.

menos, alimentar a ilusão de que ele poderia optar por fazê-lo. Desde então, muitos outros têm tentado lidar com a questão argumentando, entre outras coisas, a favor da necessidade de apostar em “[...] um núcleo de consciência de experiências que não pode ser negado sem negar a todo o edifício do entendimento humano o *status* de algo mais do que uma bolha solipsística, onde o céu estrelado em que acreditamos, ainda assim, nunca pode ser obtido através da experiência e do conhecimento”⁵, como um autor recente coloca a questão de uma forma um tanto enrolada. (DEELY, 2009, p. 5)

Quando séculos mais tarde Immanuel Kant revisou o tema, ele virou a coisa toda de ponta-cabeça, a fim de reivindicar justamente o oposto do que seu antecessor ilustre estava tentando fazer de corpo e alma. Para Kant, o numenoso ou as *Dinge an sich* (seu equivalente alemão) são justamente o tipo de coisas a que nenhum ser humano comum pode esperar ter acesso, a menos que aconteça de ser abençoado com um sexto sentido ou o que alguns chamam o “terceiro olho”. Em outras palavras, Kant achava que era parte da nossa condição humana termos que nos contentar com os fenômenos, ou com o mundo das aparências.

Porém, Kant não perseguiu suas diferenças com a tradição platônica por todo o seu caminho, pois conhecia muito bem os riscos de se descer essa ladeira escorregadia. Ao invés disso, ele

⁵ “[...] a core of experiential awareness that cannot be gainsaid without denying to the whole edifice of human understanding the status of something more than a solipsistic bubble, wherein the starry heavens that we believe in can yet never be attained through experience and knowledge” (NT): São reproduzidas aqui nas notas de rodapé as citações como apresentadas no texto de K. Rajagopalan, apesar de não serem os “originais”, escritos em alemão por Kant ou Nietzsche e apesar de não terem sido a base para as traduções ao português (apresentadas no corpo do texto). Porém, segundo a própria argumentação deste artigo na continuação, podem ser de interesse para o leitor da tradução do artigo, pois formam a base para a leitura efetuada por K. Rajagopalan.

parou antes de dar o passo decisivo e colocou todas as suas apostas sobre a base “sólida” da metafísica. Nos *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*, (1783 [2004]), Kant escreveu (4, 260, p. 10): “Confesso francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa”.⁶ É interessante notar, como muitos dos seus intérpretores já fizeram, que Kant ficou ao mesmo tempo impressionado pelo famoso ataque de Hume à causalidade, mas também movido por uma necessidade desesperada de salvar a filosofia de um desastre iminente postulando (“reembalando” seria uma forma melhor de descrever isso) a causalidade como uma “categoria ou conceito puro do entendimento”.⁷ E na sua *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1788 [1998]), ele se entregou ao postular: “Além disso, esse conceito [númeno; NT] é necessário para não alargar a intuição sensível até as coisas em si e para limitar, portanto, a validade objetiva do conhecimento sensível”.⁸ (A253/B310). Qualquer suspeita remanescente sobre a validade da jogada foi preterida pela postulação da categoria de verdades a priori sintéticas, entre as quais estava notavelmente a afirmação que estabelecia uma ligação entre causa e efeito.

Porém, o nosso interesse aqui não é se Kant conseguiu ou não o que ele se propôs fazer nesse sentido, se a solução oportunista de Kant consegue enterrar as objeções dos céticos, não só as de Hume, para todo o sempre ou não. O que nos interessa

⁶ “I freely admit that it was the remembrance of David Hume which, many years ago, first interrupted my dogmatic slumber and gave my investigations in the field of speculative philosophy a completely different direction”.

⁷ “a category or pure concept of the understanding”.

⁸ “Further, the concept of a noumenon is necessary, to prevent sensible intuition from being extended to things in themselves, and thus to limit the objective validity of sensible knowledge”.

aqui é o fato de que gestos como o de Kant não faltam na filosofia. Eu olhei para esse fenômeno interessante em outro artigo, embora superficialmente (cf. RAJAGOPALAN, 2010b, p. 81-4), e não pretendo discuti-lo de novo em detalhe aqui. Basta dizer que cada vez que a conflagração começa e as coisas ameaçam fugir do controle, é comum encontrar certas pessoas que se oferecem como bombeiros dispostos a apagar o incêndio ou a cortar o mal pela raiz.

4. A tradução e o *a priori*

De um ponto de vista histórico, a própria ideia da tradução deve ter saído da mesma origem de crenças populares que a ideia da presumida pureza prístina do original e do significado originário. Ambas, afinal, estão inextricavelmente amarradas uma à outra. Assim, há uma sensação de que o próprio gesto de tentar traduzir um texto serve para conferir-lhe o *status* de um original – ao menos num sentido relativo. Em outras palavras, o texto na língua fonte que é eleito para ser o objeto de uma tradução torna-se, em relação ao novo texto na língua-alvo, um original, sem considerar o fato de ser ou não, por sua vez, o produto de uma tradução no passado (lembrem-se, por exemplo, da problemática apontada por Malmkjaer anteriormente). Willis Barnstone (1993, p.141) estava colocando exatamente esse ponto quando afirmou que “tradução frequentemente é um processo histórico para a criação de originais”⁹

De fato, há algo distintamente nietzscheano em relação ao raciocínio empregado por Barnstone. No *Assim falava Zaratustra*,

⁹“translation is frequently a historical process for creating originals”

de Nietzsche (1883-1885 [1998]), somos esclarecidos no prólogo de que o protagonista, Zaratustra, sai da sua caverna depois de um autoimposto isolamento de dez anos e saúda o sol a nascer:

Grande astro – disse como noutra ocasião – olho profundo de felicidade, que seria desta [felicidade; NT] se te faltassem aqueles a quem iluminas?¹⁰

Em outras palavras, o Sol não tem qualquer direito de exigir gratidão dele, Zaratustra. No máximo, é o corpo celestial que deve agradecer a ele por servir-lhe de testemunha, pois, sem a sua presença, sem a sua disposição de observá-lo e apreciá-lo, todos os seus esforços de ostentar o seu brilho seriam em vão! Da mesma forma, alguém poderia argumentar que a originalidade de um texto depende fundamentalmente da sua propensão para ser imitado, e até plagiado (cf. RAJAGOPALAN, 2010a). Não é preciso muita ingenuidade criativa para chegar à sua própria conclusão de que o conceito de tradução serve como uma luva aqui. A traduzibilidade emerge, portanto, como o traço que define um original nessa linha de raciocínio quintessencialmente desconstrutivista. Um texto que é tão hermético que chega a ser intraduzível não possui o mínimo direito que for de ser considerado um texto e muito menos ainda o direito de ser considerado um original!

5. A tradução como lugar para se opor a relações de poder desiguais

O fato de que a tradução tem sido um lugar para promover a política de poder, seja de forma encoberta ou aberta, já é

¹⁰ “Thou great star! What would be thy happiness if thou hadst not those for whom thou shinest!”

conhecido há bastante tempo. Ao longo das últimas duas décadas, mais ou menos, houve uma verdadeira enxurrada de livros e artigos em periódicos sobre diversos aspectos desse assunto. Eu também tenho explorado essa questão (RAJAGOPALAN, 2000a, 2000b, 2007, 2008, 2009a), ao lado de um significativo número de outros estudiosos do Brasil e do exterior (cf. ARROJO, 1999; ASHCROFT *et al*, 2002; BASSNETT e TRIVEDI, 1999; CHEYFITZ, Eric, 1991; ESTEVES, 2009; ESTEVES e AUBERT, 2008; HERMANS, 1985; NIRANJANA, 1992; PAGANO, 2000; PYM, 1992; ROBINSON, 1998; SIMON e St-PIERRE, 2000; TOOGE, 2009; VENUTI, 1992).

A política do poder aparece em primeiro plano na tradução quando o tradutor subverte a ordem das coisas exibida em um dado texto e tenta preservá-las como são. Esse é, de fato, um gesto totalmente consciente e deliberado, o subalterno falando em alto e bom tom – apesar das incômodas desconfiças de Gayatri Spivak (1988) sobre a própria possibilidade de qualquer movimento dessa natureza. E o subalterno pode subverter a lógica da opressão à qual foi sujeito precisamente em virtude do fato de ser capaz de compreender totalmente as implicações do fato do seu lugar atribuído no que Homi Bhabha descreve como:

[...] grupos oprimidos de minoridades *cuja presença foi crucial para a autodefinição do grupo majoritário*: grupos sociais subalternos também estavam numa posição de subverter a autoridade dos que detinham o poder hegemônico. (minha ênfase)¹¹ (1996, p. 191)

¹¹ “oppressed, minority groups *whose presence was crucial to the self-definition of the majority group*: subaltern social groups were also in a position to subvert the authority of those who had hegemonic power. (emphasis added)”.

Fazendo isso ela/e está, talvez inconscientemente, tomando o exemplo de Zaratustra e do seu gesto de zombar do Sol que brilha sobre a Terra com toda a refulgência e esplendor que consegue evocar. É a lógica da desconstrução incansavelmente perseguindo seu objetivo de azedar o caldo da ordem estabelecida.

Isso levanta a mais importante questão de todas: como é que a desconstrução consegue formar e informar a tradução? A resposta imediata a essa pergunta é: mediante a transformação do próprio significado da tradução, para começar. E, de certa forma, evocando, por assim dizer, o próprio “blefe” da tradução, mostrando que, se o admitimos ou não, traduzir é tudo o que podemos fazer por meio da “internalização” (chamando-a de “leitura” ou “interpretação” ou o que quiserem) do texto de outrem. E, é claro, lembrando aos quatro ventos, que, ao invés de ser um recurso realizado em circunstâncias excepcionais, a tradução é apenas o que acontece em todo e qualquer lugar. Consequentemente, o que precisa de uma explicação não é a tradução, mas a sensação de que há situações (consideradas por muitos como “normais”) onde os significados parecem ser transmitidos entre as pessoas sem qualquer restrição. Quando a tradução ocorre em condições de relações desiguais de poder (como tão frequentemente acontece), torna-se algo como uma briga por significados, uma luta para alavancar significados como se eles estivessem abrigados no texto fonte, forçando-os contra a vontade de seus autores – autopromovidos proprietários e custódios. Isso necessariamente envolve ressignificar as colocações no texto fonte.

Num artigo intitulado “Doubts about deconstruction as a general theory of translation”¹², muito divulgado e comentado no Brasil há mais de uma década atrás, Anthony Pym (1995) se

¹²“Dúvidas sobre a desconstrução como uma teoria geral da tradução”.

declarou bastante cético a respeito de algumas das reivindicações feitas em nome da desconstrução – especialmente relacionado ao fato de equacionar desconstrução e filosofia – arguindo que o projeto de Derrida meramente “reduz a tradução a uma forma de análise do texto fonte”¹³ e deveria ter se contido fazendo apenas isso. Pym parece argumentar a partir do pressuposto de que desconstrução seja uma forma de leitura próxima (o que de fato é) para concluir que seja *não mais do que* um exercício de leitura detalhada e, portanto, não pode aspirar a nada além de uma “forma de análise do texto fonte”. Porém, o que me preocupa aqui não é qual foi o caminho tortuoso que conduziu Pym à conclusão que ele tanto elogiou, mas, muito antes disso, como ele foi capaz de cair nessa armadilha. A meu ver, o que estamos vendo aqui não é nada diferente daquilo que moveu o orador da plenária na conferência de Innsbruck que eu mencionei no início deste artigo: um medo mórbido de que as coisas estão sendo lançadas a um estado de completa confusão. A minha resposta para Pym a respeito das suas preocupações seria o que eu afirmei em outro lugar a respeito da leitura:

[...] uma leitura do texto é uma extensão do próprio texto. Isto é, nenhum texto surge “inafetado” pelas suas sucessivas leituras. Cada nova leitura acrescenta algo a esse texto e é completamente incorporado ao “significado” do texto, assim que o significado do texto – na medida em que algo assim existir – pode ser descrito como aquilo que está sofrendo constantes mudanças, apesar da sensação ilusória de que seja o mesmo e idêntico objeto com o qual se está lidando em ocasiões sucessivas. (RAJAGOPALAN, 2009b, p. 45)¹⁴

¹³ “reduces translation to a form of source-text analysis”.

¹⁴ “[...] a reading of the text is an extension of the very text. That is to say, no text comes out “unaffected” by its successive readings. Each new reading

Parece seguro concluir, então, que Pym estava resistindo à perspectiva de deslizar pela ladeira escorregadia, sem rede de segurança abaixo de si nem cabo salva-vida para se agarrar. Portanto, trata-se de mais uma demonstração do poder do *status quo ante*, aquele que promove um retrocesso de vez em quando. É como se fosse demasiadamente difícil viver num mundo onde tudo está em fluxo perene. Significados estáveis transcendentais, enquanto ninguém questionava a sua existência, proporcionavam amarras sólidas que assegurariam que as coisas não estavam à deriva, sem fim à vista. Desnecessário dizer, o próprio Saussure provavelmente foi o primeiro a perceber isso e a admitir o movimento sorrateiramente logocêntrico de reabilitar um momento de estagnação em meio ao turbilhão de dinamicidade que sua própria decisão anterior de postular e contemplar as duas partes componentes do sinal em esplêndido isolamento e independentes uma da outra criara. Mas tão logo ele tenha dado esse passo fatal, já está consternado pela perspectiva da coisa toda fugir do controle. Afinal, como alguém destinado a fundar uma nova disciplina, ele tinha que voltar atrás e encontrar um alicerce a partir do qual podia construir o edifício da ciência linguística. Assim, o que em teoria eram dois domínios independentes regidos pela relação de arbitrariedade, dá lugar a algo que quando contemplado em “concreto” forma pares correspondentes que se tornam – vejam só! – inseparáveis como os lados de frente e verso da mesma folha de papel. Assim, lembrem-se das próprias palavras de Saussure:

of the text adds something to that text and is fully incorporated into the text's 'meaning' so that the meaning of the text – to the extent there is such a thing – may be described as that which is constantly undergoing change, despite the illusory sensation that it is the self-same object that one is dealing with on successive occasions”.

A língua é também comparável a uma folha de papel: o pensamento é o anverso e o som o verso; não se pode cortar um sem cortar, ao mesmo tempo, o outro; assim, tampouco, na língua, se poderia isolar o som do pensamento, ou o pensamento do som; só se chegaria a isso por uma abstração cujo resultado seria fazer Psicologia pura ou Fonologia pura. (1966 [1916], p. 113)¹⁵

Através desse ato inacreditável de prestidigitação, Saussure coloca todo o empreendimento na trilha batida do velho e bom pensamento logocêntrico, que, como Derrida (1967) mostrou de forma magistral, assume a forma do “fonocentrismo” da linguística estrutural. E, ao fazer isso, garante o seu lugar como fundador da ciência moderna da linguagem!

6. Pensamentos conclusivos

No seu livro de 1982 sobre desconstrução, Christopher Norris alertou precocemente que a desconstrução é uma atividade que não pode ser continuada indefinidamente, acrescentando “nesse caminho reside a loucura” (NORRIS, 1982, p. xii)¹⁶. A melhor prova do ponto colocado por Norris é que muitos estudiosos de fato percebem suas verdadeiras implicações ao longo do caminho e, apesar de terem sido conquistados plenamente para os seus encantos durante algum tempo na sua carreira e terem sido entusiásticos a seu respeito por certo período, decidem re-

¹⁵ “Language can also be compared with a sheet of paper: thought is the front and the sound the back; one cannot cut the front without cutting the back at the same time; likewise in language, one can neither divide sound from thought nor thought from sound; the division could be accomplished only abstractedly, and the result would be either pure psychology or pure phonology”.

¹⁶ “that way madness lies”.

troceder nos seus passos e de bom grado retornam ao rebanho. Não é todo mundo que tem estômago ou bom senso para levar suas convicções adiante até o final da caminhada. “Você não pode querer se tornar reitor da sua universidade se insistir em continuar nessa senda”, foi o que um famoso linguista francês visitante certa vez me respondeu, e eu preciso admitir que, no final das contas, ele acertou em cheio!

Agradecimentos

Professor Titular da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Quero expressar minha gratidão ao CNPq pelo apoio financeiro à minha pesquisa (Processo nº. 301589/2009-7).

Referências bibliográficas

ARROJO, Rosemary. “Interpretation as possessive love. Hélène Cixous, Clarice Lispector and the ambivalence of fidelity”. In: BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish. (Org.). *Post Colonial Translation: theory and practice*. London: Routledge, 1999, p. 141-161.

ASHCROFT, Bill GARETH, Griffiths; TIFFIN, Helen (2002). *The Empire WritesBack: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London and New York: Routledge, 2002.

AUSTIN, John L. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press, 1962. [Edição em português: *Quando dizer é fazer. Palavras e ação*. Tradução e apresentação de Danilo Marcondes de Souza Filho, Porto Alegre: Artes Médicas, 1990].

BARNSTONE, Willis. *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*. New Haven: Yale University Press, 1993.

BASSNETT, Susan; HARISH Trivedi (Org.). *Post-colonial Translation. Theory and practice*. London and New York: Routledge, 1999.

BHABHA, Homi K. "Unsatisfied: notes on vernacular cosmopolitanism". In: *Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities*. Ed. Laura Garcia-Moreno and Peter C. Pfeiffer. Columbia, SC: Camden House, 1996, p. 191-207.

CALIFOGLOU, Christine (2011). 'Equivalence (?) in translation: exploring timelines'. In: Kitis, Eliza *et al.* (Org.). *Selected Papers from the 19th International Symposium on Theoretical and Applied Linguistics*. Thessaloniki, Grécia: Monochromia Publishing, 2011, p. 129-134.

CHEYFITZ, Eric. *The Poetics of Imperialism. Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

DEELY, John. *Purely Objective Reality*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 2009.

DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Tradução de Gayatri Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1967.

ESTEVES, Lenita Rimoli. "Tradução, ética e pós-colonialismo: nós versus eles" *Tradução & Comunicação*, n. 18, 2009, p. 31-42.

ESTEVES, Lenita Rimoli; AUBERT, Francis Henrik. "Shakespeare in the bush" – história e tradução.' *Tradução & Comunicação*. n. 17, 2008, p. 135-159.

HERMANS, Theo (Org.). *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*. London and Sydney: Croom Helm, 1985.

KANT, Immanuel *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, translated and edited by Gary Hatfield, revised edition Cambridge: Cambridge University Press, 1783 [2004]. [Edição usada como base para a tradução: *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, s.a.].

_____. (1788 [1998]). *Critique of Pure Reason*. Tradução de Paul Guyer and Allen W. Wood Cambridge: Cambridge University Press. [Edição usada como base para a tradução: *Crítica da Razão Pura*, Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 5. ed., Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2001].

MALMKJAER, K. 'Translation and linguistics' *Perspectives*. v. 13. n. 1, 2005, p. 5-20.

NIETZSCHE, Friedrich. *Thus Spake Zarathustra. A Book for All and None*. Translated by Thomas Common, 1883-1885 [1998]. EBook.http://www.gutenberg.org/files/1998/1998-h/1998-h.htm#2H_4_0004 [Edição usada para a tradução: *Assim Falava Zarathustra*, Tradução base José Mendes de Souza, Versão para eBook, <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/zara.html>

NIRANJANA, Tejaswini. *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1992.

NORRIS, Christopher. *Deconstruction: Theory and Practice*. London: Methuen, 1982.

PAGANO, Adriana Silvina. "América Latina, tradução e pós-colonialismo" *Alfa*. n. Esp., 2000, p. 157-167.

PYM, Anthony. *Translation and Text Transfer. An Essay on the Principles of Intercultural Communication*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, 1992.

_____. “Doubts about deconstruction as a general theory of translation”. *TradTerm* 2, 1995. p. 11-18.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. ‘Pós-modernidade e a tradução como subversão.’ Anais do VII Encontro Nacional de Tradutores/I Encontro Internacional de Tradutores, 2000a. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sitesint/abrapt/>>.

_____. “Traição versus transgressão: reflexões acerca da tradução e pós-modernidade”. *Alfa*, v. 44, n. Esp. 2000b. p. 123-130.

_____. “Postcoloniality as translation in action”. *Revista do GEL*. n. 4, 2007. p. 169-185.

_____. “Caliban as the prototype of the postcolonial translator”.

Tradução & Comunicação. n. 17. 2008, p. 43- 48. Available for free download at <<http://sare.unianhanguera.edu.br/index.php/rtcom/article/viewArticle/146>>

_____. “Arundhati Roy: translation as a way of resistance and self-affirmation in postcolonial writing”. *Tradução & Comunicação*. n. 19, 2009a, p. 129-138.

_____. “Deconstruction”. In: CHAPMAN, Siobhan; ROUTLEDGE, Christopher. (Org.). *Key Ideas in Linguistics and the Philosophy of Language* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009b.

_____. “A tenant’s lot: on paying the rent or facing the prospect of eviction – a response to Bazerman”. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*. v. 10, n. 2, 2010a, p. 471-478.

_____. “Searle falando de [Austin falando de] linguagem” (tradução de Ruberval Ferreira). In: Rajagopalan, K. *Nova Pragmática: Fases e Feições do Fazer*. São Paulo: Parábola, 2010b, p. 67-118.

_____. “The changing role of translation and translators in our emerging, globalized world”. *Proceedings of the 1st TRANSLATA International Conference on Translation and Interpreting Studies*. Innsbruck, Austria: Leopold-Franzens Universität. (no prelo)

ROBINSON, Douglas. *Translation and Empire. Postcolonial Theories Explained*. Manchester: St. Jerome, 1998.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*, edited by Charler Bally and Albert Sechehaye in collaboration with Albert Riedlinger, translated by Wade Baskin. New York: McGraw-Hill Book Company 1966[1916]. [Edição usada para a tradução: Curso de lingüística geral, tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 131].

SIMON, Sherry; ST-PIERRE, Paul. *Changing the Terms Translating in the Postcolonial Era*. Ottawa: Ottawa University Press, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “Can the subaltern speak?” In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (Org.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstroke: Macmillan Education, 1988. p. 271-313.

TOOGE, Marly D'Amaro Blasques. "Postcolonial translation, visibility and exoticism: the Brazilian case". *Tradução & Comunicação*. n. 19, 2009, p. 47-60.

VENUTI, Lawrence (Org.). *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*. London and New York: Routledge, 1992.

IDEOLOGIA E A POSIÇÃO DO TRADUTOR: em que sentido o tradutor se situa no “entre”(lugar)?¹

MARIA TYMOZCKO

Tradução de Ana Carla Teles²

Algumas das discussões mais reveladoras sobre tradução na última década focaram nas questões de ideologia. De fato, tem ocorrido um diálogo acadêmico produtivo que se prolonga por anos sobre as várias facetas do assunto com contribuições de pessoas de todo o mundo. Despertadas principalmente por aqueles que se dedicam ao engajamento social, questões sobre o tradutor enquanto agente ético de mudança social foram a essência da prática e da teoria da tradução (ver HERMANS, 1999; PYM, 1998; TYMOZCKO, 2000). Como parte do diálogo agora em progresso, este ensaio é uma tentativa de se esclarecer questões relativas à

¹ Primeiramente publicado em BAKER, Mona. *Critical readings in Translation Studies*. London: Routledge, 2009, p. 213-28

² Revisão da tradução por Roberto Schramm Júnior.

posição do tradutor, provocando algumas implicações filosóficas de discursos contemporâneos acerca da tradução. Embora programas culturais bem-sucedidos não dependam necessariamente de premissas filosóficas lógicas e claras, segundo minha experiência, uma sólida fundação teórica e cognitiva torna mais possível que um projeto cultural una grupos de pessoas e os inspire para que trabalhem em harmonia como uma orquestra.

Há pelo menos 25 anos tem se aceitado que a tradução é um texto sobre um texto ou, em outras palavras, uma forma de “meta-enunciado” (ver, por exemplo, HOLMES, 1994, p. 23-33; LEFEVERE, 1985, 1922a). Se colocarmos essa observação aparentemente inócua num contexto ideológico, teremos que reconhecer que a ideologia da tradução é bastante complexa. A ideologia de uma tradução é apenas parcialmente determinada pelo conteúdo de um texto de partida – o sujeito e sua representação – mesmo que esse conteúdo possa ser, ele mesmo, abertamente político e incrivelmente complicado enquanto ato discursivo, com aspectos locutórios, ilocutórios e perlocutórios do texto de partida, todos contribuindo para dar efeito no contexto de partida. O valor ideológico do texto de partida é por sua vez complementado pelo fato de que a tradução é um “meta-enunciado”, uma declaração sobre o texto de partida que constitui uma interpretação de tal texto. Isso é verdade mesmo quando aquele “meta-enunciado” é aparentemente apenas uma forma de relato (JAKOBSON, 1959, p. 233) ou citação expressa num contexto novo, pois citando um texto de partida, um tradutor cria, por sua vez, um texto que é uma representação com sua própria força locutória, ilocutória e perlocutória que é determinada por fatores relevantes no contexto de chegada. Desse modo, mesmo num modelo simplificado, a ideologia de uma tradução será uma mistura do conteúdo do texto de partida e dos vários atos discursivos instanciados

nesse texto que são relevantes no contexto de partida, dispostos em camadas com a representação do conteúdo, com sua relevância para o público receptor, e os vários atos discursivos da própria tradução dirigida ao contexto de chegada; bem como ressonâncias e discrepâncias entre esses dois “discursos”³.

Um exemplo concreto dessa disposição em camadas é encontrado na conhecida reescrita de *Antígona* de Sófocles feita por Jean Anouilh, produzida e encenada em Paris em 1944 durante a ocupação nazista na França. O texto de Sófocles possuía claramente um significado ideológico próprio em seu contexto original. Produzida para o festival em honra a Dionísio que acontecia anualmente em Atenas como uma “conclamação” sobre os perigos da tirania e ressaltando a importância da heroica resistência aos tiranos, *Antígona* implicitamente celebrava a democracia ateniense e tentava incutir a independência e a responsabilidade moral em sua plateia, bem como orgulho e lealdade à própria cidade-estado de Atenas, entre outras coisas⁴. Quando Anouilh

³ Sobre teoria do ato discursivo, ver Austin (1975), Searle (1969), Sperber e Wilson (1995). Os aspectos ideológicos do relato foram discutidos por Volosinov (1971, p.149.ff) e Parmentier (1993). Um estudo abrangente da tradução enquanto relato pode ser encontrado em Folkart (1991); ver também Gutt (2000), Hermans (2000, p.269) e Mossop (1998).

⁴ *Antígona* é a primeira das peças tebanas escritas por Sófocles e encenada em Atenas em 442 ou 441 antes de Cristo. Naquele tempo, o sistema democrático estava firmemente estabelecido em Atenas e a ideologia prevalecente enfatizava o discurso livre, livre associação e acesso livre ao poder, limitado pelo cumprimento das leis da cidade. Esses ideais eram ativamente negociados com a Liga de Delos e com Sarnos, especialmente estabelecidos em Sarnos inicialmente com uma campanha de dez navios que partiram de Atenas. Contudo, na época da peça de Sófocles, a oligarquia de Sarnos parecia fomentar separação do comando ateniense. Em 441-440, após a encenação da peça, Atenas reagiu com uma segunda expedição a Sarnos, desta vez com 60 navios sob a liderança de Péricles e do próprio Sófocles, designados para remover os rebeldes e restaurar a democracia e o comando ateniense na ilha. Desse modo, a peça foi encenada em um contexto histórico altamente politizado e seus discursos provavelmente

traduziu a peça de Sófocles para o francês e a encenou para sua própria contemporaneidade, aqueles primeiros significados ideológicos foram reelaborados com significados contemporâneos: ele estava implicitamente comentando sobre a ocupação nazista da França, incitando seus contemporâneos, encorajando-os à resistência contra os nazistas e conclamando-os a agir contra a sua usurpação. Aqui busquei enfatizar as palavras associadas com as dimensões ilocutória e perlocutória da obra de Sófocles e a refração de Anouilh, bem como indicar sucintamente algumas das dimensões contextuais relevantes que devem ser consideradas na determinação da ideologia da peça do dramaturgo francês.

Efeitos ideológicos irão diferir em cada caso de tradução (mesmo em traduções do mesmo texto), devido às escolhas particulares do tradutor em todos esses vários níveis: nos níveis de representação do assunto, assim como nas representações dos efeitos locutórios, ilocutórios e perlocutórios do texto de partida e nos atos locutórios, ilocutórios e perlocutórios relevantes em seu próprio nome enquanto tradutor(a). Ou seja, a ideologia de uma tradução não reside simplesmente no texto traduzido, mas no modo de expressão e na postura do(a) tradutor(a), bem como na relevância dessa tradução para seu público. Esses últimos aspectos são influenciados pelo lugar de enunciação do tradutor: de fato eles são parte do que chamamos de “lugar” de enunciação, pois aquele “lugar” é uma posição ideológica, bem como uma posição temporal e geográfica. Tais aspectos da tradução são motivados e determinados pelas afiliações culturais e ideológicas do tradutor(a), assim como ou ainda mais motivados pela localização espacial e temporal de onde ele (ela) fala.

eram ideológicos de uma forma bastante específica, acrescentados aos discursos generalizados aqui enfatizados. Ver Sófocles. (1999, p.1-4, 1973, p. 3-4)

Embora um vocabulário mais extenso e preciso relativo à ideologia da tradução tenha sido desenvolvido nas últimas décadas, essas questões de enunciação têm sido implicitamente reconhecidas há anos na escrita sobre tradução, ainda que não ditas explicitamente através dos termos que utilizei acima. Desse modo, a afiliação e o lugar do tradutor foram uma preocupação na teoria da tradução desde 1813, quando Friedrich Schleiermacher afirmou que “assim como um homem deve decidir pertencer a um país, também um tradutor deve aderir a uma língua”, afiliando-se assim a uma cultura específica, presumida por Schleiermacher como a terra nativa do tradutor (LEFEVERE, 1977, p. 84; PYM 1998, p. 181 ff.). As questões por trás das preocupações de Schleiermacher continuaram a ser centrais nos estudos e na teoria da tradução. Mais de um século e meio depois, por exemplo, na tentativa de delinear uma abordagem descritiva da tradução, Gideon Toury levantou questionamentos acerca da posição da tradução e do tradutor, afirmando categoricamente que textos traduzidos são “fatos” de apenas uma língua e de uma única tradição textual, a saber, da cultura-alvo (TOURY, 1980, p. 82-3) e que tradutores são “pessoas da cultura” do sistema-alvo (TOURY, 1995, p. 40)⁵. Embora seja possível contestar o argumento de Toury nesses pontos, a discordância não deveria obscurecer a importância de suas questões dirigidas à posição do tradutor para a evolução dos estudos da tradução.

Um interessante (embora sucinto e circunspecto) escrutínio pragmático sobre a variedade de lugares de onde o tradutor

⁵ Essas noções têm sido acirradamente debatidas. Ver, por exemplo, Pym (1998, p.179 ff.), bem como as fontes citadas. O impacto da tradução em muitos autores contemporâneos – de Borges a Kundera – dos quais a posição “em casa” foi imediatamente ressaltada pela tradução de seus trabalhos para o inglês ou francês é uma refutação banal para a visão de Toury, apesar da importância de suas percepções sobre abordagens descritivas da tradução de modo geral.

pode escrever é encontrado num ensaio de Norman Simms (1983). Simms demonstra como a política da tradução se entrelaça com a posição do tradutor. Mostra ainda que tal fato acontece não importando se o tradutor é um membro de uma cultura pós-colonial utilizando a tradução em uma língua imperialista (como meio de advocacia cultural) ou se ele assume uma das possíveis posições segundo a qual a tradução é produzida para membros da própria cultura-alvo em um complexo ideológico específico. Estudos descritivos e argumentos teóricos de muitos autores (incluindo Simms) ilustram que o tradutor pode estar posicionado dentro da cultura receptora (o caso mais comum), dentro da cultura fonte (como por exemplo, no caso da tradução autorizada dos escritos de Mao para o inglês, que foi contratada na República Popular da China durante o período de 1949-79) ou em outro lugar como uma terceira cultura (como no caso em que filólogos alemães traduziram literatura irlandesa para o inglês e a publicaram numa série alemã, ou quando tradutores bíblicos estadunidenses traduziram o Novo Testamento para línguas nativas sul-africanas).

Embora a afiliação e a orientação do tradutor tenham sido um tópico recorrente nos escritos sobre tradução por mais de um século, as questões permanecem uma preocupação atual na área, especialmente porque elas exercem impacto sobre as questões da ideologia da tradução. Essas questões sobre o lugar de enunciação do tradutor (tanto a posição ideológica quanto a posição espaço-temporal) estão relacionadas ao recente desenvolvimento dentro dos estudos de tradução de uma tendência em se falar sobre a própria tradução como um lugar ou espaço de alguma forma separado (ou mapeável a partir) do real espaço físico e cultural que o tradutor ocupa e que também é de alguma forma distinto da posição ideológica do tradutor. A tradução tem sido

caracterizada como um lugar ou espaço *entre* outros espaços, concepção especialmente empregada por autores de teoria e prática da tradução engajados e progressistas. A expressão *entre* tornou-se um dos meios mais comuns de se falar figurativamente de *outro lugar* de onde um tradutor pode falar – outro lugar que de algum modo é diferente tanto da cultura fonte quanto da cultura de chegada da qual o tradutor é mediador – bem como da cultura na qual o tradutor vive. Um outro lugar que frequentemente não é tão somente uma forma metafórica de falar de um posicionamento ideológico, mas que por isso mesmo concede ao tradutor uma postura ideológica valorizada. A exploração desse discurso, incluindo aspectos de sua origem, lógica, razões fundamentais, utilidade e importância nos leva à essência da ideologia na tradução⁶.

Começemos considerando exemplos recentes específicos da representação figurativa da tradução enquanto *entre-lugar*. Sherry Simon oferece exemplos apropriados em seu excelente e provocativo livro intitulado *Gender in Translation* (1996). Ela fala (1996, p. 162), por exemplo, “da turva fronteira onde original e cópia, primeira e segunda língua se encontram. O espaço “entre” torna-se um poderoso e difícil lugar para o escritor ocupar”. Simon compara os domínios da tradução aos domínios de uma

⁶ Esse é um tópico sobre o qual mais pessoas além de mim têm se debruçado. Sou grata a Annie Brisset que publicou sobre este tópico (1997) e com quem pude conversar sobre o mesmo. Embora tenhamos chegado a conclusões semelhantes, abordamos o assunto partindo de direções distintas. A importância de se compreender as implicações do discurso e das metáforas sobre tradução para ambas, a história e a teoria da tradução, tem sido crescentemente reconhecida. Estudos inovadores com implicações para a ideologia da tradução podem ser encontrados em Hermans (1985b) e em Chamberlain (1992). Sobre a importância geral de metáforas para a estruturação do pensamento, ver Lakoff e Johnson (1980). Visto que as metáforas possuem poder ideológico e também estruturam nossos pensamentos e nossas vidas, se faz importante investigar sua implicação e verificar se elas possuem integridade intelectual.

pessoa que possui múltiplas afiliações culturais: “o espaço o qual Bhabha trabalha é o terreno preliminar do translacional, aquele espaço híbrido que se localiza entre as certezas das culturas nacionais, mas que não participa delas” (SIMON, 2006, p. 153). Em sua utilização, Simon segue Gayatri Spivak de quem o ensaio *The Politics of Translation* (1992) tornou-se uma das explorações mais influentes da ideologia da tradução. Spivak alude à tradução como uma atividade “onde o significado dá um salto dentro do espaçoso vazio entre duas ditas línguas históricas” (SPIVAK, 1992, p. 178), claramente utilizando representações figurativas espaciais. Do mesmo modo, em *Translation and The Postcolonial Experience*, Samia Mehrez declara que “esses textos escritos por sujeitos pós-coloniais bilíngues criam uma nova *entre-língua* e, portanto, vêm para ocupar um “entre-lugar” (1992, p. 121). Embora existam múltiplos exemplos⁷, esses casos são suficientes para indicar o tipo de uso que tem se proliferado. Por que estudiosos e teóricos estão inclinados a utilizar a metáfora da tradução como um espaço – um “entre-lugar” – para falar sobre a ideologia da tradução e delinear uma posição valorizada para o tradutor?⁸

⁷ Por exemplo, a figura de linguagem é integral ao argumento de Iser (1995). Brisset (1997) oferece uma crítica excelente à posição de Iser, argumentando que sua visão é, em última análise, mais utópica que pragmática para a tradução em si.

⁸ Os estudos da tradução não são a única disciplina que utiliza metáforas espaciais. Elas se tornaram populares em outros domínios da cultura contemporânea e talvez mais notavelmente na linguagem relativa a atividades computacionais, como exemplificado em termos como *cyberspace*, *chat rooms*, *Web sites* e assim por diante. Koppell (2000) sugere que o vocabulário com termos que denotam espaço foi adotado no domínio da computação para lhe conferir importância, especialmente para evitar comparação com a televisão, para evitar rebaixamento à posição de um simples meio de comunicação e para evitar a sugestão de que habitantes da rede são recipientes passivos de sinais eletrônicos. Metáforas de espaço fazem com que a internet pareça mais excitante, ajuda a vender computadores e produtos da área. Além disso, tais metáforas são parte daquilo

Antes de tratar dessa pergunta diretamente, temos que fazer um breve desvio para considerar que tipo de resposta pode ser considerada adequada. Devemos notar que uma pergunta como “Por que estudiosos utilizam a metáfora espacial do entre-lugar?” admite respostas diferentes, dependendo dos diferentes tipos de causalidade a ser considerada. Afinal, existem muitos tipos de causalidade. Como ponto de partida sobre os tipos de respostas oferecidas pela pergunta “por quê”, podemos considerar os tipos de causas que podem ser atribuídas a fenômenos naturais como, digamos, um espirro. Nesse caso, poderíamos notar primeiramente a causa mais próxima (no caso do espirro): a contração dos músculos envolvida na ocorrência do espirro. Em segundo lugar, poderia ser a última ou a causa funcional. A última causa de um espirro é a expulsão do material das vias respiratórias. Em terceiro lugar, poderia ser a causa ontogenética, a razão evolucionista de um fenômeno. No caso de um espirro, a causa ontogenética seria que o organismo se encontra exposto a elementos que causam irritação que devem ser expelidos do organismo. Em quarto lugar, poderia ser a causa filogenética. Nos fenômenos biológicos, a causa filogenética seria a causalidade associada com as características dos parentes mais próximos do organismo. No caso do espirro humano, a causa filogenética é que primatas espirram, desse modo, seres humanos espirram. Poderia haver outras maneiras de responder a tal questão fisiológica, mas essas respostas bastam para o presente contexto⁹. Ao que parece, dentro dos

que permite aos governos consignar decisões sobre a internet para empresas que visam ao lucro e a interesses comerciais, enviando seu desenvolvimento em favor de corporações ao invés do indivíduo ou da sociedade como um todo.

⁹ Também preocupado com as questões de causalidade, Pym sustenta uma discussão semelhante sobre os tipos de causalidade assinalados por Aristóteles: a causa material, a causa final, a causa formal e a causa eficiente (1998, p. 144-59). Aqui adoto uma estrutura de alguma forma mais abrangente que Pym,

domínios desse simples exemplo fisiológico, há muitas formas de responder a pergunta ‘Por quê?’. Além disso, outras ciências naturais reconheceriam formas de causalidade apropriadas para seus próprios domínios, com explicações adequadas diferindo de um domínio ao outro (SALMON, 1998, p. 323). Além dos tipos de causas admitidas pelas ciências naturais, tipos de causalidades aceitas por outras disciplinas também devem ser consideradas, incluindo aqui as ciências sociais e as humanidades. Há respostas antropológicas, filosóficas e assim por diante para a pergunta “Por quê?” Essas formas variadas de se abordar causalidade – e a pergunta “Por quê?” – não são mutuamente exclusivas, nem as respostas invalidam umas as outras (SALMON, 1998, p. 174). Dessa forma, na tentativa de responder à pergunta formulada nos domínios dos estudos da tradução, devemos esperar diferentes formas de resposta que são simultaneamente contrastantes e, ainda assim, não necessariamente sabotam ou contradizem umas às outras. Devemos também implicitamente delinear uma teoria de causalidade para os estudos da tradução.

Portanto, para nos debruçarmos sobre a pergunta anteriormente feita, uma forma de responder “por que falar de tradução como um espaço entre-lugar se tornou comum em estudos de tradução?” é, claro, buscar respostas dentro desses quadros de causalidade existentes. Poderíamos, por exemplo, nos voltar para a filogenia e buscar uma causa filogenética. Ou seja, como primatas são imitadores, seres humanos são imitadores. Como diz o provérbio em inglês: *monkey see, monkey do* (o macaco vê, o macaco imita). Desse modo, com relação a um discurso acadêmico

incorporando o pensamento corrente sobre causalidade presente nas ciências contemporâneas. Para uma discussão geral de causalidade e explicação, ver Salmon (1998). Sou grata a Julianna Tymoczko por alguns aspectos do argumento, bem como a Irven Devore.

do tipo que estamos tratando, vemos nossos colegas utilizarem uma figura de discurso específica, uma figura de linguagem, um discurso e como imitadores tendemos a incorporar tais coisas sem muito refletir. Talvez, a causa filogenética nesse exemplo tenha a ver com o comportamento específico dos nossos ancestrais e parentes mais próximos num sentido crítico e intelectual. Sob um ponto de vista individual, o raciocínio por trás do uso dessas expressões seria mais ou menos assim: *entre* é um termo na moda, se o crítico X pode utilizar a frase, eu também posso. Na verdade, eu também devo, pois eu me vejo na sua linhagem (ou filo) de pensador. Claramente, no caso da busca intelectual, embora uma causa filogenética para comportamentos talvez seja boa para aumentar o apoio, não é a melhor razão para se adotar um modo de pensar ou falar: deveríamos ser cuidadosos antes de ceder ao impulso de imitar sem reflexão crítica em tais circunstâncias. Além do mais, sob uma perspectiva filogenética, especialmente a perspectiva filogenética de criaturas que podem eleger suas linhagens intelectuais e escolher seus antepassados críticos e teóricos, devemos nos perguntar se existem outras linhagens, outros pensadores contemporâneos a quem nós, tradutores e teóricos da tradução, desejaríamos reivindicar como “parentes” ou “ancestrais” próximos e que deveriam ser considerados quando abordamos essas questões referentes à tradução enquanto *entre-lugar*. Obviamente, uma razão filogenética que associa tradução e espaço não é o raciocínio mais forte para a utilização dessas figuras de linguagem.

Uma segunda razão para a fácil aceitação do discurso da tradução como um *entre-lugar* pode residir na real localização física que o tradutor assume no arquétipo encontro da tradução, ou seja, a posição do tradutor enquanto intérprete. Em muitas situações de interpretação, desde interpretação comunitária

a certos assuntos de estado, o intérprete literalmente fica de pé entre dois falantes, desempenhando as falas necessárias de interpretação, virando-se de costas e de frente enquanto o trabalho segue, ocupando um espaço físico entre as duas partes. Poderíamos identificar esse posicionamento físico como a causa mais próxima para considerar a tradução como um entre-lugar e para conceituar o tradutor como falando de um entre-lugar.¹⁰ Embora essa causa mais próxima mereça nossa consideração ao avaliarmos a ideia da tradução como um entre-lugar, deveríamos considerar suspeita a generalização – sem uma reflexão crítica – desse aspecto físico do papel do intérprete para outros domínios da atividade, especialmente o simbólico domínio de transferência de linguagem. Além disso, até que ponto a posição física do intérprete pode servir de guia literal ou metafórico para o posicionamento ideológico de um tradutor de textos escritos é questionável.

É possível que uma razão mais forte de conceituar a tradução segundo termos espaciais tenha a ver com o significado e a história das palavras utilizada para a tradução de certas línguas ocidentais. Tal razão deve ser vista como ontogênica (ou evolucionista) para a tradução ser tomada em termos espaciais na teoria da tradução ocidental. A origem da palavra inglesa *translation* é a palavra latina *translatio*, que significa “carregar”. Originalmente utilizada no sentido concreto de mover coisas dentro de um espaço, incluindo tanto objetos como as relíquias dos santos quanto fenômenos culturais como aprendizagem e poder. Seu significado

¹⁰ Este é talvez um fator que inspirou Christine Brooke Rose para utilizar o título *Between* em seu romance sobre um intérprete simultâneo que literalmente media no canal de som entre a voz do falante e o ouvido dos ouvintes. Em estudos escritos sobre tradução, também se refere à representação grafológica do tradutor (e à mediação do tradutor) enquanto posicionado entre a língua fonte e o texto à mão, e a língua-alvo e o texto na outra, REALIZED em vários diagramas, como o seguinte: LA + LF → Tradutor → Texto-Alvo + Língua-Alvo.

foi expandido relativamente tarde, durante o século XIV, quando foi aplicado à atividade de tradução interlingual para o inglês. (ver OED – *Oxford English Dictionary*). Esse significado foi utilizado primeiramente pelos tradutores bíblicos no que parece ser uma extensão metafórica de significações semânticas mais centrais, que incluíam o movimento da terra ao paraíso, bem como a transferência de coisas de um ponto a outro na terra.

Essa mudança lexical é interessante no contexto das primeiras utilizações na tradição ocidental. Por exemplo, no francês antigo do século XII *traduzir*, no sentido de mediação textual entre línguas, era colocar *en romanz*. Esse era o uso padrão em todo o mundo francófono que, naquele tempo, incluía as Ilhas Britânicas. E tal mediação textual poderia ser bastante literal, como indicado na vida de alguns santos, porém mais comumente envolvia livre adaptação que permitia mudanças radicais de todo tipo em materiais vernaculares (TYMOCZKO, 1986)¹¹. Quando o termo *translation* começa a ser utilizado em inglês no século XIV, parece estar associado a uma nova estética de tradução, mais baseada no texto, mais orientada ao texto-fonte, mais literal e menos associada aos padrões informais da literatura vernácula medieval, interpretação oral e outros tipos de refração. Em resumo, associada a estratégias de tradução que são vistas como sendo mais apropriadas ao crescente movimento de traduzir a Bíblia para línguas vernáculas. Nesse sentido, a citação mais antiga da palavra no OED é sugestiva. Em 1340, no prólogo de sua tradução dos Salmos, Hampole escreve: “*in the translacioun i folow the lettere als mykyll as i may*”. (*na tradução, sigo a letra o máximo que posso*)

¹¹ Procedimentos de tradução vernácula na Idade Média mostram certas congruências com o processo de tradução na tradução oral. (TYMOCZKO, 1990)

Está implícita na palavra inglesa *translation*, assim como nas palavras utilizadas para tradução nas línguas latinas, a raiz latina *trans-ducere*, “conduzir” (como por exemplo, o francês *traduction* e o espanhol *traducción*) que dá a ideia de *entre*, *espaço* e tal ato mediador irá transpor ou servir de ponte. Nesse significado histórico da palavra *translation*, há semelhanças com o conceito grego *metaphorein* que resulta no termo em inglês *metaphor* (metáfora) o qual também envolve o sentido etimológico de “carregar”, ou seja, levar uma ideia ou relação de um campo de referência para outro. Ambos os termos, *translation* e *metaphor* envolvem extensões de um conceito conhecido (especificamente o ato físico de levar) utilizado para novas ideias: respectivamente a transposição de textos de uma língua para outra e a transposição de uma ideia ou relação de um campo conceitual para outro.

Quando exploramos a base lógica para essas palavras quando denotam tradução interlinguística, envolvendo um *entre* num sentido concreto, podemos admitir a hipótese que esses modos de falar derivam de um reconhecimento implícito de que as ideias e o conhecimento, os modos de compreensão e aprendizagem são, em última análise, locais: ligados a um lugar e contexto cultural específicos e a um modo linguístico específico de construir o mundo. De fato, colocado dessa forma, tal ponto de vista parece singularmente moderno, coerente com os pontos de vista contemporâneos de que o significado é específico da linguagem. Tais argumentos foram desenvolvidos na área de estudos da tradução por estudiosos como, por exemplo, J. C. Catford (1965). Esse quadro também é destacado por contemporâneos que escrevem sobre o fenômeno da globalização. Anthony King, por exemplo, argumenta que a ‘autonomia da competência cultural existe no nível local’ (1997, p. 17 ; HANNERZ 1997, p. 124) e “o significado existe apenas dentro de um jogo de linguagem, de um

discurso, de certas práticas, etc., que são negociadas local e descontinuamente” (KING, 1997, p. 159).

Contudo, em épocas anteriores à era moderna, a natureza local do conhecimento e das ideias a serem traduzidas era menos abstrata e filosófica. De fato, a tradução de tais conhecimentos locais poderá envolver um concreto cruzar de espaço, pois frequentemente pressupõe transportar-se a si próprio (traduzindo-se ou transportando-se) para um novo lugar para apreender as ideias lá vigentes, como um pré-requisito para se transpor aquelas ideias de uma língua para outra, de um sistema cultural local a outro. Como uma alternativa de traduzir-se através do espaço, poderíamos escolher traduzir alguma fonte de conhecimento para nós mesmos. Tal fonte de conhecimento poderia assumir uma variedade de formas como, por exemplo, um rolo de pergaminho, um manuscrito ou mesmo uma pessoa (um homem sábio, um prisioneiro, um escravo ou qualquer nativo da cultura fonte) que pudesse servir como intérprete daquele distante conhecimento local. Uma mistura das duas alternativas também seria possível: poderíamos fazer uma viagem e obter uma relíquia, trazê-la para nosso próprio lugar, utilizando-a de acordo com nossa conveniência, em nosso próprio espaço para fazer a transposição de uma língua para outra. Essa ideia de tradução é ilustrada na antiga lenda chinesa sobre a viagem para a Índia, com o intuito de se obter as escrituras budistas para que fossem traduzidas para o chinês. Essa história é a essência da lenda do macaco, um dos mais famosos e produtivos textos literários da cultura chinesa, mas ela (a história) também cruza com a prática histórica real. De fato, as versões chinesas das escrituras budistas foram traduzidas textualmente no *Great Wild Goose Pagoda* que ainda existe em *Xi'an*, no extremo oriental da antiga Estrada da Seda, depois que cópias das escrituras budistas tivessem sido fisicamente traduzidas

ao longo daquela estrada a caminho da China. A lenda do macaco imortaliza as condições materiais de um tempo em que a tradução no oriente ou ocidente envolvia viagem e transporte de um lugar a outro.

Esse conceito de tradução, portanto, vem de um tempo em que o movimento de relíquias religiosas de um lugar para outro não era realmente tão diferente de se transportar a preciosa matéria-prima de um novo conhecimento, a ser transposto para uma língua receptora. Tal fonte de aprendizagem, seja um rolo de pergaminho, um manuscrito ou uma pessoa, era por si só uma relíquia de outra cultura, outro tempo ou outro espaço. Uma vez que em tempos passados o próprio tradutor deveria empreender uma perigosa viagem através de um lugar para obter um documento precioso ou uma fonte para a tradução, obter a tradução era viver uma aventura. O tradutor era um herói cultural, alguém que desafiaria o perigo por causa do conhecimento. A apropriação do conceito de tradutor como herói cultural poderia ser uma característica atraente ao discurso atual nos estudos da tradução do “entre”, especialmente quando utilizado pelos próprios tradutores.

Portanto, um motivo para a atração do discurso da tradução enquanto entre-espaço é nossa consciência contínua do sentido residual desses velhos significados associados com palavras em línguas ocidentais relativas à tradução, como *translation* em inglês ou *traduction* em francês; bem como nosso senso histórico da dificuldade que era transpor e expandir o conhecimento cultural pelo mundo nos tempos antigos. Nesse sentido, falantes proficientes de inglês ainda sabem o que é translação de relíquias, e a maioria das pessoas ainda estão cientes de que *trans*, na palavra *translation*, significa “através de”; um significado que conservamos cognitivamente, em parte por causa do nosso conhecimento de outras palavras com o mesmo formato: palavras como

transcontinental ou mesmo o nome do automóvel *TransAm*. Embora seja sugestivo considerar esses velhos significados e as associações com as palavras ocidentais utilizadas para tradução, devemos ser cuidadosos em simplesmente aceitar (sem senso crítico) essas velhas ideias. Não tão somente porque velhos conceitos com o passar do tempo às vezes deixam de ser relevantes, mas porque eles nem sempre oferecem perspectivas teóricas úteis¹². Também devemos ser especialmente cuidadosos em reivindicar como universal uma afirmação teórica que se baseia nas particularidades e histórias de algumas línguas europeias ocidentais. Não é totalmente seguro que tal reivindicação serviria para outras línguas nas quais as palavras para tradução tivessem significados e associações históricas diferentes, como, por exemplo, a palavra árabe *tarjama* que originalmente significa *biografia*.

Um atrativo mais convincente da noção de tradução como entre-espaco, uma razão que poderia ser vista como causa funcional ou final, é a importância do conceito *entre* por si só no pensamento pós-estruturalista. Ao desafiar os conceitos binários estruturalistas que dominaram o pensamento crítico na Europa em meados do século XX, os pós-estruturalistas enfatizaram alternativas para estruturas opositivas e polos opostos dos estruturalistas. O conceito *entre* resume aquelas alternativas, sugerindo que não apenas os polos, mas também todas as posições entre os polos estão abertas à ocupação. Além disso, os pós-estruturalistas não estavam sozinhos na formulação de tais críticas e na busca de alternativas para essas oposições binárias. Eles faziam parte de um desenvolvimento difundido e generalizado na história

¹² Por exemplo, poucos estão inclinados a aceitar, num período pós-darwiniano, a visão de Descartes de que os animais (mas não os humanos) são máquinas, à luz de vasta prova construída pelas ciências biológicas no último século, ilustrando as continuidades essenciais entre seres humanos e outros animais.

intelectual que explorava assuntos similares em muitos domínios. Talvez, o desenvolvimento intelectual mais notável nesse sentido é uma alternativa para a lógica clássica que tem o nome de “lógica difusa”. Os proponentes da ‘lógica difusa’ defendem formas alternativas para se observar princípios lógicos básicos, rejeitando um princípio fundamental da lógica clássica que diz que uma proposição não pode ser ambos *a* e *não-a*: princípio chamado de lei do terceiro excluído. A lógica difusa, em contraste, permite que uma proposição possa ser ambos *a* e *não-a*. O exemplo padrão geralmente empregado para a diferença entre lógica difusa e lógica clássica é o copo cheio d’água. O copo está cheio ou não cheio? Para a lógica difusa, tal entidade não representa nenhum problema, enquanto que para a lógica clássica, sim. Juntamente com o pós-estruturalismo e a lógica difusa, desenvolvimentos que rejeitam contrastes absolutos podem ser vistos como parte da mudança intelectual associada ao colapso do positivismo no ocidente.

Muito embora os pontos de vista dos pós-estruturalistas tenham sido imensamente úteis para enfraquecer o binarismo estruturalista, existem limitações no conceito “entre” como uma solução para os problemas do estruturalismo, pois nem todas as alternativas para uma polaridade ou representação binária residem numa linha entre os dois elementos contrastados. Por exemplo, nem todas as alternativas para o famoso contraste de Lévi-Strauss *le cru et le cuit* (o cru e o cozido) podem ser postas numa única escala linear¹³. Desse modo, nem todas as polaridades

¹³ A dicotomia dos estruturalistas do cru e do cozido não convence mais, em parte porque as experiências em nossas próprias cozinhas mostram outras opções. O cru, o cozido e o estragado. O cru, o cozido e o queimado. O cru, o marinado e o cozido. O cru, o fermentado, o salgado, o em conserva, o seco e o cozido. Ou mesmo coisas ao ponto perfeitamente cru-cozido. Enquanto me

possuem um único contínuo que pudéssemos chamar *entre*. Ainda mais, deve ser lembrado que existem algumas coisas que realmente operam a partir de sistemas binários como, por exemplo, computadores digitais e algumas propriedades que seguem a lógica clássica¹⁴.

Independentemente de suas limitações lógicas, enquanto metáfora, o *entre* possui outros valores para os pós-estruturalistas. O pensamento pós-estruturalista tem sido notável em se opor à ideia de uma origem absoluta, à ideia de que valores, conceitos culturais ou sistemas de conhecimento se baseiam numa base da certeza: essas ideias repousam em fundações culturais essencialistas sobre as quais todo resto pode ser construído com segurança. Ao invés disso, críticos pós-estruturalistas concebem ideias, conhecimento, pensamento, linguagem e cultura como um processo – algo que se situa entre as incertezas da construção do passado e as incertezas das construções do futuro. Ao invés de serem fundamentadas em realidades fundamentais ou essenciais, tais construções humanas – como a linguagem e a cultura – repousam sobre uma corrente de significantes e, por sua vez, geram uma subsequente corrente de significantes. Esse quadro conceitual tornou o termo *entre* útil, denotando a incerteza que é inevitavelmente associada às construções culturais.

Existe também um terceiro valor do *entre* relacionado ao campo da motivação mais político e pessoal que tornou essa

junto aos pós-estruturalistas aqui, simultaneamente, fica claro que estas alternativas não cabem numa escala única entre o cru e o cozido. Por exemplo, o seco é mais ou menos cozido que o salgado? E como cada um deles se relaciona com o estragado? Impossível afirmar, pois não há um critério único que governe tais atribuições. Ver como abordo esses assuntos quando eles se relacionam com tradução em Tymoczko. (1999, capítulo 4)

¹⁴ Os lógicos frequentemente oferecem como exemplo a característica “grávida”: uma mulher está ou não está grávida. Não se pode estar meio grávida, um pouco grávida ou num contínuo entre grávida e não grávida.

metáfora atraente para os pós-estruturalistas. O aparecimento do pós-estruturalismo é associado com a geração de 1968 e a política daquela geração que aderiu a suas posturas críticas. Motivado pelo desejo de escapar da convivência com sistemas políticos insatisfatórios e rejeitando a compromissada, polarizada política da Guerra Fria, alguns pós-estruturalistas buscaram um posicionamento alternativo para suas posturas ideológicas, repudiando afiliação com qualquer um dos lados dessa guerra. No período durante a dissolução do bloco oriental, esse desejo de escapar e de evitar ser aprisionado nas políticas polarizadas dominantes, veio a ser simbolizado (em certas circunstâncias) pelo conceito de um entre-espaço. Esta é parte da razão da atração desse discurso do “entre” também nos estudos da tradução.

Desse modo, tem havido muitas razões convincentes pelas quais tenha a crítica se fixado na expressão *entre*, e o termo vindo a sugerir conotações ideológicas positivas. O conceito foi absorvido nos estudos da tradução não apenas por sua utilização pelos teóricos pós-estruturalistas, mas também pela sua coerência com outros aspectos que tornam metáforas espaciais convenientes e lacunas no tempo e no espaço relevantes para a atividade e o processo de tradução: a dimensão física da interpretação, a história da tradução no ocidente e a história das palavras utilizadas para tradução em algumas línguas ocidentais. Embora sem dúvida existam muitas outras causas para a popularidade do discurso da tradução como um *entre-espaço*, essa breve pesquisa é suficiente para estabelecer a atração dos estudiosos pelo tema. Voltemo-nos, então, para uma avaliação e crítica do discurso, observando suas implicações para a ideologia da tradução.

Uma questão essencial é se esse conceito de tradução como um entre-espaço é aplicável a todas as facetas da tradução, especialmente à dimensão linguística da tradução. Nesse sentido,

devemos perguntar se o pós-estruturalismo é a única linha intelectual a ser considerada na aplicação do conceito de entre-espaço para a tradução, bem como sua utilização na disciplina estudos da tradução. Aqui, penso que deveríamos admitir que se a linguagem é vista, em parte, como um sistema formal ou código (como geralmente tem sido na linguística moderna), então um conceito espacial da tradução (o conceito tradutor servindo de ponte, um *entre* onde ele pode se localizar) possui uma utilidade bem limitada na teoria da tradução. Ou seja, quando a tradução é conceituada em termos de transferência entre línguas enquanto sistemas, essa metáfora espacial da tradução vai por água abaixo.

Em termos bastante esquemáticos, aqui vai o “porque”. Em teorias dos sistemas, um indivíduo é visto como atuando ou operando dentro de um sistema. No caso de certo indivíduo conseguir transcender os limites de um dado sistema, ainda assim, isso não significa que possa escapar, como que “escorregando” entre os sistemas. Ao invés disso, ele entra em outro sistema (geralmente maior) que abrange ou inclui o sistema que foi transcendido. Essa não é apenas a visão de teóricos dos sistemas contemporâneos (LUHMANN, 1995). Podemos retornar ao trabalho de Kurt Gödel do qual as contribuições no campo da matemática influenciaram toda a história intelectual do século XX. No teorema da incompletude, Gödel demonstra que, no interior de qualquer sistema, podemos formular questões que não podem ser respondidas nos termos desse mesmo sistema formal em que elas ocorrem. Todavia, tais questões não estarão sendo formuladas “fora” da sistemática em geral – mas, por outro lado, no interior mesmo de outra estrutura: um sistema mais abrangente.

Tais pontos de vista não se restringem aos domínios da matemática e da lógica como Gödel as formulou, nem ao domínio da teoria dos sistemas em si próprio. A antropologia e a etnografia

também seguiram nessa direção: essas disciplinas reconheceram que um etnógrafo ou antropólogo nunca pode se posicionar num espaço neutro ou livre entre duas culturas, mas por necessidade operam dentro de algum quadro cultural, especialmente nas restrições de seu próprio sistema cultural original. Cada vez mais, nas ciências sociais, espera-se que tais estruturas culturais – dentro das quais são conduzidas pesquisas, – sejam reconhecidas e especificadas no trabalho de alguma forma (ver, por exemplo, CLIFFORD; MARCUS, 1986). De fato, apenas reconhecendo a posição que o investigador ocupa dentro de um sistema, é que podemos entender as contingências ideológicas e pressuposições do próprio investigador. Claramente, esses argumentos têm relevância para ambos: tradutores e autores da área de tradução. Estendendo tais argumentos e aplicando esses modelos à tradução, devemos reconhecer, por exemplo, as preocupações da antropologia e da etnografia como relevantes para a tradução – visto que tradutores são mediadores entre culturas. Na medida em que linguagens são sistemas formais, as descobertas da lógica e da teoria dos sistemas deveriam se aplicar a atividades linguísticas como a tradução. Desse modo, pode-se argumentar que no ato da tradução, quando um tradutor interroga um texto-fonte com base num texto-alvo, ele transcende a língua fonte enquanto sistema formal, mas, mesmo assim, não muda, simplesmente, para o sistema formal da língua-alvo. Reciprocamente, quando a língua-alvo é interrogada utilizando-se o texto-fonte como base do exame, o tradutor transcende a língua-alvo enquanto sistema formal, sem simplesmente reverter para o sistema da língua fonte. A transcendência de ambos os códigos linguísticos, na verdade, coloca o tradutor dentro de um sistema formal que abrange ambas as linguagens, ao invés de restringi-lo a uma ou outra. O quão grande será tal sistema abrangente depende da proximidade das

duas línguas e culturas em questão, da extensão da competência linguística do material traduzido e assim por diante. Contudo, qualquer que seja a extensão desses parâmetros, o tradutor não deixa completamente o sistema de linguagem em si próprio; nem (estritamente falando) o domínio de qualquer uma ou de ambas as línguas. Ou seja, deve-se conceituar o tradutor não como alguém que atua *entre* línguas, mas que atua ou em uma ou em outra língua; ou mais apropriadamente num sistema inclusivo de ambas: língua fonte e língua-alvo.¹⁵ Em relação a uma teoria de sistemas formal, não pode haver nenhum *entre*, nenhum espaço livre que exista completamente fora de sistemas, separado de um sistema mais abrangente. Qualquer investigação, afirmação ou posição cairá dentro da estrutura de tal sistema maior. Dessa forma, podemos pensar em sistemas como uma série de caixas chinesas, por assim dizer, com dados sistemas sempre abrigados dentro de outros mais inclusivos.

Insistir num *entre* existente em relação às línguas seria abandonar o consenso da modernidade acerca dos sistemas. Tal concepção de um *entre*, que ocorre na tradução de uma língua ou de uma cultura para a outra, vistas como *sistemas* é, portanto, incompatível com uma visão das próprias línguas como sistemas formais que, na realidade, constroem significados ao invés de

¹⁵ É isto que está por trás do conceito de Pym de uma intercultura (1988, capítulo 11). O diagrama de Pym sobre a posição do tradutor (1998, p. 177) indica que o tradutor habita a junção ou união de dois sistemas linguísticos e culturais, representado como o espaço partilhado por dois círculos sobrepostos. Contudo, alguém poderia talvez diagramar a situação mais precisamente como dois círculos pequenos dentro de um maior, um esquema mais compatível com algumas concepções de bilinguismo exploradas nos estudos da tradução (ver, por exemplo, OKSAAR, 1978). Na realidade, ambas as representações são bastante esquematizadas e, por fim, são representações inadequadas da complexidade das culturas e linguagens humanas as quais são sistemas mais abertos que fechados como sugerem os círculos em tais diagramas.

consistirem em estruturas que meramente refletem significados extralinguísticos. Essa é a essência do argumento que desenvolvo aqui e esse ponto deve ser enfatizado e sublinhado. Metáforas de espaço da tradução podem ser úteis e talvez até naturais em alguns contextos que têm a ver com tradução, como as causas ontogênicas e imediatas consideradas acima indicam. Além do mais, o conceito *entre* pode ser útil em certas considerações da linguagem como apenas um único sistema, como os argumentos pós-estruturalistas acerca dos binarismos estruturalistas indicam. Contudo, sob a perspectiva da tradução enquanto movimento de um sistema de linguagem e cultura para outro, as implicações filosóficas e as limitações do conceito *entre* que foram aqui discutidas devem ser claramente entendidas. Elas nos fazem regressir a noções platônicas retrógradas de significado que eram predominantes no século XIX segundo as quais se supunha que os significados e as ideias existiam separados e acima de quaisquer formulações linguísticas¹⁶.

Em sua obra intitulada *Borderlands* (1987), que foca em questões identitárias da comunidade falante do espanhol que reside no sudoeste dos Estados Unidos perto da fronteira entre esse país e o México, Gloria Anzaldúa escreve: “Alienada de sua cultura natal, estranha na cultura dominante, a mulher de cor não se sente segura na vida interior do seu Eu. Petrificada, ela não consegue reagir. Seu rosto, preso entre os espaços – espaços entre os diferentes mundos que ela habita” (1987, p. 20)

¹⁶ Desse modo, as implicações para uma avaliação de Spivak, por exemplo, são claras: embora ela esteja na vanguarda, por trazer a teoria pós-estruturalista francesa para um contexto em inglês, a visão dela da tradução como um movimento entre sistemas formais é paradoxalmente bastante regressiva (em termos filosóficos) e ao mesmo tempo inocente, ironicamente implicando uma visão platônica de linguagem.

Como nas citações de Simon, Spivak e Mehrez com as quais iniciamos, Anzaldúa concebe um *espaço entre* culturas a partir do qual alguém pode ou não falar ou, *mutatis mutandis* (mudado o que deve ser mudado), traduzir. Embora Anzaldúa não esteja primordialmente escrevendo sobre tradução, sua escrita demonstra a tendência do uso da metáfora de espaço do *entre* para interfaces culturais. De fato, a obra de Anzaldúa tem sido utilizada por autores da área dos estudos da tradução como um meio de se elucidar o posicionamento do tradutor. Anzaldúa nos faz retornar ao tópico central deste ensaio. Em face do que foi dito, quais são as implicações para a ideologia da tradução na utilização do discurso da tradução como um *entre lugar* – tanto no que se refere às causas de sua popularidade, como também às críticas que podem ser levantadas contra esse conceito?

Certamente, uma das primeiras implicações seria que esse discurso nasce das visões ocidentais sobre tradução, especialmente a história das palavras nas línguas latinas e no inglês, palavras essas utilizadas como terminologia conceitual para os estudos da tradução. Desse modo, à primeira vista, este não é um discurso que é facilmente transferido para outros sistemas culturais (incluindo culturas com outras línguas europeias). Além disso, a visão da tradução como um *entre-espaço* é um modelo que nasce de um paradigma capitalista ocidental específico do tradutor como um trabalhador individual que atua independentemente como mediador entre línguas. Não cabe em outros paradigmas de tradução, incluindo as práticas utilizadas na República Popular da China, por exemplo; ou, a propósito, na tradição das práticas tradutórias na China – onde equipes de tradutores trabalhavam juntas, com cada membro da equipe atuando especificamente com uma única estrutura linguística e cultural. Nesse paradigma, o primeiro estágio da tradução é desempenhado por uma pessoa

com conhecimento básico e certo grau de lealdade à língua e à cultura fonte, seguido de um estágio de “polimento” executado por alguém com clara fidelidade à língua e à cultura de chegada (por exemplo, um nativo da língua de chegada frequentemente com conhecimento mínimo ou nenhum conhecimento da língua fonte). Todo esse processo ocorria sob os olhos de um supervisor ideológico¹⁷. Essas equipes e seus membros estão, por isso mesmo, juntas e solidariamente enraizadas num contexto cultural específico e até mesmo numa estrutura institucional. Poder-se-ia até argumentar que a situação básica da tradução ao longo da história em toda parte e ainda hoje na maioria dos países em desenvolvimento – a saber, interpretação oral – dificilmente pode ser tomada como um modelo que ocorre num entre-espaço, onde espaço é entendido em termos de cultura ao invés de localização física do intérprete. Desse modo, é problemático fundamentar uma teoria da tradução ideológica na linguística histórica e nas práticas de um grupo específico de línguas e culturas ocidentais: *entre* é uma premissa questionável para aqueles que buscam mudança ética geopolítica, pois esse é um modelo baseado em uma estrutura essencialmente fundamentada numa extensão bastante limitada de experiências ocidentais.

Os vestígios de sensibilidade romântica à espreita desse discurso são igualmente problemáticos. Ao invés de promover a visão do tradutor como incorporado e comprometido com estruturas sociais e culturais específicas, bem como a um programa, o

¹⁷ Nos primórdios da tradução na China, havia ainda mais estágios com recitação ou leitura de um texto-fonte por um falante da língua fonte juntamente com tradução oral do texto, trecho por trecho, feita por uma pessoa bilíngue. O material era, então, transcrito para o inglês por um terceiro membro da equipe, revisado e finalizado por um quarto membro (os dois últimos não conheciam nada da língua fonte).

discurso da tradução (por mais que amplo) como um entre-espaço incorpora uma noção bastante romântica e elitista do tradutor como poeta. Se o lugar de enunciação do tradutor é um espaço fora de ambas as culturas (fonte e de chegada), o tradutor se torna uma figura como os poetas românticos, alienados de alianças com quaisquer culturas, isolados pela genialidade. Essa visão do tradutor é obviamente conveniente e talvez até bem-vinda para os modelos de tradução que apagam a diferença entre tradução e escrita (original), entre tradutor e escritor. Também adere ao modelo do tradutor como um intelectual alienado, *declassé*, solto de amarras culturais restritivas e afiliações nacionais, o que sugere por sua vez comparações com os significados políticos do *entre* dos pós-estruturalistas que rejeitaram a polarização política da Guerra Fria¹⁸. Contudo, mais uma vez, podemos perguntar se tais ideias sobre o tradutor são de fato representativas dos tradutores e das práticas tradutórias em todo o mundo e se elas possivelmente resultarão na utilização da tradução para propósitos ideológicos progressistas.

Além do mais, o conceito do tradutor ocupando um entre-espaço dificilmente se encaixa com a pesquisa histórica nos estudos da tradução ou com a análise materialista da tradução. Repetidamente, estudos descritivos da tradução demonstraram a relação de todas as facetas da tradução com ideologia (desde a escolha do texto à estratégia de tradução para publicação) e estabeleceram como as traduções são fundamentadas nas políticas de lugares e épocas específicas. Ao invés de estar fora dos sistemas culturais, a pesquisa descritiva e histórica sobre tradução indica que ela é pré-concebida e que tradutores são comprometidos,

¹⁸ Sem mencionar a mentalidade de abandono da escola da geração de 68 nos Estados Unidos.

envolvidos ativamente, e afiliados a movimentos culturais (ver, por exemplo, LEFEVERE 1992a, cap. 5, TYMOCZKO, 2000). A pesquisa histórica raramente apoia a visão de que tradutores são caracterizados pela alienação romântica e libertos da cultura de qualquer que seja seu lugar de enunciação.

Em parte, a alienação (intencional) implícita no modelo de tradução como um entre-espaço reflete a insatisfação com os discursos dominantes em culturas também dominantes: um sentimento com o qual um indivíduo simpatiza. Contudo, sugerir que a única alternativa para a insatisfação com os discursos dominantes é a renúncia a uma cultura é, ironicamente, afirmar implícita ou explicitamente a visão de que cultura é uma construção homogênea. Aqui, a definição de Sherry Simon do ‘translacional’, como aquele espaço híbrido que se situa entre as *certezas* das culturas nacionais, mas não participa delas (1996, p. 153, ênfase minha), existe como um exemplo de implicações dúbias da tradução enquanto entre-espaço. Devemos observar que a figura de linguagem de Simon depende de que as culturas nacionais sejam monolíticas, homogêneas e caracterizadas por “certezas”. Essas implicações de um *entre* cultural contrastam marcadamente com ideias contemporâneas sobre cultura que enfatizam a heterogeneidade da cultura e que afirmam que qualquer cultura é composta de variados e diversos (mesmo contraditórios e inconsistentes) pontos de vista concorrentes, discursos e texturas (ver HALL, 1997) que, paradoxalmente, a própria Simon em outro lugar adota e ordena nos estudos da tradução (SIMON, 1996, p. 137). Pesquisas recentes em muitas áreas delinearam a coexistência e manutenção da minoria em visões divergentes dentro das culturas. Claramente, sob um ponto de vista lógico, a introdução ou adesão de ideias e valores de outra cultura não exclui, em si, um tradutor – ou ninguém mais por esse motivo – de ser parte de sua própria cultura.

A sugestão de que tal influência – ou mesmo comprometimento com ideias “estrangeiras” – desloca uma pessoa para uma posição fora de sua cultura (sem ao menos conceder ao sujeito uma posição na outra cultura, como a utilização do *entre* sugere) é uma noção bem particular. Essa noção transgride trabalhos sobre heterogeneidade e hibridiz que emergiram nas explorações recentes das condições do mundo moderno diaspórico e que também pode ser projetado retroativamente. Claro que o indivíduo pode escolher rejeitar tais visões e afirmar que os únicos discursos de uma cultura que contam são os discursos dominantes. Contudo, ao fazê-lo, se colocaria fora da principal linha de explorações atuais da cultura como uma construção variada e heterogênea. Tal posição não seria certamente um passo a frente para a teoria da tradução. Portanto, é importante observar as implicações lógicas do vocabulário antes de adotá-lo, questionando, nesse sentido, o discurso ideológico da tradução enquanto *entre-espaço*.

Finalmente, sob o ponto de vista da ideologia da tradução, o discurso da tradução como um *entre-espaço* é problemático porque é enganoso acerca da natureza do engajamento em si mesmo. Será indiferente a tradução ter se iniciado a partir de propósitos políticos de uma cultura fonte, de uma cultura de chegada ou de outra terceira cultura, na medida em que a tradução, enquanto um meio bem-sucedido de engajamento e mudança social, requer filiação e ação coletiva, como a maioria das ações políticas. O discurso de um *entre-espaço* obscurece a necessidade de tal trabalho coletivo – mesmo que seja ação coletiva minimalista de atender às necessidades práticas de ter uma tradução publicada e distribuída. Apelos efetivos para que tradutores atuem como agentes éticos de mudança social devem cruzar com modelos de engajamento e ação coletiva. Isso, o discurso da tradução como um *entre-espaço* abandona.

Como Anthony Pym registrou (1992, cap. 7), a lealdade dos tradutores é um *leitmotif* na história da tradução. Questões sobre a lealdade do tradutor surgem não porque o tradutor habita um entre-espaco e está, a ele, afiliado; mas porque o tradutor, na realidade, é totalmente comprometido com uma estrutura cultural, seja aquela estrutura a cultura fonte, a cultura de chegada, uma terceira cultura ou, ainda, uma estrutura cultural internacional que inclua ambas: as sociedades fonte e de chegada. Leal a ideologias dissidentes internas de uma cultura ou filiações e programas externos a elas, o tradutor pode se tornar tanto o traidor interno como o agente estrangeiro. O problema com tradutores para os centros de poder dominantes não é que eles estejam entre as culturas e lealdades culturais, mas que eles se tornam envolvidos demais com ideologias divergentes, programas de mudança, ou planos de subversão que evitam o controle dominante. De fato, a ideologia da tradução é um resultado da posição do tradutor, mas essa posição não é um entre-espaco.

Referências bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands – La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinters, 1987.

AUSTIN, J. L. *How to do Things with Words*. 2. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

BRISSET, ANNIE. *La Traduction: Modele d'hybridation des cultures?* In: Carrefour 19 (1), 1997, p. 51-69.

CLIFFORD, J. ; MARCUS, G. E. (Org.). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

FOLKART, Barbara. *Le conflit des énonciations: traduction et discours rapport*. Candiatic: Les Éditions Balzac, 1991.

GUTT, Ernest A. *Translation and Relevance: Cognition and Context*. Manchester: St. Jerome, 2000.

HALL, E.T. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity". In: KING, A.D. (Org.). *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Condition for the Representation of Identity*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1997.

HANNERZ, Ulf. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press, 1992.

HERMANS, Theo. *Translation in Systems. Descriptive and System-oriented Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing, 1999.

_____. "Self-Reference, Self-Reflection and Re-entering Translation". In: GEEST, D. de; GRAEF, O. de; DELABASTITA, D.; GELDOF, K; GHESQUIÈRE, R.; LAMBERT, J. (Org.) *Links for the Site of Literary Theory. Essays in Honour of Hendrik van Gorp*. Leuven: Leuven University Press, 2000.

HOLMES, James S. *Translated ! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam: Rodopi, 1994.

ISER, Wolfgang. "On Translatability: Variables of Interpretation". In: *The European English Messenger* 4 (2), 1995, p. 30-38.

JAKOBSON, Roman. "On Linguistic aspects of translation". In: R. A. Brower (Org.) *On Translation*. Harvard University Press, 1959. p. 232-39.

KING, Anthony D. (ed.). *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1997.

KOPPELL, J. G. S. "No 'There' There". In: *Atlantic Monthly*, August: 16-18, 2000.

LEFEVERE, A. *Translating Literature: The German Tradition from Luther to Rosenzweig*. Amsterdam: Van Gorcum, 1977.

_____. "Why waste our time on rewrites? The trouble of interpretation and the role of rewriting in an alternative paradigm". In: HERMANS, Theo (Org.) *The manipulation of literature: Studies in literary translation*. London: Croom Helm, 1985. p. 215-43.

_____. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London/New York: Routledge, 1992a.

_____. *Translation, History, Culture: A Sourcebook*. London: Routledge, 1992b.

LUHMANN, N. *Social Systems*. Tradução de J. Bednarz Jr e D. Baecker. Stanford: Stanford University Press, 1995.

MEHREZ, Samia. "Translation and the Postcolonial Experience: The Francophone North African Text". In: VENUTI, Lawrence (Org.). *Rethinking Translation*, London: Routledge, 1992. p. 120-38.

MOSSOP, Brian. "What is a Translating Translator Doing". In: *Target* 10(2), 1998, p. 231-66.

OKSAAR, E. "Interference, Bilingualism and Interactional Competence". In: Grähs, L.; KORLÉN, G.; MALMBERG, B. (Org.). *Theory and Practice of Translation*. Berna: Peter Lang, 1978.

PARMENTIER, R.J. "The Political Function of Reported Speech: A Belauan Example". In: LUCY, J.A. (Org.). *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PYM, Antony. *Translation and Text Transfer: An Essay on the Principles of Intercultural Communication*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992.

PYM, Antony. *Method in Translation History*. Manchester: St. Jerome, 1998.

SALMON, W. C. *Causality and Explanation*. New York: Oxford University Press, 1998.

SERALE, J. R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SIMMS, Norman. "Three Types of "Touchy" Translation". Issue of *Pacific Quarterly Moana* 8(2), 1983, p. 48-58.

SIMON, Sherry. *Gender in Translation*. London/New York: Routledge, 1996.

SOPHOCLES. *Antigone*. M. Griffith (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SPEBER, Dan; WILSON, Deirdre. *Elevance: Communication and Cognition*. 2. ed. Oxford: Blackwell, 1995.

SPIVACK, Gayatri Chakravorty. "The Politics of Translation". In: BARRETT, M.; PHILLIPS, A. (Org.). *Destabilizing Theory*, Oxford: Polity Press, 1992. p. 177-200.

TOURY, Gideon. *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: Porter Institute for Poetics & Semiotics, 1980.

TOURY, Gideon. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam: John Benjamins, 1995.

TYMOCZKO, Maria. "Translation as a Force for Literary Revolution in the Twelfth-Century Shift from Epic to Romance". In: *New Comparison* 1, 1986. p. 1-16.

_____. "Translation in Oral Tradition as a Touchstone for Translation Theory and Practice". In: BASSNETT, Susan; LEFEVERE, André. (Org.). *Translation, History and Culture*. London: Pinter, 1990. p. 46-55.

_____. *Translation in a Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation*, Manchester: St. Jerome Publishing, 1999.

_____. "Translation and Political Engagement: Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts". In: *The Translator*, 6 (1), 2000, p. 23-47.

VOLOSINOV, V. N. *Reported speech*. Tradução de L. Matejka e I. R. Titunik. In: MATEJKA, L.; POMOSKA, K. (Org.). *Readings in Russian poetics: Formalist and structuralist views*. Cambridge: MIT Press, 1971.

A “VONTADE DE PODER”: tradução no campo de tensão entre poder e ética¹

MICHAELA WOLF

Tradução de Rosvitha Friesen Blume²

Enquanto para Nietzsche a essência da vida é a “vontade de poder”, Foucault tanto relativiza quanto acentua esse postulado. Foucault afirma que é necessário deslocar o foco de observação das teorias metafísicas para a essência do poder e inquirir muito mais, como o poder realmente funciona na sociedade. Foucault inverte o postulado de Nietzsche e pergunta: o que acontece quando o poder não funciona prioritariamente através da repressão da liberdade individual, mas, antes, é dado destaque ao seu caráter positivo e produtivo?

Essa pergunta provocante de Foucault representa a base deste artigo. Se o poder, no sentido foucaultiano, opera

¹ O presente texto, traduzido por mim do alemão, continha citações em inglês (ver referências bibliográficas), igualmente traduzidas por mim. (NT)

² Revisão da tradução por Markus J. Weininger.

principalmente por meio de mecanismos de controle e de formação, colocam-se, a partir de uma perspectiva da ética translatória, interessantes questionamentos para a prática e a teoria da tradução: em primeiro lugar pode-se inquirir, como é possível superar, no contexto desse questionamento, condicionamentos historicamente conotados, relativos a uma visão de tradutoras/es como produtoras/es silenciosas/os e invisíveis. E, de que maneira o poder é exercido com vistas aos códigos profissionais que foram estabelecidos no passado para o controle da tradução?

Com base nessas questões serão desenvolvidas detalhadamente, a seguir, as imbricações entre poder e ética no contexto translatório. Para tal se recorrerá metodologicamente ao conceito de “negotiation” (= negociação) de Homi Bhabha.

1. A “vontade de poder” entre Nietzsche e Foucault

Após o colapso psíquico de Nietzsche no ano de 1894, sua irmã, Elisabeth Förster-Nietzsche (1846-1935), fundou o Arquivo de Nietzsche. As polêmicas que envolvem o seu trabalho de arquivística foram objeto de diferentes pesquisas e não deverão ser submetidas à nova avaliação aqui (veja-se, por exemplo, HOFFMANN, 1991; DIETHE, 2001). Ela não só falsificou cartas e apontamentos, como também embelezou sua biografia e publicou manuscritos póstumos aos quais, por conta própria, deu o título *A vontade de poder*. Não há consenso entre as/os estudiosas/os de Nietzsche a respeito de como exatamente ele próprio compreendia a “vontade de poder”, Mazzino Montinari resume essa questão da seguinte forma:

Quando falamos a respeito da “vontade de poder”, referimo-nos primeiramente a uma tese filosófica, depois a um projeto literário de Nietzsche e, finalmente, também à compilação, sob esse título, das publicações póstumas [...] editadas por Heinrich Köselitz (aliás Peter Gast) e Elisabeth Förster-Nietzsche. (MONTINARI, 1976, *apud* MÜLLER, 2002, s/p.)

De acordo com os fragmentos póstumos, o ser humano é, conforme esse “princípio”, constantemente exposto à tentação de impor a sua vontade a outrem. O agir de cada indivíduo em relação a outro indivíduo é, pois, impulsionado pelo desejo de impor, de uma maneira ou de outra, sua própria vontade a essa outra pessoa. Se uma pessoa dá um presente ou declara estar apaixonada por alguém, ou também, se provoca dor física a alguém, a motivação psicológica é sempre a mesma: exercer a própria vontade sobre a/o outra/o. Essa pré-condição implica que todas as pessoas são, no fim das contas, egoístas “por natureza”. A vontade de poder se manifesta tanto em sociedades quanto em indivíduos e, segundo Nietzsche, não existem quaisquer ações realmente altruístas. (ver DENNESON, 2006)

Como contrapartida a essa visão pessimista, Foucault propõe uma hipótese bastante simples: e se o poder nem sempre funciona com base na supressão da liberdade individual, porém, muito antes, constitui-se como uma categoria positiva? Ele argumenta que, em sociedades modernas, o poder opera principalmente por mecanismos que resultam de “práticas de disciplinarização”, portanto, de controle ou “bom adestramento”, e não tanto por meio de repressão “simples”. Esses mecanismos estão presentes o tempo todo na vida cotidiana, não por último, através de convenções e normas que são aceitas e aplicadas sem questionamento e, com isso, perpetuadas pelas pessoas que compõem

uma sociedade. Em sociedades modernas os sujeitos também são constantemente levados a internalizarem esse processo, o que pode ser visto como propulsor para aquilo que é considerado uma “vida normal” na sociedade. O poder é, pois, onipresente – e invisível, não é sequer sentido. Não é à toa que Foucault diz que o poder na verdade não existe, só existe um “feixe aberto, mais ou menos coordenado, de relações” (FOUCAULT, 1979, p. 139).³ Poder, segundo Foucault, não é, portanto, prioritariamente domínio, opressão, proibição e, assim, algo negativo que de modo dualístico pressuponha algo positivo como *objeto* da opressão; poder é, muito mais, algo positivo, “cuja produtividade reside no fato de ele ter efeitos, de um modo geral, integradores, algo que, em primeiro lugar, cria a realidade social” (FINK-EITEL, 1992, p. 82). Práticas de poder são, sob essa ótica, aquelas que reprimem o a-normal e procuram ajustá-lo ao perfil normalizador.

Tal visão de poder, que centraliza o princípio social de desenvolvimento e integração, pode ser extremamente produtiva para uma compreensão das múltiplas obrigatoriedades que são exercidas sobre o processo translatório. Quais são, pois, as condições que subjazem ao processo translatório no que diz respeito a poder? E quais questões éticas resultam dessas condições?

2. Poder e ética – dois lados de uma mesma moeda?

As implicações entre poder e ética parecem óbvias: eles se contradizem – nem mais nem menos. Esse fenômeno da contradição é parte da prática cotidiana no trabalho de tradutoras/es e/ou intérpretes. A (potencial) recusa em aceitar certo trabalho

³ Cito aqui a tradução brasileira de Roberto Machado (FOUCAULT, 1979). (NT)

ou a formulação de argumentos, quando clientes se portam de maneira inadequada (leia-se: com desdém) para com tradutoras/es e/ou intérpretes – para mencionar apenas alguns poucos exemplos – exige a inclusão de reflexões de ordem ética na execução do trabalho cotidiano de tradução e de interpretação. Poder manifesta-se em diferentes níveis e está presente tanto na observância de códigos éticos no contexto do comportamento translatório, quanto no procedimento “politicamente correto” no decorrer do processo de translação ou, também, na aplicação de certas estratégias translatórias.

Num “esboço da filosofia de Foucault”, concebido por Fink-Eitel, os dois eixos de tematização, “saber” e “poder”, exercem influência sobre o sujeito, que, por sua vez – no nível filosófico – é determinado por “ética” (FINK-EITEL, 1992, p. 17). Fica evidente o quanto ética e poder estão entrelaçados quando Foucault afirma que o objetivo do poder seria manter sob controle as forças ameaçadoras e os perigos do discurso – entendidos aqui como compreensão da realidade de uma determinada época e manifesto por meio da linguagem –, “dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”. (FOUCAULT, 2004, p. 9)⁴

3. A “virada ética” na Translatologia

Nos últimos anos a ética tornou-se um dos assuntos centrais na Translatologia, haja vista a abordagem reiterada de complexos temáticos como “autoridade e tradução”, “normas de translação”,

⁴ Cito aqui a tradução brasileira de Laura Fraga de Almeida Sampaio. (FOUCAULT, 2004) (N. T.)

“relação entre texto ‘de partida’ e ‘de chegada’” ou, ainda, a adoção de um conceito mais amplo de translação. “Ética” significa, no grego, a busca por uma boa “maneira de ser”, ou, a sabedoria no agir, razão pela qual pode ser considerada como parte da filosofia. Na modernidade, onde, desde Descartes, o sujeito se encontra no centro das reflexões filosóficas, a ética é, frequentemente, equiparada à moral; trata-se das relações entre uma ação subjetiva e suas possíveis intenções com uma lei universal (BADIOU, 1995, p. 9ss). Em seu livro amplamente citado e traduzido, *Ética. Um ensaio sobre a consciência do mal* (1995), Alain Badiou parte da premissa básica de que ética, hoje, se relaciona com aquilo “que acontece” e enumera, em consequência disso, diferentes situações que resultam dessa relação:

uma vaga regulação de nossos comentários sobre as situações históricas (ética dos direitos humanos), as situações técnico-científicas (ética do ser vivo, bioética), as situações “sociais” (ética do estar-junto), as situações ligadas à mídia (ética da comunicação) etc. (BADIOU, 1995, p.10)⁵

Para o contexto da translação as quatro “éticas” aqui citadas são relevantes – algumas delas serão abordadas a seguir.

Na Translatologia as atenções se voltaram para esse conceito multifacetado e sua práxis discursiva no contexto da “virada cultural” realizada nos anos 90, que deslocou o foco do texto para os eventos culturais e sociais que condicionam e determinam a tradução e a interpretação. Assim, se discutem, hoje, abordagens culturalistas, nas quais não se consideram mais os textos como fontes primárias para a compreensão de uma cultura, porém, as práxis discursivas no contexto de ‘mundos vividos’⁶ históricos

⁵ Cito aqui a tradução brasileira de Antônio Trânsito e Ari Roitman (BADIOU, 1995). (N.T.)

⁶ Em alemão, *Lebenswelten*. Trata-se de um conceito cunhado por Edmund

(ver LIST, 1998, p. 115). Mary Snell-Hornby, que, na paradigmática coletânea de Susan Bassnett e André Lefevere, *Translation, History and Culture* (1990), advoga com êxito por uma expansão do campo investigativo da tradução em direção aos contextos culturais e, dando, com isso, um impulso decisivo ao paradigma da “virada cultural”, critica incisivamente o perseverante enfoque linguístico nos anos 80; ela saúda a orientação cultural das/dos defensoras/es do funcionalismo na Translatologia:

O que domina a série de novas abordagens apresentadas recentemente na Alemanha [Hönig/Kußmaul, Reiß/Vermeer, Holz-Mänttari etc.] é a orientação em direção à transferência *cultural*, ao invés de linguística; em segundo lugar, eles veem translação não como um processo de transcodificação, mas como um *ato de comunicação* [...]. (SNELL-HORNBY, 1990, p. 81-82, grifos no original)

Para a Translatologia, a “virada cultural” provocou uma extensão decisiva do foco de observação, além da formulação de questões que permitem priorizar cada vez mais o macro-contexto do objeto de pesquisa da translação. Se, num primeiro momento, “problemas de transferência” eram tratados, ainda, principalmente como “problemas” pontuais e culturalmente específicos, ou seja, que se discutia basicamente questões lexicais de tradução numa perspectiva cultural (ver BÖDEKER/FREESE, 1987 ou AIXELÁ, 1996), essa dimensão foi logo estendida para questões mais abrangentes: com relação ao nível textual se indaga, como podem ser traduzidas visões de mundo particulares e práticas

Husserl. Em português se emprega, normalmente, o próprio termo em alemão, acompanhado de traduções como ‘mundo vivido’, ‘mundo da vida ou ‘vida cotidiana’. (N.T.)

divergentes (por ex. culturas em conflito, padrões temporais, etc.), enquanto no nível macro se formulam questões que digam respeito a estratégias de processamento de textos, levantando, com isso, problemáticas como a representação de culturas ou padrões de percepção da alteridade e, centralizando, dessa forma, uma visão da tradução como constructo. (ver, entre outros, NIRANJANA, 1992; TIPPNER, 1997; TYMOCZKO, 1999)

A compreensão a respeito da dimensão cultural no processo tradutório levou muito rapidamente à percepção a respeito das relações de poder que condicionam esse processo. Precisamente as assimetrias de processos tradutórios podem ser elaboradas de forma consistente por uma teoria cultural pós-colonial. Precursor, nesse sentido, foi o assim chamado conceito de re-escritura de André Lefevere (1992). Lefevere, um dos fundadores da *Escola da Manipulação*, que elaborara, no âmbito de diversos congressos, uma abordagem que ressaltava a manipulação de toda ação translatória, continuou desenvolvendo a mesma de modo coerente e cunhou, com o conceito de re-escritura, uma práxis que se refere tanto às intervenções manipuladoras no nível textual, quanto – e sobretudo – aos meios culturais (literários) que, em concomitância com as forças sociais, dirigem e controlam o processo de produção.

As mudanças aqui apontadas, na teoria e prática da tradução, também representam, numa aproximação mais estreita à questão ética, uma ruptura elementar, no sentido de que, ao longo da história, comportamento ético era igual à fidelidade ao texto e uma posição ética de tradutoras/es ou de intérpretes era tida como dada ou “normal”. Se, porém, a translação é vista de um modo diferenciado, como ação individual e, se levado em consideração o comportamento das/os agentes envolvidos na sociedade, volta-se o olhar para a diferença que é produzida

através da atividade translatória. Sobretudo visões de translação baseadas num pensamento desconstrutivista (ver DAVIS, 2001) tiveram uma influência significativa sobre a translação num sentido ético: aqui a questão da intervenção no texto é priorizada; a ética torna-se importante, principalmente pelo fato de tradutoras/es e intérpretes deixarem, por meio de estratégias textuais intervencionistas, as marcas de suas decisões no texto. Assim, o paradigma da (in)visibilidade mantém, igualmente, uma estreita conexão com questões éticas.

Também Andrew Chestermann destaca em seu artigo “Ethics of translation” (1997) os diferentes pontos que têm norteado a discussão em torno de questões de translação relativas à ética:

- (a) o conceito geral de lealdade, concernente às várias partes;
- (b) o grau aceitável de liberdade no processo da translação, além da questão se as/os tradutoras/es têm o direito ou dever de mudar ou corrigir ou melhorar o original;
- (c) [...] o argumento a respeito da invisibilidade do/a tradutor/a [...];
- (d) se tradutoras/es têm o direito de recusar-se a traduzir um texto que elas/es consideram “não ético” [...];
- (e) quais direitos tradutoras/es têm em relação a translações como propriedade intelectual [...]. (CHESTERMANN, 1997, p. 147)

Chestermann propõe uma nova visão a respeito da ética da translação, que não se apoia em conceitos como direitos e deveres, mas sobre o conceito de “valor”. Ele identifica quatro valores

principais (clareza, verdade, confiança e compreensão), que respectivamente regulam uma norma (expectativa, relação, comunicação, responsabilidade) e apresenta esses como instrumentos de investigação para a análise da ética da translação. (CHESTERMANN, 2000, p. 172-190)⁷

A questão que se coloca é, que impacto tais reflexões têm sobre a prática da tradução. Conforme destaca Erich Prunč, tradutoras/es e intérpretes em muitos casos nem têm a liberdade de subordinar suas decisões a outras hierarquias de valores que não as “suas”; a convicção de que um sistema de valores pode ser universal é, assim, mera ilusão. Segundo Prunč, a pluralidade, portanto, “a disposição de aceitar outras normas éticas e reconhecer seu condicionamento sociocultural” (2005, p. 175), deveria tornar-se o valor básico. Com isso a ética da translação é inserida num contexto social, político e cultural, o que exige de tradutoras/es a consciência de que cada estratégia de translação será dependente, sempre, da respectiva situação. Assim, Rosemary Arrojo afirma que não se pode desenvolver uma teoria universal no âmbito da ética da translação, uma vez que perspectivas individuais não podem ser levadas em conta numa teoria. Logo, segundo Arrojo, “todo ato de translação seguirá o código ético implícito no contexto e nas circunstâncias em que ocorre e em que é aceito como “legítimo”. (ARROJO, 1997, p. 17)

Os fatores influenciadores de uma ética translatória têm sido discutidos, mais recentemente, sobretudo no contexto de sua vinculação social, o que não é de admirar, em vista do fato de que no processo translatório sempre atuam relações interpessoais. Especialmente Antony Pym advoga por um olhar mais acurado sobre o contexto profissional de tradutoras/es e intérpretes.

⁷ Para uma crítica do conceito de ética de Chestermann, ver Pym (2004).

Em seu livro *Pour une éthique du traducteur* (1997) ele destaca o fato de que tradutoras/es não são comprometidos/as em primeiro lugar com as/os autoras/es do texto original nem com as/os clientes que encomendam a tradução ou mesmo com as/os leitoras/es, porém, em primeiro lugar com a sua própria profissão e com isso com seus/suas colegas de translação. Assim, se coloca o papel de tradutoras/es e intérpretes numa posição proeminente. Resultante disso, a ética da translação diz respeito, principalmente, ao modo como tradutoras/es e intérpretes constroem suas relações sociais e interculturais, que, conseqüentemente, determinam sua prática translatória.

Concepções pós-modernas de translação e ética levaram a tendências na Translatologia que focalizam uma “ética da diferença” (VENUTI, 1998); essas tratam de questões como: de que maneira o poder influencia a produção de significados pretensamente “corretos” e traduções “corretas”, como ele conduz ao silenciamento de soluções alternativas? Aqui são tematizadas áreas como a tradução, por um lado, como instrumento de dominação e de opressão e, por outro – como força libertadora – de engajamento e de ativismo⁸ (VAN WYKE, 2010, p. 114). Essa também é a linha de pensamento de Venuti, quando ele advoga pela elaboração de uma visão de tradução que compreende esta como a construção de tradições e convenções, estilos, gêneros e discursos, não por último, para constatar que:

se esta [a tradução] se inscreve como interpretação, ela é nova, comparada a qualquer que seja a interpretação que tenha alcançado autoridade na cultura receptora. Esta é, portanto, uma chamada de tradutoras/es à ação, *uma chamada para uma ação ética*, que está [...] determinada a

⁸ Para tal, ver sobretudo WOLF, 2010.

assumir a responsabilidade de trazer um texto estrangeiro para dentro de uma situação diferente, reconhecendo que sua grande estranheza demanda inovação cultural. (VENUTI, 2011, p. 246, grifos meus)⁹

Os esforços, apresentados aqui de modo sucinto, da Translatologia, no sentido de promover o tema da ética da translação a um lugar mais proeminente na discussão acadêmica, são resumidos da seguinte maneira por Kaisa Koskinen:

o pensamento contemporâneo sobre a ética da translação é predominantemente *contextual*. A translação é vista agora como resultante de negociações entre numerosas e diferentes forças e pessoas. (KOSKINEN, 2002, p. 112, grifo no original)

O foco está voltado, portanto, para a dimensão da “negociação” entre as/os participantes envolvidos no processo da translação. Essa é uma categoria que, entre outras, encontra-se no centro da teoria cultural pós-estruturalista de Homi Bhabha. Qual deve ser, pois, a relação entre a categoria da “negociação” e questões de ética da translação?

4. “Negociar” no “terceiro espaço”

Pode-se concordar com Anthony Pym que tradutoras/es e intérpretes agem, por definição, independentes de interesses nacionais. Elas/es estão posicionadas/os muito mais nas assim chamadas “interculturais” (PYM, 1998, p. 177), o que implica que

⁹ Com relação a questões éticas no contexto de responsabilidade política, ver também INGHILLERI, 2008.

traduções não “pertencem” a uma cultura, a saber, à cultura-alvo, mas são, muito mais, o produto de intersecções que inevitavelmente são caracterizadas pela confrontação de diferentes experiências culturais. O conceito da “intercultural” pode ser relacionado a outro, que foi desenvolvido nas ciências culturais, a saber, ao conceito de “terceiro espaço”.

Segundo Homi Bhabha, o terceiro espaço surge como espaço de mediação a partir do contato entre culturas (“zona de contato”, ver PRATT, 1992, p. 6), como o produto de “translação entre culturas” (BHABHA, 1993, p. 167), conforme salienta. Fica claro aqui que o terceiro espaço não é geograficamente localizável e resulta no fato de que os elementos culturais ali situados temporariamente não são mais passíveis de reconstrução:

Sabemos que todas as formas de cultura estão continuamente num processo de hibridismo. Porém, para mim a importância do hibridismo não é ser capaz de traçar dois momentos originais do qual o terceiro emerge, porém, hibridismo é, para mim, o “terceiro espaço” que promove a emergência de outras posições. (BHABHA, 1990, p. 211)

Ele é, portanto, um entre-lugar, uma passagem, através de cuja apresentação “o insuportável, o calado, o inconsciente se torna visível” (HÁRS, 2002). Nesse sentido o terceiro espaço não deve ser compreendido como uma unidade estática e promotora de identidade, mas como processo em que se sondam questões controversas e se realizam poderosas mudanças no que existe.

Essas características de incompatibilidade e de remodelações abrangentes podem ser relacionadas ao tema do poder. Relações de poder são próprias a qualquer encontro cultural. Bhabha discute muito detalhadamente essas relações em sua obra. Ele afirma que na exploração do terceiro espaço a polaridade

é suprimida e que, com isso, o mesmo pode ser experimentado como o outro (BHABHA, 2000, p. 58). Através disso vêm à tona formas de comunicação como traduzir e interpretar, sendo seu caráter pluricêntrico realçado. O potencial de tensão inerente ao terceiro espaço como espaço de ação e de conflito contribui em grande medida para uma dinamização e o surgimento de novas atribuições de significados. Ali se entrecruzam as relações daquelas que seguem diferentes pretensões. Ali se dão as conseqüentes lutas de poder. Ali se sobrepõem diferentes ‘mundos vividos’ em todas as suas contradições, ali a diferença cultural aparece, ali se dá a interação social, que não somente convida para a negociação, mas torna esta a pré-condição básica para a existência do terceiro espaço: a continuidade da maneira de pensar do terceiro espaço não é imaginável sem negociação – palavra-chave essencial para o processo da mediação.

Se o terceiro espaço é visto como espaço de ação comum para as/os participantes do processo de produção e de recepção, então ele é o lugar da negociação entre os diferentes contextos de vida dos sujeitos envolvidos, ou seja, dos autores e das autoras, bem como das/os receptoras/es, das/os leitoras/es e – importante destacar – de suas/seus respectivas/os mediadoras/es, que ocupam uma posição central aqui. Justamente para as/os últimas/os é mais relevante o fato que elas/es se encontram para “traduzir-se” mutuamente. Para elas/es vale o mesmo que para a cultura da qual elas/es vêm: devem ser vistas/os como sujeitos híbridos, que são o resultado (provisório) das sobreposições culturais no entre-lugar, o produto (provisório) dos entrecruzamentos de permanentes processos de transferência. Todos esses “encontros” têm uma importante influência discursiva sobre o surgimento dos produtos “negociados” no terceiro espaço. Através desses encontros o terceiro espaço se torna, por um lado, um lugar de

entrecruzamentos, onde os diferentes padrões de contextualização das/os agentes envolvidas/os colidem e, por outro lado, ou, em consequência disso, torna-se um lugar de sintonização, no qual se chega, centrando-se na ação, à revelação de diferenças contextuais.

No contexto da translação as/os protagonistas das “negociações” são as/os tradutoras/es e intérpretes; elas/es são as personagens essenciais para dar impulso às mudanças de seu meio e, com isso, dos meios com os quais estão em contato, no contexto de sua ação no espaço de mediação. Suas atividades têm o mais forte caráter mediador, o que mostra a necessidade de uma “negociação” em todos os níveis de ação, influenciando, com isso, de modo decisivo, as escolhas translatórias. O lugar da sobreposição de culturas, o “entre”, onde a “negociação” entre culturas chega a se realizar, é, desse modo, uma região de contato que, como forma compactada de tradução, abriga um potencial enorme para inúmeras outras contextualizações.

Através desses processos é garantida uma visibilização das/os tradutoras/es e intérpretes. “Visibilidade” como categoria ética tornou-se um conceito central na Translatologia, o mais tardar, a partir do paradigmático livro *Translator’s Invisibility* (1995) de Venuti, tendo alcançado ampla aceitação. Eu parto do pressuposto de que a visibilidade de tradutoras e tradutores é reforçada no nível extratextual – portanto, social e institucional – e, também, no nível textual, através da dimensão da “negociação”: mais especificamente, trata-se da experiência com fronteiras e da resolução de conflitos, da troca de ideias e de discussões. Negociação se dá no campo da translação, no qual – no sentido bourdieuano – se luta pela melhor posição. Quanto mais explícitos e convincentes forem os argumentos relacionados à implementação de reivindicações da ética translatória e, quanto mais fortemente forem envolvidos também outras/os agentes, como associações ou

sindicatos, na condução da argumentação, tanto maiores serão as chances de fortalecer a posição de tradutoras/es e intérpretes na estrutura de poder do campo.

Se, como coloca Foucault, o poder é visto como um princípio social que promove o desenvolvimento e a integração, então ele pode ser compreendido como uma força propulsora na atividade translatória, materializada através da negociação e da busca pela visibilidade e pelo reconhecimento: fatores estes, todos, intimamente vinculados a questões éticas.

Referências bibliográficas

AIXELÁ, Javier Franco. “Culture-Specific Items in Translation”. In: ÁLVAREZ, Román; VIDAL, Carmen-África (Org.). *Translation, Power, Subversion*. Clevedon, Philadelphia and Adelaide: Multilingual Matters, 1996, p. 52-78.

ARROJO, Rosemary. “Asymmetrical Relations of Power and the Ethics of Translation”. In *TextConText*, 11:1 (=NF 1), 1997, p. 5-24.

BADIOU, Alain. *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*. Aus dem Französischen von Jürgen Brankel. Wien: Turia + Kant, 2003.

_____. *Ética. Um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BASSNETT, Susan; LEFEVERE, André (Org.). *Translation, History and Culture*. London and New York: Pinter, 1990.

BHABHA, Homi K. “Interview with Homi Bhabha”. In: RUTHERFORD, Jonathan (Org.) *Identity. Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990, p. 207-21.

_____. "Culture's in between". In: *Artforum International*, September 1993, pp.167-168, p. 211-12.

_____. *Die Verortung der Kultur*. Übersetzt von Jürgen Schiffmann und Jürgen Freudl. Tübingen: Stauffenburg, 2000.

BÖDEKER, Birgit; FREESE, Katrin. "Die Übersetzung von Realienbezeichnungen bei literarischen Texten: Eine Prototypologie". In: *TextConText* 2, 2-3, 1987, p.137-65.

CHESTERMAN, Andrew. "Ethics of Translation". In: SNELL-HORNBY, Mary; JETTMAROVÁ, Zuzana; KAINDL, Klaus (Org.). *Translation as Intercultural Communication*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 1997, p. 147-57.

CHESTERMAN, Andrew. *Memes of Translation. The Spread of Ideas in Translation Theory*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 2000.

DAVIS, Kathleen. *Deconstruction and Translation*. Manchester: St. Jerome, 2001.

DENNESON, Travis J. "Society and the Individual in Nietzsche's "The Will to Power"", 2006. Disponível em: <http://www.infidels.org/library/modern/travis_denneson/power.html >. Acesso em: 29 jul. 2011.

DIETHE, Carol. *Nietzsches Schwester und Der Wille zur Macht. Biografie der Elisabeth Förster-Nietzsche*. Hamburg und Wien: Europa Verlag, 2001.

FINK-EITEL, Hinrich. *Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Die Ordnung des Diskurses*. Übersetzt von Walter Seitter. München: Hanser, 1974.

_____. *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Berlin: Merve Verlag, 1978.

_____. *Microfísica do poder*. 17. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *A ordem do discurso*. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

HÁRS, Endre. “Hybridität als Denk- und Auslegungsfigur. Homi K. Bhabhas theoretisches Engagement”, 2002. Disponível em: <<http://www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/EHars1.pdf>>. Acesso em: 29 jul. 2011.

HOFFMANN, David Marc. *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*. Berlin und New York: de Gruyter, 1991.

INGHILLERI, Moira. “The Ethical Task of the Translator in the Geo-political Arena. From Iraq to Guantánamo Bay”. In: *Translation Studies* 1:2, 2008, p. 212-223.

KOSKINEN, Kaisa. “From Text to Context: Translation and Ethics”. In: HELIN, Irmeli (Org.) *Essays in Translation, Pragmatics and Semiotics*. Helsinki: Helsinki University Press, 2002, p. 111-128.

LEFEVERE, André. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London and New York: Routledge, 1992.

LIST, Elisabeth “Vom Geist zur Kultur. Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften”. In: REINALTER, Helmut; BENEDIKTER, Roland (Org.) *Geisteswissenschaften im Spannungsfeld zwischen Moderne und Postmoderne*. Wien: Passagen, 1998, p. 107-31.

MÜLLER, Gerhard. "Friedrich Nietzsche und Elisabeth Förster-Nietzsche. Die Schwester als Biographin und Nachlassverwalterin". In: *literaturkritik.de* 2, 2002. Disponível em: < http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=4650 > Acesso em: 29 jul. 2011.

NIRANJANA, Tejaswini. *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*. Berkley, Los Angeles and Oxford: University of California Press, 1992.

PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge, 1992.

PRUNČ, Erich. "Translationsethik". In: SANDRINI, Peter (Org.). *Fluctuat nec mergitur: Translation und Gesellschaft. Festschrift für Annemarie Schmid zum 75. Geburtstag*. Frankfurt am Main und Wien: Peter Lang, 2005, p. 165-94.

PYM, Anthony. *Pour une éthique du traducteur*. Ottawa: Presses de l'Université, 1997.

_____. *Method in Translation History*. Manchester: St. Jerome, 1998.

_____. *The Moving Text. Localization, Translation and Distribution*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 2004.

SNELL-HORNBY, Mary. "Linguistic Transcoding or Cultural Transfer? A Critique of Translation Theory in Germany". In: BASSNETT, Susan; LEVEFERE, André (Org.) *Translation, History and Culture*. London and New York: Pinter, 1990, p. 79-86.

TIPPNER, Anja. *Alterität, Übersetzung und Kultur. Čechovs Prosa zwischen Rußland und Deutschland*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris und Wien: Peter Lang, 1997.

TYMOCZKO, Maria. *Translation in a Postcolonial Context. Early Irish Literature in English Translation*. Manchester: St. Jerome, 1999.

VAN WYKE, Ben. "Ethics and Translation". In: GAMBIER, Yves; VAN DOORSLAER, Luc (Org.) *Handbook of Translation Studies*. v.1. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 2010, p. 111-15.

VENUTI, Lawrence. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. London and New York: Routledge, 1995.

_____. *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*. London and New York: Routledge, 1998.

VENUTI, Lawrence. "The Poet's Version; or, An Ethics of Translation", In: *Translation Studies* 4:2, 2011, p. 230-47.

WOLF, Michaela. "Translation ,Going Social'? Challenges to the (Ivory) Tower of Babel". In: *Monti* 3, "Applied Sociology in Translation Studies", ed. Diaz Fouces, Oscar/Monzó, Esther, 2010, p. 29-46.

TRADUZINDO MULHERES: de histórias e re-traduições recentes à tradução “*Queerizante*” e outros novos desenvolvimentos significativos

LUISE VON FLOTOW

Tradução de Tatiana Nascimento dos Santos¹

Os últimos quarenta anos no movimento de mulheres, nas políticas feministas e na produção acadêmica feminista têm sido fortemente afetados pela *tradução*: não só nos países anglófonos, mas em todo o mundo. No texto a seguir, farei uma revisão rápida da história desse desenvolvimento (no inglês), e dissertarei sobre seus efeitos na re-tradução de vários dos textos ditos fundamentais a esses tempos “feministas”. Daí me ocuparei de um desenvolvimento nos estudos anglo-americanos de gênero, o qual, por algum tempo, impediu seriamente pensar-se mulheres enquanto grupo, especialmente nas humanidades e nas artes – o dito “problema de gênero” que me levou, de uma vez, a abandonar o termo

¹ Revisão da tradução por Rosvitha Friesen Blume.

“gênero” e revalorizar o termo “mulheres”.² Finalmente, me voltarei a dois exemplos da forte produção recente, a qual marca um ressurgimento do interesse em *mulheres* e tradução, reafirmando a importância das mulheres tanto como indivíduos quanto como grupo, e demonstrando a necessidade e a possibilidade de solidariedade contínua, que perpassa todas as intersecções e diferenças.

1. Revisando a Tradução no Movimento de Mulheres

Muito antes de ideias como “tradução feminista” emergirem nos anos 1990, a tradução era um motor importante para feminismos anglo-americanos e vários outros:

- as traduções de mulheres escritoras permitiam *ampla fertilização mútua e intercâmbio de ideias*: da perspectiva anglo-americana, o trabalho da França se tornou muito importante (Cixous, Irigaray); no Canadá, o trabalho experimental feito em francês por escritoras feministas no Quebec tornou-se instrumental à teorização de epistemologias feministas e ao desenvolvimento de abordagens feministas da tradução;
- com as releituras, reavaliações e retraduições de textos-chave publicados no ocidente, a cultura feminista se tornou importante;
- a descoberta de escritoras há muito perdidas e recém-descobertas levou a mais traduções: grandes antologias de escrita de mulheres foram produzidas, as editoras montaram

² *Translating Women*, Luise von Flotow (Ed.), UOttawa Press, 2011.

séries de listas de mulheres; o trabalho das mulheres entrou “na moda” por certo tempo;³

- finalmente, toda essa atividade levou a uma análise da tradução em si – como o meio sem o qual tais intercâmbios e fertilizações mútuas seriam impossíveis; um meio que tem sido frequentemente teorizado como ‘feminino’ e de certo modo decadente, como duvidoso e cercado por fronteiras e limites. Muitos trabalhos acadêmicos resultaram do poder da tradução, das mulheres tradutoras e sua influência nos textos, e das teorias de tradução que desenvolveram uma visão poderosa sobre o suposto lado feminino do fenômeno da tradução.

2. Retraduções (em Tempos Feministas)

A tradução é deliberada. Ela é intencional e, usualmente, feita com um propósito. Nenhuma tradução é produção somente do/a tradutor/a. Por um lado, o texto fonte e o/a autor/a estão envolvidos: eles/as tornam-se mais ou menos significativos ou úteis em momentos diferentes numa cultura, mais ou menos interessantes para traduções e retraduições; editoriais e editores/as estão envolvidos; assim como há financiadores dispostos a pagar pelo trabalho e, finalmente, há diagramadores/as e tipógrafos/as que criam o produto final e podem mudar um texto. A tradução nunca é responsabilidade unicamente do/a tradutor/a; ela é uma

³ Pesquisas sobre a tradução da escrita canadense em alemão mostraram que o interesse de editores/as e leitores/as, nos anos 1980, em mulheres escritoras acarretou o sucesso da escritora Margaret Atwood e muitas outras mulheres canadenses, em detrimento de autores homens: naquela década, cerca de 80 livros de autoras canadenses, e menos de 50 livros de autores canadenses, foram traduzidos para o alemão. (FLOTOW, 2007)

colaboração. Isso se tornou evidente em grande parte do trabalho sobre tradução dentro do movimento de mulheres, e continua sendo desde então, e é elucidado nos exemplos de releituras e retraduições abaixo.

3. Retraduções da Bíblia

Retraduzir trabalhos tão vastos quanto a Bíblia requer esforços colaborativos em massa, os quais emergiram na anglo-américa no começo dos anos 1980 com a produção e regular atualização de um livro intitulado *An Inclusive-Language Lectionary* (1983; 1984; 1985). Esse livro é uma compilação de excertos da Bíblia usados na liturgia, nos cultos regulares das igrejas. Dada a premissa de que a Bíblia é um “texto fundamental” à cultura ocidental (o que Elizabeth Cady Stanton já havia percebido e criticado severamente em seu *The Woman’s Bible* (1895)), as/os membros do comitê editorial/tradutório desse *Inclusive Language Lectionary* objetivavam reescrever as versões em inglês desses textos, relendo as fontes antigas e fazendo com que as traduções refletissem novas realidades e entendimentos sobre a posição das mulheres na sociedade. E logo era possível ler Elohim do povo hebreu como sendo ao mesmo tempo feminina e masculino, e traduzi-l@ como “Deus Mãe e Pai”; logo era possível ver que poderia ser inapropriado fazer referência às/aos membros/as da igreja unicamente como “irmãos” – de acordo com o foco masculino de todas as Bíblias anglófonas anteriores; logo, e ainda mais drasticamente, tornou-se evidente que na história da criação, no Gênesis 2, “o adão” – na maior parte das traduções da Bíblia o primeiro humano – não é efetivamente um humano macho chamado Adam, mas simplesmente uma criatura dessexualizada

feita de “adamah”, da terra. A humana fêmea, Havva, é feita de uma parte da terra tirada do lado desse adão – e não da costela de um homem. Ela é a primeira humana criada nessa versão da história, e o nome que lhe foi dado – Havva – é tão significativo quanto o substantivo comum “adão”. Significa Vida em hebraico antigo, com todas as suas conotações de gozos e pesares, sucessos e falhas.

Ao longo das centenas de séculos de adaptação e tradução em culturas patriarcais agressivas, esses detalhes foram desaparecidos, escondidos e perdidos, de forma que sistemas sociais e políticos inteiros puderam ser fundados na natureza “secundária” das mulheres, vindas em segundo lugar na Criação, derivadas do corpo de Adão, o primeiro humano, e assim sucessivamente. Isso é algo que Stanton já havia traçado no fim do século 19; ela viu esse discurso religioso patriarcal como a fundação dos discursos políticos que privaram as mulheres do voto e, no Canadá, do *status* de “pessoas” até 1929.⁴

Tais distorções e erros deliberados na tradução dos materiais bíblicos foram confirmados em 1992, com a publicação de *At the Start*, de Mary Phil Korsak, uma nova tradução cuidadosa, detalhada e comentada do Gênesis 2, e levaram a outras re-traduições, especialmente uma em francês de toda a Bíblia, intitulada *La Bible 2001*. Essa *Bible 2001* foi produzida não só com propósitos feministas, mas, de forma mais geral, para levar em consideração as mudanças na língua francesa, e especialmente sua linguagem literária, no século 20. Entretanto, nesse processo, foram feitas muitas descobertas similares àquelas em inglês. Historiadores/as bíblicos/as trabalhavam junto a escritores/as francófonos/as,

⁴ Disponível em: <<http://www.canadaonline.about.com>>. Acesso em: 24 jun. 2011.

e equipes editoriais avaliavam os textos que eram produzidos; foi essa outra colaboração gigantesca que descobriu, por exemplo, não haver menção ao termo “virgem” para a mãe de Jesus nos textos em grego antigo do Novo Testamento. Em consequência, ela é referida como “la jeune fille” ou “la jeune femme”⁵ – uma mudança que, hoje, pode ser amena e desconsiderada. No entanto, por centenas de anos, essa pseudocondição de “virgindade” existiu, sendo constantemente imposta para aterrorizar mulheres reais e depreciar e macular sua sexualidade humana.⁶

4. Simone de Beauvoir (em inglês)

Agora, um exemplo mais mundano, mas também ‘fundamental’ de retradução em tempos feministas: *Le deuxième sexe* (1949) de Simone de Beauvoir, publicado como *The Second Sex* pela editora Knopf, de New York, em 1953. O livro – que se tornou imediatamente um *best-seller* e desde então vende continuamente bem naquela versão em inglês – tornou-se alvo da ruidosa crítica feminista nos anos 1980 e 1990, com vários artigos acadêmicos e jornalísticos condenando tal ou qual aspecto do trabalho de Beauvoir no inglês. Esse ímpeto crítico foi o resultado de uma importante mudança na atmosfera cultural: Beauvoir, vista como uma feminista de segunda onda “avant la lettre”, uma pensadora fundamental, uma visionária, era reivindicada por filósofas e feministas inglesas. Elas dissertavam sobre vários aspectos da

⁵ “A filha jovem” ou “a mulher jovem”. (N. T.)

⁶ O Vaticano respondeu a esses projetos radicais de tradução em 2001, lançando uma instrução intitulada *Liturgiam authenticam*, a qual ditava regras para a tradução de textos católicos. Ela pode ser achada na biblioteca *on-line* do Vaticano.

tradução de 1953 com os quais discordaram, desaprovaram e, finalmente, condenaram. Entre tais aspectos, o mais importante refere-se a cortes não mencionados no texto, os quais reduziram o trabalho original de Beauvoir em cerca de 15%, e vários erros de tradução e equívocos com relação ao francês, especialmente no que tange aos conceitos filosóficos que ela usou e desenvolveu. O ataque da crítica finalmente levou a uma retradução (2009) que garantiu às tradutoras certo reconhecimento, mas também mais controvérsia.⁷

Novamente, o aspecto coletivo desse traduzir, criticar a tradução e retraduzir é digno de nota: ao examinar a primeira tradução ao inglês, por exemplo, Anna Bogic (2011) notou que um constituinte específico do “grupo” envolvido na produção do texto em inglês, ou seja, o editor Knopf, exerceu enorme pressão. Apesar de Howard Parshley, o tradutor, ter sido amaldiçoado por anos, o editor é que foi, de fato, responsável por querer transformar o trabalho de Beauvoir de manifesto pioneiro da filosofia feminista e história das mulheres no que ele queria vender como leitura-fácil, um manual sexual “nivelando por baixo”, para leitoras/es americanas/os comuns. O ataque das críticas feministas de final do século XX – teóricas literárias, filósofas, especialistas em gênero –, as quais se interessaram pelo texto em inglês, uma vez que foi identificado como um ‘texto fundamental’ para o movimento de mulheres, finalmente mobilizou a retradução. E mesmo essa foi um esforço conjunto de duas tradutoras: Constance Borde e Sheila Malovany-Chevalier. (2009)

⁷ Flotow traz uma nota indicativa sobre a resenha de Toril Moi in *The London Review of Books*, publicada em fevereiro de 2010, sobre a retradução de Beauvoir feita por Constance Borde e Sheila Malovany-Chavalier. A resenha está disponível em <<http://www.lrb.co.uk/v32/n03/toril-moi/the-adulteress-wife>>. Acesso em: 18 ago. 2011. (N. T.)

5. Queer: onde algumas pessoas “são chamadas mulheres”

Uma questão importante, penso eu, é se tais traduções e retraduições massivas de textos “fundamentais” e muitos outros de autoras mulheres poderiam ter sido feitas em um ambiente cultural/acadêmico em que “mulheres” não existissem como uma categoria ou grupo social, e onde elas fossem simplesmente “pessoas que são chamadas mulheres”. Pode-se somente especular sobre tais questões, mas o fato é que desde o advento do que veio a ser chamado de “teorias *queer*” – as quais geraram essa solução discursiva a problemas de essencialismo e identidades políticas que empestearam os feminismos – houve um declínio notável na pesquisa relativa a mulheres e tradução. Ao tempo em que teoria *queer*, nas humanidades, deriva dos feminismos, assim como o termo “interseccionalidade” nas ciências sociais, tais abordagens alcançaram o efeito de amenizar, se não dispersar completamente, a categoria ‘mulheres’:

- a interseccionalidade põe foco no que tem sido chamado de ‘microcosmopolita’, dimensão a qual “situa diversidade, diferença, intercâmbios nos microníveis da sociedade” (CRONIN, 2005). Ela descreve uma abordagem teórica aos aspectos diversos e mutáveis do local, e, em termos de feminismos, é empregada para descrever, analisar e investigar os muitos tipos diferentes de discriminação que uma pessoa pode sofrer, mitigando o efeito de ‘gênero’ como único fator identitário importante. Sociólogas/os trabalham nas intersecções de gênero, diferença racial e étnica, religião, classe, idade e orientação sexual – afastando-se assim das amarras binárias de mulher e homem, categorias nas quais poderosos feminismos se baseavam anteriormente.

A interseccionalidade põe foco nas e se refere às diferenças entre mulheres.

- as teorias *queer*, de forma parecida, evitam os velhos binarismos; veem gênero como um construto, o qual é performativamente contingente – de indivíduos, situações, discursos e outros aspectos das interações/intervenções sociais. O gênero é teorizado como móvel, dinâmico, uma condição que pode ser assumida ou rejeitada, imposta ou recusada. De fato, como um artigo recente na área dos estudos de tradução aponta, “a ideia mesma do ‘*queer*’ é evitar definições e categorizações” (LEWIS, 2010), o que, como a autora admite, causa um problema metodológico. *O que exatamente você estuda se evita definições e categorias? Você pode fazer pesquisa com mais de um único indivíduo se não pode categorizar ou agrupar pessoas? Como outro comentador desvela no começo do desenvolvimento do *queer*, sem categorias de identidades fixadas, “as quais são simultaneamente a base da opressão e a base do poder político, não há nem uma política da identidade nem uma política da transgressão” (GAMSON, 1995). Esse pode ser o porquê da teoria “*queer*” (ainda) não ter se tornado particularmente frutífera na tradução – a qual sempre ocorre num contexto social e é sempre afetada por, e responsiva a, desenvolvimentos “grupais” sociopolíticos – ou para os estudos da tradução, os quais trouxeram vasta conscientização sobre diferenças de poder e dinâmicas grupais reveladas e elaboradas através de manipulações textuais.*

Ainda assim, poderia haver muito espaço para a tradução “*queerizante*”: conceitos como “contingência” e “performance” – e mesmo “o performativo” – ecoam na tradução, que muitas vezes

foi vista como um tipo de *performance* contingente de um texto, uma versão momentânea. Além disso, o trabalho das teóricas *queer* Judith Butler e Eve Kosofsky-Sedgwick se origina em motivações e propósitos que são altamente sociocríticos e se orientam contra a opressão, por um lado, e para a transgressão, por outro. Em *Undoing Gender* (2004), Butler explica, por exemplo, que o que originalmente a motivou a escrever *Gender Trouble* (1990), em que ela desenvolve sua teoria da performatividade de gênero, foi sua própria experiência pessoal, seu próprio “problema” com a aparentemente limitada escolha de opções de gênero – feminino ou masculino, mulher ou homem – em um momento em que ela não poderia nem se submeter nem corresponder a nenhuma das duas limitadas e limitantes “performances” que acompanhavam tais opções. Ela descreve como essa experiência pessoal levou-a a uma intenção ativista sociopolítica mais ampla de imaginar um mundo em que aquel@s que vivem a “alguma distância” das normas de gênero, que vivem na confusão das normas de gênero, ainda possa entender-se não só como vivendo vidas viáveis, mas como merecendo um certo tipo de reconhecimento. Eu queria que algo do problema de gênero fosse entendido e *dignamente respeitado*, segundo algum ideal humanista [...]. (BUTLER, 2004, p. 207, ênfase minha)

O desejo de Butler de revisar o pensamento, os sistemas sociopolíticos e as epistemologias que sustentam essa situação insustentável localizam seu trabalho no ativismo social.

Entretanto, esse ativismo empalidece quando Butler sugere que o agente social/sujeito humano é, de fato, “o *objeto*, mais que o sujeito de atos constitutivos” (BUTLER, 1988, p. 519, ênfase dela). Ela vê a identidade de gênero como produzida por uma “*repetição estilizada de atos*”, como uma *performance* que “ocorre sempre e variadamente numa situação de coerção”. Não só a

identidade de gênero é uma ficção social estilizada, inescapável, mas é pré-determinada pelo que Butler chama de “o performativo”. Qualquer *performance* de gênero, mesmo que seja altamente individual, é uma “atuação que está acontecendo antes mesmo que alguém chegue à cena” (1988, p. 526). Sua análise é teatral – e remanescente de algumas visões da tradução: Butler faz um paralelo entre a *performance* na identidade de gênero e a *performance*, por diferentes atores, do mesmo (previsível, convencional, prescrito, raramente radical) roteiro.

Andrew Parker e Eve Kosofsky Sedgwick também se utilizaram das noções de *performance* para teorizar o *queer*, definindo-a como uma conexão entre dizer e fazer, ou ainda, dizer como fazer. Sua introdução a *Performativity and Performance* (1995) tende a ficar no lado “intencional”, “ativo” da argumentação acerca do discurso, examinando como “enquanto um certo destaque tem surgido momentaneamente das questões que envolvem *ser algo*, um campo excitantemente carregado e vasto parece se abrir às explorações de [...] como dizer algo pode ser fazer algo”. (1995, p. 16, ênfase no original)

Sua escrita, como a de Butler, também deriva de preocupações pessoais e é motivada por objetivos sociopolíticos, os quais todos se relacionam a viver livre e abertamente a homossexualidade nos Estados Unidos contemporâneos. No entanto, diferentemente de Butler, sua posição não necessariamente oblitera o sujeito ativo, o qual, de fato, ativamente “faz coisas com palavras”. As palavras que tal sujeito emprega, e a forma com que as emprega, dramaticamente e em *performance* permite intervenções “em espaço de interlocução” (1995, p. 13). Ao verbalizar-se, mesmo de forma fragmentada quase incoerente, um sujeito humano afirma e performa sua subjetividade. Parker/Kosofsky Sedgwick associam essa “performatividade explícita” e seu efeito transformativo

no espaço interlocutório ao ativismo político, e também enlaçam a performatividade teatral ao ativismo político.

A descrição que Parker e Kosofsky Sedgwick fazem dos aspectos performativos da identidade de gênero é, inclusive, mais otimista que a de Butler, pois ela e ele veem o potencial de serem politicamente ativos. Apesar de não negarem o poder e os efeitos do discurso, ela e ele veem a *performance* como atividade criativa.

O binarismo masculino/feminino (e sua postura heteronormativa implícita) que se mostrou tão produtivo aos feminismos foi efetivamente abalado e destituído pelos discursos do começo dos anos 1990, o que era, possivelmente, necessário naquele momento. Mas quão útil pode ser a abordagem “*queer*” para a tradução e os estudos da tradução?

Primeiramente, os fundamentos sociocríticos e ativistas das ideias sobre “a performatividade” são muito pertinentes: como muitos trabalhos em feminismo e tradução têm mostrado, a/o tradutor/a (e a equipe feita de editor/a, editor/a de texto, revisor/a, casa editorial) tem considerável liberdade de preparação e apresentação de um texto para um novo público leitor. Além de a escolha pelo texto poder ser feita de um ponto de vista sociocrítico, a tradução em si mesma pode refletir e chamar a atenção aos aspectos do texto fonte que são novos, ou inovadores, ou considerados “úteis” para o novo público leitor. O ativismo social nunca é neutro, e é evidente nas motivações que orientam as teorias da *performance*; ele também tem sido mostrado pelas análises feministas de traduções. Ele pode funcionar tanto para criticar quanto informar; pode revelar “abusos”, mas também dar atenção exagerada a aspectos “desejáveis” dos textos. Ele é parte da constante luta sobre “fazer coisas com palavras”.

Em segundo lugar, a ênfase de Parker/Kosofsky Sedgwick na importância do “espaço interlocutório”, mesmo nas mais

fragmentadas *performances* discursivas, parece bastante útil ao estudo e talvez à vindicação da tradução: toda tradução requer espaço interlocutório, todo/a tradutor/a busca acesso a isso. Alguns/algumas tradutores/as talvez ultrapassem os limites usuais desse espaço, ou lutem contra o confinamento que ele impõe. No entanto, eles/as retomam e preenchem o espaço, mesmo que inadequadamente, fragmentadamente ou brilhantemente, fornecendo transformances de novos textos, e, com isso, novas possibilidades de leitura e entendimento. Ao contrário das avaliações pessimistas de Butler sobre o discurso como uma gaiola performativa restrita, mas *com* suas motivações socioativistas em mente, pesquisadoras/es dos estudos da tradução, que escolhem ver a tradução como um ato deliberado e intencional dado entre discursos, podem também considerar úteis aspectos da teoria da *performance*. Traduções permitem várias *performances* de um texto; elas fomentam diferenças nessas *performances* – de uma língua a outra, mas também de uma língua a muitas versões de outra; mas, mais importante, elas retomam o “espaço interlocutório” – ganhando mais nessa transformance do que “perdem na tradução”, para contrariar aquele velho e tedioso clichê.

Finalmente, a postura determinista de Butler, na qual “a performatividade” é sempre vista como discursivamente preexistente – predeterminando e por isso produzindo uma *performance* determinada de identidades de gênero, em textos e também “nas ruas” –, relembra, e em alguma medida assemelha-se a/os debates sobre a tradução ser sempre etnocêntrica (BERMAN, 1995) e sempre, de alguma maneira, reduzir o estrangeiro ao local, incapaz ou indisposta a acomodar ou performar a diferença. Nesse ponto, seu trabalho é útil como aparato crítico. No entanto, uma postura tão generalizante ignora o trabalho experimental de várias feministas, pesquisadoras interessadas em gênero e tradutoras,

como as conhecidas Susan Knutson, Barbara Godard, Kathy Mezei e outras (1989), as quais em *Tessera* apresentaram, pela primeira vez, a tradução como “transformance” [tradução + *performance*], especialmente no caso em que vários/as tradutores/as trabalharam com, compreenderam e performaram diferentemente o mesmo texto. Elas mostraram precisamente quão flexíveis e criativos/as podem ser discursos, tradutores/as e traduções, sugerindo que pode também ser possível “fazer [e reescrever] o gênero de alguém” de formas individuais.

Embora não tenha havido fartura de pesquisa e publicação na área da teoria *queer* ou da *performance* em tradução, há, sem dúvida, avenidas abertas, e ferramentas teóricas estabelecidas; no momento, as fronteiras borradas ou categorias de gênero ‘infixas’ evocadas por Gamson podem, entretanto, dificultar seu desenvolvimento.

6. Para Terminar com Duas Notas Significativas

6.1 Saúde das mulheres: um sucesso internacional de tradução feminista

Um estudo recente sobre um famoso manual alternativo de saúde para mulheres, *Our Bodies, Ourselves*, e sua tradução para cerca de 30 línguas diferentes conta uma história “desenvolvente” diferente – não só sobre os esforços colaborativos investidos em tal tradução e adaptação, mas também sobre os aspectos “performativos” de um texto geralmente considerado subversivo para garantir “espaço interlocutório” em sociedades muito diferentes. *Our Bodies, Ourselves* não é uma obra literária. Começou em

1971 como um livro de autoajuda sobre saúde das mulheres, um manual com intento de informar e prover conhecimentos com os quais as mulheres pudessem dispensar ou, ao menos, confrontar os excessos da medicina institucionalizada que tem tendido a patologizar os corpos das mulheres. *The Making of Our Bodies Ourselves: How Feminism Travels Across Borders* (DAVIS, 2007) se propõe a compreender como um livro que foi e é subversivo, crítico e empoderante para as mulheres na Anglo-América pôde se tornar um instrumento internacionalmente muito efetivo às políticas do conhecimento para mulheres. A pesquisadora Kathleen Davis examina como *Our Bodies, Ourselves*, potencialmente um texto muito local, ‘microcosmopolita’ e de classe média branca, torna-se um livro que permite às pessoas imaginar e implementar alianças políticas feministas “cruzando linhas de considerável diferença”, internacionalmente. Ela nota várias estratégias, usadas pelas tradutoras, editoras e autoras do texto fonte, notadamente:

- fortes intervenções nas primeiras versões europeias nos anos 1980, com a equipe americana impondo sua estética feminista e viajando à Itália, por exemplo, para substituir as capas sugestivas por imagens menos picantes;
- adaptações textuais muito fortes nas culturas além da Europa (Egito, China, Índia, Japão), com as editoras dos textos fonte ajudando a negociar os limites culturais e também os políticos, como os impostos por censores do Estado;
- uma forte afirmação do ativismo pela saúde das mulheres (em cada versão) e o engajamento crítico com a “teoria do corpo” do feminismo anglo-americano, a qual elimina referências a corpos reais de mulheres reais;
- um foco nas experiências das mulheres como uma forma de conhecimento senciente, situado, e uma fonte para as críticas feministas à ciência e à medicina.

Consistentemente, através da história de quarenta anos de escrita, reescrita, tradução e adaptação de *Our Bodies, Ourselves*, Davis mostra que as equipes responsáveis estavam claramente preocupadas, primeira e principalmente, com as mulheres (não se esquivando dessa categorização), mas também aprenderam a tornar-se completamente cientes e responsivas aos contextos sociais e culturais das mulheres, nos processos de produção tanto quanto nos de adaptação/tradução. O propósito da comunicação transcultural desse manual de saúde das mulheres foi forte o bastante para se contrapor a muitas questões “cruzadas” da diferença. Por exemplo, o próprio texto fonte foi abalado por problemas relacionados às “mulheres de cor” que se desenvolveram fortemente nos anos 1980 nos Estados Unidos; e na tradução ele passou por muitas mudanças: Davis aponta que o texto foi feito mais “poético” para leitoras da América do Sul Latina (e incluiu muito mais material sobre os impactos do catolicismo nas questões de saúde das mulheres), enquanto foi feito mais individualizante para as mulheres da Bulgária pós-1989, as quais estavam descrentes das ideias de igualdade e pseudounidade que tinham circulado sob o sistema comunista; no entanto, incluía seções novas, especialmente escritas, sobre abuso de substâncias e nutrição saudável nessa versão pós-1989. De fato, Davis constatou que traduções “diretas”, *verbatim*, eram muito raras; somente ocorridas em áreas onde não havia fundos suficientes para fazer uma adaptação completa.

Com tudo isso, a história de *Our Bodies, Ourselves* e suas agora quase 30 versões legitimam não somente como possíveis, mas como frutíferos os intercâmbios locais (microcosmopolitas) e internacionais (macrocosmopolitas) entre mulheres. Através do trabalho de produção, tradução, adaptação e distribuição, o livro criou contatos, discussões e alianças entre mulheres de todas as

culturas, e mostrou quanto são necessárias inventividade, flexibilidade e sensibilidade culturais para tornar uma publicação desse porte útil e legível em lugares muito diferentes.

6.2 Finalmente, “a não-rejeição do(s) não-eu(s) desconhecido(s)” – a recente teoria psicanalítica feminista para a tradução:

Talvez a forma mais atrativa até então para olhar e compreender a natureza colaborativa e macrocosmopolita da tradução e adaptação por/atraves de fronteiras de todos os tipos, e para explorar sua conexão histórica (embora geralmente depreciada) com as mulheres tenha sido anunciada pela teoria psicanalítica de Bracha Ettinger. Como nos lembra Joan Wallach Scott (1999) em um ensaio sobre gênero e política, a mais importante teoria no âmbito de gênero e sexualidade humana tem sido a psicanalítica, envolvendo o exame da psiquê humana e sua produção e percepção da diferença sexual. Embora Scott reconheça que “leituras específicas de posturas particulares” (1999, p. 73) sejam importantes, tais leituras devem ser conformadas pela teoria. A teoria psicanalítica posiciona a sexualidade e a diferença sexual como *centrais* às pré-ocupações e produções mitológicas humanas, entre as quais se encontram, primordialmente, fantasias que se “relacionam aos problemas de origem, a origem do indivíduo, a origem da sexualidade, a origem da diferença entre os sexos” (1999, p. 75). O primeiro foco primordial humano é sexual. Interssecções são importantes e interessantes – mas, de fato, elas fornecem detalhes que conformam e detalham a figura maior.

Ettinger, uma psicanalista e artista franco-israelita, usa um período bem específico na experiência humana para teorizar as

pré-ocupações humanas, especificamente *a relação especial entre mãe e criança não nascida no final da gravidez*. Tal relação é especialmente produtiva à ideia de *limiar*, e não fronteira; à interdependência colaborativa, e não a glória individual. Ettinger se refere a ela como “**a não-rejeição do(s) não-eu(s) desconhecido(s)**”.

Se nos detemos um momento para imaginar esse tempo do último trimestre da gravidez – o qual todo/a humano/a experienciou, conscientemente ou não –, podemos vê-lo como particularmente evocativo do encontro com a diferença: duas ou mais entidades separadas (mãe e criança) estão em conjunção íntima, em comunicação íntima, em constante interação, vivendo em casas geminadas – um avançando sobre o outro, mas ainda assim ambos tolerando-se – seres separados (e separáveis), mas unidos em um. A “**não-rejeição do(s) não-eu(s) desconhecido(s)**” de Ettinger implica aceitação e tolerância da diferença e alteridade, intercâmbio e comunicação através de fronteiras que nunca são completamente herméticas, e interdependência. Ettinger a contrapõe à regra da separatividade ou singularidade do Falo, uma fabulação de fantasias masculinas, a imaginação masculina. Em seu trabalho, a separatividade é tênue, mitigada, e seu foco é nos limiares pelos quais movimento e comunicação ocorrem, mais do que delimitações e fronteiras definidas. Ela localiza a relação com o desconhecido, ou o estrangeiro, como uma relação matrixial, uma atividade metramórfica.⁸

No que importa à tradução, tal relação se move além da abordagem idealista metafórica da tradução, na qual textos são

⁸ Esse neologismo aproxima e ressoa os termos “meta”, “mater” e “morfeu” – referindo-se a processos que não envolvem unidades singulares agindo pelo reposicionamento que é a metáfora, ou o deslocamento da metonímia – mas, ao invés disso, provocando mudanças que mutuamente alteram o significado que criam sem suplantarem ou diferir o significante. (SHREAD, 2005)

vistos como entidades separadas, e uma versão supostamente repõe a outra. E também se move além da visão mais realista metonímica da tradução, onde uma única tradução sempre apresenta uma parte do original, a qual, então, representa o todo. A metramorfose de Ettinger, aplicada à tradução, traz o elemento feminino/maternal que tem sido extirpado do pensamento psicanalítico convencional. Ela traz a “mater”, a “matrice” [útero], a “matrix” (todas conglomeradas no prefixo “metra”) e junta a elas a noção de “morpheus”, a qual, em grego, refere-se à forma, e formas mutantes. Ettinger escreve:

Estamos presas/os a um axioma de equivalência. O Falo é o valor herdado de um significante a outro, cada um, acima de tudo, anafórico ao significante de uma unidade perdida. Então o círculo mágico está completo. Então o falo apropria-se de tudo.

Mas o Simbólico é maior que o Falo!

Adiciona metramorfose às metáforas e metonímias. Abre um espaço entre Símbolo e Falo (num sentido psicanalítico). Matrix está nesse espaço: Símbolo menos (-) Falo. (ETTINGER, 1993, p. 50-51)

Pensando além do dominador Falo e incorporando a matrix feminina, Ettinger escreve sobre o espaço das relações matrixiais dos últimos pré-natais, relações entre mãe e criança/crianças em que *dependência* não só é um valor ético mas uma dádiva, a qual é, em troca, útil para teorizar a tradução. Ela diz muito sobre nossas múltiplas dependências e as conectividades que subjazem às ficções da autonomia absoluta. Teorizar e empregar o paradigma matrixial e metramórfico evoca um Simbólico feminino que acolhe e aceita a diferença, ao invés de substituí-la. Ettinger insiste:

Matrix dá significado ao real, que seria, de outra forma, impensável. [...]

Matrix. A não-rejeição do(s) não-eu(s) desconhecido(s) e inassimilado(s) é um lado inconsciente do feminino *ab-ovo*.

Matrix: amálgama dinâmica e temporária criada pela não-rejeição, sem absorção, repulsa ou fusão. (1993, p. 45 - 6).

A crítica Rosi Huhn sintetiza:

Em contraste à metamorfose, [...] as novas formas e contornos da metramorfose não enviam [...] cada uma de suas precedentes ao esquecimento, nem as eliminam, mas deixa ela [sic] brilhar através da transparência, desordena e leva a uma existência de multidude, ao invés de unidade. (HUHN, 1993, *apud* SHREAD, 2005, p. 224)

Aqui, a ênfase de Ettinger na “não-rejeição do(s) não-eu(s) desconhecido(s)” e amálgamas criadas “*sem* absorção, repulsa ou fusão”, junto aos comentários de Huhn sobre as formas precedentes “brilhando através” das novas formas nas quais são apresentadas, ressoa com as recentes preocupações da tradução e dos estudos da tradução: a questão de se reconhecer a diferença, de legitimar, e de alguma forma incorporar e refletir a alteridade nos textos traduzidos, ao mesmo tempo sem eliminar ou “apropriar-se” dela, e [a questão] da tradução como uma atividade que é sempre interdependente.

Retratada como uma atividade metramórfica, a tradução possibilita a significação em uma relação que transgride a construção usual de fronteiras subjetivas estreitas. *Múltiplos/as* vêm antes do um, como na relação dos últimos pré-natais, em que “uma estrutura de multiplicidade precede a consciência individual” (SHREAD, 2008, p. 221), e o termo matrix troca as

associações do “útero como um receptáculo passivo por uma de um espaço fronteiro ativo, transformado por um eu coemergente e um não-eu desconhecido”. (SHREAD, 2008, p. 221)

As aplicações à tradução e aos estudos da tradução são variadas; primeira e principalmente, a relação tradutória é vista como uma de encontro, intercâmbio e transformação mútua, ao invés de assimilação, deslocamento ou rejeição. Logo, uma abordagem mais nuançada ao Outro, ao desconhecido e à diferença oferece uma visão teórica da matrix como um lugar onde o significado é gerado, ao invés de forcluído; transferido, ao invés de sepultado. Isso promove uma visão da tradução como geradora, como um labor o qual, como todo trabalho do tipo e contrariamente a quaisquer noções de grandeza solitária, é dependente de e dialógico com seu contexto, ao mesmo tempo em que também o influencia. Não é um labor que deve terminar na deterioração, dilapidação ou substituição final do original. Ao contrário, ele evoca uma visão muito ampla de uma componente geradora, ‘feminina’ na empreitada e atividade humana, tão denunciada como “meramente reprodutiva”, mas hoje teorizada como criativa, produtiva, geradora e baseada em interdependência, tolerância à diferença e comunicação. Em outras palavras, o que importa não são as fronteiras, mas a interação e a interdependência.

A proposta de Ettinger, da “re-união” de mulheres em termos de um Simbólico em que figuram limiares, comunicação e colaboração ao invés de barreiras herméticas, pode ser uma boa nota para se terminar.

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, Simone de. *The Second Sex*. Trad. Constance Borde; Sheila Malovany-Chevalier. London: Cape, 2009.

BERMAN, Antoine. *Pour une critique des traductions: John Donne*. Paris: Gallimard, 1995.

BOGIC, Anna. Why Philosophy Went Missing: Understanding the English Version of Simone de Beauvoir's *Le deuxième sexe*. In: Flotow, Luise von (Ed.). *Translating Women*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2011. p. 151-67.

BUTLER, Judith. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in

Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, v. 40, n. 4, p. 519-31, 1988.

_____. *Gender Trouble*. New York/London: Routledge, 1990.

_____. *Undoing Gender*. New York/London: Routledge, 2004.

Cronin, Michael. *Translation and Identity*. New York/London: Routledge, 2006.

DAVIS, Kathy. *The Making of Our Bodies, Ourselves: How Feminism Travels Across Borders*. Durham: Duke University Press, 2007.

GOLD, Victor Roland et al. *An Inclusive Language Lectionary*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.

_____. *An Inclusive Language Lectionary*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

_____. *An Inclusive Language Lectionary*. Philadelphia: Westminster Press, 1985.

ETTINGER, Bracha. *Matrix Halal(a) – lapsu: Notes on Painting*. Trad. Josh Simas. Oxford: Museum of Modern Art, 1993.

_____. *Que dirait Eurydice? What would Eurydice say?* Conversation with Emmanuel Levinas. Toulouse: Paragraphic, 1994.

FLOTOW, Luise von (Ed.). *Translating Women*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2011.

FLOTOW, Luise von; Nischik, Reingard (Ed.). *Translating Canada*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2007.

GAMSON, Joshua G. Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma. *Social Problems*, v. 42, p. 390-407, 1995.

_____. Publicity Traps: Television Talk Shows and Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Visibility. *Sexualities*, v. 1, p. 11-41, 1998.

KNUTSON, Susan et al. Vers-ion con-verse: A Sequence of Translations. *Tessera: La traduction au féminine / Translating Women*, v. 6, p. 16-23, 1989.

KORSAK, Mary Phil. *At the Start*. New York: Doubleday, 1992.

LEWIS, Elizabeth. "My Girlfriend Linda: Translating Queer Relationships in Film". *In Other Words*, v. 36. 2010.

LORBER, Judith. "Embattled Terrain: Gender and Sexuality". In: Ferree, Myra Marx; Hess, Beth B.; Lorber, Judith (Ed.). *Revising Gender*. Thousand Oaks/London: Sage Publications, 1999. p. 416-48.

MOI, Toril. The Adulteress Wife. *London Review of Books*, v. 32, n. 3, p. 3-6, fev. 2010.

PARKER, Andrew; Sedgwick, Eve Kosofsky (Ed.). *Performativity and Performance*. New York/London: Routledge, 1995.

SCOTT, Joan Wallach. Some Reflections on Gender and Politics. In: Ferree, Myra Marx; Hess, Beth B.; Lorber, Judith (Ed.). *Revising Gender*. Thousand Oaks/London: Sage Publications, 1999. p. 70-96.

SHREAD, Carolyn. *A Theory of Matrixial Reading: Ethical Encounters in Ettinger, Laferrière, Duras, and Huston*. Doctoral dissertation, University of Massachusetts Amherst, 2005.

_____. Metamorphosis or Metramorphosis? Towards A Feminist Ethics of Difference in Translation. *TTR – Traduction, Terminologie, Rédaction*, Montreal, v. 20, n. 2, p. 213-42, 2008.

STANTON, Elizabeth Cady. *The Woman's Bible*. 1895.

A ERA DA TRADUÇÃO: tecnologia, tradução e diferença¹

MICHAEL CRONIN

Tradução de Roberto Schramm Júnior²

Adelard de Bath, tradutor e erudito do século XII, na introdução a seu tratado: *Do Uso dos Astrolábios*, tinha alguns bons conselhos para seu patrono – o futuro Rei Henrique II, da Inglaterra:

Dizeis que não é digno de habitar sua própria casa aquele que dela ignora as qualidades e quantidades, a posição e a natureza, o reboco e a alvenaria. Do mesmo modo aquele que – nascido no palácio desse mundo – ignora a razão de ser de tamanha beleza – esse também é indigno de habitar o planeta, e, – fosse possível –, coisa boa seria deitar-lhe, de vez, para fora da Terra. (LYONS, 2009, p. 128- 29)

¹ As traduções de citações do inglês foram feitas por mim. (N.T.)

² Revisão da tradução por Ana Carla Teles.

Adelard instruía seu jovem tutelado no uso de um instrumento que haveria de mudar para sempre as fortunas dos navegantes da cristandade. Seu tratado, ele próprio, era fruto de anos dedicados à tradução do Árabe – uma verdadeira demonstração da superioridade tecnológica daquele outro mundo. Notáveis, contudo, são as metáforas empregadas pelo Mestre, todas relacionadas ao canteiro de obras. Ou melhor dizendo, Adelard defendia essa nova tecnologia marítima com os termos e conceitos oriundos de uma tecnologia já conhecida, a tecnologia da construção “civil”: a casa ou palácio que proveem o abrigo. Para o erudito, o entendimento do mundo equivale a saber como ele funciona – e esse conhecimento não poderia ser exprimido senão com o emprego da linguagem da técnica, dos artefatos. O que suas traduções efetivamente realizam é mudar as relações entre os leitores e o seu mundo, nem tanto por meio das palavras quanto através do novo instrumento que, por meio de sua introdução, há de instruir-lhes seus modos de uso. A presença humana na terra só pode ser entendida dentro e a partir do contexto dos objetos construídos que mediam sua existência.

1. Ferramentas

Mas por que esses objetos, essas ferramentas, são de tal modo fundamentais na definição mesma do humano; e qual o significado que isso pode ter para o modo pelo qual compreendemos o fenômeno da tradução? Segundo o arqueólogo Timothy Taylor:

Diversas razões apontam para a inviabilidade da existência humana: nossos próprios crânios são demasiado

grandes e arriscamo-nos a morrer entalados enquanto lutamos para abandonar o ventre materno. Com o luxuoso auxílio de uma equipe técnica – parteiras, obstetras, miríades de máquinas ‘bipando’ – o crânio emerge, seguido por um patético e pelado rascunho de mamífero: a musculatura ainda tão fraca que não poderá suportar, por meses ainda, a própria cabeça agigantada. É singular que tenha achado de se tornar a espécie dominante no planeta uma espécie que dependa de expedientes tão perigosos para reproduzir-se, e cuja progênie leve vários anos para, simplesmente, aprender a se vestir sem o auxílio de um adulto. (TAYLOR, 2010, p. 4)

Os seres humanos dominaram as demais espécies, como também todo o planeta. Habitam qualquer hábitat disponível: dos cumes das cordilheiras aos fundos dos mares. De que maneira esses mais humildes súditos do reino animal com suas vistas fracas, lombos frágeis e infâncias indefesas, vieram a ocupar posição de tamanha proeminência? Uma das respostas pode estar naquilo que Taylor designa “terceiro sistema”. O primeiro sistema compreende a física e a química das coisas inorgânicas, o segundo tudo o que é biológico e o terceiro todos os objetos materiais criados por seres humanos (2010, p. 4-6). Evolução, para os seres humanos, é um conceito a um só tempo biológico e cultural. Se dispusermos de fogo, ferramentas, armas e roupas, nós não precisaremos de dentes fortes, garras músculos ou um intestino capaz de processar folhagens. Essas tecnologias permitiram ao ser humano transgredir as leis de seleção natural, que deveriam ter causado a inevitável extinção dessa notavelmente vulnerável espécie de símio superior.

O que sobressai dessa releitura da evolução humana como um paradoxal exemplo de sobrevivência do mais fraco é que a dependência do terceiro sistema conduz a uma muito particular

simbiose entre animado e inanimado. A própria expansão e ampliação da capacidade do cérebro humano, que possibilitou o advento do terceiro sistema, foi, ela mesma, produto de desenvolvimentos no sistema. Desenvolvimentos culinários (fermentação, preservação dos alimentos) permitiram ganhos calóricos relevantes, o que possibilitou aos seres humanos a absorção de elevados níveis energéticos presentes nas fontes ricas em proteínas; e isso fora necessário para sustentar os cérebros avantajados. Cérebros que estavam e que ainda estão abrigados num incomum montante compacto de vísceras – efeito colateral de nossa opção bípede (WRANGHAM, 2007, p. 182-203). Sendo assim, biologia e tecnologia interagem de modo central para a sobrevivência e o desenvolvimento do ser humano. Um reino de artifícios que nos isolam, curam nossas mazelas; e compensam as deficiências em nossa visão, metabolismo, mobilidade e memória. Em vista disso tudo, precisamos levar também em conta – quando falamos de tradução como uma atividade humana – os aspectos intrínsecos, e não meramente extrínsecos, do papel da tecnologia. Trata-se de uma questão antes ontológica do que utilitária. Evoluímos e nos definimos pelos artefatos que utilizamos. Nossas ferramentas nos formaram, na mesma medida em que foram criadas por nós.

Se contemplamos um dos ícones da emergência da tradução no mundo ocidental – *A Torre de Babel*, pintura de Peter Bruegel, acervo do museu de história cultural de Viena –, percebemos que as ferramentas estão em toda parte na composição. Escadas, alavancas, tapumes, e instrumentos para trabalhar a pedra se atulham no canteiro de obras. Possivelmente a língua comum aqui é a própria tecnologia: o uso compartilhado das ferramentas reunidas para construir uma torre que poderia arranhar os céus. Na narrativa bíblica desde o Gênesis, a linguagem é inseparável do potencial técnico de se moldar, criar, transformar. “Vede, são

eles todos um só povo e falam uma só língua; e isso é só o começo do que hão de fazer; e nada do que se propuserem a fazer lhes será impossível”. (GÊNESIS, 11:1-9)

A pintura de Bruegel manifesta que “nada do que se propuserem a fazer lhes será impossível”, pois a relação simbiótica estabelecida com o terceiro sistema está clara em cada pincelada do mestre holandês. Além disso, está evidente na própria linguagem, – no que ela assume a forma escrita que assegura sobrevida e relevância à narrativa do Gênesis; como na eclosão das religiões do livro, que tanto cativaram Adelard de Bath – vindo a se tornar, a linguagem ela mesma, uma ferramenta particularmente poderosa. Como aponta James Gleick, quando “o mundo vem instanciado no papel ou na pedra, assume uma existência em separado, um artifício. É um produto de ferramentas e é, ele próprio, uma ferramenta”. (2011, p. 30)

Samuel Butler, escritor inglês do século XIX, ao tentar entender o que havia na escrita que a distinguiu tão agudamente do “símbolo falado”, (que parece ao ser dito sem deixar traço no mundo material), optou justamente para as noções de alcance e duração:

O símbolo escrito se estende infinitamente, no que se refere ao tempo e ao espaço – junção que delimita as comunicações entre uma e outra mente –, permitindo ao escritor uma longevidade regulada apenas pela disponibilidade de papel, tinta e leitores; em contraste com aquela de seu corpo material. (BUTLER, 1970, p. 198)

Implícita nessa concepção de escritura está a ideia de que ela seja uma ferramenta que transcende o espaço e o tempo. Não há, contudo, transcendência que possa excluir a tradução. Para línguas fono-centradas como o inglês, as variações antigas do

idioma não estão diretamente acessíveis para os falantes modernos. Esses textos requerem alguma forma de tradução interlingual para serem compreendidos (STEINER, 1975). A extensão temporal infinita do símbolo escrito requer o ofício do tradutor. Do mesmo modo, quando se considera o símbolo escrito em termos de alcance espacial, o multilinguismo de praxe no planeta impõe a tradução como via única para vencer essa distância. Sendo assim, o pós-vida do texto depende de elementos do terceiro sistema, os artefatos de tinta e papel, que também dependem da ferramenta-linguagem e, por extensão, da tradução, por sua habilidade de alcançar “leitores” em diversos pontos do tempo e do espaço.

2. Mídia

Para que se desenvolva uma concepção mais aguçada de como tradução e tecnologia se articulam no contexto cultural contemporâneo, é necessário que nos remetamos ao credo dos estudos de mídia, tal como propostos por Marshall McLuhan. McLuhan argumentou que aquilo que mais importava no desenvolvimento de novas mídias não era o conteúdo que por nelas transitava, mas o próprio contexto que mediava o tráfego em si (MCLUHAN, 2001). Ainda que boa parte do debate inicial tenha focado a mídia televisiva, retratada como um fator de “corrupção” da juventude, em vista de seu conteúdo violento e “decadente”, McLuhan argumentou que a verdadeira mensagem televisiva não está no que ela apresenta, mas no que ela é. A habilidade para difundir imagens pelo mundo, para o interior das casas das pessoas numa questão de horas – ou mesmo segundos – a partir da ocorrência do evento, é muitíssimo mais importante nesse efeito

(a criação de comunidades globais de telespectadores) do que o próprio evento que estava sendo transmitido. As cenas gravadas na lua, da descida dos astronautas, e sua instantânea “aterrissagem” nos lares de milhares de pessoas, contribuíram muito mais para mudar as noções concernentes a habitar o planeta terra do que para estabelecer qualquer avanço na percepção popular do que seria colonizar a lua.

A mídia televisiva oferece apenas um dos diversos exemplos no decorrer da história, onde o meio de transmissão é, ele mesmo, a mensagem mais importante. Francis Bacon escreveu no *Novum Organum*, em 1620, que a imprensa de tipos móveis mudara o mundo de tal maneira que “nenhum império ou seita exerceu maior poder ou influência nos assuntos humanos” (1863). Os frutos do letramento, outrora privilégio de uma elite cultivada, estavam desde então disponíveis para números cada vez maiores de pessoas. De acordo com diversas estimativas, o total de livros publicados cinquenta anos depois do invento de Gutenberg, equivaleria à produção total dos escribas europeus no último milênio (CLAPHAM, 1957, p. 37). Já no fim do século XIV, quase 250 cidades europeias já contavam com lojas de impressão e cerca de 12 milhões de volumes tinham sido impressos. O conhecimento era miniaturizado (basta de Códices volumosos!); portabilizado; privatizado (acessível a indivíduos de poucos recursos e não apenas a instituições e famílias ricas); e multiplicado (mais palavras em páginas menores reproduzidas em várias cópias) pela nova tecnologia intelectual baseada na impressão (EISENSTEIN, 1980). Como destacou Nicholas Carr, citando os exemplos dos mapas e relógios, as tecnologias intelectuais moldam e articulam novas visões de mundo:

Toda tecnologia intelectual, para dizer de outra forma, incorpora uma ética intelectual, um conjunto de

pressupostos sobre como a mente opera, ou deveria operar. O mapa e o relógio compartilhavam uma mesma ética. Ambos alargaram as concepções de medida e abstração, da percepção e definição de formas e processos além daqueles aparentes aos sentidos. (CARR, 2010, p. 45)

Perceber o tempo como quantidade objetivamente mensurável em determinado dispositivo é uma experiência radicalmente diferente da noção subjetiva de tempo, que se incorporava a uma tarefa: o intervalo de tempo necessário para sua execução, sem fazer referência ao tempo “exterior”. O nativo de uma cidade que por ela perambula desde a tenra infância terá sempre uma experiência muito diferente – dos pontos de vista espacial e cognitivo – daquela de um turista que carrega um mapa. Logo, se o meio é, de fato, a mensagem mais importante a ser retida tanto dos avanços técnicos da humanidade, como de nossas tecnologias intelectuais (as ferramentas que empregamos para apoiar nossos poderes mentais) e se tais meios incorporam uma ética intelectual, perguntamos: o que devemos concluir acerca das implicações dessa dimensão ética para o desenvolvimento de nossa reflexão sobre a tradução?

Quando Aliester McGrath passara a narrar a gênese da tradução mais famosa na língua inglesa – a versão autorizada da Bíblia, ou a Bíblia do Rei James, – ele discutia desde Erasmo, Lutero, e pioneiros como Wycliffe e Tyndale, a insistência do reformismo protestante em destacar a importância do vernáculo. Contudo, logo no princípio, o primeiro capítulo é dedicado a “Um mistério para os antigos: A Nova Tecnologia” (MCGRATH, 2000, p. 5-23). Para McGrath, a nova tecnologia da impressão implicava uma ética intelectual da mobilidade, a qual seria enormemente significativa para o papel da tradução na história política e religiosa. No começo do século XVI traduções da Bíblia em vernáculo estavam proibidas na Inglaterra, mas como nota McGrath:

Uma coisa era impedir a produção de uma Bíblia inglesa no próprio território bretão. Mas o que aconteceria se uma tradução inglesa da Bíblia fosse produzida no estrangeiro e contrabandeada para a Inglaterra? A ideia de tal Bíblia era, em si própria, bastante perturbadora para as elites do período. O desenvolvimento da tecnologia de impressão na Europa significava que a possibilidade de alguém comercializar uma tradução inglesa da Bíblia era bastante plausível e uma empresa potencialmente lucrativa. O que poderia ser feito para evitá-lo? Como os eventos nos mostraram, esse temível desenvolvimento não aconteceria até 1520 – mas, quando ocorreu, essa importação se mostrou tão difícil de ser detectada e evitada quanto seria de se esperar. (2000, p. 22-23)

A ética intelectual da mobilidade não se tratava simplesmente de ideias partícipes do que Butler denominara extensão infinita na forma de tradução impressa, mas de que a tradução, ela mesma, tinha um efeito recursivo sobre a linguagem, enquanto seu próprio meio de expressão.

Na Inglaterra do século XVI, enquanto as oportunidades de empreendimentos comerciais tornavam-se cada vez mais atraídas, as linguagens do mundo tornavam-se uma presença cada vez mais vívida para os habitantes da ilha. O contato resultou na formação de uma nova autoconsciência. Como um mestre-escola londrino observara em 1582, “Forasteiros e estrangeiros se admiraram de nós, pela ambiguidade de nossa escrita e pela inconstância de nossas letras” (1582, p. 12). Pressões para que se adotasse uma ortografia padronizada vinham, em parte, dessa nova solidez da palavra impressa, de sua presença invariável no espaço da página e do próprio comparativismo dos eruditos, cientes do florescimento irrefreável de obras vernáculas e traduções de línguas clássicas no continente europeu. Quando Robert Cawdrey publicou o primeiro dicionário da língua inglesa, *A Table Alphabeticall*, de

1604, ficou clara a influência exercida por dicionários orientados para a tradução – como o Latin-English Dictionarium de 1587, compilado por Thomas Simpson (2007).

O dicionário se tornava a ferramenta emblemática do tradutor, mas a tecnologia de impressão que viabilizara essa ferramenta acabou por assegurar efeitos imprevisíveis. Cawdrey fora um dos que se alarmaram com a profusão de empréstimos do grego e do latim: “Alguns procuraram de tal modo latinizar o seu inglês, que acabaram por esquecer inteiramente da língua mãe; ao ponto que, se as mães de alguns desses cavalheiros fossem vivas, não conseguiriam entender o que os filhos escreveram” (2007, p. 45). A tecnologia que permitiu a rápida disseminação do inglês vernáculo, que facilitou a criação de instrumentos linguísticos essenciais, como os dicionários, foi também o meio pelo qual a língua se separou de seus falantes usuais, seduzidos pelo canto de sereia dos caracteres escritos e arrastados para longe do abraço acolhedor do idioma materno. Novamente a tradução assumia o aspecto do deus romano Janus, com suas duas faces: por um lado, a face detentora da custódia da especificidade linguística (proporcionando o modelo para o primeiro dicionário monolíngue) e, por outro, a face incorrigivelmente corruptora das influências estrangeiras, que encorajavam a falsificação do inglês do rei James (2007, p. 45). Contudo, e de forma crucial, é a tradução – enquanto tecnologia cultural híbrida – que se mostra perturbadora, não o mero ato de transferência linguística tomado em si próprio.

As angústias despertadas por esse hibridismo foram claramente articuladas por Roger Ascham no seu *The Scholemaster*, de 1570. Ascham investe contra a voga de traduções do italiano na Inglaterra dos fins do século XVI, reclamando que:

Essas traduções são vendidas em toda loja londrina; e o quanto mais honestos forem os títulos, maiores as suas

chances de corromperem costumes honestos: o quanto mais virtuosos e honrados os personagens que destacam mais facilmente se prestam aos inocentes e pobres de espírito..(p. 26 r-v).

A solução encontrada pelo autor foi radical; as autoridades, doravante, deveriam proibir a publicação de tais obras, observando que mais delas “havia sido colocadas no prelo durante os últimos meses, do que se viu na Inglaterra desde há muitos anos” (1570, p. 28). O “traduzir” pode envolver a trapaça: os títulos honestos na língua de chegada disfarçam as segundas intenções da língua de partida, mas a verdadeira razão para o alarme estaria no efeito viral da tecnologia, efeito que se propagava no espaço e no tempo. As traduções não estavam mais restritas a poucas bibliotecas e instituições, mas “vendidas em toda loja londrina”. Pelo meio impresso a tradução colonizara o espaço do dia a dia, do cotidiano, ameaçadora em sua própria acessibilidade. Não se tratava apenas dos lugares onde se fazia disponível, mas também do tempo necessário para sua produção e recepção, que agora disponibilizava nos últimos meses o que antes levava muitos anos para produzir. O volume e a rapidez das traduções bastavam para que Ascham se sentisse obrigado a reagir em defesa das virtudes inglesas. A intensidade da produção abreviara o tempo de resposta. A tradução, em simbiose com o terceiro sistema de Taylor, tornou-se uma força a se considerar. O meio impresso, assim, se torna parte da mensagem da tradução. Prolífica, portátil, acessível a produção tradutória disseminada pela nova mídia ainda haveria de provocar outros levantes de intolerância, país após país. Um cenário parecido se repetiria com a disseminação, via tradução, dos ideais iluministas do século XVIII, socialistas do século XIX e liberais do século XX (DELISLE; WOODSWORTH, 1995). Em outras palavras, quando Holmes fala, em seu celebrado

“mapa” da disciplina de Estudos da Tradução, de teorias restritas pelo meio (medium), ele ignora uma dimensão crucial no que se refere à relação entre meio e mensagem na tradução. Para Holmes as teorias restritas pelo meio subdividir-se-iam em teorias da tradução de agência humana ou automatizada. Ora, outras subdivisões seriam possíveis, na medida em que podemos estar falando de uma tradução completamente automatizada ou de uma máquina que facilite o trabalho de um tradutor humano. Mais ainda, a tradução humana poderia dividir-se entre escrita e falada, a falada subdividir-se-ia em interpretação consecutiva ou simultânea (HOLMES *apud* VENUTI, 2004, p. 180-92). A noção de meio (medium) estaria, assim, constituída como uma espécie de auxílio classificatório, um modo de se expressar as diferentes formas pelas quais os conteúdos possam vir a ser transmitidos. Entretanto, podemos contra-argumentar que a restrição pelo meio (medium-restriction) poderia representar mais do que um simples aparelho heurístico ou guidão conveniente para se guiar a definição mesma de transmissão de conteúdo. Os vários meios de se definir o meio, portanto, afetariam profundamente a tradução – em diferentes mídias.

3. *Everyware*³: em toda a parte

Dentre os mais notáveis desenvolvimentos da tecnologia da informação nas últimas duas décadas, podemos destacar a

³ Cronin vale-se de um jogo, *intraduzido*, entre **Everywhere** (em toda a parte) e **Everware** (referindo-se ao dualismo essencial da informática, **hardware** e **software**, assim como, anagramaticamente acenando para a noção de **hard/softwear**, – wear-vestimenta). O trocadilho é engenhoso, e dá conta, admiravelmente, dessa noção da ubiquidade das redes de informação baseadas em computadores, tema do presente capítulo. O trocadilho, por mais saboroso e pitoresco que seja, não é contudo intraduzível: apenas – insistimos – *intraduzido* até o momento. Aguarda uma solução à altura, espera por quem o desencante.

migração de um modelo de computação baseado em estações de trabalho fixas para um outro, móvel, realizado em diversos suportes para computação portátil: *laptops*, *smartphones*, *PDA*s, etc. Não apenas os seres humanos, mas também as máquinas, avançam. Segundo os sociólogos britânicos Dennis e Urry: “Essa tendência a computação distribuída desenvolve-se em direção a uma mudança para o paradigma da computação ubíqua, onde as associações entre pessoas, espaço e tempo estão imersas numa relação sistêmica entre um indivíduo e seu ambiente cinético” (2007, p. 13). A computação ubíqua, que costuma ser referida como a “terceira onda da informática”, é aquela “cujo ponto de cruzamento com a computação pessoal dar-se-á entre 2005 e 2020”, e que, possivelmente, virá “embutida nas paredes, cadeiras, roupas, carros – enfim, em toda a parte” (BROWN; WEISER, 1996). Greenfield chegara a falar de *everyware*, para designar o momento em que o processamento de informações está embutido nos objetos e superfícies do dia a dia (2006, p.18). O provável impacto social do *everyware* pode ser comparado àquele da eletricidade que passa, invisível, pelas paredes de nossos lares, veículos e escritórios. A transição de pontos fixos de acesso para a disponibilização crescente da tecnologia *wireless*, em conjunto com um crescimento exponencial das capacidades da internet, significa que os resultantes e imensamente ampliados fluxos de informação se tornaram parte de um ambiente, caracteristicamente, imerso na informação.

Uma das consequências dessa emergente computação ubíqua: a capacidade computacional se dissolve nas proximidades físicas, arquiteturas e infraestruturas. Marcos Novak propôs o termo *transarquitetura* para designar “uma arquitetura líquida, que é transmitida pelas redes globais de informação, existindo, dentro do espaço físico, como o dublê eletrônico invisível, superposto

ao nosso mundo material” (2010). Na década de 1990, William Mitchel já falava de uma “cidade dos bits” onde as combinações de estruturas físicas nos espaços urbanos com os espaços eletrônicos e telemáticos seriam conhecidas como “arquiteturas recombinantes” (1995, p. 46-105). Seria difícil conceber esse modelo transarquitetônico nos espaços contemporâneos sem levar em conta seu caráter multilíngue. Isso quer dizer que uma parte significativa da reflexão futura acerca dos temas da localização e da globalização há de passar, precisamente, pela consideração do papel da tradução na era da computação ubíqua e distribuída. É possível conceber edificações – prédios governamentais, auditórios universitários, pontos de ônibus – com capacidade multilíngues. Um dispositivo móvel, como um telefone celular, possibilitaria ao usuário imediato acesso à informação relevante no idioma da sua escolha. Logo, ao invés da apresentação estática e serial da informação em um determinado número de idiomas, tal desenvolvimento proporcionará uma interação customizada, adequada ao usuário, no idioma de sua preferência e com a possibilidade de expansão contínua das linguagens e informações oferecidas

Avanços nas redes semântica e de compartilhamento (peer-to-peer) favorecem a transição de um modelo de provisão da tradução baseado em séries paralelas para um modelo baseado na tradução como parte de um sistema de redes integradas, umnexo de potenciais integrações. Em outras palavras, ao invés de uma exposição estática, sequencial do conteúdo (ex.: expositor de panfletos informativos para turistas em vários idiomas), o conteúdo traduzido estaria disponível de forma personalizada, responsiva ao usuário e integrada a sistemas dinâmicos de provisão ubíqua. A teia semântica amplia o potencial para colaborações entre comunidades de tradutores; o que, na verdade, já é conspícuamente característico da prática tradutória nesse crepúsculo

da modernidade. Na rede social Second Life, aproximadamente três quartos dos 900.000 usuários mensais não falam inglês. O sítio, contudo, foi voluntariamente traduzido para o alemão, francês, japonês, chinês (simplificado), turco, polonês, dinamarquês, húngaro, tcheco, coreano e português brasileiro. Os tradutores voluntários se envolveram não apenas na tradução, como também na gestão da consistência terminológica, edição e teste das versões locais (RAY, 2009). O Facebook lançou mão de um modelo similar (crowdsourcing, algo como terceirização em massa) para traduzir conteúdo para idiomas diferentes do inglês; e grupos de tradução, formados por ávidos fãs, avançam por um vasto universo de conteúdos, traduzindo dos Animês japoneses a novelas televisivas coreanas (O'HAGAN, 2009, p. 94-121).

4. WikiTradupédia

O advento da “wiki-translation” (wiki – *websites* que permitem a edição rápida e colaborativa por seus usuários) indica que a rápida disseminação de práticas sociais baseadas em redes de informações não apenas gera novas demandas por traduções, como também impõe novas consequências para a profissão do tradutor numa era de globalização. A possibilidade de disponibilizar conteúdo interativo e gerado pelos próprios usuários, um dos pilares da Web 2.0, envolve e informa a prática contemporânea da tradução. Nesse contexto, os consumidores da tradução estão, aos poucos, se tornando tradutores eles próprios. A crescente proeminência de serviços de tradução automatizada via internet, sob a máscara do Google Translate e outros menos cotados, coloca em questão o tradicional estatuto do tradutor. As normas e rotinas do treinamento dos tradutores profissionais

estão sofrendo a pressão das formas colaborativas de prática da tradução, mediadas pelas novas tecnologias tradutológicas, como o Google Translator Toolkit. Com relação à visibilidade do tradutor, o movimento em direção a serviços de tradução *on-line* automatizada (MT – On-line Machine Translation), aparentemente, poderia indicar o apagamento do trabalho do tradutor. Por outro lado, pode-se argumentar também que o desenvolvimento dos *kits* de wiki-translation tornaram as demandas da tradução visíveis para grupos de usuários cada vez maiores.

Especialmente visível nessa emergência do modelo de redes interativas é que o surgimento de uma nova mídia não desencadeia um efeito meramente cumulativo. Os vetores midiáticos tradicionais da tradução, como a mídia impressa, foram radicalmente redirecionados. Como observa Nicholas Carr:

Quando a Rede absorve uma mídia, ela a recria a sua própria imagem. Ela não apenas dissolve o suporte físico da mídia, como também injeta seus hyperlinks na própria forma midiática, fragmenta o conteúdo em fatias para pesquisá-lo, compará-lo, cercá-lo de toda a espécie de conteúdo já absorvido. Todas essas mudanças na forma e no conteúdo também têm um impacto sobre o modo como utilizamos, experienciamos e compreendemos esse conteúdo (2010, p. 90).

O caráter bidirecional da Web 2.0, uma especificidade da mídia, já começou a determinar a natureza da tradução no século XXI, com a proliferação da tradução de interação, ou terceirização de massa (*crowd-sourced translation*), ou ainda projetos de tradução aberta, como o Projeto Língua, Worldwide Lexicon, Wiki Project Echo, TED e Cucumis. As mudanças na forma e no conteúdo começaram a transformar a maneira pela qual utilizamos, experienciamos e, finalmente, traduzimos os conteúdos.

Com base na emergência desses paradigmas, torna-se possível definir três características dessa mudança midiaticamente orientada, com implicações para o pensamento da tradução:

(1) Prossumo⁴ da Tradução. Os debates em torno da tradução nas últimas décadas parecem encenar um eterno retorno a uma orientação idioma fonte-idioma de chegada. Equivalência dinâmica e formal, tradução semântica e comunicativa, domesticação e estrangeiramento, teoria do escopo, estudos descritivos (teoria polissistêmica); todas essas abordagens foram recrutadas para polêmicas diversas. Implícitos em todos esses modelos, contudo, estaria a noção de um agente, que produz a tradução para o consumo de determinada audiência. Trata-se, pois, no tocante à sua externalidade, de modelos orientados ao produto. Nos modelos de interação de massa, entretanto, é essa mesma audiência potencial que produz a tradução. O modelo é, portanto, interativamente orientado ao consumo. O consumidor, ele próprio, se torna um produtor ativo do que consome: um prossumidor. Já não se trata de uma questão do tradutor, por exemplo, projetando um modelo orientado ao idioma de chegada para uma certa audiência, mas da audiência produzindo sua própria autorrepresentação enquanto público-alvo. Esse desvio paradigmático faz com que as distinções tradicionais da tradutologia resultem problemáticas, na medida em que pressupõem agentes ativos e passivos (anônimos recipientes do texto traduzido).

(2) Letramento Pós-imprensa. Em estudo efetuado por uma equipe de pesquisadores alemães sobre o comportamento

⁴ *Prosumer* é uma expressão que surgiu nas indústrias de bens eletrônicos e informática, significando consumidores mais exigentes e especializados que exigiam produtos com nível de qualidade e especificações muito próximas dos padrões profissionais. Significa, literalmente, um *prossumidor*, um *professional consumer*.

de usuários da internet, concluiu-se que a maior parte das páginas visitadas foram vistas por apenas dez segundos, ou menos. Mesmo as páginas com muita informação e diversos *links* acusavam tempos extremamente curtos de visualização (WEINREICH; OBENDORF; HERDER; MAYER, 2008, p. 1-26). Uma companhia israelense chamada Clicktale – que *supre* software para análise de como as pessoas se utilizam de sítios corporativos na internet – reuniu dados gerados pelo comportamento de um milhão de visitantes de sítios mantidos por corporações clientes. Descobriu-se que na maior parte dos países as pessoas passavam entre 19 e 27 segundos diante de uma página da internet até mover-se para a próxima – incluía-se na conta o tempo necessário para a página ser carregada (CLICKTALE, 2008). Com efeito, a Internet encoraja a mudança de um hábito de leitura linear, cumulativo e contínuo, para uma forma mais acelerada de navegação do conteúdo.

Na medida em que a tradução sempre esteve ligada visceralmente aos paradigmas hegemônicos de letramento numa certa época, é de se esperar que, enquanto mudam esses paradigmas, a tradução deva também acompanhar essa mudança. No seio de uma cultura de letramento mediado pela palavra impressa, com ênfase na progressão ordenada e linear do texto, é de se esperar que a pedagogia da tradução exerça uma ênfase particular na leitura cuidadosa e cumulativa, bem como na produção de textos que obedeçam às normas do letramento impresso. Contudo, e enquanto nos movemos tecnologicamente para as telas dos computadores, as práticas de leitura e normas de letramento, inevitavelmente, mudarão. Como o notara Colin Cooper em seu *blog*, a tradução baseada na terceirização em massa, denominada *crowdsourcing*, calcada na interação de subcontratação de tradutores voluntários, se mostra particularmente bem-sucedida quando “qualidade, a princípio, não é a prioridade” (COOPER,

2009). A emergência de um essencialismo tradutório, ou de resignada aceitação de um produto traduzido de qualidade inferior, deve ser relacionada à mudança de normas de leitura e letramento – visto que leitores de material da internet assumem uma abordagem diversa de apreensão do texto: nominalmente uma abordagem não linear, instrumentalizada e muito mais acelerada. Pressões por parte dos pares podem, naturalmente, tornar-se um poderoso incentivo para a melhoria da qualidade, por meio, inclusive, de correções colaborativas; mas o importante nessa análise é destacar que, na medida em que as expectativas quanto ao letramento evoluem, também, e na mesma direção, evoluirá a prática da tradução.

(3) Tradução e Plurissubjetividade. Os governos, tradicionalmente, temem as multidões. Quando o barão Haussmann iniciou a reconstrução de Paris no século XIX, ele já estava bastante ciente de como o desenho urbanístico poderia contribuir para controlar uma turba revolucionária (SCHNERB, 1993). Mas as *flashmobs*, as aglomerações instantâneas de hoje em dia, materializam-se onde e quando menos se espera. Nesse contexto potencialmente subversivo das (virtuais ou não) aglomerações contemporâneas, as práticas de *crowdsourcing* se situam vantajosamente. Sejam tradutores voluntários, traduzindo jornalistas alternativos ao redor do mundo para o Projeto Língua (<http://globalvoicesonline.org/lingua>) ou tradutores de versões dos documentos vazados pelo polêmico sítio WikiLeaks; a politização da tradução por meio da ação coletiva voluntária está presente e em crescimento. Num certo nível, pode-se localizar essas práticas tradutórias no contexto do agenciamento político autorreflexivo encontrado em organizações como a Babels (BOÉRIS, 2008, p. 21-50). Por outro lado, o que se contesta, implicitamente, nessas práticas é justamente uma concepção fundamentalmente desumana da interação

humano-máquina na tradução. Se houve uma tendência na localização do discurso em se acentuar o papel da automação e minimizar a agência humana no processo de tradução; o que agora testemunhamos, contudo, nessas iniciativas de *crowdsourcing*, de terceirização massificada, é um reinvestimento na tecnologia da tradução em benefício do ser humano – um direcionamento estratégico dos recursos técnicos para as preocupações e agendas definidas pelas próprias pessoas. De certo modo, o que ora emerge é uma versão da tecnologia da tradução definida como ferramenta de convívio e de intervenção política. Implícito nessa representação da tradução está um movimento de evasão do sujeito monádico da agência tradutória – São Jerônimo sozinho no deserto – para uma plurissubjetividade interativa.

5. Informação

Em 1880 a revista *Scientific American* discorria sobre o “futuro do telefone”. As empresas e os lares das elites estariam interligados pelas novas centrais telefônicas, não apenas nas cidades, mas também nas áreas mais remotas:

O resultado não podia ser menos do que uma organização social inteiramente nova – um estado de coisas no qual cada indivíduo, por mais isolado que esteja, poderá comunicar-se com qualquer outro indivíduo na comunidade; liberto do sem número de complicações sociais e de negócios, das idas e vindas inúteis, dos desapontamentos, atrasos e miríades de outros contratempos. Se aproxima o tempo em que veremos os membros das caóticas e desencontradas comunidades civilizadas tão estreitamente unidas – no que depender da comunicação telefônica instantânea – como estão unidas as partes do corpo humano ao sistema nervoso central (*apud* CASSON, 1910, p. 289).

Decerto o telefone revolucionaria as comunicações, logo tornando obsoleta a tecnologia telegráfica até então disponível. Quando Claude Shannon buscava um assunto para sua tese de mestrado, ele investigou a complexa ramificação de circuitos, tão familiar aos técnicos da telefonia como um possível objeto de aplicação da lógica simbólica. Essa pesquisa se desenvolveria na influente teoria matemática da informação de Shannon (GLEICK, 2011, p. 168-232).

Pode-se dizer que, num certo patamar, Shannon apenas reformulara a inquietação de Samuel Butler com a extensão tempo-espacial infinita do símbolo escrito. Subjazendo tanto nas promessas utópicas da telefonia quanto na formulação de Shannon do problema central da comunicação, está a questão da tradução. No caso do telefone, esse ponto é ilustrado numa tira famosa da revista *New Yorker*, onde um aturdido homem de meia-idade aparece falando no receptor: “Sinto muito, idioma errado!” (*apud* BODZKI, 2007, p. 9). A promessa de proximidade só se cumprirá mediante a garantia de transitabilidade linguística instantânea. Se não houver uma língua franca, nenhum recurso de tradução, os membros disjuntos não se sustentarão. O problema, como Shannon o propôs – embora não se referisse à tradução –, é como reproduzir “num certo ponto exata ou aproximadamente a mensagem selecionada em outro ponto”. Fora exatamente essa a inquietação que elevou a questão da tradução para o cerne do processo de globalização, da década de 1980 em diante. A expansão do comércio global encarregou a tradução de transportar as mensagens de um ponto a outro, o que resultou no desenvolvimento de toda uma indústria para a localização de produtos e serviços. Tal pressuposto se encontra implícito na definição proposta por Schäler: “[Localização significa] as adaptações linguísticas e culturais do conteúdo digital para os requisitos

e especificidades de determinado mercado estrangeiro, e a provisão de serviços e tecnologias para a gestão do fluxo multilíngue de informação” (2007, p. 157). É possível, contudo, dar-se um passo além, argumentando que, quando falamos de era da informação, da tecnologia da informação, da sociedade da informação, nós queremos dizer, na verdade: era, tecnologia e sociedade da tradução. Para que verifiquemos a veracidade de nossa tese, vale a pena levar em consideração alguns dos momentos cruciais da evolução dos processos de entendimento e transmissão da informação.

Quando Charles Babbage, um dos fundadores da computação moderna, começou a imaginar como fazer as máquinas executarem operações mentais, ele se impressionara, particularmente, com um tear mecânico inventado por Joseph-Marie Jacquard. Esse tear era controlado por uma série de instruções codificadas e armazenadas em cartões perfurados. Babbage se encantara, nem tanto com a qualidade do produto acabado que o tear tecera-lhe, mas sim, com a própria engenhosidade do processo – a decodificação mesma dos padrões. Quando Samuel Morse concebeu o código que seria utilizado pelos telégrafos – invenção que precipitou uma grande revolução da informação no século XIX (Standage 1999), ele o fez substituindo signos (a, b, c ...) por outros signos (. _). Segundo Gleick:

Esse processo – a transferência do significado de um nível simbólico para outro – já tinha lugar na matemática. De certo modo, era a própria essência da matemática. Agora se tornava mais familiar ao ferramental da humanidade. Por causa do telégrafo, por volta do final do século XIX, as pessoas foram se familiarizando com a ideia de códigos: signos que substituíam signos, palavras que substituíam palavras. (2011, p. 152)

A codificação, esse movimento de um nível simbólico para outro, é refletida pela preocupação dos pioneiros da ciência da informação, como Shannon e Alan Turing, com o mapeamento de um conjunto de objetos sobreposto a outro, sejam eles operadores lógicos e circuitos elétricos (Shannon) ou funções algébricas e instruções para máquinas (Turing).

Substituição de signos, mapeamento de conjuntos que se sobrepõem – não se poderia dizer que os tradutores fazem exatamente isso? Tradutores estão continuamente engajados em formas de codificação, pulando de um sistema simbólico para outro. Pode-se argumentar que tal concepção da tradução retoma noções reducionistas da tradução como modo de transcodificação linguística, onde – num brutíssimo substitucionismo – o elemento ‘a’ na língua A é trocado pelo elemento ‘b’ na língua B. Todavia, a história da informação, como a da tradução, ensina que tal concepção é claramente deficiente – no que se refere a situar informação e tradução nos termos de sua recepção cultural. Quando, inadvertidamente antecipando-se aos efeitos de compressão verificados na *web*, um operador telegráfico anuncia, em 1860, que o telégrafo “permite-nos enviar comunicações pelo fluido misterioso [o éter? NT] com a rapidez do pensamento, e aniquilar o tempo, como também o espaço” (*apud* GLEICK, 2011, p. 148), ele está simplesmente afirmando as profundas consequências da nova mídia. De modo similar, quando John Florio, tradutor inglês do século XVI, discutia a opinião dos que consideravam a tradução como uma “subversão das universidades” ele cita seu “velho camarada Nolano”, que dissera, e publicamente o mantivera, que “da tradução brotaram todas as ciências”; já que os gregos obtiveram sua ciência dos egípcios, que, por sua vez, tiveram emprestado a sua dos “Hebreus ou Caldeus” (GINZBURG, 2000, p. 40). O tal “Nolano” era nenhum outro que Giordano Bruno,

queimado em Roma como herege, três anos antes da manifestação de Florio. Tanto um como o outro sabiam, como já o soubera Adelardo de Bath, séculos antes, que os efeitos da tradução podiam ser radicais e ter um longo alcance.

O mais impressionante, portanto, é que as noções reducionistas de codificação não dão conta do impacto transformador da tecnologia da informação. A história da informação e das tecnologias da informação é, se muito, uma história das formas de tradução. A Informação, nesse caso, é um subconjunto da tradução – e não o contrário. Quando Ada Lovelace, colaboradora de Charles Babbage, quis descrever o que fazia a célebre Máquina Diferencial, ela disse que o invento fazia operações que ela definia como “qualquer processo que altera a relação mútua entre duas ou mais coisas” (MORRISON; MORRISSON, 1961, p. 47). Esse sentido de alteração de mútuos relacionamentos, central para se definir o que constitui uma tecnologia de informação, está no fulcro daquilo que a tradução e que os estudos da tradução tentam capturar. Perceber nossa época como uma era da tradução, ao invés de uma era da informação, define mais acuradamente não apenas um novo entendimento da informação e tecnologia, mas também da alteração nas relações entre linguagens e culturas que as novas mídias de tradução trouxeram consigo.

6. Universalização

A era da tradução descreve um outro sentido dessa peculiar forma de modernidade do século XXI. Tal sentido é capturado no impacto do código digital sobre nossa apreensão de distinções, de padrões divergentes, como o descreve Emily Apter:

pois está claro que o código binário, ao menos prospectivamente, é capaz de traduzir qualquer coisa em qualquer outra coisa. Uma cifra universal, linguagem padrão da informação, o código digital potencialmente funcionará como um catalizador e conversor, traduzindo para além do interlingual, entre ordens de bios e genus, líquidos e sólidos, música e arquitetura, linguagem natural e inteligência artificial, idiomas e genes, natureza e dados, informação e capital (2006, p. 227).

Como resultado da revolução digital no final o século XX, o texto se tornou parte do conteúdo digital disponível. Tal conteúdo, além de texto, contém também “imagens, áudio, vídeo, *software*” enquanto o *software*, por sua vez, “compreende *websites*, programas, videogames – e, assim, implementando igualmente gráficos, animações, etc.” (ANASTASIOU; SCHÄLER, 2010, p. 11-25)

Base de toda a revolução da informática, a conversibilidade implica na transitabilidade última de todo conteúdo no código binário da linguagem de máquina. Computadores que, inicialmente, processavam texto, agora processam som e imagens (estáticas e animadas). Em certo nível, o problema do tradutor, cujo contexto de formação terá se dado na tradição do texto impresso, será como abordar esses objetos textuais multimídia.

Em outro nível, entretanto, a importância dos estudos da tradução excede em muito a resolução de problemas, como, por exemplo, a estratégia de localização para traduzir conteúdos de um *website*. Se “os estudos da tradução, cada vez mais, exploram a possibilidade de que tudo seja traduzível” (APTER, 2006, p. 226), ao invés de se fixarem no fato de que nada é traduzível (poesia: o que se perde na tradução), então a tradução como objeto de estudo se reveste de um caráter muito mais urgente e relevante.

Assim como a noção de tradução problematiza noções simples de codificação, também, os dois milênios de reflexão sobre a tradução projetam alguma sombra sobre a noção de que tudo seja traduzível e intercambiável. A universalização da tradução, da transitabilidade, através do código digital significa a renovação de um sentido de propósito para os estudos críticos da tradução. Agora podemos nos amparar em milênios de história para demonstrar que a tradução – que sempre se negociara no mercado retórico do comunal e da comunalidade (comunicando a mesma mensagem humana) – frequentemente atuava também como poderoso fator de diferenciação (fortalecendo vernáculos, espalhando ideias novas, revivendo tradições desacreditadas). Se, como vimos, a tradução segue o molde da tecnologia empregada – da pena à imprensa, da imprensa ao computador –, também é verdade que essas mídias podem ser inquiridas, com proveito, desde a perspectiva da tradução. Por tal razão, falamos tautologicamente de tecnologia da tradução: a tecnologia da informação está irremediavelmente ligada à tradução, e a tradução, enquanto atividade humana, é, inescapavelmente, uma tecnologia. A presença da *techné* na pintura de Brueghel da torre de babel não é acidental. Sua presença não elimina, mas obscurece a diferenciação. Não é porque usamos as mesmas ferramentas (manuais, digitais) que iremos sair por aí fazendo as mesmas coisas. Pelo contrário, fazemos coisas completamente diferentes, e essa diferença nos garante a humanidade das coisas que fazemos.

Referências bibliográficas

THE SCIENTIFIC AMERICAN. *The Future of the Telephone*. January, 10, 1880.

ANASTASIOU, D.; SCHÄLER, R. “Translating Vital Information: Localisation, Internationalisation and Globalisation. In: *Syn-Thèses*, 3, 2010. p.11-25.

APTER, E. *The Translation Zone: A New Comparative Literature*. Princeton N.J.: Princeton University Press, 2006.

BACON, F. “Novum Organum”. Tradução de James Spedding, Robert Leslie Ellis e Douglas Denon Heath. In: BACON, F. *The Works*, Vol. VIII. Boston: Taggard and Thompson, 1863.

BOÉRI, J. “A Narrative Account of the Babels vs. Naumann Controversy. Competing Perspectives on Activism in Conference Interpreting”. In: *The Translator*, 14, 1, 2008. p. 21-50

BRODSKI, B. *Can These Bones Live? Translation, Survival and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

BROWN J.S.; WEISER, M. *The Coming Age of Calm Technology*, 1996. Disponível em: <<http://www.ubiq.com/hypertext/weiser/acmfuture2endnote.htm>>. Acesso em: 18 jul. 2010.

BUTLER, S. *Essays on Art, Life, and Science*. Port Washington N.Y.: Kennikat Press, 1970.

CARR, N. *The Shallows*. London: Atlantic, 2010.

CASSON, H.N. *The History of the Telephone*. Chicago: A. C. McClurg & Co, 1910.

CLAPHAM, M. “Printing”. In: *A History of Technology: From the Renaissance to the Industrial Revolution c.1500-c.1750*, v. 3. Oxford: Oxford University Press, 1957.

CLICKTALE. “Puzzling Web Habits across the Globe”. *Clicktale Blog*, 31, Jul. 2008. Disponível em: <<http://www.clicktale.com>>

com/2008/07/31/puzzling-web-habits-across-the-globe-part-1 >. Acesso em: 08 set. 2010.

COOPER, Colin. *Is Translating Crowdsourcing Unethical?*. 2009. Disponível em: <<http://colincooper.net/?p=31>> . Acesso em: 23 set. 2010.

DELISLE, J.; WOODSWORTH, J. *Translators in History*. Amsterdam: John Benjamin, 1995.

DENNIS, K.; URRY, J. *The Digital Axis of Post-Autombility*, 2007. Department of Sociology, Lancaster University. Disponível em: <<http://www.kingsleydennis.com/The%20Digital%20Nexus%20of%20Post-Automobility.pdf>>. Acesso em: 05 set. 2010.

EISENSTEIN, E. L. *The Printing Press as an Agent of Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

GINZBURG, C. *No Island is an Island: Four Glances at English Literature in a World Perspective*. New York: Columbia University Press, 2000.

GLEICK, J. *The Information: A History, a Theory, a Flood*. London: Fourth Estate, 2011.

GREENFIELD, A. *Everyware: The Dawning Age of Ubiquitous Computing*. Berkeley CA: New Riders, 2006.

HYMAN, A. *Charles Babbage: Pioneer of the Computer*. Princeton N.J.: Princeton University Press, 1982.

LYONS, J. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilisation*. London: Bloomsbury, 2009.

MCGRATH, A. *In the Beginning: The Story of the King James Bible*. London: Hodder and Stoughton, 2000.

MCLUHAN, M. *Understanding Media: The Extensions of Man*. 2. ed. London: Routledge, 2001.

MITCHELL, W. *The City of Bits*. London: MIT Press, 1995.

MORRISON, P.; MORRISSON, E. *Charles Babbage and His Calculating Engines*. Londres: Dover, 1961.

MULCASTER, R. *The First Part of the Elementarie Which Entreateth Chiefly of the Right Writing of Our English Tung*. Lonon: Thomas Vautroullier, 1582.

NOVAK, M. *The Meaning of Transarchitecture*, 2010. Disponível em: <<http://www.fen-om.com/network/2010/03/05/the-meaning-of-trans-architecture-marcos-novak/>>. Acesso em: 01 out. 2010.

O'HAGAN, M. "Evolution of User-generated Translation: Fansubs, Translation Hacking and Crowdsourcin". *Journal of Internationalisation and Localisation*, 1, 1, 2009. p. 94-121.

RAY, R. *Crowdsourcing: Crowd wants to help you reach new markets*. Romainmôtier: Localization Industry Standards Association, 2009.

SCHNERB, R. *Le XIXè siècle*. Paris: PUF. 1993

SCHÄLER, R. "Localization". In: BAKER, M. and SALDANHA, G. (Org.) *Encyclopedia of Translation Studies*. 2. Ed. Lodon, New York: Routledge, 2007.

SHANNON, C.; Weaver, W. *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana: University of Illinois Press, 1949.

SIMPSON, J. (Org.) *The First English Dictionary, 1604: Robert Cawdrey's A Table Alphabetical*. Oxford: Bodleian Library, 2007.

STANDAGE, T. *The Victorian Internet: The Remarkable Story of the Telegraph and the Nineteenth Century's Online Pioneers*. London: Phoenix, 1999.

TAYLOR, T. *The Artificial Ape: How Technology Changed the Course of Human Evolution*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

VENUTI, Lawrence (Org.) *The Translation Studies Reader*. London: Routledge, 2004.

WEINREICH, H.; OBENDORE, H.; Herder, H.; MAYER, M. Not Quite the Average: An Empirical Study of Web Use. *ACM Transactions on the Web*, 1, 2, 2008. p.1-26.

WRANGAM, R. "The Cooking Enigma". In: PASTERNAK, C. (Org.). *What Makes Us Human?*. Oxford: Oneworld, 2007. p. 182-203.

TRADUZINDO A BÍBLIA NA ÍNDIA DO SÉCULO XIX: tradução protestante missionária e a versão Tâmil padrão¹

HEPHZIBAH ISRAEL

Tradução de Gabriele Greggersen²

Desde o início do século XVIII, o projeto evangélico protestante de missões teve como foco a tradução da Bíblia em diferentes línguas. A história da missão protestante na Índia não fugiu à regra. Os dois principais objetivos dos missionários protestantes do século XIX na Índia foram, em primeiro lugar, fomentar a assimilação da Bíblia através da tradução para as culturas linguísticas da Índia; e, em segundo lugar, como resultado disso, criar uma identidade protestante para seus convertidos. Os tradutores missionários discutiam diversas estratégias de tradução, a fim de

¹ Primeiramente publicado em BAKER, Mona. *Critical readings in Translation Studies*. London: Routledge, 2009, p. 174-90.

² Revisão da tradução por Edelweiss Gysel.

alcançar esses objetivos. Uma preocupação específica do século XIX em relação à tradução da Bíblia, e que era peculiar ao contexto intelectual e político do século XIX na Índia, foi o desejo de produzir traduções padrão da Bíblia em maior quantidade de línguas indianas possíveis. Essas traduções serviriam para criar uma cultura protestante uniforme na Índia.

Além de examinar os argumentos a favor da padronização e de explorar a forma pela qual o processo de padronização funcionava na prática, o presente ensaio investiga até que ponto este objetivo foi alcançado no caso da Bíblia Tâmil. Minha tese é a de que, embora a versão Tâmil do século XIX tivesse sido aceita como tradução padrão pela comunidade Tâmil protestante, as razões para tanto não contribuíram para o propósito dos missionários protestantes do sul da Índia. Para os missionários protestantes, uma versão única e padronizada da Bíblia Tâmil representava uma comunidade protestante Tâmil unificada, separada – por assim dizer, horizontalmente – das outras comunidades religiosas da sociedade Tâmil, ao mesmo tempo em que representava uma conexão vertical à igreja universal.

Os protestantes Tâmeis, entretanto, sustentavam a criação de uma versão padrão porque ela os ajudou a esboçar uma “história” para a comunidade (o que lhes permitia falar em uma tradição Tâmil protestante) e estabelecer laços horizontais com as outras comunidades de fé Tâmil (ganhando o reconhecimento das outras comunidades religiosas). Defendo que os projetos de tradução empreendidos pelos missionários no contexto colonial misturavam binarismos extremos – tais como entre colonizador e colonizado; entre espectadores cúmplices e resistentes; e entre traduções “domesticadoras” e “estrangeirizadoras” – [discussão essa] que continua atual no discurso teórico sobre a tradução.

A compreensão de que a disseminação ‘da verdade e das Escrituras’ cristãs na Índia, como em qualquer outro lugar fora da Europa, dependia da excelência das versões vernáculas (GULLIFORD, 1898, p. 456) estimulava o debate teórico sobre tradução, linguagem e terminologia religiosas que deveriam ter lugar na Índia do século XIX. Embora poucos missionários estivessem envolvidos no processo real de tradução da Bíblia para línguas indianas do século XIX, outros, que trabalhavam no campo, foram atraídos para o debate, contribuindo para a construção de uma noção coletiva de como a tradução da Bíblia deveria ter prosseguimento na Índia. Na época, isso gerou comentários e observações da parte de alguns membros do clero indiano. O resultado não foi nada homogêneo e não terminou em um conjunto de regras ou procedimentos a serem seguidos pelo tradutor da Bíblia. Ao contrário, ocorreu uma série de contradições, desacordos, experiências contraditórias e críticas. Esses pontos de concordância e de conflito apontam para a matriz de suposições e controvérsias, linguísticas entre outras, que influenciaram o rumo da tradução da Bíblia no século XIX e daí para frente. Semelhantemente, as forças opressoras contraditórias dentro das culturas indianas também influenciaram o projeto de tradução da Bíblia. Assim, a Bíblia traduzida foi produto tanto do projeto missionário protestante de converter quanto das demandas dos prosélitos protestantes.

A Bíblia foi introduzida na Índia no contexto do discurso retórico sobre as escrituras “verdadeiras” e “falsas” do início do século XVIII. Isso teve influência na tradução da Bíblia para as línguas indianas, na medida em que as reivindicações de verdade a favor da Bíblia tiveram que se submeter ao teste de tradução para várias línguas exóticas e alienígenas. No limiar do século XIX, publicaram-se literatura missionária e tratados religiosos

em todas aquelas línguas para as quais a Bíblia foi traduzida, cujo propósito era dar prova racional de que a Bíblia era o verdadeiro “Veda”; de que ela deveria substituir logicamente as Escrituras hindus; e de que, apesar de sua aparência múltipla ou fragmentada nas várias línguas, em última análise, ela era única. Para os tradutores missionários, o ato de traduzir a Bíblia funcionava como um meio para defender o cristianismo e missões, tanto dos ataques dos racionalistas e céticos ocidentais, quanto das crenças supersticiosas e falsas do Oriente. O fato de que a Bíblia podia ser traduzida para qualquer idioma, sem perda de sentido, servia como prova de sua natureza divina, ao mesmo tempo em que a Bíblia traduzida era capaz de dispersar a irracionalidade e a obscuridade das crenças locais. A tradução e a difusão da Bíblia por todo o mundo significava, para muitos, o que alegava um missionário entusiasta, “o mais nobre dos ofícios do mundo”.

Para os missionários protestantes, traduzir a Bíblia era traduzir o cristianismo, a fim de estabelecê-lo em ambientes estranhos, às vezes hostis. A expectativa que se tinha em relação ao importante papel que se esperava que a Bíblia desempenhasse na substituição das outras escrituras sagradas incutia pressão adicional sobre os tradutores. Sua tarefa era alcançar os métodos ‘certos’ de tradução, capazes de manter a Bíblia distinta, mas ao mesmo tempo familiar; isto é, por mais que fosse reconhecível como escritura, ela não deveria ser confundida com as escrituras das culturas religiosas existentes na Índia. Isso significava que as dificuldades” ou “problemas” de tradução, anteriormente encontrados nas tentativas de tradução da Bíblia na Europa, multiplicavam-se no contexto indiano. Significava também uma luta com aquelas línguas cujos vocabulários religiosos estavam intimamente ligados às práticas religiosas estranhas, tidas como “inapropriadas” ou “inadequadas”, fazendo-as expressar conceitos

e práticas cristãs. Considerando que a linguagem é um dos marcos da identidade [de cada um], uma das principais tarefas dos tradutores missionários era a de construção de um vocabulário protestante adequado a cada língua. Desse modo, os novos protestantes indianos seriam capazes de expressar as suas práticas religiosas e sua identidade em um vocabulário distinto daquele de sua filiação religiosa anterior.

A questão de como os termos religiosos ou técnicos deveriam ser traduzidos de uma língua a outra era fonte de muita polêmica. Para traduzir ideias, era preciso traduzir as expressões, mas a maioria dos termos religiosos disponíveis aos tradutores na Índia já haviam sido usados para transmitir as ideias de outras religiões. A opinião geral entre os missionários era de que “os pensamentos cristãos não podiam sair por aí com roupas compradas diretamente nas lojas hinduístas” (ANÔN, 1899, p. 138). Havia discordância sobre os termos técnicos da Bíblia, se deveriam sequer ser traduzidos, ou simplesmente transferidos intactos e transliterados. E, caso viessem a ser traduzidos, se deveriam sê-lo pela terminologia existente ou em palavras especialmente cunhadas para a Bíblia. Reconheceu-se que alguns dos melhores termos religiosos eram aqueles empregados pelos hindus com significado hindu peculiar. Mas, por isso mesmo, tais termos eram considerados “perigosos” para uso na Bíblia (WENGER, 1876, p. 8). Aqueles que recomendavam o uso de termos hindus advertiam que também era imperativo saber o significado exato e o valor dos termos na moeda corrente do pensamento hindu (ANÔN, 1889, p. 6). Eles sugeriam que a terminologia hindu poderia ser adotada se pudesse ser “rebatizada na nossa fé sagrada”, pois “não são as palavras que dão valor às ideias, mas as ideias dão valor às palavras” (JONES, 1895, p. 50).

A escolha de uma, em detrimento da outra, dependia da opinião do tradutor sobre o grau de familiarização da Bíblia com os seus leitores. A tradução para um termo existente significava que a Bíblia se tornaria mais familiar ao leitor indiano, mas com isso corria o risco de ser confundido com o significado de antes da ressignificação do termo. Já outros intuíaam que os tradutores da Bíblia que queriam expressar a verdade cristã, sendo fiéis ao original, não podiam evitar a estranheza. Isso era o recomendado, mesmo que significasse que os hindus pudessem se afastar pela estranheza da tradução. O editor de *The Harvest Field* (*O Campo de Colheita*), um jornal missionário protestante, publicado pela Sociedade Metodista Wesleyana no Sul da Índia, cita dois motivos que sustentam essa visão. Primeiro, de acordo com ele, a Bíblia não era só uma produção literária, mas implicava uma religião; e segundo, o leitor que se afastasse pela estranheza de quaisquer frases era indigno de captar as novas ideias transmitidas por elas. A título de comparação, ele deu o exemplo da *Bhagavad Gita*³, traduzida para o inglês e salientou que a tradução não poderia evitar estranheza por causa da presença de termos técnicos em sânscrito, mas isso era preferível, argumentava ele, a ter ideias védicas disfarçadas por trás de máscaras inglesas (ANÔN, 1899, p. 138).

Além do mais, discutia-se se as línguas indianas tinham um vocabulário adequado e uma linguística padrão que as tornasse capazes de receber a Bíblia. De acordo com um missionário, o híndi:

[...] oferece dificuldade adicional quando usado como um meio para a expressão da verdade bíblica. O hindi é a

³ Trata-se de um texto religioso hindu antigo, também conhecido por *Bagavadguitá*. (N.T.)

língua de um povo a quem o panteísmo é, de alguma forma, tão natural quanto supostamente o Calvinismo seria para um escocês. Não temos uma palavra em hindi para ‘pessoa’, nenhuma para ‘matéria’ que seja distinta de ‘espírito’. A palavra para ‘onipresença’ sugere uma penetração mais universal do que a que queremos dizer com presença. Muitas vezes há dificuldade em encontrar palavras precisas até mesmo para idéias morais. [...] Também não há qualquer palavra que conote o mesmo pensamento que a nossa palavra ‘dever’, de modo que não haja no hindi nenhuma palavra natural para ‘consciência’.⁴

William Greenfield, ao defender a versão *Marata* de *Serampore*⁵, apontou para as limitações da língua Marati para dar suporte à tradução da Bíblia:

[...] não há nessa língua um subjuntivo ou tempo potencial, ou uma voz passiva, e raramente se encontra uma palavra que denote as operações mentais. Portanto, ao traduzir a partir da linguagem caudalosa dos gregos, ou da linguagem mais rude dos hebreus, as palavras de inúmeras frases não devem ter correspondentes em Marata, mas sem elas não se pode explicar os princípios e doutrinas peculiares à religião cristã. (1830, p. 62)

Infelizmente, a falta de um léxico bíblico foi citada como prova de sua falta de valores conceituais e morais, que, por isso, precisavam ser expressos nessas línguas e culturas

⁴ De ‘Indian Notes’ (‘Notas da Índia’) (1897, p. 910), *The Church Missionary Intelligencer: a monthly Journal of Missionary Information* (O Agente Secreto Missionário: um jornal mensal de Informação Missionária). O ‘Notas da Índia’ era uma coluna em *O Agente Secreto Missionário: um jornal mensal de Informação Missionária* (1849-1906), ao qual foi dada continuidade e, *The Church Missionary Review* (A Revista da Igreja Missionária) vols 58-78 (1907-1927).

⁵ Língua indiana da cidade de Serampore.

(SUGIRTHARAJAH, 2001, p. 65). Outras línguas, como o bengali, foram elogiadas por serem “extremamente ricas e caudalosas”, mas que mesmo assim a tradução da Bíblia serviria para melhorá-las ainda mais: de acordo com Carey, o bengali foi uma língua não entendida pelas pessoas comuns que tinham um dialeto limitado, no entanto, “a publicação da Bíblia deveria torná-la [a língua bengali] mais conhecida às pessoas comuns”.⁶ Embora algumas outras línguas, para além destas, fossem declaradas suficientemente desenvolvidas para expressarem ideias bíblicas, sempre houve a necessidade de estender, flexibilizar e aperfeiçoar essas línguas como “um meio para a expressão da verdade cristã”.⁷

Muitas das questões teóricas sobre a tradução da Bíblia debatidas na Índia do século XIX já eram discutidas há muitos séculos na Europa, mas elas adquiriram novas dimensões no contexto indiano. Os debates giravam em torno de binarismos ou foram evocados como parte deles, entre os quais se podem citar: fidelidade *versus* liberdade; transferência *versus* tradução; literal *versus* idiomático; obscuridade *versus* clareza; frase por frase *versus* palavra por palavra; original *versus* tradução; versões oficiais *versus* múltiplas. Além disso, a “deturpação”, a “má tradução” e a “uniformidade” eram termos empregados no discurso sobre a tradução para corrigir os parâmetros de assimilação do cristianismo protestante através da tradução bíblica. No entanto, esses termos que definem a tradução da Bíblia eram discutidos no contexto da introdução ao cristianismo protestante e da Bíblia, em

⁶ Carey, Letter to the Society for Spreading the Gospel among the Heathen, (Carta à Sociedade para a difusão do Evangelho entre os pagãos), 13 de Agosto de 1795.

⁷ Preface to *kiristhava Siddantham: an Introduction to Christian Doctrine* (Prefácio à *kiristhava Siddantham: Uma Introdução à Doutrina Cristã* (1939: III), A. Arul Thangaiya (trans), Madras: SPCK.

contraposição aos sistemas religiosos que já estavam presentes na sociedade indiana. Essa importante função prevista para a Bíblia incutia pressão adicional sobre os tradutores para chegarem aos métodos “certos de tradução que manteriam a Bíblia distinta dos escritos existentes, disponíveis para os indianos. Em outras palavras, o que se buscava era um texto que pudesse ser reconhecido como escritura. No que se segue, tomo por foco a preocupação missionária predominante em produzir versões oficiais da Bíblia traduzida, o seu interesse em alcançar a uniformidade em vários níveis, e as implicações dessa preocupação para os convertidos protestantes na Índia. Examinarei, em particular, o caso da Bíblia protestante Tâmil e as implicações das estratégias de tradução para a comunidade Tâmil protestante.

Um dos objetivos primários nos círculos missionários era alcançar a uniformidade em e através da tradução da Bíblia. “Uniformidade” e ‘padronização’ eram duas preocupações interligadas que fundamentavam o debate sobre a tradução no século XIX. Objetivavam-se dois tipos de uniformidade: uniformidade de vocabulário e de estilo dentro de uma mesma versão de língua, que a qualificasse como uma tradução “padrão”; e uniformidade de terminologia cristã em vários ou todos os grupos de línguas da Índia. Uma versão padrão implicava em uma tradução que usasse um conjunto de terminologias protestantes aceitas como padrão; um nível padrão da língua; e uma tradução padrão para todas as classes sociais e denominações protestantes. A maioria dos comitês de revisão usava a “uniformidade de versão” como um dos princípios que a guiava, mas estas passavam muito tempo disputando a versão daqueles termos, considerados essenciais para estabelecer uma terminologia padrão. O resultado que os tradutores missionários protestantes esperavam era a criação de um público protestante homogêneo com uma identidade protestante distinta e padronizada.

1. Uma agenda de trabalhos institucionais para a criação de versões padrão

A principal agência responsável por despertar o interesse na uniformização e padronização foi a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (*British and Bible Society – BFBS*). A sociedade, fundada originalmente em 1805 na Inglaterra para preencher uma carência de Bíblias no País de Gales e em outras partes da Grã-Bretanha, expandiu rapidamente nas décadas seguintes, instituindo “Tropas Auxiliares Estrangeiras” por todo o mundo. Dentro de pouco tempo, a sociedade alegava ser a maior distribuidora de versões “autorizadas” da Bíblia em línguas e dialetos nos quais a Bíblia nunca antes havia sido impressa. Em meio às controvérsias, e a ocasionais críticas severas na Inglaterra quanto aos objetivos da Sociedade e à metodologia, relatos contemporâneos e histórias publicadas pela Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira representam-na como um sucesso e vital para as missões.⁸

O início do século XIX registrou uma mudança na prática de tradução da Bíblia na Índia. Antes de 1800, a tradução da Bíblia havia sido levada adiante por sociedades de missões particulares e as críticas de outras sociedades não eram vistas como construtivas, mas como uma ameaça às doutrinas da sociedade em questão. No entanto, houve uma mudança sensível a partir do início do século XIX, após a entrada de duas sociedades de primordial importância para a história da tradução da Bíblia por toda a Índia. A primeira delas foi a *Sociedade Batista (Baptist Society)*, que foi criada em Serampore, Bengala, em 1793. A

⁸ Histórias escritas por George Browne (1859) e William Canton (1904-1910). Em *Analysis of the Sistem of the Bible Society (Análise do Sistema da Sociedade Bíblica, 1821)* C. S Dudley, *The Bible Societies Annual Report (Relatório Anual da Sociedade Bíblica)*, para citar apenas alguns.

segunda foi a *Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira* (*British and Foreign Bible Society – BFBS*), que abriu suas primeiras agências indianas em Calcutá (1811) e Madras (1820). Ambas as sociedades estavam ativamente envolvidas na tradução da Bíblia em tantas línguas indianas quantas eram possíveis na época: aquela foi a primeira sociedade a começar a traduzir para as línguas do norte e do leste da Índia, e esta última, a primeira a coordenar e organizar a tradução da Bíblia e revisões por toda a Índia. A BFBS tentou institucionalizar a tarefa de tradução da Bíblia para os principais idiomas da Índia. Enquanto anteriormente os tradutores da Bíblia haviam trabalhado em relativo isolamento, com a ajuda ocasional ou comentários de colegas, as traduções da Bíblia no século XIX eram, em sua maioria, resultantes dos esforços em grupo de comitês nomeados pelo BFBS. Em meados do século XIX, o BFBS tinha estabelecido uma rede de tradutores conectados a seus leitores, traduções e reações a elas, com produção e finanças mais formais do que nos séculos anteriores, em que esses eram deixados por conta de interesses individuais e empresariais. Em pouco tempo, a BFBS se tornou um ponto de articulação que coordenava as demais sociedades missionárias protestantes, por meio das quais se valia de seus recursos financeiros e humanos, e, em troca, oferecia a Bíblia traduzida para ser distribuída em seus campos missionários. Embora houvesse algumas alegações humildes de sua parte de não ser nada mais que uma “serva” das outras sociedades missionárias, a Sociedade Bíblica frequentemente se projetava como a base de sustentação para todos os empreendimentos missionários restantes. Ela não ‘enviava’ missionários para o campo, mas recrutava os missionários de seus campos para participarem do processo de tradução. É muito importante ressaltar que a BFBS também iniciou o debate sobre as traduções da Bíblia que mais tarde se transformaria em regras formais e as orientações para tradutores, revisores e editores da Bíblia.

O imenso poder e autoridade institucional da Sociedade Bíblica, adquiridos, em parte, por um processo de autenticação própria, significavam que os principais componentes dos processos de tradução estavam sob seu comando ou controle indireto. A Sociedade Bíblica dominou quase todo o campo da tradução da Bíblia nos últimos duzentos anos, desde as preocupações materiais (de fornecer infraestrutura de impressão e financiamento para um projeto de tradução), até as ideológicas (em quais idiomas a Bíblia seria traduzida, quando, quem a traduziria, os princípios de tradução a serem seguidos, e o que era uma tradução aceitável). Os comitês de tradução indicados muitas vezes financiavam todo o projeto de tradução para uma determinada língua, desde os recursos, como bibliotecas equipadas com textos-fonte e dicionários, prescrevendo certos princípios norteadores e regras a seguir. Ela também controlava o prazo dentro do qual um projeto de tradução precisava ser concluído; coordenava as pesquisas de opinião e os pedidos e respostas de diferentes denominações protestantes; imprimia a tradução; distribuía a versão amplamente através de um sistema elaborado de “agentes” e “vendedores ambulantes”; e as vendia a um preço bastante baixo.

A Sociedade Bíblica teve muito sucesso por causa de certas decisões que tomou sobre a tradução da Bíblia. A fim de sobreviver como uma instituição dentro do contexto de lutas constantes entre os protestantes, ela uniformizou as versões padrão, em parte integrante de seu manifesto. Uma tradução “padrão”, se é que seja possível entrar em acordo sobre ela, tornaria tanto a tradução quanto os seus editores aceitáveis para todas as denominações protestantes. A impressão da Bíblia, livre de notas exegéticas ou interpretativas, representou uma estratégia para alcançar este objetivo. Isso efetivamente cortou pela raiz as disputas doutrinárias sobre o texto das Escrituras. Permitiu ainda uma apresentação

da Bíblia como a Palavra de Deus não mediada, de acordo com a ênfase protestante sobre a autossuficiência das Escrituras para a compreensão humana. Henry Martyn, em um sermão que pregou em Calcutá em 1811 a fim de “promover os britânicos e a Sociedade Bíblica Estrangeira”, assegurou ao seu público que um dos princípios mais importantes foi a decisão da Sociedade por imprimir somente o texto da Bíblia. “Você pode ter certeza”, declarou ele, “de que eles não se desviarão desta regra, porque a própria existência da sociedade depende da adesão a ela. A certeza de que nada será apresentado, a não ser a Bíblia em si, sem qualquer nota ou comentário, é o único princípio sobre o qual os cristãos de todas as denominações se unirão, ou poderão fazê-lo legitimamente” (1811, p. 15). Uma Bíblia assim era mais aceitável para a maioria das denominações protestantes no campo missionário, já que o texto “padrão” era mais adequado para atender a todas as necessidades das seitas protestantes, sem enfatizar as controvérsias doutrinárias que confundiam os novos convertidos.

Outra decisão da Sociedade Bíblica, a qual teve amplos efeitos sobre a Bíblia traduzida na Índia foi a recomendação do texto de fonte “original” a ser utilizado para tradução. Enquanto o grego, o hebraico e o aramaico eram reconhecidos como originais a serem usados para tradução dos livros do Antigo Testamento, até o século XIX os missionários apoiavam-se também em outras traduções como a versão alemã de Lutero ou a tradução holandesa. Das muitas traduções que estavam disponíveis, a Sociedade Bíblica determinou o uso da versão inglesa King James como um padrão de referência. A partir do século XIX, a versão King James inglesa passou a substituir gradualmente até mesmo os “originais”. Isso significava que o conflito sobre passagens ou termos com significado ambíguo passaram a ser traduzidos de acordo com a interpretação da tradução inglesa ao invés dos originais

gregos e hebraicos. Ao que parece, para todos os efeitos práticos, a tradução inglesa funcionava como o ‘original’ para a maioria dos tradutores do século XIX na Índia. O resultado foi que praticamente todas as línguas da Índia tinham uma versão do século XIX (baseada na versão King James inglesa) que é popularmente conhecida como “a versão autorizada”. Esta, por sua vez, veio a ser conhecida, em cada língua, como o “original” e, assim, como um texto que não podia ser mudado através de revisões ou retraduições. Embora o clero de hoje reconheça que cada uma dessas traduções é obsoleta e necessita de revisão, os leigos têm resistido às tentativas de publicação de traduções modernas. Atreladas aos tradutores missionários do passado e reforçadas por sua proximidade textual da versão do inglês do século XIX, essas traduções “padrão” da Sociedade Bíblica continuam a existir no imaginário popular como a Palavra original de Deus. Assim, o “original”, dentro do discurso da religião institucionalizada, nunca pode ser substituído totalmente: geralmente é substituído por uma tradução, à qual é dado o mesmo *status* do original. E o mais importante, sendo destacadas como as únicas Bíblias coerentes, autorreferenciadas, limpas de todos os elementos culturais locais indesejáveis, essas traduções eram amplamente aceitas como “padrão”, e suas línguas eram investidas de autoridade e santidade pelos leigos.

A Sociedade Bíblica tentava ganhar o apoio de todas as sociedades missionárias que trabalhavam em uma determinada região para estabelecer um consenso e aceitação de que a tradução final fosse a versão “padrão”, ou seja, que era resultado de procedimentos padrão de tradução, capazes de estabelecer um padrão de terminologia cristã numa língua específica. O projeto da Sociedade Bíblica de fornecer versões padrão utilizando a terminologia padrão inseria-se em um conjunto de outros

projetos seculares e políticos do Império Britânico. A introdução da mídia impressa e o estabelecimento do ensino superior padronizado no século XIX, por exemplo, gerou uma classe de indianos alfabetizados, equipada tanto para funcionar em processos do governo imperial, quanto para participar da cultura protestante, se assim o desejasse. Ao que parece, a Sociedade Bíblica instaurou um “império” baseado na Bíblia para ser capaz de se igualar ao Império. A habilidade da Sociedade Bíblica na coordenação de comitês de tradução, na mobilização de ajuda financeira, no fornecimento de papel para impressão a fim de disseminar Bíblias ao redor do globo, coincidiu com outros canais para a mediação de cultura imperial e da autoridade para povos que se sujeitavam de fato ou potencialmente ao império. Como sinal do sucesso deste projeto, as bíblias traduzidas foram exibidas na tenda da Sociedade Bíblica por ocasião da Grande Exposição de 1851 como um dos muitos artefatos exóticos do Império. Além disso, a tradução e o império estavam ligados afetuosamente pela língua utilizada para representar a propagação bem-sucedida de Bíblias traduzidas: muitas vezes essa era a língua do império, da conquista (pela Palavra) e da instauração de um reino (de Deus).

2. Uniformidade e unidade: a causa das versões padrão

A partir de meados do século XIX, ter uma versão “padrão” para cada língua era visto como essencial para se alcançar a unidade entre as denominações Protestantes pertencentes a cada ramo da língua indiana. Àquela altura, havia mais de uma tradução da Bíblia em cada língua. Isso era válido para todas as traduções na Índia, mas era particularmente notável na história da revisão da Bíblia Tâmil: uma das justificativas importantes dadas

para o início de cada revisão das traduções existentes – e ocorrerem pelo menos seis revisões assim desde o século XIX – foi a necessidade de se ter somente uma Bíblia Tâmil para todas as denominações Tâmil.

A utilização simultânea de várias traduções Tâmil foi, muitas vezes, referida como um mal que devia ser superado pelo estabelecimento da Bíblia Padrão. O comitê de Madras pensava, diziam os boatos, que nenhuma consideração deveria pesar contra um progresso esperançoso de trabalho “que se propõem a fornecer a uma população de 11 milhões de pessoas uma versão padrão das Sagradas Escrituras e, assim, remover um mal assolador, que é o uso de várias versões nas congregações Tâmil cristãs” (Carta do reverendo E. E. Jenkins, Madras, 1860). Um dos membros do comitê Tâmil de tradução, E. Sargent, apoiava o trabalho na nova versão Tâmil padrão, pois “seria uma injustiça para com a nossa Igreja Nativa local promover o mal que nós pretendíamos remover, acrescentando mais às muitas outras versões agora em uso, ao invés de oferecer uma versão completa, que tomasse o lugar de todas as demais”. Uma Bíblia para todas as igrejas implicaria em unidade entre todas as sociedades missionárias e uma igreja unida em cada ramo da língua. O Comitê de Revisão da Bíblia Tâmil (1869) justificava a revisão das versões Tâmil existentes alegando a unificação de todas as denominações protestantes da igreja Tâmil:

[...] considerando os males decorrentes da existência e uso de uma variedade de versões do Novo Testamento Tâmil entre os cristãos Tâmeis, todos os interessados na circulação e estudo das Sagradas Escrituras, no sucesso do trabalho missionário no país Tâmil e no bem-estar espiritual do povo Tâmil, sentiam que era extremamente desejável fazer outro esforço, em um plano considerável e abrangente, para assegurar ao povo Tâmil a vantagem de uma versão do Novo Testamento, que fosse digna de

aceitação da parte de todos, e que tendesse, se possível, a unir todas as comunidades religiosas no país Tâmil. No entanto elas poderiam diferir em outras particularidades, pelo vínculo de um registro e padrão de fé comum, expressos por um discurso comum. (ANÔN,1869, p. 2-3)

O mais importante é que uma tradução única padronizada provava a existência de um só Deus e uma só voz que falava a todos os leitores do texto sagrado, e de uma só religião. Esta tradução Tâmil foi publicada em 1871 como a versão unificada que, finalmente, “toma o lugar de todas as demais”. É significativo que a versão Tâmil do século XIX era referida como a versão “unificada” nos círculos Tâmil protestantes. Dois anos após a sua publicação, Ashton Dibb escrevia:

[...] frequentemente tem-se culpado as missões protestantes pelo fato de que a Igreja protestante apresenta ao espírito nativo uma variedade tão grande de seitas, tantas divisões, tantas subdivisões, e tanta oposição mútua, que fica impossível descobrir qual entre nós detém a religião verdadeira. A resposta comum e óbvia para tudo isto é que a Bíblia é o ponto de unificação. (1873, p. 123)

Estava claro que a versão padrão da Bíblia Tâmil havia sido feita para unir todos os Tâmeis protestantes sob uma única bandeira: um só Deus, uma só Bíblia, uma só igreja, o que criaria uma identidade protestante. A versão Tâmil padrão ainda é considerada a versão unificada pela maioria dos protestantes Tâmeis. No entanto, o fato de que a Bíblia Tâmil continuava a ser amplamente revista⁹ após a publicação da Versão Unificada indica

⁹ *Revised Version* (1956, *Versão Revista*), *Common Language New Testament* (1975, *Novo Testamento na Linguagem de Hoje*), e os *Tiruvivilium* (1995). (NT). Esta última também era chamada de *Common Language Translation* (*Tradução na Linguagem Comum*).

que a unidade desejada não era simples resultado de uma versão Tâmil padrão. Em vez disso, outros fatores extralinguísticos, tais como as práticas sociais e culturais tâmeis, trabalhavam tanto em conjunto, quanto em concorrência ao projeto de tradução missionário protestante.

3. Uniformidade e unidade: a causa de uma terminologia padrão protestante

A determinação de normas linguísticas para todas as traduções de línguas indianas foi outra estratégia rumo a uma versão padrão. Isso abrangeu desde a adoção de princípios comuns de revisão até uma terminologia comum para os termos fundamentais que se encontram na base da doutrina protestante (Wilhelm Dilger, *apud* GULLIFORD, 1898, p. 454-55). A ideia foi usar o sânscrito como base para formular uma terminologia padrão para todas as outras línguas. Um “Editorial” da revista *Campo de Colheita* de dezembro 1898 apontou que era necessário olhar para a questão da revisão da Bíblia de um ponto de vista mais amplo do que o da versão individual. Mesmo que fosse impossível todas as línguas indianas serem colocadas dentro de um padrão, sua ideia era que, uma vez que certos grupos de língua indiana compartilhavam muitas características comuns, seria “possível determinar algumas das terminologias e também da expressão de várias línguas ao mesmo tempo”. As quatro línguas Dravidianas (Télugo, Tâmil, Canará e Malaiala) davam exemplo de um grupo cuja terminologia comum podia ser desenvolvida a partir de raízes do sânscrito. No entanto, em meados do século XIX, Robert Caldwell (1814-1891) havia proposto a teoria de que o Tâmil (junto com as outras três línguas do sul da Índia) tinha

uma linhagem separada dessas línguas indianas que derivam do sânscrito. É evidente que havia dois movimentos paralelos, mas opostos, no tratamento missionário de línguas indianas, o que ameaçava a uniformidade que eles se esforçavam para atingir. Por um lado, havia missionários protestantes que defendiam um padrão protestante de terminologia em todas as línguas indianas baseadas no idioma sânscrito. Por outro, missionários estudiosos das línguas do sul da Índia destacavam que as raízes linguísticas do Tâmil não eram de origem sânscrita.

No entanto, houve várias tentativas a partir do século XIX de compilar uma relação de terminologias bíblicas nos principais idiomas indianos para garantir que um vocabulário protestante padrão fosse desenvolvido entre as línguas. Em seu *Renderings of Scriptural Terms in the Principal Languages of India* (1876 – *Versões de Termos Bíblicos das Principais Línguas Indianas*) listou termos importantes do hebraico, grego e inglês e seus equivalentes em dez línguas indianas. No entanto, no prefácio, Murdoch reconhecia que essa tentativa de padronização poderia não alcançar sucesso total: “A uniformidade completa de versões é impossível, pois na maioria dos casos tanto as condições iniciais quanto as do vernáculo não são sinônimos precisos. Assim mesmo, pode haver uma uniformidade maior do que no presente” (1876, s.p.). Esse esforço perdurou até o final do século XIX. Na *Conferência Missionária de Madras*, de dezembro 1902, relatou-se que:

Muitos ficarão interessados na recomendação de uma lista de termos bíblicos a ser elaborada que não têm equivalência em línguas indianas e que não transmitem nenhum significado para o leitor indiano comum, como: fariseu, Páscoa, sábado, etc., e que uma lista em inglês, com breves explicações, também em inglês, deve ser submetida à Sociedade Bíblica para sanção, a fim de que uma

tradução vernacular destes termos possa ser adicionada às várias versões indianas. (WEITBRECHT, 1903, p. 493)

Em 1957, J. M. S. Hooper compilou uma “lista comparativa de palavras” para termos gregos do Novo Testamento em dezesseis línguas indianas. O objetivo era “selecionar palavras que tenham sofrido uma mudança de significado por serem usadas para representar as idéias cristãs, ou que apresentam problemas especiais de tradução no contexto do pensamento muçulmano ou hindu” (HOOPER, 1957, p. vii). Acreditando ser de interesse e valor para todos aqueles, preocupados com a tradução exata, ele afirmava em sua Introdução que, “há poucos serviços mais importantes que possam ser prestados à Igreja indiana, do que a ajudando, assim, a ter uma compreensão mais exata e uso cuidadoso de sua terminologia bíblica” (HOOPER, 1957, p. vii).

No entanto, alguns missionários do século XIX questionaram a possibilidade de uma terminologia padrão. Wilhelm Dilger, presidente do Comitê de Revisão da Bíblia Malaiala afirmou:

Não sou otimista quanto à possibilidade de adotar uma Terminologia comum para todos os idiomas Dravidianos. Deve haver uma série de termos que podem ser usados na maioria desses idiomas ou em todos eles, porque a maioria dos termos técnicos tem que ser tirados do sânscrito. Mas é um fato bem conhecido que as palavras em sânscrito adquirem diferentes nuances de significado à medida que vêm a ser utilizadas em diferentes línguas Dravidianas. (*apud* GULLIFORD, 1898, p. 451).

Goudie, um missionário protestante do sul da Índia, sugeriu outro método pelo qual a normalização poderia ser atingida entre as línguas: “Penso que seja extremamente desejável que as versões vernáculas da Bíblia dadas à Igreja indiana sejam derivadas

de um texto comum” (GULLIFORD, 1898?, p. 450). H. U. Weitbrecht, escrevendo sobre a tradução do Novo Testamento para o urdu, citou duas razões por que isso era importante. Em primeiro lugar, removeria uma pedra de tropeço em potencial para os cristãos indianos, muitos dos quais sabiam ler mais de uma língua e, portanto, podiam comparar uma versão com a outra. Em segundo lugar, isso impediria ataques dos não cristãos, como os seus oponentes islâmicos que estavam “constantemente atentos a evidências para provar a corrupção das nossas Escrituras” (WEITBRECHT, 1900, p. 26).

Outro tipo de padronização em discussão no século XIX foi o de romanização das línguas indianas, de modo que os missionários enviados para qualquer parte da Índia fossem capazes de pelo menos ler a Bíblia naquela língua, antes de ganharem fluência nela. Essa ideia foi seriamente discutida, sendo que alguns livros da Bíblia foram impressos usando o alfabeto latino para diferentes línguas indianas. No entanto, o projeto nunca foi levado adiante já que os seus proponentes foram derrotados pelas vogais variantes de cada língua, o que fazia a normalização do manuscrito quase impossível. Também se falou de “desenraizamento” de todas as línguas existentes no indiano para substituí-las pelo inglês – para facilitar tanto a governança quanto a conversão. Embora essas tentativas de controlar as línguas indianas fossem bem-sucedidas em outras culturas, nas colônias espanholas da América do Sul e algumas colônias britânicas da África, por exemplo, a maioria dos idiomas indianos, em virtude de ter uma forte tradição literária escrita, mostrou resistência à normalização através da imposição da língua inglesa e da escrita romana.

Missionários protestantes incentivaram a ideia de que a uniformidade poderia forjar conexões, não só na Índia, mas também em uma ampla comunidade protestante fora do país. A

reação de Neemias Goreh, um clérigo indiano, sugere que algumas partes protestantes da Índia estavam começando a manifestar o desejo por esse tipo de ligação com os protestantes de outros países. Quando o título apropriado para Cristo foi discutido durante as revisões das Bíblias urdu e hindi no terceiro trimestre do século XIX, Goreh afirmou que preferia usar *Krist Yesu* a *yeshu*, como foi “adotado por todo o corpo cristão pelo mundo afora, porque as Índias, ou melhor, os nativos só da Província do Noroeste, deveríamos diferir de todos os outros cristãos a este respeito?” (T. S. W. 1875, p. 502).

O objetivo de criar um conjunto de termos que pudessem ser instantaneamente reconhecidos como protestantes em todos os principais idiomas indianos nunca teve sucesso completo. Em Tâmil, por exemplo, a expressão religiosa da linguagem tornou-se um terreno de conflito, pois revelou paralelismo, ao invés de uma ausência de conceitos e vocabulário entre as religiões em conflito. As traduções protestantes do Tâmil tiveram que explorar essa correspondência ao invés de inventar um novo vocabulário. Isso infligiu uma enorme pressão sobre a língua Tâmil no sentido de sinalizar diferenças de doutrinas e práticas religiosas de tal forma que os protestantes Tâmeis pudessem articular a diferença na crença, valendo-se do mesmo conjunto de termos religiosos a que a fé rival tinha acesso. Embora o principal “outro” religioso para os missionários protestantes fossem as comunidades hindus, os missionários protestantes (e os Tâmeis protestantes posteriores) também estavam ansiosos por diferenciar-se do uso de termos Tâmil Católicos. Assim, a discussão sobre vários termos do discurso religioso Tâmil revelou o paradoxo central ao uso missionário protestante do Tâmil para assimilar um cristianismo protestante: a comunicação da diferença nas crenças e práticas religiosas, usando a terminologia existente proveniente de outros discursos religiosos.

Além disso, embora as traduções missionárias protestantes tivessem um enorme impacto sobre as diferentes línguas da Índia, havia outros fatores que regiam o desenvolvimento de cada língua. O movimento linguístico dentro do Tâmil do século XX, por exemplo, foi regido por acontecimentos políticos e sociais que tentaram reorganizar a relação entre a língua Tâmil e sua comunidade de falantes em torno de questões de casta, raça e religião. Essa mudança foi politizada através do “Movimento Tâmil Puro”, que, a partir dos anos 1930, procurou “limpar” do Tâmil toda a influência do Sânscrito. Isso significava que a terminologia em Tâmil Sânscrito da Versão Unificada já não oferecia uma terminologia politicamente correta para o século XX. Grupos protestantes de dentro da comunidade Tâmil tentaram criar um padrão alternativo de terminologia protestante. Paradoxalmente, entretanto, grupos dominantes na comunidade protestante Tâmil têm resistido a todas as tentativas de rever a terminologia da Versão Unificada para se adequar ao novo clima político. Eles citam a tradição Tâmil protestante como um forte fator de preservação da terminologia arcaica do século XIX.

4. Uniformidade e unidade: a causa de um público padrão

A conversão religiosa não foi o único efeito que se esperava que a Bíblia traduzida produzisse. Supôs-se também que ela desencadearia um processo civilizatório maior, posteriormente aperfeiçoado pelos missionários. Um missionário que trabalhava em Tanjore, sul da Índia, escreveu à Sociedade: que “a conduta moral, o tratamento correto e a vestimenta decente dos protestantes nativos de Tanjore demonstram a influência poderosa e excelência peculiar da religião cristã. Deve-se, entretanto, observar

que a Bíblia, quando se torna leitura generalizada, tem quase o mesmo efeito sobre os pobres de qualquer lugar” (BUCHANAN, 1811, p.58). A Sociedade Bíblica Auxiliar de Calcutá, em sua história da tradução da Bíblia na Índia, citou um missionário do sul da Índia para justificar o papel da Sociedade Bíblica em colocar a Bíblia em circulação:

Se um cristão sincero viesse algum dia a duvidar dos efeitos benéficos do evangelho em uma terra pagã, eu sugeriria, como um meio para tirar as suas dúvidas, vir e passar algum tempo no bairro Tinnevely para investigar o estado mental e de conduta, tanto daqueles que não receberam a Palavra de Deus e são comparativamente ignorantes dela, quanto daqueles que a receberam: eu não teria nenhuma dúvida de que o resultado do inquérito de um homem assim esclareceria todas as suas dúvidas. (ANÔN, 1854, p. 6)

Assim, a Bíblia traduzida, ao traduzir as almas do estado de “pagãs” para o de “santas”, também traduziu suas mentes depravadas, seus estados morais carnisais para um nível superior de existência.

Além disso, independentemente da especificidade histórica e cultural do passado de cada indivíduo, o convertido era incentivado a se enquadrar na categoria universal de “protestante”. Assim, a ênfase na terminologia e traduções padrão pode ser vista como parte de um interesse na criação de um público protestante homogêneo. Como defendeu Sue Zemka (1991, p. 104): “A Sociedade Bíblica baseia-se e justifica a sua existência pela crença de que a exposição à Sagrada Escritura cria um sujeito cristão abstrato com atributos parecidos de comportamento e de crença, independentemente das condições culturais, meio ambiente, materiais ou crenças religiosas preexistentes”. O objetivo foi remover

práticas culturais locais, consideradas “pagãs”, e substituí-las pela ética e pelos valores protestantes. O registro protestante das línguas utilizadas nas Bíblias traduzidas foi feito para fornecer ao convertido um vocabulário diferente para expressar essa mudança no sentido da fé protestante.

Mais uma vez, as respostas contraditórias a partir de dois grupos da comunidade protestante Tâmil do século XIX apontaram para fatores extralinguísticos, sociopolíticos e culturais do sul da Índia que afetaram a formação da identidade protestante Tâmil. Enquanto um grupo de protestantes Tâmeis resistiu à tentativa da missão protestante de moldar a identidade protestante para uma determinada direção por meio de esforços institucionais pela tradução da Bíblia, outro grupo de protestantes Tâmeis se opôs à agenda missionária. Em ambos os casos, a identidade de castas de cada grupo desempenhou um papel importante na reação dos protestantes Tâmil.

Nas primeiras décadas do século XIX, luteranos evangélicos de Madras e Tanjore escreveram várias cartas e petições protestando contra a revisão das traduções existentes. Grande parte dos luteranos, que pertencia à alta casta do grupo Vellala, mostrou a sua autoconsciência como uma comunidade religiosa em seu envolvimento com a questão da tradução da Bíblia. Eles uniram a questão da tradução da Bíblia com outras diferenças que as congregações tinham em relação aos missionários: o respeito às distinções de casta, a celebração de festas protestantes e Tâmeis, o uso de instrumentos musicais Tâmeis, e a escrita de poesia protestante segundo a poética e tradições religiosas Tâmeis. Tudo isso foi referido como “crueldades” impostas pelos missionários às congregações protestantes Tâmeis. Eles protestaram contra a proposta de revisão (do século XVIII) da Bíblia Tâmil, alegando que a versão em Sânscrito havia utilizado um Tâmil “puro” que

melhor representava os Tâmeis protestantes como uma comunidade e pertencentes a uma casta que gozava de uma posição social elevada na sociedade Tâmil. Esse uso da linguagem para representar a comunidade religiosa tem uma longa tradição no sul da Índia. Na longa história de rivalidade religiosa na sociedade Tâmil, a linguagem religiosa e a poesia funcionaram como um poderoso instrumento com o qual se expressa a identidade religiosa atacando a qualidade literária que o Tâmil tinha figurado em conflitos anteriores entre Tâmil Saiva, budistas e seitas Jaina (MONIUS, 2001). A incapacidade de falar ou cantar em bom Tâmil tinha sido usada para “expor” a estranheza percebida pelos poetas budistas e jainistas na sociedade medieval Tâmil, uma questão que foi levantada novamente com a entrada do cristianismo protestante para a sociedade Tâmil no século XVIII.¹⁰ A rivalidade entre esses sistemas religiosos havia sido expressa em termos de reivindicações sobre o uso do Tâmil “puro”, “literário” ou “correto”, no qual a capacidade de usar o Tâmil puro foi vista como uma indicação do conhecimento do Deus verdadeiro. Nesse contexto, eles tinham consciência de que uma forma peculiar de Tâmil tinha sido desenvolvida entre os protestantes chamada pejorativamente de Tâmil “missionário” ou “Protestante”, do qual eles pretendiam dissociar-se. Congregações protestantes Tâmil dominadas pela casta Vellala no início do século XIX ficaram ansiosas para manter uma versão particular da Bíblia representando o uso correto da língua Tâmil, assim, sua própria identidade religiosa.

No entanto, na segunda metade do século XIX outros grupos de castas presentes na comunidade protestante Tâmil

¹⁰ De acordo com Monius, a língua Tâmil surgiu como um meio fundamental de articular orientação religiosa, cultural e política como um indicador altamente valorizado da identidade cultural e religiosa, e sem dúvida assim permaneceu até a era moderna. (2003, p. 84)

conspiraram com o projeto missionário, porque era do seu interesse fazê-lo. A ascensão de grupos da casta mais baixa, como os Nadars, que se converteram em grande quantidade para a fé protestante na segunda metade do século XIX, fez com que descobrissem que o programa missionário lhes permitia ascender na escala social por meio de trabalhos de educação, alfabetização e cargos públicos. Contrariamente aos protestantes pertencentes à casta superior dos Vellalas que relutaram em abrir mão de práticas culturais que marcavam o seu *status* elevado na sociedade Tâmil, esses grupos de casta mais baixa assimilaram as interpretações de práticas linguísticas e culturais protestantes missionárias. O projeto missionário de tradução do cristianismo protestante e da Bíblia para a “alta” cultura Tâmil, ao mesmo tempo em que forneceu uma identidade religiosa e social distinta aos grupos de castas inferiores, ofereceu a oportunidade de criar uma identidade social alternativa sob a bandeira de uma identidade protestante. Esses grupos aceitaram a nova tradução de meados do século XIX com entusiasmo e passaram a situar a sua identidade protestante no Tâmil “protestante” altamente sanscritizado da Versão Unificada Europeia. A rejeição generalizada de todas as tentativas, quer de revisar esta tradução ou de retraduzir a Bíblia em Tâmil moderno no século XX indica a internalização de um discurso religioso na medida em que o Tâmil especificamente usado na versão “padrão” era venerado como a linguagem protestante, e o que é mais significativo, como a linguagem de Deus. Para eles a versão unificada havia sido dotada de poder simbólico, para além do religioso, e funciona no presente como marcador dos limites entre a identidade e a alteridade. A terminologia técnica da versão unificada, que ajudou a moldar as áreas sagradas de vidas protestantes Tâmeis, tinha vindo gradualmente a ser entendida como a forma correta de se falar sobre a igreja e suas doutrinas. O “Tâmil Protestante” se tornou a única linguagem apropriada para o culto e expressão de devoção protestante.

Curiosamente, esses últimos grupos de Tâmeis protestantes, que ganharam um *status* dominante dentro da comunidade no século XX, continuaram a resistir à retradução da Bíblia para o tanittamil (Tâmil “puro” ou de-sanskritizado). Eles não estão dispostos a trocar um conjunto de símbolos linguísticos especiais (termos Tâmil protestantes) por outros (termos Tâmil “puros”). Ao invés de verem o Tâmil protestante com forte orientação para o sânscrito como uma deficiência, a opinião da maioria o vê como marco da sua identidade. Esta linguagem religiosa específica “começou a ter a função de um marco sociorreligioso que ajudou a reafirmar a identidade das comunidades confessionais cristãs Tâmil, através de seu dialeto próprio ou um ‘ramo da linguagem’ (*kalaimoli*), que os distinguiu claramente de outros grupos religiosos”. (BERGUNDER, 2002, p. 215)

Paradoxalmente, a maioria dos protestantes Tâmeis de hoje participam dos discursos políticos, econômicos e sociais mais amplos da cultura dominante Tâmil no *tanittamil* desanscritizado. No entanto, eles funcionam em paralelo no Tâmil arcaico e no [Tâmil] peculiar da Versão Unificada do século XIX dentro da igreja e da família. A maioria dos protestantes Tâmeis leva uma vida dupla em termos de uso da linguagem: eles usam o Tâmil ‘puro’ politicamente correto no domínio público, no entanto, nas esferas privadas da família e de culto, eles mudam com facilidade para o Tâmil da Versão unificada protestante. Para a maioria, não há aparente conflito nesta prática, mas ela é conveniente quando marca a sua herança protestante.

5. Conclusão: versão padrão de quem?

No caso específico da comunidade Tâmil protestante, pode-se argumentar que alguns setores da comunidade se opuseram

a este projeto missionário porque era do seu interesse fazê-lo. Os grupos de casta mais baixa em ascensão, como os Nadars, aceitaram a introdução da versão unificada como uma ‘versão padrão’ com relativa facilidade. Enquanto isso, os protestantes pertencentes a grupos de castas superiores, como dos Vállala, relutaram em abrir mão de práticas culturais que marcavam o seu *status* elevado na sociedade Tâmil e resistiram à missão protestante de ‘civilizá-los’ de acordo com os códigos culturais ocidentais. É possível dizer, então, que os imperativos sociais e políticos dentro da sociedade Tâmil por vezes trabalharam em conjunto com o projeto protestante de tradução e civilização: assim, setores da comunidade Tâmil protestante têm funcionado como um público ‘padrão’ para a Bíblia traduzida em diferentes pontos na história do cristianismo protestante no sul da Índia.

Por que então o projeto de criar um público Tâmil protestante padrão através da tradução da versão unificada só teve sucesso na segunda metade do século XIX? Primeiro, uma das razões para o estabelecimento relativamente fácil da terminologia de uso protestante pode ter sido o desenvolvimento da cultura, especialmente entre os protestantes Tâmil convertidos na segunda metade do século XIX. Ao contrário do século anterior, em que a alfabetização e a leitura da Bíblia em Tâmil era reservada a alguns catequistas alfabetizados, que faziam parte da casta mais alta, as congregações protestantes do século XIX estavam evoluindo para se tornar um público leitor. Enquanto, no século XVIII, os leigos dependiam em grande parte da autoridade do clero e de uma memória criada a partir de um efeito aural, com o aumento dos níveis de alfabetização, houve uma mudança no sentido da primazia da Bíblia como base de autoridade da verdade. A transposição da Bíblia da igreja para a casa das pessoas significou que esta tradução estava se tornando a primeira versão conhecida

intimamente e em um nível individual e pessoal pelos protestantes Tâmeis. Um componente importante desta devoção pessoal foi a memorização de passagens da Bíblia. A memória, agora criada a partir da leitura de um texto escrito, que ajudou a consolidar a terminologia protestante Tâmil em um nível de massa, era um fenômeno até então desconhecido na sociedade Tâmil protestante.

Segundo, a história relativamente curta da comunidade Tâmil protestante (em comparação com as outras tradições religiosas na sociedade Tâmil) resultou na necessidade de atribuir um “passado” à essa comunidade. Localizado em uma cultura de longa e bem estabelecida tradição religiosa, um dos projetos dos protestantes Tâmeis tem sido o de traçar uma linha ininterrupta de tradição e continuidade desde o início do século XVIII. A Bíblia Tâmil poderia funcionar como um elo com o passado como se houvesse apenas uma versão padrão. Além disso, ela confirmou o seu *status* como uma comunidade religiosa, desde que fosse vista como não tendo disputas internas sobre o seu texto sagrado central: muitas vezes eles mostraram estar conscientes do olhar zombeteiro dos grupos religiosos rivais (especialmente os hindus e comunidades católicas Tâmil), que não apresentavam um problema semelhante de possuir várias traduções feitas para indicar um texto sagrado. Enquanto os missionários protestantes também trabalhavam para alcançar uma tradução que poderia ser estabelecida como uma versão padrão para representar a comunidade protestante Tâmil, seu motivo era diferente. Para os missionários protestantes, uma versão Tâmil da Bíblia significava uma comunidade Tâmil protestante unificada, separada em um plano horizontal das outras comunidades religiosas da sociedade Tâmil, mas verticalmente unida à Igreja Universal. Entretanto, protestantes Tâmeis apoiaram a criação de uma só versão,

porque ela lhes fornecia uma ligação vertical com o seu passado (de modo que fosse possível falar de uma tradição protestante Tâmil), bem como laços horizontais com as outras comunidades de fé Tâmil.

Uma terceira razão, como mencionado anteriormente, foi o fato da hierarquia de castas. A comunidade Tâmil protestante compreende grupos heterogêneos, alguns simpatizantes e outros resistentes a movimentos hegemônicos do estabelecimento missionário. A Bíblia traduzida produziu convertidos complacentes e ao mesmo tempo provocou formas radicais de resistência contra as missões cristãs afetadas por identidades formadas em torno de outros fatores sociais, tais como os agrupamentos de castas. No início do século XIX, grupos das castas de elite (como os Vállala) resistiram ao que entendiam como interferência missionária em sua elevada posição social. No século XIX, os grupos de casta inferior que queriam melhorar o seu *status* social e material conspiraram com o projeto de tradução dos missionários protestantes no sul da Índia. No início do século XX, eles se tornaram o grupo economicamente dominante da casta dentro da comunidade Tâmil protestante, oferecendo certa resistência a qualquer mudança na língua ou tradução. Conflitos sobre o uso da linguagem sinalizam a falta de uma experiência religiosa compartilhada e, portanto, de uma identidade religiosa compartilhada. Embora houvesse tentativas de protestantes Tâmeis de postular uma identidade religiosa como uma realidade essencializada, separável da casta, eles descobriram que a fé não pode ser desvinculada da casta e da comunidade. Assim, o projeto de criação de um “público padrão” dos protestantes Tâmeis, divididos entre as esferas pública e privada de experiência, continua mantendo sua instabilidade, escapando a definições pré-estabelecidas.

Para concluir, embora a aceitação da parte da comunidade protestante Tâmil da *Versão Unificada* como a tradução padrão pareça apontar para o sucesso de um projeto de tradução colonial hegemônico no sul da Índia, o sucesso dependeu tanto das estratégias missionárias protestantes, quanto das pressões internas da sociedade Tâmil. Protestantes Tâmeis têm participado tanto no contexto sul-indiano de antagonismo inter-religioso expresso através de divergências sobre o uso da linguagem, quanto em resposta à agenda missionária protestante para a criação de diferenças entre o cristianismo protestante e outros sistemas de crença. A habilidade mostrada pelos protestantes Tâmeis em assimilar o cristianismo protestante em seus próprios termos é um movimento contra-assimilador em relação aos missionários protestantes. Se vista de cima para baixo, a história das traduções protestantes na sociedade Tâmil a partir de registros missionários e da posição oficial, então a assimilação do cristianismo protestante na cultura Tâmil parece fazer parte de outras estratégias hegemônicas do poder colonial que tentou impor uma definição rígida de como comunidades religiosas deviam se relacionar umas com as outras. No entanto, a crença dos tradutores protestantes na transparência cultural da Bíblia e sua mobilidade através das culturas discordou de sua experiência em tradução. A incapacidade dos tradutores de ter controle completo sobre a língua ficou evidente, por mais que eles alegassem que a Bíblia pudesse ser revelada em qualquer idioma. Do outro lado do texto instável e não fixo da Bíblia, Tâmeis protestantes discutindo seu direito de controlar a língua, rejeitando, assimilando e apropriando-se ou reinterpretando o vocabulário Tâmil protestante. A história das traduções protestantes Tâmieis, quando vista de baixo para cima, do ponto de vista dos diferentes grupos de protestantes Tâmeis, indica que os Tâmeis protestantes têm assimilado a Bíblia

traduzida e sua mensagem em seus próprios termos. Assim, no contexto colonial, a agenda hegemônica de um projeto de tradução pode acabar sendo cumprido, não por um público passivo ou conivente, mas porque o público reconheceu as possibilidades radicais oferecidas pelo projeto de combate às instituições hegemônicas dentro de suas próprias estruturas sociais.

Referências bibliográficas

ANÔNIMO. *Contributions Towards a History of Biblical Translation in Índia*, Calcuttá: Calcutta Auxiliary Bible Society, 1854.

ANÔNIMO. *Revision of the Tâmil Bible: report of the Proceedings of the Delegates Appointed for the revision of the Tâmil Bible*, Madras, April 27, 1869, p.1-15.

ANÔNIMO. *An Open Letter to the Churches from their Missionaries in Madras*, Madras: SPCK Press, 1889, p. 1-7.

ANÔNIMO. “The Revision of the Vernacular Versions”. In: *The Harvest Field: A Missionary Magazine* 10. Mysore: Wesleyan Press, 1899, p. 136-42.

BERGUNDER, Michael. ‘The “Pure” Tâmil Movement’ an Bible Translation: The Ecumenical Thiruviviliam of 1951. In: BROWN, Judith M. ; FRYKENBERG, Robert Eric (Org.). *Christians, Cultural Interactions and India’s Religious Traditions*. Grand Rapids & Cambridge: Wiliam B. Eerdmans; London: Routledge Curzon, 2002, p. 212-31.

BUCHANAN, Claudius. *Christian Researches in Asia: with Notices of the Translation of the Scriptures into the Oriental Languages*. London: Cadell & Davies, 1811.

DIBB, Aston. "The tâmil Book and its Story". In: *The Church Missionary Intelligencer: A Monthly Journal of Missionary Information*, New Series 9, 1873, p. 111-23.

DODSON, Michael S. "Translating Science, Translating Empire: The Power of Language". In: *Colonial North India, Society for Comparative Study of Society and History*, 2005, p. 809-835.

GREENFIELD, William. "A Defense of Serampore Marhatta Version of the New Testament". In: *Reply to The Animadversions of an Anonymous Writer in The Asiatic Journal*, September 1829, London: printed for Samuel Bagster, 1830.

GULLIFORD, Rev. H. 'Bible Revision with Special Reference to Tâmil. A Symposium'. In: *The Harvest Field* 9. Mysore: Wesleyan Press, 1898, p.361-71, p.440-56.

HOOVER, J.M.S. *Grrek New Testament Terms in Indian Languages (A comparative Word List)*. Namglore: The Bible Society of India & Ceylon, 1957.

JONES, J. P. "The Need of Revision of the Tâmil Bible". *The Harvest Field: A Missionary magazine* 6, 1895, p. 41-51.

LAI, John T.P. "Institutional Patronage: The Religious Tract Society and the Translation of Christian Tracts in Nineteenth-Century China". In: *The Translator* 13 (1), 2007, p. 39-61.

MARTYN, Henry. *Christian India: or an Appeal on Behalf of 900.000 Christmas in India, who want the Bible: A sermon Preached at Calcutta on Tuesday, January 1, 1811 for Promoting the Objects of the British and Foreign Bible Society*. Calcutta, 1811, s/p.

MONIUS, Anne E. *Imagining a Place for Buddhism: Literary Culture and Religious Community in Tâmil-Speaking South India*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

MURDOCH, John. *Renderings of Scriptural Terms in the Principal Languages of India*, Madras: Christian Vernacular Education Society, 1876.

Niranjana, Tesjawini. "Translation, Colonialism and Rise of English", *Economic and Political Weekly*, 14 apr. 1990, p.773-879.

RAFAEL, Vicente. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion Under Early Spanish Rule*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

SUGIRTHARAJAH, R.S. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*, Cambridge University Press, 2001.

T.S.W. "The Name of our Lord in Hindi and Urdu". *The Indian Evangelical Review: A quarterly Journal of Missionary Thought and Effort* 2 (8), 1875, p. 493-503.

WEITBRECHT, H.U. *The Urdu New Testament: A History of its Languages and its Versions*. Bible House papers 3. London: The British and Foreign Bible Society, 1900.

_____. "The Madras Missionary Conferences of December, 1902". *The Church Missionary Intelligencer: A Journal of Missionary Information* 54 (New Series, 28), 1903, p. 485-96.

WENGER. "The Work of the Biblical Translator in India". In: *The Indian Evangelical Review: A Quarterly Journal of Missionary Thought and Effort* 4 (13). Bombay: Education Society's Press, 1876, p.1-21.

ZEMKA, Sue. "The Holy Book of Empire: Translation of the British and Foreign Bible Society". In: ARAC, Jonathan; RITVO, Harriet (Orgs.). *Macropolitics of Nineteenth Century Literature: Nationalism, Exoticism, Imperialism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

LINGUAGEM DA CIVILIZAÇÃO: Nação, Tradução e a política de raça no Egito Colonial¹

SAMAH SELIM

Tradução de Ina Emmel²

Atualmente, nesse começo do século XXI, as linguagens da política internacional e do pensamento social popular estão repletas de um conjunto fixo de palavras-chave constantemente recicladas (WILLIAMS, 1985), entre as quais “democracia”, “o mundo livre” e “civilização”. As condições desse léxico ideologicamente carregado estão enraizadas na nossa precária ordem mundial neoliberal/colonial, onde tanto ex-colônias como populações metropolitanas domésticas (inclusive populações migrantes) tornam-se cada vez mais propensas ao conflito, em resposta às devastações socioeconômicas do militarismo, ocupação, racismo e capitalismo. O discurso da “civilização” é particularmente

¹ Primeiramente publicado em *The Translator*, v. 15, 1, 2009, p. 139-56.

² Revisão da tradução por Augusto Emmel Selke.

interessante neste contexto por duas razões. Primeiramente, por ser talvez a mais antiga das palavras-chave atuais, sendo seu uso moderno originário do século XVIII. E segundo, por sua estreita associação com as linguagens e histórias do imperialismo moderno. Um olhar pelo repertório das ciências sociais do século XIX na França, bem como por formas derivadas do popular *jingoism*³ na Grã-Bretanha, é uma experiência um tanto peculiar para o leitor de hoje em dia, apoiada que é na retórica estúpida de nossos líderes e da grande mídia do “mundo-livre”. Talvez seja ainda menos visível o meio como essas linguagens são traduzidas e empregadas pelas elites políticas e econômicas das ex-colônias e países dependentes; elites que, por razões óbvias, têm interesses econômicos poderosos em uma fatia substancial do bolo global.

Por todas essas razões, vale a pena revisitar um momento histórico seminal na genealogia e tradução do discurso civilizatório, tanto no contexto-fonte, como no contexto-alvo. Irei fazê-lo concentrando-me em dois textos fascinantes que atualmente estão praticamente esquecidos, embora ambos tenham sido muito influentes em suas respectivas línguas e contextos históricos. O primeiro é o livro do conhecido sociólogo e cientista amador francês Gustave Le Bon, publicado em 1894 e intitulado *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (*As leis psicológicas da evolução dos povos*), e o segundo, publicado em 1913, é sua tradução árabe *Sirr tatawwur al-umam* (*O segredo da evolução das nações*), por Ahmad Fathi Zaghlul – irmão do líder nacionalista egípcio Sađ Zaghlul. A obra de Le Bon havia lentamente caído no esquecimento nas ciências sociais acadêmicas⁴ até que o editor

³ Definido pelo OED (Oxford English Dictionary) como “patriotismo extremo em forma de uma política externa agressiva”. O termo foi cunhado pelo radical britânico George Holyoake em 1878.

⁴ Quase todos os livros de Le Bon permaneceram esgotados nas últimas três décadas, com a exceção de um punhado de títulos publicados na década de 1980

francês Broché repentinamente reeditou cinco títulos nos últimos cinco anos (três deles só no ano de 2008)⁵. Do mesmo modo, a tradução de Zaghul de *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* foi republicada recentemente (em 2006) pelo Supreme Council for Culture no Egito – junto com sua tradução da obra *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons? (Qual é a fonte da superioridade dos anglo-saxões?)*, de Edmond Demolin. Essa onda repentina de reedições sugere uma relevância renovada do pensamento de Le Bon e da versão de Zaghul para segmentos renascidos de nacionalismo e liberalismo, tanto na França como no Egito. Enquanto hoje em dia, obviamente, o racismo científico é um discurso desacreditado, a polêmica de Le Bon no século XIX contra a imigração é praticamente idêntica à linguagem contemporânea utilizada pelo *Front National* da França e adotada, por assim dizer, de certa maneira higienizada, pelo atual governo de Nicolas Sarkozy. Por outro lado, o discurso de civilização do aparato estatal no Egito – e particularmente seus órgãos culturais – deve muito às ideias elaboradas nas primeiras décadas do século XX em obras como *Sirr tatawwur al-umam*. É por isso que penso ser importante reinvestigar o período que denominamos de *Nahdah*, um período de um assim chamado “renascentismo moderno” no mundo árabe, que é historicamente mediado por

por uma misteriosa organização francesa, sem fins lucrativos, chamada “Les Amis de Gustave Le Bon” (“Os amigos de Gustave Le Bon”).

⁵ Os títulos escolhidos para a reedição são interessantes à luz dos recentes acontecimentos na França, principalmente a ascensão da extrema direita, os debates sobre segurança e imigração, a força crescente do movimento antiglobalização e “guerra contra o terror” liderada pelos Estados Unidos. Os títulos em questão são: *Immigration, chance ou catastrophe? (Imigração: oportunidade ou catástrofe?)*, 2008), *Psychologie du socialisme (Psicologia do socialismo)*, 2008), *La Révolution française et la psychologie des révolutions (A Revolução Francesa e a Psicologia das Revoluções)*, 2008), *Psychologie de la guerre (Psicologia da guerra)*, 2006), e *Psychologie des foules (Psicologia das Multidões)*, 2003)

expressões de iluminismo e de tradução como projetos civilizatórios; e também de escavar e reexaminar seus “nós” de tradução para costurar uma genealogia crítica da modernidade colonial e pós-colonial.⁶

1. Gustave Le Bon e a hierarquia dos povos e raças

Gustave Le Bon foi um autor conhecido em diversas áreas da ciência social. Foi um polímata e um orientalista amador, com algumas incursões nas ciências experimentais. Escreveu por volta de trinta trabalhos, alguns dos quais se tornaram instantaneamente *best-sellers* e, em função disso, foram logo traduzidos para várias línguas. Le Bon foi uma figura bem estabelecida e altamente respeitada no meio intelectual e científico da Paris da virada de século. Editou uma série importante de monografias (na

⁶O *Nahdah* representa um período ambivalente dentro dos Estudos do Oriente Médio. Renascença, *revival*, despertar – todas são traduções aproximadas que foram utilizadas para descrever esse momento histórico fundador, e todas evocam um gesto quixotesco de ruptura com – e o retorno para – fundamentos culturais. Intelectuais árabes começaram a usar os termos na metade do século XIX para descrever o *revival* linguístico e cultural que se espalhou a partir do Egito e do Líbano para o restante do mundo árabe nas primeiras décadas do século XX. O livro clássico de George Antonius, de 1939, *The Arab Awakening (O despertar árabe)*, explorava e celebrava os processos políticos emergentes que levaram à luta por independência do regime otomano nos anos que antecederam a I Guerra Mundial. Estudiosos europeus contemporâneos usavam frases como “Islamic Modernism” (“Modernismo Islâmico”) e “Il Risorgimento Arabo” (“O Ressurgimento Árabe”) para descrever a efervescência cultural e política desse período. De modo geral, o *Nahdah* é entendido como tendo iniciado pelo contato com o Ocidente, via invasão e ocupação do Egito por Napoleão Bonaparte, em 1798. Veja a obra clássica de 1983 *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939 (Pensamento Árabe no Período Liberal 1798-1939)*, de Albert Hourani. Para estudos críticos do *Nahdah* como paradigma histórico, veja Gran (1999) e Sheehi (2004).

qual publicou o filósofo Henri Bergson, entre outros), e, segundo Claude Liauzu, “foi lido e citado por todos que contavam”⁷, entre os quais estudiosos contemporâneos como Durkheim e Freud, e políticos como Theodore Roosevelt e Benito Mussolini. (LIAZU, 1992, p. 90)

Le Bon estudou na Faculdade de Medicina de Paris, onde se doutorou em 1866. Entre 1860 e 1880, viajou pela Europa, bem como pela Ásia e pelo norte da África e publicou um bom número de narrativas de viagens populares, baseadas em suas próprias experiências – incluindo sua *Voyage au Népal (Viagem ao Nepal)* –, assim como trabalhos orientalistas como *Les Premières civilisations de l’Orient (As Primeiras Civilizações do Oriente)* e *La Civilization des Arabes (A Civilização dos Árabes)*. A guerra franco-prussiana, a Comuna de Paris, a crise Boulangista e anarquista das décadas de 1880 e 1890, o caso Dreyfus e a I Guerra Mundial formam o pano de fundo para os seus principais trabalhos em sociologia e psicologia social. Seu primeiro sucesso comercial veio em 1894 com a obra *Les Lois psychologiques*. No ano seguinte, publicou seu trabalho mais famoso, o livro que lhe valeu a reputação de intelectual central da Terceira República. *La Psychologie des foules (A Psicologia das Multidões)* foi reimpressa 45 vezes entre 1895 e 1963 e foi traduzida para 16 línguas (inclusive para o árabe). Então publicou mais uma dúzia de trabalhos na mesma linha – polêmica reformista-liberal e antirrevolucionária: *Psychologie du socialisme, Psychologie de l’éducation, Psychologie politique, Les Opinions et les Croyances, La Révolution Française et La Psychologie des révolutions*, etc. Le Bon foi ativo também no novo campo da antropologia evolutiva. Publicou alguns textos

⁷ Todas as citações traduzidas pela autora para o inglês foram passadas por mim para o português. (N.T.)

de menor repercussão sobre a ciência da craniologia, nos quais defendia que a inteligência relativa de uma raça correspondia ao volume e ao diâmetro do crânio, inventando, inclusive, um pequeno dispositivo que permitia a craniologistas amadores em viagem pelo Rio Nilo a fazerem as medições eles próprios. (MITCHELL, 1988, p. 123)

Esse foi, com certeza, o longo século XIX; o século do Positivismo e de uma gama de novas ciências naturais e sociais: biologia evolutiva, antropologia física, sociologia, psicologia, criminologia. Foi também o século de Malthus, Darwin e Spencer; de um darwinismo social que não via contradição entre a ideia de progresso, da desigualdade e da sobrevivência dos mais fortes; o século da eugenia e o de uma cultura de um capitalismo liberal que, como contempla Liazu, substituiu a antiga lei divina por uma lei nova ‘natural’, desenhada para justificar e racionalizar seus excessos econômicos (LIAZU, 1992, p. 92). Mas também foi o grande século do colonialismo. As ciências do século XIX foram mobilizadas para legitimar a hierarquia natural das raças, da qual a colonização europeia dependia. A engenhosa contribuição de Le Bon seria elaborar uma teoria de raças e de civilização voltadas simultaneamente contra as populações coloniais e “as classes perigosas” da Europa, num gesto político único e integrado.

Com o Iluminismo, o conceito de “civilização” passou a ter o papel de uma espécie de índice universal de progresso humano. Em seu trabalho de 1824, *Histoire de la civilization en Europe*, François Guizot descreve civilização como um movimento progressivo e inevitável de desenvolvimento social e individual que integraria e transcenderia todas as formas de conflito e interesses opostos. Liazu desenvolve em cima dessa concepção incipiente:

Civilização é uma estrutura total que se move na direção de uma complexidade cada vez maior. E também o

estágio mais elevado da história da humanidade; portanto, um conceito normativo que pode prover ou uma escala de classificação hierárquica de povos, ou uma ética universal – ou mesmo fundindo ambos em seu etnocentrismo. (1992, p. 89)

A tensão entre etnocentrismo e universalismo evocada aqui foi exatamente a ambivalência principal no cerne do pensamento da França revolucionária; uma ambivalência levada ao ponto de ruptura no final do século XIX, quando revoltas coloniais no exterior e socialismo e sindicalismo anárquicos domésticos obrigaram muitos políticos e intelectuais não só a romper com a tradição revolucionária, mas a se desligarem ativamente de suas raízes radicais iluministas. Qualquer um que esteja minimamente familiarizado com a história política e econômica da França no último quartel do século XIX deve estar impressionado pelo senso de crise permanente e de apocalipse iminente que afligia a classe intelectual durante estes anos iniciais da Terceira República. A derrota francesa na guerra contra a Prússia, a Comuna de Paris de 1871 e o *crash* da Bolsa de Valores de Viena de 1873 introduziram um período de crescentes crises econômicas, fortes conflitos sociais, violência e repressão políticas em casa. Ao mesmo tempo, essas décadas testemunharam uma nova onda de colonização acelerada no exterior imediatamente após a “pacificação” da Argélia: na Tunísia, no Senegal, no Congo, em Madagascar e na Indochina. Jules Ferry, um dos principais arquitetos dessa expansão, resume o ocorrido de modo bastante direto: “a política colonial é a filha da política industrial”. (TAGUIEFF, 1998, p. 53)

Nessa parte final do século XIX, a ideia iluminista de civilização como um índice universal de progresso humano começa a ser direcionada para novas formas que refletem as pressões

sociais e políticas do período. A tensão fundamental entre universalismo e etnocentrismo discutida acima ficou cada vez mais exposta, sendo intensificada pela experiência de conflito violento de classes e de crise colonial. O pensamento de Le Bon – juntamente com o de um bom número de conservadores contemporâneos, tais como Hippolyte Taine e Gabriel Tarde – respondeu a este mal-estar, ao rejeitar a base igualitária do pensamento iluminista, enquanto preservava sua ideia universalizante de civilização. Na obra de Le Bon, o progresso civilizatório se torna dinâmica de crescente diferenciação e desigualdade, ao invés do contrário. Na sua obra *Psychologie des foules*, ele explora a degeneração mental da multidão revolucionária, que é retratada como um sujeito unificado, uma força coletiva terrível que desestabiliza o indivíduo, atando cada um de seus membros a uma massa atavística de seus ancestrais primordiais. A multidão representa o pior acidente da história racial e oferece o espetáculo apavorante de seus impulsos inconscientes e destrutivos. Em sua análise, as multidões são “impulsivas, irritáveis, ora generosas ora cruéis, crédulas, respeitadoras de força e com o permanente desejo de serem dominadas e regidas. Elas não só são como lunáticos, crianças ou mulheres, mas também como aquela outra forma menos inteligente, a nação ou raça atrasadas” (MITCHELL, 1998, p. 125). O objetivo de Le Bon no livro é analisar os mecanismos psicológicos dessa multidão com o intuito de aprender como controlá-la e direcioná-la.

Essa ideia de degeneração mental e racial das classes perigosas, com a qual as elites europeias do século XIX estavam obcecadas (PICK, 1996), foi ainda mais elaborada dentro do âmbito mais ampliado da “civilização” que Le Bon apresenta em *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, a obra que Ahmad Fathi Zaghlul traduz em 1913. Nesse trabalho, Le Bon mistura psicologia, antropologia física, história, literatura e arqueologia

com o intuito de produzir uma ciência descritiva e interpretativa da “mentalidade permanente” de grupos humanos diversos; uma mentalidade em que nação e raça são categorias operantes. Desde a primeira página, ele propõe que o verdadeiro motor propulsor da história, do progresso e do bem-estar social e individual é o princípio da desigualdade. O Iluminismo e os impulsos revolucionários que ele engendrou são descritos como a ilusão mais perniciosa da modernidade:

Há apenas um século e meio, os filósofos – completamente ignorantes que eram da história primitiva do homem, sobre as variações em sua constituição mental e sobre as leis da hereditariedade – lançaram a ideia de igualdade entre os indivíduos e das raças. Essa ideia de grande apelo para as massas se fixou em suas mentes e brevemente dará os seus frutos. Ela abalou os fundamentos da sociedade estabelecida, dando origem à mais formidável das revoluções e atirou o mundo ocidental a uma série de violentas convulsões, cujos resultados são impossíveis de prever. (LE BON, 1895, p. 11-2)

Le Bon fala aqui da França, mas também quer mostrar que esse princípio de desigualdade é operante *entre* sociedades e civilizações. As relações reais de poder que estruturam o mundo contemporâneo provam a verdade inquestionável da hierarquia dos povos e nações; uma ordem histórica, mas permeada da taxonomia biológica e genética de raça que estrutura as ciências naturais e sociais do período. Tanto um povo quanto a raça à qual ele pertence “possuem uma constituição mental tão fixa como o é o seu caráter anatômico, e de qual derivam seus sentimentos, seus pensamentos, suas instituições, suas crenças e suas artes” (LE BON, 1895, p. 4). Essa constituição mental é imutável: “Raça precisa ser entendida como sendo uma estrutura permanente, existindo fora da história”. (LE BON, 1895, p. 19)

Le Bon apresenta quatro níveis de raça que correspondem mais ou menos às categorias mais antigas baseadas na cor da pele: vermelha, preta, amarela e branca.⁸ As raças primitivas (tais como os habitantes aborígenes da Austrália e das Ilhas Fiji) são desprovidas de cultura e continuam presas numa pré-história de bestialidade. As raças inferiores (os negros) são capazes de rudimentos de civilização, mas não mais que isso. As raças médias (Chineses, Mongóis e Semitas) criaram formas elevadas de civilização que os Europeus inevitavelmente superariam e tornariam obsoletas.⁹ As raças superiores (os Indo-europeus) são as únicas que prova-

⁸ “As raças primitivas são aquelas em que não se encontra nenhum traço de cultura, e que se mantiveram naquele estágio próximo à bestialidade atravessado por nossos ancestrais paleolíticos: esses, hoje em dia, são os aborígenes das Ilhas Fiji e os aborígenes australianos.

Acima das raças primitivas encontramos as raças baixas, representadas acima de tudo pelos *Negroes*. Esses são capazes de rudimentos de civilização, mas nada mais que isso. Nunca foram capazes de superar o estágio bárbaro de civilização, embora a sorte os tenha conferido formas superiores, como é o caso em Santo Domingo (Haiti).

Entre as raças médias encontramos os chineses, os japoneses, os mongóis e o povo semítico. Os assírios, os chineses, os mongóis e os árabes criaram elevadas formas de civilização que somente os europeus foram capazes de superar.

Entre as raças superiores, somente é possível incluir os povos indo-europeus. Nos períodos clássicos greco-romanos, bem como em tempos modernos, somente eles foram capazes de inventividade relevante nas artes, na ciência e na indústria. É a eles que devemos o alto nível que a civilização conseguiu atingir nos dias de hoje. Vapor e eletricidade foram produtos de sua genialidade. Os menos desenvolvidos dessas raças superiores – notadamente os hindus – ascenderam a um nível tal nas artes, nas letras e na filosofia que mongóis, chineses e semitas nunca foram capazes de alcançar.

Nenhuma confusão é possível entre essas quatro divisões principais que acabamos de listar, uma vez que o abismo mental que as separa é evidente. Somente quando tentamos subdividir cada um desses grupos é que as dificuldades aparecem. Um inglês, um espanhol, um russo, todos eles pertencem à categoria das raças superiores. Mesmo assim, sabemos muito bem que a diferença entre eles é imensa”. (LE BON, 1895, p. 31-2)

⁹ Interessante é que Zaghul apaga a categoria “árabes” dessa definição em sua tradução. Veja Le Bon (2006, p. 30).

ram serem capazes das grandes invenções da modernidade nas artes, nas ciências e na indústria. As classes inferiores são caracterizadas pela sua incapacidade de raciocínio e de invenção, pela sua dependência da imitação, pela sua falta de vontade e de moralidade. As raças superiores são caracterizadas por sua energia inabalável, pela iniciativa e independência desenvolvidas e pelo seu autocontrole absoluto. Mantendo-se fiel ao seu declarado liberalismo de mercado, Le Bon coloca a raça anglo-saxônica no topo da civilização, com seu senso de iniciativa individual e livre mercado altamente desenvolvido, e a propõe como modelo a ser seguido pelos franceses, presos que estes estão a uma mentalidade latina estatista para a qual não há esperanças. (LE BON, 1895, p. 86, p.138-39)¹⁰

Mas grandes desigualdades internas existem mesmo dentro dessas raças superiores, e a contribuição original de Le Bon para a teoria da civilização da época é a de equiparar o ‘refugio’ humano da Europa – suas classes baixas e seu proletariado – com as raças primitivas da África e da Ásia. Existe, no livro, um permanente deslize entre as categorias de ‘raça’ e de ‘classe’, que produz uma teoria única e forte de poder imperial e social: “As classes mais baixas das sociedades européias são equivalentes a seres primitivos” (LE BON, 1895, p. 30). Além disso:

Todo povo inclui um número imenso de elementos inferiores, incapazes de adaptar-se a uma civilização muito avançada para eles. Nesse sentido, forma-se um refugio humano enorme e sempre crescente, cujas ações terão consequências temíveis para os povos envolvidos. (LE BON, 1895, p. 104)

¹⁰ Novamente é interessante observar similaridades entre a glorificação da “alma anglo-saxônica” de Le Bon com os discursos liberais contemporâneos na França sobre o retrocesso e a ineficiência do modelo “social” e “bem-estar estatal”, *vis-à-vis* os modelos de *laissez-faire* dos Estados Unidos e do Reino Unido.

Quanto mais civilizado um povo, tanto mais internamente dividido e diferenciado, e, portanto, mais urgente a necessidade de uma liderança firme e iluminada que irá controlar e dirigir as massas primitivas e com isso preservar intacto o gênio da raça. A existência e a saúde dessa elite são a marca maior da superioridade racial e a medida do avanço – ou a falta dele – de um povo, uma vez que é essa elite a responsável por avançar as ciências, artes e indústrias que impulsionam a civilização para frente.

Finalmente, e talvez o mais importante, Le Bon advoga que civilização não pode jamais ser transmitida por causa do abismo que separa a constituição mental permanente das diferentes raças:

Pode-se facilmente fazer um graduado no 2º Grau ou mesmo um advogado de um negro ou de um japonês, mas não se dá a ele nada mais que um mero verniz, sem qualquer efeito sobre sua constituição mental. Sendo eles produto da hereditariedade, nenhuma quantidade de educação pode prover-lhes as estruturas do pensamento e da lógica que são particularmente característicos dos ocidentais. (LE BON, 1895, p. 34-5)

A polêmica de Le Bon contra a *métissage* está estreitamente relacionada com a sua absoluta rejeição à troca ou à influência cultural. Para que uma raça preserve seu espírito e assim sua superioridade civilizacional, ela deve atentamente se resguardar de cruzamentos inter-raciais. No capítulo em que Le Bon compara os Estados Unidos com as repúblicas latino-americanas, o processo evolucionário de seleção natural se torna um de imposição humana brutal. Ele elogia os anglo-saxões da “república rude” por terem conservado seu vigoroso espírito racial incontaminado ao se livrarem ativamente das ‘raças’ inferiores que os cercavam – peles vermelhas, “*negroes*”, trabalhadores chineses, sindicalistas

italianos – de uma maneira ou de outra: prisão em massa, deportação, linchamento ou pelotão de fuzilamento.¹¹

2. Domesticando ansiedades coloniais, traduzindo a nação: Ahmad Fathi Zaghlul e a questão da raça

Junto com Herbert Spender, J. S. Mill, Hippolyte Taine, Edmond Demolins e Ernest Renan, Gustave Le Bon foi um dos pensadores europeus modernos mais influentes no Egito de

¹¹ “A Grande República certamente é a terra da liberdade; certamente não é aquela da igualdade ou da fraternidade – essas duas quimeras latinas que as leis do progresso não reconhecem. Em nenhum outro país do mundo a seleção natural exerceu sua mão de ferro tão duramente. Ela se manifesta sem piedade, mas é por causa dessa falta de piedade que a raça que ela ajudou a formar preservou seu vigor e a sua energia. Não há lugar para os fracos, os medíocres e os preguiçosos no solo dos Estados Unidos. Só pelo indício de sua inferioridade, indivíduos isolados e raças inteiras estão fadadas a perecerem lá. Uma vez que perderam sua utilidade, os índios pele-vermelha foram exterminados a tiros ou condenados a morrer de fome. Os trabalhadores chineses, cujo trabalho constitui uma forma desagradável de competição, brevemente serão obrigados a se submeterem a uma sorte similar. As autoridades foram incapazes de levar a cabo a lei que decretava sua expulsão em massa somente em função da grande despesa que isso envolveria. Sem dúvida será prontamente substituída por uma forma de destruição metódica, como já acontece em uma série de distritos de mineração. Outras leis foram votadas recentemente para proibir imigrantes pobres de entrar em território americano. Já em relação aos negros que serviram de pretexto para a Guerra da Secessão – uma guerra entre aqueles que possuíam escravos e aqueles que, por não os poderem adquirir, queriam privar os outros de tê-los – eles são de certa forma tolerados porque permanecem confinados a funções subalternas que nenhum cidadão americano se dignaria a aceitar. Teoricamente os negros gozam de muitos direitos, mas na prática são tratados como animais mais ou menos úteis, descartados tão logo se tornem perigosos. Os procedimentos sumários das leis de linchamento (Lynching Laws) são reconhecidos universalmente como sendo um método eficiente de se tratar com eles: ao primeiro deslize de conduta são executados ou enforcados. As estatísticas, ainda que parciais, sobre essas execuções revelam um número acima de mil só nos últimos sete anos”. (LE BON, 1895, p. 96)

ocupação britânica. Enquanto sua obra *Civilization of the Arabs* (1884) talvez seja uma das fontes principais de sua fama local, o livro em si não foi traduzido para o árabe até 1945 por Ahmad Zu'aytar.¹² Além de *The Psychology of Laws of The Evolution of Peoples*, Zaghul publicou traduções de duas outras obras de Le Bon, a saber, *The Psychology of Crowds* (1885) em 1909, e *Opinions and Beliefs* (1911) em 1914.¹³ Taha Husayn, o notável intelectual egípcio, publicou a tradução de *Psychology of Education* (1910) de Le Bon em 1921. A terceira parte de *The First Civilization of the Orient* (que trata da civilização faraônica) foi traduzida por Muhammad Sadiq Rustum, presumivelmente em ou por volta de 1920. (MITCHELL, 1988, p. 113, nota de rodapé)

Muhammad Kurd 'Ali foi um grande admirador de Le Bon, assim como Muhammad 'Abduh e Ahmad Lutfi al-Sayyid – todos os três escritores de renome, reformadores e ativistas políticos da virada do século. Lutfi al-Sayyid escreveu que as ideias de Le Bon tinham sido “completamente assimiladas pelas mentes egípcias, conforme demonstrado pelo próprio vocabulário usado pelos escritores na imprensa” (MITCHELL, 1988, p. 122). O pensamento de Le Bon, ele complementa, iria servir para guiar a nação para frente. Al-Sayyid estava falando da tradução de Zaghul de *The Psychology of Crowds*. Em 1910, um editorial publicado no influente periódico *al-Mu'ayyad* fez o seguinte comentário sobre o mesmo livro:

Eu costumava sentir um ressentimento em relação ao Egito que não sentia em relação a nenhuma outra socie-

¹² Ahmad Fathi Zaghul começou a traduzi-lo no final de sua vida, mas essa tradução nunca foi concluída.

¹³ Zaghul também traduziu *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* (1897), de Edmond Demolin em 1899.

dade humana. Eu quase acreditava que seu caráter e condição faziam (do Egito) uma estranha exceção – até que li esse livro. Ele explica a natureza das sociedades em geral, orientais e ocidentais, e determina uma lei única que se aplica a todos, sem variantes ou exceções. Aprendi que não existe diferença entre o povo do Egito e os povos de outros países. (MITCHELL, 1988, p. 122)

Uma lei única para todos. A ideia, com sua evocação de uma inambígua equivalência linguística, social e epistemológica, é impressionante, dados os contextos históricos e as estratégias discursivas do imperialismo, sem falar das linguagens de diferenciação cultural inscritas no Reformismo da virada do século. Tradução – como projeto civilizatório – estava no centro dessa tensão entre as noções de modernidade emergentes e em competição no Egito. O período que chamamos de *Nahdah* foi um momento tradutório importante na história árabe moderna: tradução de textos, mas também de metodologias, conceitos e práticas sociopolíticas. Mas a tradução não apenas acontece numa espécie de vazio histórico social e intelectual que garante uma simples equivalência. Sempre existe um contexto no qual o ato de tradução tem lugar, sempre há uma história intelectual e social que cerca tanto a criação de um texto como a sua tradução. Quem traduz, quando, como e com que propósito? Qual é a função estratégica da tradução como um ato de intervenção cultural ou política num determinado contexto histórico? Nesta parte final de meu artigo, tentarei oferecer algumas respostas bem parciais para essas questões amplas, concentrando meu olhar no tradutor enquanto figura histórica, dotado de uma forma poderosa de ação, tanto individual como social. Também olharei para a tradução como uma intervenção linguística e política dentro de um momento histórico particular.

Ahmad Fathi Zaghlul nasceu em 1863 e morreu em 1914, o que significa que ele viveu durante o reinado fatídico de Khedive Ismail, a revolta ‘Urabi que precedeu a ocupação britânica de 1882, o *boom* especulativo do algodão que transformou a economia nacional, o início da imprensa, dos partidos políticos, do movimento trabalhista e a dramática quebra da bolsa de 1907. Um período de intensa vitalidade intelectual e política e de profunda transformação social, mas também de profunda instabilidade e conflito que levou à Revolução de 1919 – uma revolução que as elites nacionais tiveram uma certa dificuldade de sufocar uma vez que suas demandas políticas imediatas foram atendidas pelas autoridades britânicas. Ele era o meio-irmão de Sa’d Zaghlul – líder incontestado do partido *Wafd* e do movimento nacionalista egípcio até a sua morte em 1927. Sua educação foi típica dos filhos e dos protegidos de famílias notáveis da época: graduado pela prestigiosa Royal High School e pelo College of Languages no Egito, e, depois, doutor em direito na França. Durante seus estudos no Egito, assistiu às aulas do grande reformista religioso Muhammad ‘Abduh e participou dos encontros políticos organizados pelo jornalista e agitador nacionalista ‘Abdallah al-Nadim, razões pelas quais aparentemente foi expulso da escola. No entanto, quando de seu retorno ao Egito em 1886, vindo da França, fez brilhante carreira como advogado e jurista na administração britânica. Foi membro fundador do partido Ummah – o partido dos liberais e dos latifundiários – e subiu ao posto de subsecretário no Ministério da Justiça em 1907, um ano após o infame caso Dinshaway, que terminou com a execução pública de quatro trabalhadores rurais e sentenças de trabalho forçado a outros vinte e oito.¹⁴ Fathi Zaghlul foi o único juiz egípcio participante do

¹⁴ O incidente Dinshaway representa um marco na história política do Egito moderno. Um grupo de oficiais britânicos saiu para caçar pombos na periferia

tribunal sumário britânico no caso Dinshaway – um papel que viria a ocupar outras tantas vezes em casos similares. Sua reputação pública foi deveras afetada depois do caso Dinshaway – talvez uma das razões pelas quais tenha sido amplamente ignorado como intelectual *Nahdawi* importante pela historiografia nacional¹⁵, mesmo tendo ele circulado nas mesmas esferas sociais e políticas que os eminentes líderes da época: Qasim Amin, Muhammad al-Muwaylihi e Ahmad Lutfi al-Sayyid entre outros. Suas traduções “ativistas” (Jacquemond, no prelo) foram lidas, discutidas e muito apreciadas por toda uma geração de intelectuais e políticos no Egito; uma geração, devo dizer, que se via como a vanguarda de modernização secular e que via uma monarquia constitucional estável, fomentada e garantida pelos britânicos, como o melhor meio para eventualmente conquistar a independência e alguma forma de democracia constitucional.

Se a decadência e a degeneração nacional foram preocupações maiores das elites intelectuais e políticas europeias do final do século XIX, também o foram para as suas contrapartidas egípcias no início do século XX. O utilitarismo e o darwinismo social moldaram o pensamento dessa nova burguesia na sua

da vila do Delta e se envolveu numa discussão com alguns moradores locais por causa das repetidas invasões de propriedade. Um dos oficiais desmaiou por causa de uma insolação, propriedades foram destruídas e um morador foi morto. A sentença extremamente rigorosa do tribunal britânico e a violenta reação que isso provocou levaram à resignação do Lord Cromer como Cônsul Geral do Egito. O caso também deu início ao movimento nacionalista oficial no Egito. O Partido Nacional de Mustafa Kamil foi formado alguns meses depois, em 1907.

¹⁵ Até onde [a autora Selim (N.T.)] saiba, existe uma única monografia em árabe sobre Fathi Zaghlu, escrita pelo historiador egípcio Ahmad Zakariyya Shalaq (1987). O livro, que pinta um retrato excessivamente negativo do homem e de sua carreira, foi seguido, em 2006, com a introdução elogiosa à reedição da tradução em discussão aqui, feita por Shalaq ao Conselho Supremo de Cultura.

transformação de uma classe latifundiária para uma com importante comprometimento profissional e interesse financeiro no mercado de *commodities* internacional. Aproximadamente a partir de 1900, começamos a ver a elaboração de uma análise social de decadência nacional e da patologia do caráter moderno do Egito.¹⁶ Vícios congênitos, preguiça e superstição eram apresentados como características principais das massas egípcias – trabalhadores rurais e as classes populares urbanas – e eram vistas como causa principal do atraso do país (MITCHELL, 1988). Alcoolismo, dependência de drogas, rituais religiosos populares, depravação sexual, tudo estava interligado nessa nascente análise de mau funcionamento social. E a principal tarefa a fazer era reformar e disciplinar essas classes – não só por uma educação apropriada, mas também através de novas instituições, tais como o reformatório, a casa de trabalhos forçados e a prisão – com o intuito de transformá-las em força de trabalho produtiva e racionalizada (ENER, 2003, FAHMY, 1998, MITCHELL, 1988). Migração rural, indigência e mendicância, vagabundagem, desemprego e criminalidade urbana, todos estavam em ascensão durante esse período. O mesmo vale para movimentos trabalhistas. Entre 1901 e 1910 aconteceram nada menos do que 15 grandes greves nos setores de transporte naval, ferrovias, trens urbanos, fábricas de cigarros, indústria têxtil e gráfica (JIRJIS, 1998). As repressões policiais e militares dessas greves também se tornaram proporcionalmente mais violentas. O movimento trabalhista organizado

¹⁶ Por exemplo, nos escritos do advogado Muhammad al-Muwaylihi e de seu pai jornalista Ibrahim, bem como Muhammad 'Umar, *Hadir al-misriyyin aw sirr ta'akhurihim* (*O estado atual dos egípcios ou o segredo de seu subdesenvolvimento*, 1903), um título que claramente se refere à tradução de Ahmad Fathi Zaghlul da obra *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* de Edmond Demolins, publicada quatro anos antes, em 1899.

no Egito também data dessa época. Muitos observadores contemporâneos viam esse desenvolvimento com crescente temor. O mais interessante é que esses movimentos eram apresentados como traduções de práticas culturalmente estrangeiras. Greves e ativismo trabalhista – bem como o socialismo de maneira geral – eram atacados por alguns comentaristas nacionalistas como “uma doença européia” que havia atingido o país. (MUHAMMAD FARID, *apud* LOCKMAN, 1994, p. 171)

Esse é o contexto social e político amplo no qual a tradução de Zaghul do texto de Le Bon vem intervir. O círculo de modernizadores ao qual Zaghul era afiliado estava preocupado, acima de tudo, com a racionalização da sociedade seguindo linhas capitalistas, e para isso rejeitavam leituras teológicas da ordem social. Ao mesmo tempo, viam socialismo, democracia e o que Zaghul traduzira soltamente como ‘madhahib al-hurriyyah’ (as doutrinas de liberdade, LE BOM, 2006, p. 3) como problemas incipientes a serem evitados a todo custo. Mas se, de modo geral, esse era um dos principais interesses que eles encontravam na obra de Le Bon, *The Psychological Laws of the Evolution of Peoples* era também uma justificação científica para um imperialismo inflexível. Quando Theodore Roosevelt fez um discurso na Universidade do Egito em 1910 – um discurso no qual enalteceu a ocupação britânica no Egito e criticou as aspirações constitucionais dos nacionalistas –, trouxe consigo uma cópia da Bíblia e uma do livro de Le Bon (MITCHELL, 1988, p. 123). Na obra *The Psychological Laws*, a Argélia e a Índia são citadas como exemplo do manifesto destino imperial das raças europeias. A proposição – e os argumentos oferecidos para sustentá-la – é de leitura impressionante na tradução árabe, uma tradução muito próxima do original, o que era uma prática pouco comum para a época. A teorização de Le Bon sobre a hierarquia das raças e sua justificação apaixonada

do colonialismo produzem uma ambivalência perturbante nos pressupostos iluministas do texto árabe, mais especificamente por ele negar categoricamente a possibilidade de mobilidade civilizacional dentro da hierarquia racial. Em outras palavras, não existe esperança para a emancipação das raças subjugadas, pois educação, troca intelectual e, portanto, *a tradução em si* são, em última instância, estéreis ou até mesmo empreendimentos danosos:

[...] É impossível para as raças superiores impor ou fazer as raças inferiores aceitarem a sua civilização. Pegando, um por um, os meios de ação mais poderosos de que dispõem os europeus – educação, instituições e crenças, nós já demonstramos a total insuficiência desses meios para mudar o estado social de pessoas inferiores. Tentamos estabelecer que, uma vez que todos os elementos de uma civilização correspondem a uma constituição mental específica, bem definida por um longo e hereditário passado, é impossível modificá-los sem mudar a constituição mental da qual eles derivam. Somente os séculos – e não os conquistadores – podem cumprir tal tarefa. Também mostramos que é somente através de uma série de estágios sucessivos, análogos àqueles a que foram submetidos os bárbaros, os destruidores da civilização greco-romana, que um povo pode ascender na escada da civilização. Se, por meio da educação, alguém tenta pular esses estágios, só faz desestabilizar sua moral e sua inteligência, em última instância levando-as a um nível inferior àquele já atingido por elas por meios próprios. (LE BON, 1895, p. 61-2)

Como então reconciliar o projeto iluminista do *Nahdah* com essa hierarquia genética fixa de raças e civilizações? Em que bases é possível estabelecer uma reivindicação de independência de colônias – como o Egito – se as raças subjugadas devem ficar presas à sua inferioridade pela lei natural? Ainda mais saliente neste contexto: como justificar o próprio projeto de tradução

como um projeto ético ou pedagógico, se nem a cultura e nem os sistemas políticos que ele engendra são compreensíveis fora do espírito racial que os produz?

Eu sugiro que a solução de Zaghul para esse problema é o de contornar, ou apagar completamente, essas questões através de sua tradução estratégica da palavra “raça” para o árabe, de modo a suprimir sua base biológica/genética, e transpô-la para um discurso protossociológico civilizacional mais antigo em língua árabe. Esse gesto, junto com a posição ambígua do Egito antigo na filologia e antropologia evolutiva do período, permite ao tradutor manter o estatuto do texto francês como um trabalho objetivo, ‘científico’ de sociologia moderna, que, ao mesmo tempo, destaca a posição única do Egito na taxonomia racial e, portanto, na esca-da da civilização. Resumindo, o que estou defendendo aqui é que exatamente pela tradução – ou melhor, pela adaptação estratégica – desse tipo de pensamento racial do fim do século XIX que as elites liberais no Egito foram capazes de construir um discurso que foi, ao mesmo tempo, antidemocrático e nacionalista.

Como já mencionei de passagem, a tradução é surpreendentemente fiel ao original. Em muitas das traduções daquele período, o tradutor se valia da tradução como ferramenta crítica e de interpretação, cortando passagens inteiras, acrescentando outras inventadas por ele mesmo, mudando sutilmente o sentido de uma palavra ou de uma frase, ou inserindo seu próprio comentário dentro do texto (SELIM, 2007). Mas a tradução de Zaghul é belamente precisa, composta em prosa elegante de árabe moderno. Existem apenas uma ou duas ocasiões em que Zaghul deliberadamente traduz errado, mas essas são interpretações menores sem real significância.¹⁷ Mais interessante é a

¹⁷ Veja notas de rodapé 8 e 20 para esses exemplos.

tentativa do tradutor de ajustar a um novo vocabulário sociológico por meio do árabe clássico, palavras como: *le métissage* (cruzamento inter-racial, *al-tawalud*),¹⁸ *la dégénérescence* (degeneração, *al-fasad, fasad al-nasl*), *les foules* (as multidões, *al-kafah, al-jama'ah, al-jumu*), *les basses classes* (as classes baixas, *al-tabaqat al-nazilah/al-daniyah*) e *la caractère national* (caráter nacional, *al-khalq, khalq al-ummah*).

Mas a intervenção interpretativa principal de Zaghul é mais de ordem global e estrutural. Zaghul explora os deslizamentos entre “raça”, “povos” e “nação” no texto francês original e, finalmente, trata-os todos com um único conceito expresso pela palavra árabe *ummah* (comunidade [islâmica]). *Ummah* é a palavra que ele mais usa para ‘raça’, embora vez ou outra faça uso da palavra *sha'b* (povo, mais no sentido político do que no sentido histórico). Mais raramente, ele se vale de cunhagens modernas tal como *jins* (espécie) e *'unsur* (raiz) – o que mostra que, mesmo estando consciente das conotações científicas do termo francês, ainda assim, deliberadamente, preferiu aqueles como *ummah* e *sha'b*, palavras profundamente enraizadas no léxico político e historiográfico¹⁹ do árabe/islamismo clássico, ainda que no processo de

¹⁸ Cedric Dover (1952, p. 116) observa que William De Slane, o orientalista e administrador colonial francês que em 1856 traduziu para o francês *History of the berbers* de Ibn Khaldun, traça a genealogia das palavras “mulato” e “mulâtre” do termo árabe *muwalid* (Dover, por sua vez, traduz essa palavra como um ‘híbrido étnico’). Já Hannonum (2003) estudou as traduções de De Slane como uma apropriação ideológica ou uma reescritura de textos-fonte árabes medievais. Portanto, a protorracialização da palavra árabe encontra seu caminho de volta para dentro de um árabe moderno nascente através do experimento linguístico de Zaghul.

¹⁹ O *Prologomena* (Muqaddimah) do historiador árabe do século XIV Ibn Khaldun também elaborou uma teoria de civilização centrada em torno do conceito de *Ummah*, no qual a comunidade religiosa islâmica mais ampla intersecta “comunidade[s] histórica[s] com [seus] diferentes estágios que leva[m] [não leva[m]] em consideração transformações, religiosas ou dinásticas, para serem

serem transformados pelo novo discurso político e pelas estruturas jurídicas da modernidade (SALAMA-CARR, 2007). Se essa preferência representa uma espécie de recusa do pensamento racial moderno ou não, essa não é realmente a questão aqui, embora eu pessoalmente tendo a tomar a segunda opção, já que toda a tese sobre civilização e desigualdade de Le Bon reside nessa base biológica e hereditária.²⁰ Em minha opinião, Zaghlul estava mais interessado em *adaptar e domesticar* ao contexto egípcio uma linguagem taxonômica que era ecológica e politicamente inapropriada – um contexto que historicamente era de profunda diversidade cultural e étnica. A ideia de pureza racial simplesmente não fazia sentido no Egito – exceto, evidentemente, que alguém

referidas como sendo uma entidade única (como no caso do *umma* dos árabes, ou do *umma* dos persas” (HANNOUM, 1998, p. 75). Como observou Dover (1952, p. 116), o conceito secular e não territorial de *ummah* de Ibn Khaldun foi baseado em determinismo ambiental, ao invés de basear-se em categorias inatas ou genéticas. O tradutor e reformador do século XIX Rifa'a Rafi'al-Tahtawi (1801-1874) estava entre os primeiros intelectuais egípcios a colocar o termo dentro da moldura conceitual de nação-estado territorial. (SALAMA-CARR, 2007, p. 222)

²⁰ “Os naturalistas baseiam sua classificação das espécies na observação de certas características anatômicas que se reproduzem regularmente por meio das leis hereditárias. Sabemos hoje que essas características podem ser transformadas pela acumulação hereditária de mudanças imperceptíveis. Se, no entanto, considerarmos a curta duração da história humana, podemos dizer com segurança que as espécies são invariáveis.

Aplicados à espécie humana, esses métodos naturais de classificação nos autorizaram a estabelecer um certo número de tipos perfeitamente distintos. Baseado em características anatômicas óbvias, tais como cor da pele, constituição física e capacidade craniana, ficou estabelecido que o gênero humano compreende um número perfeitamente distinguível de espécies, e, provavelmente, de origens bem diferentes. Para os estudiosos que respeitam a tradição religiosa, essas espécies são simplesmente raças. Mas como tem sido sensatamente proposto, ‘se o negro e o caucasiano fossem caracóis, todos os zoólogos iriam afirmar sem hesitação que cada qual constitui uma espécie distinta [de um gênero], não sendo possível a eles de terem descendido do mesmo par original’” (LE BON, 1895, p. 15-6)

a descubra nas linhagens de sangue não contaminado do eterno camponês egípcio, exatamente o que os intelectuais faraonistas como Salama Musa, Muhammad al-Misri e Ahmad Husayn iriam propor nos anos 1920 e 30 (GERSHONI *et al.*, 1986; MITCHELL, 2002). Em 1913, nos derradeiros dias do califato otomano, a palavra *ummah* ainda estava colada ao seu significado mais antigo de comunidade política e religiosa enraizada em uma temporalidade islâmica. Mas foram exatamente intelectuais como Zaghulul que tentaram desenvolver ainda mais esse novo sentido de “nação” – uma comunidade territorial, linguística e hereditária, com as suas raízes em uma antiguidade ressuscitada. As origens da variedade faraonista de nacionalismo egípcio podem ser remetidas a traduções como a de Zaghulul. A ideia política de que o Egito era exatamente uma nação desse tipo – uma *ummah* histórica que traçava sua herança aos tempos dos primeiros faraós – emergiu nesse período inicial. Mas a questão da raça é altamente ambígua aqui. Seriam os egípcios modernos uma raça distinta como os anglo-saxões e os gauleses, e caso não, a qual raça eles pertenceriam? E novamente, onde situá-los na taxonomia imperial padrão de cor, branca, amarela e preta? Onde fixá-los na escada de ascendência da civilização? Estes eram assuntos fervorosamente discutidos na egiptologia e antropologia evolutiva do século XIX (CHAMPION, 2003; BARREL, 1991). Nem tampouco Le Bon propõe uma resposta para qualquer uma dessas questões. Ao invés disso, ele simplesmente celebra as glórias do Egito antigo como exemplo perfeito do nível de civilização ao qual a pureza racial pode ascender. Seu capítulo sobre o assunto é um dos mais longos e mais líricos no livro:

Uma vez transpostos para um ambiente totalmente diferente do seu próprio, uma raça antiga – quer humana, animal ou vegetal – parece ao invés de adaptar-se. Conquistado

por dez povos diferentes, o Egito sempre foi o seu túmulo. Nem um povo sequer foi capaz de aclimatizar-se lá. Gregos, romanos, persas, árabes, turcos etc. nunca deixaram uma gota sequer de seu sangue lá. O único tipo [racial] que se encontra [no Egito] é o do impassível *fallah*, cujas características reproduzem fielmente aquelas entalhadas nas tumbas e palácios dos faraós por artistas egípcios 7000 anos atrás.²¹ (LE BON, 1895, p. 49)²²

Nem semítico como os árabes, nem negroide como os etíopes ou sudaneses, o Egito mantém seu lugar ambíguo e único *vis-a-vis* a hierarquia de pessoas e raças. Isso é o que permite a Zaghul a distanciar o texto das relações de poder coloniais inscritas nele, a “traduzir” a “raça” egípcia para uma “nação” egípcia orgulhosa e imutável enquanto mantém o princípio da desigualdade como o motor de progresso no coração da civilização.

Os primórdios de uma certa ideia de nação podem ser encontrados aqui: a nação como um organismo quase biológico, unido pela língua, território e crenças, mas também, e por um período crucial nos anos de 1920 e 30, por linhagens sanguíneas atavísticas e pela pureza e imutabilidade do milenar “espírito” faraônico. Enquanto essa vertente de nacionalismo faraônico deu lugar para outras variedades mais complexas de identificação cultural nas décadas seguintes, ela foi reavivada no período depois da guerra entre árabes e israelenses de 1967, e, especialmente, durante as décadas de liberalização econômica no Egito, sob a presidência do falecido Anwar al-Sadat (Selim 2001). A partir desse

²¹ Nessa passagem, Zaghul muda a palavra francesa *impassable* para “honesto” (*sadiq*); ver LE BON (2006, p. 54).

²² Essa mesma imagem do Egito, como o cemitério de seus muitos conquistadores, pode ser encontrada, reproduzida quase que palavra por palavra, praticamente um século depois nos escritos de intelectuais afiliados ao estado, como é o caso do incansável Ni'mat Ahmad Fu'ad. (SELIM, 2007, p. 2001)

ponto, “autenticidade” cultural (*asalah*), ‘continuidade’ (*istimra-riyyah*) e “homogeneidade” (*tajanus*) se tornam palavras-chave no discurso conservador nacionalista pós-67, determinado a dissociar a ideia de *Nahdah* dos legados socialistas, pan-arábicos e africanistas da era Nasser, enquanto o regime neoliberal atual insiste recorrentemente que o Egito ainda não está pronto para democracia – e talvez nunca estará.

Referências bibliográficas

BARRELL, John. “Death on the Nile: Fantasy and the Literature of Tourism 1840-1860”. In: *Essays in Criticism*, XLI(2), 1991, p. 97-127.

CHAMPION, Timothy. “Beyond Egyptology: Egypt in 19th and 20th Century Archeology and Anthropology”. In: UCKO, Peter; CHAMPION, Timothy (Org.). *The Wisdom of Egypt: Changing Visions through the Ages*, London: UCL Press, 2003, p. 161-85.

DOVER, Cedric. “The Racial Philosophy of Ibn Khaldun”. In: *Phylon*, 13(2), 1952, p. 107-19.

ENER, Miner. *Managing Egypt’s Poor and the Politics of Benevolence 1800-1952*. New Jersey: Princeton University Press, 2003.

FAHMY, Khaled. *All the Pasha’s Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GERSHONI, Israel and James Jankowski. *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood*, New York: Oxford University Press, 1986.

GRAN, Peter. *The Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*, Cairo: The American University in Cairo Press, 1999.

HANNOUM, Abdelmajid (2003) "Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldun Orientalist". In: *History and Theory*, 42(1), p. 61-81.

HOURANI, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

JACQUEMOND, Richard. "Translating Social Sciences into Arabic Today: The Case of Pierre Bourdieu". In: SAMEH Fekry Hanna (Org.) *Translating in the Arab World*, Manchester: St. Jerome Press. (no prelo)

JIRJIS, Luwis (Org.). *Yawmiyyat min al-tarikh al-misri ai-hadith 1775-1952* (A Diary of Modern Egyptian History), Cairo: Al-Hay'a al-misriyyah al-'ammah lil-kitab, 1998.

LE BON, Gustave. *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (The Psychological Laws of the Evolution of Peoples), Paris: Felix Alcan, 1895. On-line text: Université de Quebec à Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/le_bon_gustave/lois_psycho_evolution_peuples/lois_psy_evolution_peuples.html>. Acesso em: 15 out. 2007.

_____. *Sirr tatawwur al-umam* (The Secret of the Evolution of Nations), trans. Ahmad Fathi Zaghulul, Cairo: Al-Majlis al-a'la lil-thaqafa, 2006.

LIAZU, Claude. *Race et civilization: l'autre dans la culture occidentale* (Race and Civilization: The Other in Western Culture), Paris: Syros, 1992.

LOCKMAN, Zachary. "Imagining the Working Class: Culture, Nationalism and Class Formation in Egypt, 1899-1914". In: *Poetics Today*, 15(2), 1994, p. 157-190.

MITCHELL, Timothy. *Rule of Experts: Egypt, Techno-politics, Modernity*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 2002.

_____. *Colonising Egypt*, Berkeley: University of California Press, 1988.

PICK, Daniel. *Faces of Degeneration: A European Disorder, 1848-1918*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SALAMA-CARR, Myriam. "Negotiating Conflict: Rifa'a Rafi` al-Tahtawi and the Translation of the "Other". In: Nineteenth Century Egypt, *Social Semiotics*, 17(2), 2007, p. 213-27.

SELIM, Samah. "The People's Entertainments: Translation, Popular Fiction and the *Nahdah* in Egypt". In: SCHILGEN, Brenda Dean; ZHOU, Gang; GILMAN, Sander L. (Org.). *Other Renaissances: A New Approach to World Literature*, New York: Palgrave MacMillan Press, 2007, p. 35-58.

_____. "The New Pharaonism: Nationalist Thought and the Egyptian Village Novel 1967-1977". *Arab Studies Journal*, 9(1), 2001, p. 5-15.

SHALAQ, Ahmad Zalcariyya. *Ahmad Fathi Zaghlul wa qadiyyah al-taghrīb* (Ahmad Fathi Zaghlul and the Question of Acculturation), Cairo: Al-Hay'ah al-misriyyah al-'ammah lil-kitab, 1987.

SHEEHI, Stephen. *Foundations of Modern Arab Identity*, Gainesville, FL: University Press of Florida, 2004.

TAGUIEFF, Pierre André. *La Couleur et le sang: doctrines racistes à la française* (Colour and Blood: French Racial Doctrine), Paris: Mille et Une Nuits, 1998.

WILLIAMS, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press, 1985.

ENTRE BELGAS, OU COMO GERIR A LÍNGUA DO OUTRO NO SÉCULO XIX¹

LIEVEN D'HULST

KAREN VANDEMEULEBROUCKE

Tradução de Luciana Wrege Rassier²

1. Introdução

Sabe-se que a coexistência das línguas torna-se uma fonte inesgotável de tensões a partir do momento em que diz respeito às práticas discursivas. Os equilíbrios que ela cria são sempre tênues, em um eixo que vai da ausência de qualquer integração entre as línguas em questão até a escrita bilíngue, transitando pelos diferentes graus ou modos da mistura de línguas, pela tradução e também por outros operadores intertextuais (como a paráfrase, o resumo, a citação, a transposição, etc.). Para as comunidades

¹ Primeiramente publicado em CLAVARON, Yves; DUTEL, Jérôme; LÉVY, Clément (Org.). *L'Étrangeté des langues*. Publication de l'Université de Saint-Étienne, 2011

² Revisão da tradução por Izabella Mozzillo.

plurilíngues, em particular, a coexistência das línguas é um eterno quebra-cabeças: os acordos aos quais elas chegam são instáveis, pois são incessantemente renegociados ao sabor da evolução das relações de força que as opõem, e que interligam suas práticas linguísticas e discursivas a outros modos de organização social e institucional. Compreende-se que o estudo de tais acordos e de sua evolução implique pesquisas sutis, atentas tanto às formas e às funções das práticas discursivas plurilíngues³, quanto aos fatores contextuais que as influenciam e marcam.

É essa perspectiva histórica e contextual que desejamos aplicar a uma comunidade na qual foi de grande importância, na segunda metade do século XIX, a gestão do plurilinguismo, das questões ideológicas a ele subjacentes e dos vínculos que o ligam ao contexto social e institucional. Essa comunidade era ao mesmo tempo francófona e belga, o que significa que ela cobria, pela língua francesa e pelas instituições literárias, culturais, administrativas e políticas nela baseadas, a totalidade do espaço nacional. Os principais responsáveis ou agentes políticos e culturais dessa comunidade (editores, autores, tradutores, jornalistas, críticos, professores) estavam conscientes de que havia, em paralelo, uma comunidade cuja língua veicular era o flamengo e que essa segunda comunidade se vangloriava de poder dar forma e sentido aos ideogramas da nação.

Ora, convém lembrar que a situação linguística da Bélgica era, na época, a de uma diglossia complexa: em Flandres, uma

³ Sabe-se que tais práticas combinam a variação das línguas à de outros constituintes do discurso; ver por exemplo Lise Gauvin : «O plurilinguismo bakhtiniano é complexo e diz respeito tanto à heteroglossia ou diversidade das línguas, à heterofonia ou diversidade das vozes quanto à heterologia ou diversidade dos registros sociais », GAUVIN, Lise, “La place du marché romanesque: le ducharmien”, *Études françaises*, n° 28, 2/3, 1992, p. 105-120, p. 108. Em francês no texto original.

diglossia com bilinguismo; em Bruxelas e na Valônia, uma diglossia sem bilinguismo, segundo a consagrada definição de Joshua Fishman:

Aqui [diglossia sem bilinguismo], duas ou mais comunidades linguísticas estão unidas religiosa, política ou economicamente em uma única unidade de funcionamento, apesar das grandes diferenças socioculturais que as separam. [...] Uma vez que a maioria das elites e a maioria das massas nunca interagiu uma com a outra, *elas não formaram uma comunidade linguística única* (isto é, seus repertórios linguísticos eram descontínuos) e sua interação acontecia através de tradutores ou intérpretes (um sinal inequívoco de *monolinguismo intragrupal*). [...] No entanto, o corpo político, em todas as suas manifestações econômicas e nacionais, compôs com esses dois grupos uma “unidade” que revelou uma classe superior e uma inferior, cada qual com uma língua apropriada a seus próprios interesses restritos. (FISHMAN, 1967, p. 29-38, p. 33, em inglês no texto original)

De que maneira os agentes daquela época, e mais especificamente, os agentes francófonos, geriram no plano discursivo essa situação de diglossia complexa, tendo em vista a ideologia nacional reinante, que impunha levar em conta a outra comunidade linguística? Evidentemente não detalharemos no presente trabalho as diferentes teses formuladas sobre a outra língua pelos autores, historiadores, filósofos, políticos ou críticos literários de língua francesa. Por um lado, o levantamento dessas hipóteses não foi feito; por outro, suas argumentações, posturas e topoi também deveriam ser objeto de uma análise discursiva propriamente dita, e não de leituras pseudotransparentes de alguns trechos dados como representativos. Aliás, já se sabe que, de modo geral, foram muitas as soluções propostas pelos agentes daquela

época: alguns procuraram reduzir, como o faria mais tarde Renan a respeito da Alsácia-Lorena, o papel das línguas nas construções nacionais⁴; outros, ao contrário, apoiaram-se no fato plurilíngue para simplesmente refutar a ideia de uma nação belga; mas também houve os que preferiram calar ou negar a contribuição da cultura flamenga à nação belga⁵.

Isto posto, não é a questão das hipóteses e do que nelas está em jogo que nos ocupará aqui. Interessa-nos bem mais o leque de decisões práticas por meio das quais os agentes culturais, e principalmente os autores, editores, tradutores e críticos literários francófonos procuraram dar uma expressão concreta à língua e ao discurso de seus compatriotas de língua flamenga: decisões que se relacionavam precisamente aos usos discursivos (heteroglóssicos, heterofônicos e heterológicos) e que permaneceram, na maioria dos casos, implícitas, se comparadas aos posicionamentos teóricos. Na verdade, elas foram raramente comentadas pelos contemporâneos⁶.

⁴ “A língua convida, não força, a se reunir. Os Estados Unidos e a Inglaterra, a América hispânica e a Espanha falam a mesma língua e não formam uma nação única. Em contrapartida, a Suíça, tão bem formada, já que foi constituída pelo consentimento de suas diferentes partes, tem três ou quatro línguas. Há no homem algo superior à língua: é a vontade. A vontade da Suíça de ser unida, apesar da variedade de seus idiomas, é um fato muito mais importante que uma similitude frequentemente obtida à custa de vexações”, RENAN, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Calmann-Lévy, 1887 [1882], p. 19-20. Em francês no texto original.

⁵ Para um panorama histórico, ver a esmerada antologia de GROSS, Stefan e THOMAS, Johannes (org.). *Concepts nationaux de la littérature, 1815-1880. L'exemple de la Belgique francophone*, Aachen, Alano/Rader Publikationen, 1989, 2 vol.

⁶ Também não foram identificadas pelos historiadores da literatura belga. Retomaremos mais adiante esse aspecto, mas, de maneira geral, elas se deixam subsumir através de uma estratégia que Pierre Halen qualificou como uma “transação implícita” entre as duas comunidades belgas. Ver HALEN, Pierre, “La Flandre est un songe. Construction et déconstruction identitaires au Royaume

2. Duas revistas belgas

Não é de surpreender que essas decisões variem conforme as inúmeras práticas genéricas que lhes dão forma, ou segundo os autores, historiadores, eruditos ou críticos por elas responsáveis. Mas isso significaria que através delas veríamos constantes históricas e normas compartilhadas pela comunidade inteira ao longo da segunda metade do século? Somos obrigados a constatar que tal questão exigiria investigações aprofundadas, que permitiriam ultrapassar as leituras pontuais do plurilinguismo atestado por obras específicas. Concomitantemente, caberia examinar a conjugação das formas e das funções do plurilinguismo franco-flamengo junto a um corpus suficientemente amplo para ser considerado como representativo das grandes tendências na escala da comunidade francófona da Bélgica.

Várias tentativas foram feitas nesse sentido ao longo dos últimos dez anos⁷. Elas se ligaram sobretudo ao campo particularmente fértil das revistas. Com efeito, essas publicações

de Belgique“ in Létourneau J. et Jewsiewicki B. (org.). *L'Histoire en partage. Usages et mises en discours du passé*, Paris: L'Harmattan, 1996, p.129-150.

⁷ Ver MEYLAERTS, Reine, *L'aventure flamande de la Revue Belge: langues, littératures et cultures dans l'entre-deux-guerres*, Bruxelles, Peter Lang, 2004; D'HULST, Lieven, MUS, Francis e MEYLAERTS, Reine, “Sire, y a-t-il des Belges?”. Un siècle de relations littéraires intra-et internationales en Belgique (1850-1950), *Textyles*, n° 32-33, 2008, p. 224-233; D'HULST, Lieven, “Comment “construire” une littérature nationale? À propos des deux premières “Revue belge” (1830 et 1835-1843)”, *CONTEXTES*, n°4, octobre 2008, “L'étude des revues littéraires en Belgique/De studie van literaire tijdschriften in België”, <<http://contextes.revues.org/document3853.html>>; VANDEMEULEBROUCKE, Karen, “The Periodical as a (Trans-) National Space: 19th-Century Literary Periodicals in Belgium», in Simonsen K.-M. e Stougaard-Nielsen J. (Org.), *World Literature and World Culture. History, Theory, Analysis*, Aarhus, Aarhus University Press, 2008, p. 116-132; D'HULST, Lieven, “Du plurilinguisme discursif dans des revues belges et françaises du XIXe siècle», in Mus F., Vandemeulebroucke K., D'hulst L. e Meylaerts R. (org.), *La traduction dans les cultures plurilingues*, Arras, Artois Presses Université, 2010 (no prelo).

constituem um tipo de microcosmo da vida literária, já que reúnem, em um lapso de tempo prolongado, um número considerável de autores e de críticos, mas também um feixe de práticas discursivas (gêneros literários, ensaios críticos, resenhas, etc.), dentre as quais algumas supostamente representam, de uma forma ou de outra, produções da comunidade flamenga. Mesmo limitando-nos a uma amostragem de revistas, temos certamente a possibilidade de apreender as principais modalidades discursivas de acolhida da língua e da cultura flamengas em língua francesa.

Tendo em vista que nenhuma das revistas da época era propriamente bilíngue (flamengo-francês), distinguimos quatro grandes modalidades de acolhida: a presença de autores flamengos; a tradução de textos flamengos; a análise crítica e a resenha de atividades culturais e artísticas flamengas; e a inserção de elementos linguísticos flamengos em textos belgas de língua francesa. Através de análises estatísticas, ainda é possível estabelecer as frequências relativas dos artigos em que se fazem presentes as três primeiras modalidades citadas⁸.

A seguir, examinaremos duas revistas francófonas que se encontram dentre as de maior circulação na Bélgica. Elas coincidem parcialmente no plano temporal, mas representam duas tendências literárias diferentes. A primeira revista denomina-se precisamente *La Revue de Belgique* (1869-1890). Dentre seus fundadores, citaremos o diretor Charles Potvin, ao lado dos críticos Albert e Edmond Picard. Embora todos sejam oriundos do campo liberal, suas opiniões culturais e literárias estão longe de ser homogêneas, apesar do posicionamento nitidamente anunciado,

⁸No entanto, será necessário excluir a primeira delas da análise que se segue: nós ainda não determinamos com precisão o perfil do conjunto de autores belgas que publicaram nas revistas francófonas; alguns deles eram bilíngues, outros publicavam nas duas línguas nacionais.

segundo o qual a revista deseja contribuir para a construção de uma única e mesma literatura nacional belga. Notaremos que, após 1873, os assuntos políticos e sociais, tanto no plano nacional quanto no plano internacional, começam a ocupar um lugar de maior destaque na revista, enquanto que a promoção da literatura nacional belga é um objetivo constante ao longo da existência dessa publicação.

A segunda revista, *La Jeune Belgique*, criada em 1881, é originalmente o órgão de um grupo de estudantes das universidades de Lovaina e de Bruxelas. Albert Giraud, Max Waller, Iwan Gilkin, Émile Verhaeren e Georges Rodenbach são os colaboradores mais assíduos (e mais conhecidos) dessa revista, que ostenta sua neutralidade política e religiosa desde o início. Ela propõe-se a ser principalmente uma fonte de informação geral sobre a vida literária e artística na Bélgica (francófona). Fiel à sua divisa, “Sejamos nós”, ela deseja encorajar o desenvolvimento de uma literatura belga original, que romperia abertamente com a tradição do romantismo. Ao termo de seu décimo-sétimo ano (1898), ela desaparece, em consequência da rude concorrência que a opõe a outras revistas como *L'Art Moderne* (1881-1914).

3. Dados estatísticos

Vejamos, inicialmente, alguns dados relativos às diferentes categorias de artigos das duas revistas⁹ e, a seguir, uma análise de três modalidades de representação da língua flamenga: as traduções, as resenhas e as inserções linguísticas.

⁹ A base de dados distingue as seguintes categorias: artigos literários (que compreendem a literatura e a crítica literária), artigos artísticos (que não incluem os textos literários), não artísticos e inclassificáveis (outros).

3.1 Comparação global

Dentre os artigos publicados em *La Revue de Belgique*, os literários prevalecem (44%). Os que qualificamos, de modo mais geral, como “não artísticos” vêm em segundo lugar: seu percentual chega a 41%. Enfim, os artigos “artísticos” ocupam o terceiro lugar. Eles dizem respeito, entre outros assuntos, à pintura, à escultura e à arquitetura. Sua proporção é de 12%.

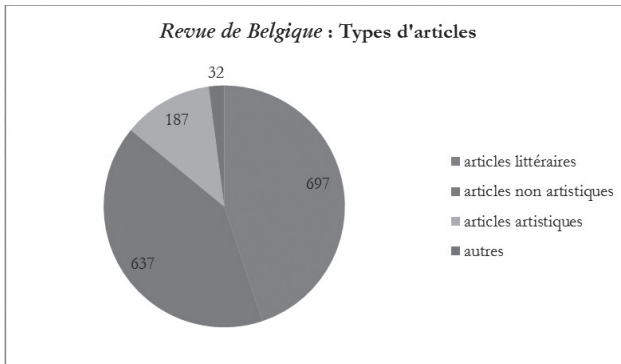
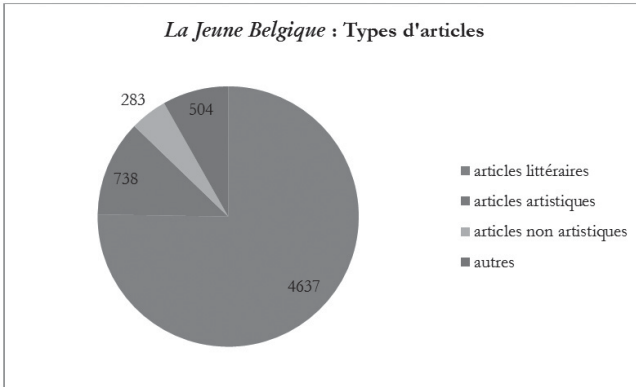


TABELA
La Revue de Belgique: tipos de artigos
 Artigos literários
 Artigos não artísticos
 Artigos artísticos
 Outros

Para fins de comparação, os dados relativos à *La Jeune Belgique* são os seguintes: os artigos literários são a maioria esmagadora (75,3%), ao passo que desta vez os artigos artísticos vêm em segundo lugar (12%). Os artigos qualificados como não artísticos, bem como as outras categorias de artigos, representam respectivamente 5% e 8,2%. *La Jeune Belgique* possui, portanto, um perfil mais exclusivamente literário.



TABELA

La Jeune Belgique: tipos de artigos

Artigos literários

Artigos artísticos

Artigos não artísticos

Outros

Examinemos mais detidamente as contribuições de caráter literário. Em *La Revue de Belgique*, essa categoria se aplica a 391 textos literários propriamente ditos, que se apresentam sob a forma de artigos “autônomos”¹⁰ (57%), e a 296 textos críticos (43%). O primeiro conjunto cobre 268 textos em prosa (trechos de romances, de novelas, de contos, ou seja, 68,5%), 109 poemas (27,9%) e 14 trechos de peças de teatro (3,6%).

¹⁰ Por esta expressão designamos textos que não necessitam de um discurso de acompanhamento (resenha, estudo histórico, etc.). Obviamente, uma abordagem historiográfica também deveria incluir o estudo das denominações próprias a cada tipo de artigo (ou, se fosse o caso, o estudo da ausência dessas denominações).

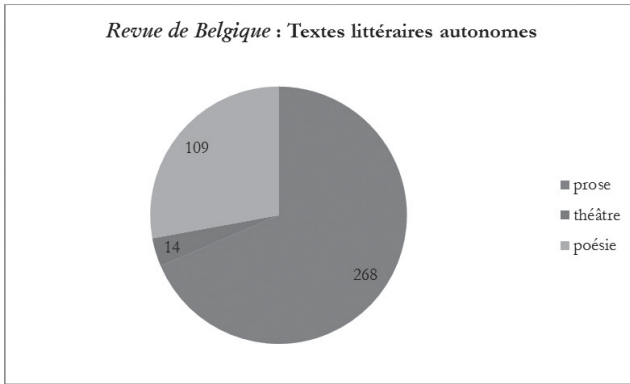


TABELA
La Revue de Belgique: textos literários autônomos
 Prosa
 Teatro
 Poesia

Os dados relativos aos artigos de caráter literário e ditos autônomos de *La Jeune Belgique* são os seguintes: a poesia vem em primeiro lugar, com 74,8%, seguida pela prosa (23,7%) e pelo teatro (1,4%). Também sob esse aspecto as duas revistas exibem perfis distintos.

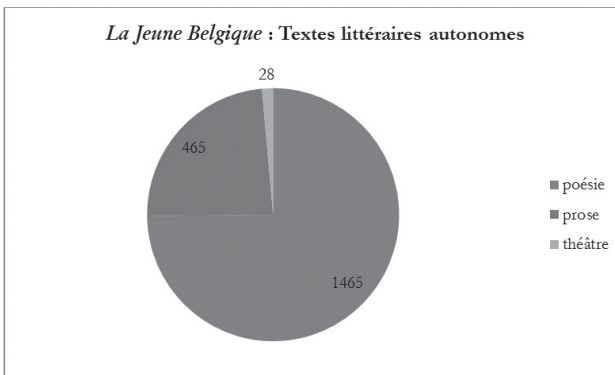


TABELA
La Jeune Belgique: textos literários autônomos
 Poesia
 Prosa
 Teatro

3.2 Traduções

É desnecessário lembrar o papel da tradução enquanto indicador das trocas culturais. Aliás, em uma cultura diglósica sem bilinguismo como a Bélgica francófona, ela é uma das vias indispensáveis para se ter acesso às produções literárias e culturais da outra comunidade. O que nos indicam os números? Vejamos, para começar, os indicadores de *La Revue de Belgique*. Uma classificação por língua-fonte coloca no topo as traduções do alemão (18), seguidas pelas traduções do flamengo (11) e do inglês (8).

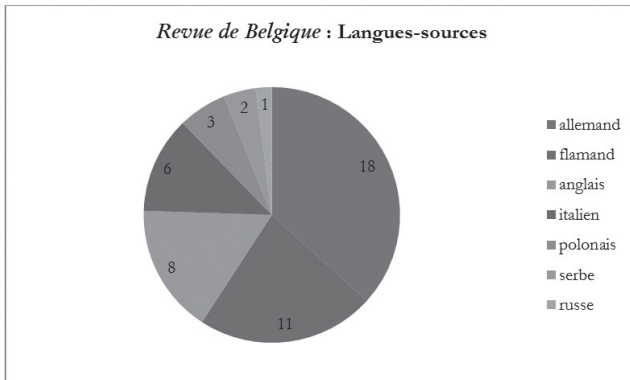


TABELA
La Revue de Belgique: línguas-fonte
 Alemão
 Flamengo
 Inglês
 Italiano
 Polonês
 Sérvio
 Russo

O que dizer das traduções publicadas em *La Jeune Belgique*? O inglês e o russo são majoritários, com 24 traduções para cada uma dessas línguas, sendo que as outras línguas-fonte são pouco representadas. Mas notaremos em particular que a revista não publica nenhuma tradução do flamengo.

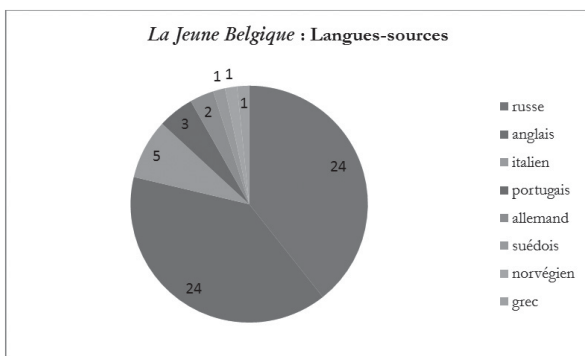


TABELA
La Jeune Belgique: línguas-fonte
 Russo
 Inglês
 Italiano
 Português
 Alemão
 Sueco
 Norueguês
 Grego

Vejamos agora os gêneros. *La Revue de Belgique* acolhe 49 traduções “autônomas”, que se apresentam explicitamente como “traduções”, “imitações” ou “adaptações”. Também aqui, a prosa é preponderante em relação à poesia.

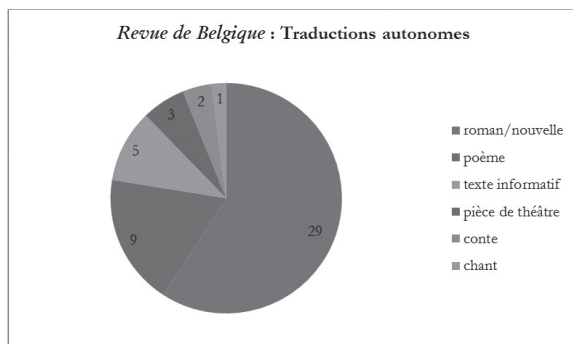


TABELA
La Revue de Belgique: traduções autônomas
 Romance/novela
 Poema
 Texto informativo
 Peça de teatro
 Conto
 Canto

Em contrapartida, é a poesia que predomina em *La Jeune Belgique*. Não é surpreendente que as proporções correspondam novamente às dos gêneros não traduzidos: as traduções devem ser consideradas como subsistemas genéricos, dos quais elas também adotam outros traços discursivos (a versificação no caso da poesia, por exemplo)¹¹.

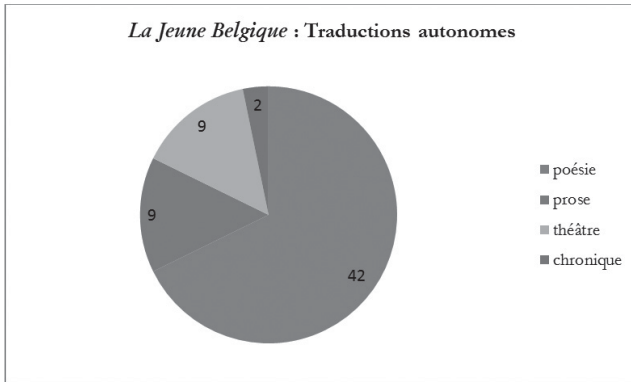


TABELA
La Jeune Belgique: traduções autônomas
 Poesia
 Prosa
 Teatro
 Crônica

Ao compararmos, enfim, as traduções autônomas e os textos literários originais em francês publicados em *La Revue de Belgique*, chegamos a uma repartição de 49/391, ou seja, uma proporção de 12,5%. Mas se nos limitamos à poesia, o peso das traduções aumenta consideravelmente: com efeito, elas representam

¹¹ Ver as análises de VANDEMEULEBROUCKE, Karen, “Vers une nouvelle historiographie de la poésie en Belgique au XIXe siècle”, in Bainbrigge S., Charnley J. e Verdier C. (org.), *Francographies*, Paris, Peter Lang, 2010, p. 229-245.

38% da produção poética (69/180). Mais da metade dessas traduções, isto é, 38 em 69, têm o flamengo como língua-fonte. Isto posto, notaremos ainda que a grande maioria das traduções do flamengo, ou seja, 58 em 69, figuram como citações no interior das resenhas; somente 11 versões do flamengo devem então ser consideradas como traduções poéticas “autônomas”. Além disso, as traduções citadas nas resenhas aparecem mais frequentemente de maneira dissimulada ou metonímica, sendo que a menção do título original é o único elemento que permite inferir que o poema citado é uma tradução. Retornaremos a essa constatação mais adiante.

No que diz respeito à *La Jeune Belgique*, as proporções são consideravelmente inferiores: o número total das traduções não ultrapassa 61 (de um total de 1958 textos autônomos, ou seja, 3,1%). Também aqui, as poesias são majoritárias: seu número eleva-se a 42, em um total de 1465 poesias, isto é, 2,9%. Observamos que a revista não apresenta nenhuma tradução nas resenhas. Todas as traduções podem, portanto, ser consideradas “autônomas”.

3.3 Resenhas

Passemos agora aos textos críticos publicados em *La Revue de Belgique*: trata-se na maioria de resenhas (223, isto é, 75,3%); além destas, identificamos assuntos literários (39 textos ou 13,2%), biografias de escritores (31 textos ou 10,5%), bem como anúncios (3 textos ou 1%). Se olharmos isoladamente o objeto dos inventários, 44,3% relacionam-se a obras de autores belgas francófonos. Eles superam de longe as resenhas de obras de autores flamengos¹² (21,64%). Seguem-se as resenhas de obras de

¹² No entanto, notaremos uma predominância de inventários de textos flamengos ao fim do período (em 1876, 1883, 1886 e 1890).

autores franceses (12,4%), alemães (11,35%) e ingleses (4,74%). As literaturas espanhola, italiana, hebraica, russa, norueguesa, holandesa e suíça são raramente recenseadas (1 ou 2%).

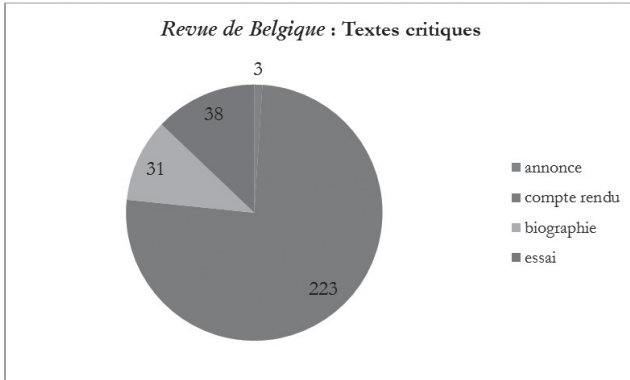
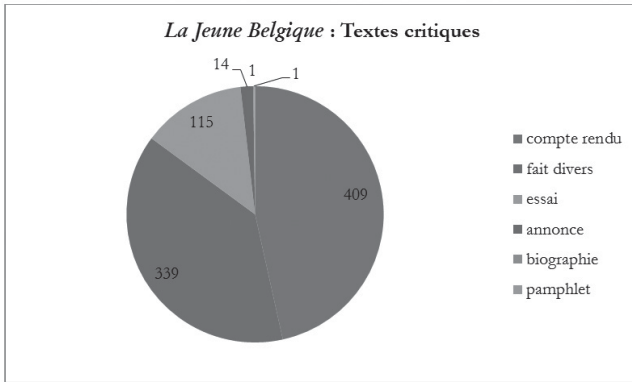


TABELA
La Revue de Belgique: textos críticos
 Anúncio
 Resenha
 Biografia
 Ensaio

O que dizer sobre *La Jeune Belgique*? Poderíamos estimar que a ausência de traduções do flamengo é de certo modo compensada por representações indiretas deste ou daquele aspecto da cultura flamenga: com efeito, vários artigos são sobre a arte em geral, 4 sobre a pintura flamenga e 1 sobre a música; outros 9 artigos tratam de assuntos não artísticos (como a língua flamenga ou a religião em Flandres). Embora não haja resenhas de obras literárias flamengas, 20 resenhas recenseiam obras francófonas que apresentam topoi ou topografias flamengas; retornaremos a este aspecto mais adiante.



TABELA

La Jeune Belgique: textos críticos

Resenha

Notícias

Ensaio

Anúncio

Biografia

Panfleto

3.4 Inserção de elementos linguísticos

Uma última modalidade de recepção consiste na inserção de elementos linguísticos flamengos em textos belgas de língua francesa. Vários casos de figura se apresentam, notadamente o empréstimo e a tradução ou transposição.

Em *La Revue de Belgique*, observamos o emprego de tais técnicas, sobretudo nas traduções e nas resenhas que as citam, sempre através de procedimentos metonímicos. Por um lado, estes se aplicam aos títulos dos poemas originais. É o caso da resenha da antologia *Zwijgende liefde, een liederkrans* do poeta flamengo Julius Vuylsteke, realizada por um cronista consagrado, Godefroid Kurth; na maior parte das vezes, Kurth conjuga os títulos flamengos dos poemas a traduções francesas: “Félicitations” (“Promotie-Gelukwensch”), p. 12; “Uit het Studentleven” [sic]

(“Vie d’étudiant”), p. 10. Por vezes, ele contenta-se em citar o título flamengo: “Mijn meisje”, p. 11. Ainda mais raramente, apenas a tradução é dada: “L’Arbre et le Soleil”, “Héro et Léandre”, p. 17.

Por outro lado, lexemas isolados são conservados nas traduções. Assim, o poema intitulado “Félicitations” (“Promotie-Gelukwensch”) inicia por um termo flamengo, “proficiat” (“félicitations”, ou seja, parabéns).

Proficiat, mon ami, dans votre vie de docteur!
.....
On dit que là où vous allez arriver
Les choses se passent tout autrement
Que nous ne l’imaginions entre nous
Pendant que nous sommes étudiants¹³. (p. 13)

Esse vocábulo ganha um destaque particular, já que os três outros versos desse quarteto não são traduzidos: ele concentra, portanto, a atenção na identidade flamenga do enunciador, novamente enfatizada na seguinte estrofe:

Et si vous devez dessécher votre esprit
Sur d’arides questions de droit,
Pensez toujours au bon droit
Pour lequel nous combattons, nous, Flamands¹⁴. (p. 13)

¹³ Texto original (não reproduzido): “Proficiat! heil en geluk, [...] Mijn vriend, in uw doctorsleven! / Dat heeft u mijn hart gezeid, / Vóór ik het nog had geschreven.” Propomos a seguinte tradução literal desses versos: Proficiat, meu amigo, em tua vida de doutor! [...] Dizem que lá aonde chegarás / As coisas acontecem de modo diverso / Do que imaginamos entre nós / Enquanto somos estudantes.

¹⁴ Texto original (não reproduzido): “Men zegt dat het, waar gij nu komt, / Heel anders gaat met de zaken. / Dan wij het zoo wel onder ons, / Terwijl wij student zijn, maken.” Propomos a seguinte tradução literal desses versos: E se tua mente tiver de secar / Em áridas questões de direito / Pensa sempre no justo direito / Pelo qual combatemos, nós, os Flamengos.

Também acontece que nomes próprios flamengos, principalmente patrônimos e topônimos, figurem em textos originais de língua francesa. Um texto em prosa de Émile Greyson comporta assim os nomes “Cuyper” e “Van de Voel” (“En Flandre”, de Émile Greyson, 1877, 9, 25, p. 68 ss.). É igualmente o caso do poema “Blankenberghe” de Georges Rodenbach (1873, 5, 14: 260-261). Tal tendência se acentua ao final do século; um maior número de lexemas de origem flamenga ou que se referem a Flandres aparece: por exemplo, a utilização de “kermesse” no poema “Au beau pays de Flandre, les rhétoriciens” de Franz Foulon (1890, 22, 66: 189). Essa tendência parece concomitante ao declínio das traduções de obras flamengas nas colunas de *La Revue de Belgique*.

Ora, é revelador que *La Jeune Belgique*, contemporânea dos últimos anos de existência de *La Revue de Belgique*, ofereça quase que exclusivamente soluções desse tipo, como o mostram, sobretudo, as poesias de Émile Verhaeren (“Aux Flamandes de Rubens”, 1881, 1, 13, p. 205) e as de Georges Rodenbach (“Béguinage flamand”, 1885, 4, 14, p. 234). Tais transposições elementares de caráter metonímico são meios pelos quais a literatura belga de língua francesa tenta restringir Flandres e sua língua a um modelo literário e cultural de vocação belga.

4. Conclusões

Precisamos acabar com os lugares comuns relativos à coexistência das línguas na Bélgica, tais como “o escritor flamengo de língua francesa” – como se os dois epítetos fossem complementares e pudessem representar em uma unidade duas faces de uma mesma realidade belga¹⁵. Toda cultura diglósica resiste até certo

¹⁵ Ainda em 2002, GUNNESSON, Ann-Mari, “L'écrivain francophone de Flandre: un anachronisme”, *Romansk Forum*, n. 16, 2, 2002, p. 371-378.

ponto aos enfoques homogêneos, que tendem a abstrair sua relação com a rede histórica dos vínculos que as práticas constitutivas dessa cultura tecem entre si. Falta-lhes o indispensável olhar bifocal que incita a escutar as questões próprias às representações do outro universo discursivo: tais questões não são as mesmas no norte e no sul do jovem Estado belga.

No presente caso, a análise estatística de duas revistas belgas francófonas mostra que as práticas discursivas de língua francesa se opõem – com uma intensidade que aumenta com o passar do tempo – à presença não mediada do flamengo ou de seus modelos discursivos em revistas belgas de língua francesa. Já as traduções, geradoras de alteridade e de hibridação, incomodam, pois sugerem uma relação de equivalência com as produções originais em francês. Concomitantemente, compreende-se que os redatores tenham preferido integrá-las a resenhas que as privam do estatuto de textos autônomos, antes que elas acabassem por desaparecer. Enfim, a inserção de elementos linguísticos flamengos permanece um procedimento raro e de alcance metonímico. Em resumo, a utilização das diferentes modalidades de representação de Flandres parece exprimir uma estratégia dupla: a que visa a construir uma imagem seletiva, mediatizada e inofensiva da cultura flamenga e a que visa a retirar à língua flamenga seu papel de vetor dessa cultura.

Ao que parece, as duas estratégias forneceram um modelo de integração eficaz da cultura flamenga na Bélgica. Elas deixam à língua e a suas práticas discursivas a iniciativa de construir os estereótipos necessários à aceitabilidade da cultura flamenga. Sem ser estrangeira, esta deve conservar um ar de estranheza, mas apenas o necessário para reforçar a especificidade belga. Mais ainda: é por esse modo bastante parcial de mistura ou de hibridação intercultural que a literatura belga logrou penetrar nos mercados

literários estrangeiros, notadamente na cena literária parisiense¹⁶. Isso permitiu, durante muito tempo, legitimar na Bélgica a literatura de língua francesa como sendo a principal, senão a única, “literatura belga”¹⁷.

Foi apenas muitas décadas mais tarde, na época da internacionalização belga no período entre as duas guerras mundiais, que a cultura de língua flamenga teve a possibilidade de impor-se ao lado da literatura francófona da Bélgica e de reapropriar-se das representações estereotipadas de Flandres, transformando-as. Mas a cisão entre as duas comunidades estava então consumada, enquanto que o aumento do prestígio da literatura flamenga também deixava marcas no universo das revistas francófonas: algumas delas, sobretudo as modernistas, se abriam mais claramente às produções culturais flamengas, acolhendo principalmente textos em sua língua original; outras, mais tradicionais, procuravam conservar a ilusão de uma Bélgica impregnada de traços culturais flamengos¹⁸; havia ainda as que se voltavam deliberadamente para a França, nova pátria de acolhida de uma literatura cuja crise identitária nunca fora tão marcada¹⁹.

¹⁶ Como mostraram sobre Verhaeren os estudos de ARON, Paul, “Dans le champ des honneurs”, *Textyles*, n. 11, 1994, p. 11-19 e de HALEN, Pierre, “Primitifs en marche. Sur les échanges intercollectifs à partir d’espaces mineurs”, in Jewsiewicki B. e Létourneau J. (Org.), *Identités en mutations, socialités en germination*, Sillery, Québec, Éd. du Septentrion, Nouveaux Cahiers du Célat, 1998, p.139-156.

¹⁷ A hipótese recebeu a adesão de historiadores belgas, inclusive historiadores contemporâneos. Ver DENIS, Benoît e KLINKENBERG Jean-Marie, *La littérature belge. Précis d’histoire sociale*, Bruxelles, Labor, coleção Espace Nord, 2005.

¹⁸ Ver MEYLAERTS R., *op. cit.*

¹⁹ Cf. MUS, Francis, VANDEMEULEBROUCKE, Karen, D’HULST, Lieven e MEYLAERTS, Reine, “Lokaal, nationaal of internationaal? Een eeuw intra- en internationale relaties in België (1850-1950)”, *Tijdschrift voor tijdschriftstudies*, 2010 (no prelo).

Referências bibliográficas

ARON, Paul. “Dans le champ des honneurs”. In: *Textyles*, n. 11, 1994, p. 11-19.

DENIS, Benoît e KLINKENBERG Jean-Marie. *La littérature belge. Précis d'histoire sociale*. Bruxelas, Labor, coleção Espace Nord, 2005.

FISHMAN, Joshua. “Bilingualism with and without diglossia; diglossia with and without bilingualism”. In: *Journal of Social Issues*, n. 23, 1967, p. 29-38, p. 33.

GAUVIN, Lise. “La place du marché romanesque: le ducharmien, *Études françaises*, n. 28, 2/3, 1992, p. 105-120, p. 108.

GROSS, Stefan e THOMAS, Johannes (Orgs.). *Concepts nationaux de la littérature, 1815-1880. L'exemple de la Belgique francophone*. 2 vol. Aachen, Alano/Rader : Publikationen, 1989.

GUNNESSON, Ann-Mari, “L'écrivain francophone de Flandre: un anachronisme”. In: *Romansk Forum*, n. 16, 2, 2002.

HALEN, Pierre. “Primitifs en marche. Sur les échanges intercollectifs à partir d'espaces mineurs”. In: JEWSIEWICKI B. e LÉTOURNEAU J. (Org.). *Identités en mutations, socialités en germination*. Sillery, Quebec: Éd. du Septentrion, Nouveaux Cahiers du Célat, 1998.

_____. “La Flandre est un songe. Construction et déconstruction identitaires au Royaume de Belgique”. In: LETOURNEAU J.; JEWSIEWICKI B. (Org.). *L'Histoire en partage. Usages et mises en discours du passé*. Paris: L'Harmattan, 1996.

MUS, Francis; VANDEMEULEBROUCKE, Karen; D'HULST, Lieven e MEYLAERTS, Reine. "Lokaal, nationaal of internationaal? Een eeuw intra- en internationale relaties in België (1850-1950)". *Tijdschrift voor tijdschriftstudies*, 2010 (no prelo).

VANDEMEULEBROUCKE, Karen. "Vers une nouvelle historiographie de la poésie en Belgique au XIXe siècle". In: BAINBRIGGE S.; CHARNLEY J. e VERDIER C. (Org.), *Francographies*, Paris, Peter Lang, 2010.

REPENSANDO O ATIVISMO: o poder e a dinâmica da tradução na China durante o final do período Qing (1840-1911)¹²

MARTHA P. Y. CHEUNG

Tradução de Edelweiss Gysel³

Com a mudança na atenção crítica de textos descontextualizados para todo o contexto de interação em Estudos da Tradução ao longo das últimas décadas, uma série de estudos de caso foi realizada, nos quais é problematizada a noção de tradução como inocente atividade de ligação dedicada ao estreitamento das lacunas linguísticas e/ou culturais entre os povos, a fim de promover

¹ Primeiramente publicado em BAKER, Mona; OLOHAN, Maeve; PÉREZ, María Calzada (Org.). *Text and Context: Essays on translations&interpreting* in honour of Ian Mason. Manchester, UK; Kinderhook, NY: St. Jerome Pub, 2010.

² Agradeço ao Research Grants Council de Hong Kong por me fornecer um General Research Fund (GRF 240907) para pesquisar sobre tradução durante o final do período Qing.

³ Revisão da tradução por Gabriele Greggersen.

a comunicação e transferência de informação com o mínimo de distorção (ALVAREZ; VIDAL, 1996; BASSNET; TRIVEDI, 1999; MASON, 1994/2009; VENUTI, 1995, 1998a). A pesquisa mostrou, repetidamente, que a tradução é um meio de efetuar mudança social e/ou realizar transformação cultural. Ela pode minar, contestar e subverter estruturas de poder na sociedade. Ela pode desempenhar um papel crucial em situações de conflito – através de manipulação, fabricação e até mesmo a falsificação, como atesta uma série de ensaios de Salama-Carr (2007); Baker (2006a) que também contém uma riqueza de material sobre o tema. Tradução pode ainda funcionar como uma ferramenta de resistência – contra as políticas de regimes repressivos, ou a invasão de ideologias consideradas inaceitáveis ou ameaçadoras (ver TYMOCZKO, 2006). Mas também pode ser um ato de cumplicidade – que serve para afirmar o poder militar e/ou político, por exemplo – e engano. No que tange à colonização, a tradução pode ser usada servindo à desapropriação da população indígena (CHEYFITZ, 1991; VENUTI, 1998b; TYMOCZKO; GENTZLER, 2002; MUTU, 2003; FENTON; MOON, 2003).

Além de estudos empíricos e históricos, muitos estudiosos tentaram elaborar quadros teóricos para explicar o poder da tradução em efetuar a mudança⁴, valendo-se, por exemplo, da Teoria Pós-colonial (TYMOCZKO, 1999), da Teoria Pós-estruturalista (VENUTI, 1998c), e da Teoria da Narrativa (BAKER, 2006b). Estas teorias focam no porquê a tradução pode, e deve participar de lutas políticas e/ou ideológicas, tendo como objetivo formar

⁴ Para uma revisão de literatura sucinta sobre tradução e poder, consulte a “Introdução” de Tymoczko e Gentzler (2002), que também fornece uma visão da situação intelectual e política que deu origem ao interesse em questões de poder nas discussões sobre tradução. Tymoczko lidou com muitas destas questões em uma monografia anterior (1999).

e reformar opiniões, e até mesmo moldar e/ou remoldar o mundo. Elas formam uma área de crescente erudição – caracterizada brevemente por Tymoczko e Gentzler (2002, XVI) como o novo “poder vigente,” em Estudos da Tradução – em que a presente discussão está inserida. O presente estudo concentra-se na forma como a tradução, em um determinado período da história chinesa, foi usada para servir a fins ativistas e efetuar mudanças – parciais e/ou totais, na ordem individual e/ou na ordem estabelecida. O foco, no entanto, não é apenas nas reais (documentadas) mudanças que ocorreram e como elas serviram à finalidade(s) de tradutores e/ou ativistas envolvidos. Trabalhos de tradução, como a Teoria de Escopo nos ensinou, são orientados para objetivos e resultados pretendidos. Eles podem produzir os resultados pretendidos, ou deixar de produzi-los. O que a Teoria de Escopo não discutiu, mas é crucialmente importante para qualquer estudo da relação entre tradução e ativismo, é o fato de que as obras de tradução também podem produzir resultados inesperados e de forma imprevisível, por causa de uma variedade de fatores que interagem com e incidem sobre o trabalho do tradutor, e é isso a que me refiro como “a dinâmica de tradução”. Ao prestar atenção em tais “dinâmicas de tradução” na análise, espera-se que este artigo possa adicionar uma nova dimensão às atuais discussões teóricas sobre o poder da tradução, especificamente de seu poder para efetuar mudanças, em todas as esferas de sua operação.

“Ativismo” é um termo potencialmente confuso no contexto atual, e vale a pena explicar como pretendo usá-lo antes de prosseguir com a análise. Não me proponho a estudar a relação entre tradução e movimentos ativistas contemporâneos neste artigo, em vez disso, vou me concentrar em um determinado período (1840-1911), na China imperial. Geralmente chamado de final do período Qing, ele engloba as últimas décadas da Dinastia Qing

que foi testemunha de um movimento de tradução importante na China. Baker (2009) argumenta que os estudiosos da tradução, tradicionalmente, focaram em estudos históricos, talvez, como uma forma de se abrigar no passado, ou – em suas palavras – de evitar qualquer “grau de risco” ou “controvérsia política” que pudesse “contaminar o organizado mundo da pesquisa acadêmica” (TYMOCZKO; GENTZLER, p. 222). Ela pode ter razão, e este trabalho está aberto a tais críticas. Entretanto, deve ser salientado que, no contexto chinês e, especialmente, em vista da forte reação do governo RPC e ações da população chinesa em relação ao movimento separatista do Tibet, o próprio uso do termo “ativismo” é uma maldição para alguns e significa perigo para outros, mesmo no mundo da pesquisa acadêmica, a qual tem testemunhado um gradual afrouxamento do controle do Estado e um maior grau de liberdade acadêmica na última década. Independentemente de o material ao qual o termo “ativismo” é aplicado se referir ao presente ou ao passado, o próprio uso de tal conceito e a tentativa de isolá-lo teórica e analiticamente é, em si, um desafio ao *status quo*, ou seria considerado como tal e, portanto, como ideologicamente subversivo. E, de fato, um dos propósitos deste trabalho é testar a possibilidade de empregar perspectivas que possam ser construídas de forma ideologicamente sensível em Estudos da Tradução na China. É claro que estou ciente de que este trabalho não pode servir como teste decisivo, já que estou escrevendo em Inglês – uma língua relativamente segura no contexto político na China – e em relativa segurança, fornecida por Hong Kong, onde a liberdade de expressão e outras liberdades são garantidas aos seus cidadãos. Numa perspectiva mais abrangente, do campo de Estudos da Tradução fora da China, onde a relação entre tradução e ativismo está apenas começando a receber

atenção dos estudiosos⁵, o estudo do passado não só melhora a nossa compreensão deste, mas também facilita a reflexão sobre as realidades presentes, tanto a realidade de “promover o ativismo” (no sentido de lutar por uma causa especial), quanto a de “ser um ativista” (no sentido de explicitamente identificar-se como parte de uma comunidade que está focada na realização de mudanças na sociedade).⁶

1. Tradução e ativismo

A palavra “ativismo” usada como uma designação para “a doutrina ou prática” de uma ação vigorosa ou envolvimento como um meio de alcançar objetivos políticos e outros através de demonstrações, protestos, etc. (FLEXNER, 1993, p. 20), provém do século XX e é normalmente associada a movimentos sociais e políticos contemporâneos. O Oxford English Dictionary, citando do Glasgow Herald, estabelece o dia 12 de agosto de 1920 como a data em que se constatou o primeiro uso do termo “ativismo”

⁵ O fato de que a relação entre a tradução e movimentos ativistas contemporâneos esteja apenas começando a chamar a atenção de pesquisadores em Estudos da Tradução pode ser vista na data do “First International Forum of Translation/ Interpretation and Social Activism”, que foi realizado na University of Granada de 28 a 30 de abril de 2007. Os trabalhos do fórum estão para ser disponibilizados *on-line* em um futuro próximo. Neste sentido, os trabalhos de Tymoczko (2000); Baker (2006b); Boeri (2008) e Baker (2009) constituem uma contribuição pioneira para a disciplina.

⁶ Esta distinção é feita por Chris Bobel, que realizou um estudo baseado em entrevistas com 33 pessoas envolvidas no movimento Ativismo Menstrual nos EUA, de o porquê a identidade de “ativista” é uma resistência entre algumas das pessoas envolvidas na linha de frente do trabalho ativista. Bobel oferece uma interessante discussão do porquê que muitos indivíduos “promovem” o ativismo, mas se recusam a ser chamados ou se recusam a se chamar ativistas. (Bobel, 2007)

em um contexto político. Apesar de um tempo relativamente curto de uso da palavra neste sentido, o significado e um conjunto de atividades e comportamentos sinalizados pelo termo, ou seja, medidas tomadas para desafiar o *status quo* (por exemplo, no prevailecimento das normas sociais, das práticas incorporadas, políticas e relações de poder) e para efetuar mudança, têm sido documentadas ao longo da história. A diferença está no vocabulário usado. Ao invés de caracterizar a ação como “ativismo”, outros termos e expressões teriam sido frequentemente utilizados em documentos históricos oficiais chineses, como “movimento de reforma” (que carrega conotações positivas) ou “conspiração política”, “complôs projetados por sociedades secretas” e “rebelião” os quais têm conotações negativas.

Substituir esses termos e expressões por “ativismo”, significa, portanto, anunciar uma posição discursiva diferente, uma que introduz um agrupamento diferente de indivíduos na história e que pede por uma ênfase diferente, de modo que uma dimensão específica do poder e da dinâmica da tradução possa ser revelada. A partir dessa posição, irei propor uma série de perguntas de pesquisa que incluem as seguintes: Qual era a relação entre tradução e ativismo durante o final do período Qing? Quem eram os participantes, os “ativistas” em termos modernos? Contra ou a favor de quais causa(s) lutaram? O que os fez comprometerem-se com essas causas? Terá a tradução sido usada como uma ferramenta de ativismo (em um cenário não colonial), mais ou menos da mesma maneira como ela tem sido usada como uma arma a favor ou contra o imperialismo? Quão bem a tradução cumpriu sua(s) função(s)? Qual o impacto que teve? Que relevância tem para a nossa geração a história do sucesso ou fracasso da tradução e/ou dos tradutores para cumprir agendas ativistas específicas naquele contexto?

Para estruturar minha discussão do material histórico relevante, proponho fazer uso de, em primeira instância, um conjunto de categorias a partir de um modelo teórico descrito pelo antropólogo David F. Aberle (1966), que os planejou para classificar os movimentos sociais (Tabela 1).

Tabela 1. Modelo de Aberle para a classificação de movimentos sociais

		<i>Locus</i> da mudança	
		Supraindividual	Individual
Quantidade de mudança	Total	Transformativo	Redentor
	Parcial	Reformador	Alterativo (ou alterante)

O Modelo de Aberle identifica quatro tipos de movimentos sociais – transformativo, reformador, redentor e alterativo – e classifica-os em duas dimensões (1966, p. 316). Uma delas é a dimensão do *locus* da mudança buscada (ou seja, no indivíduo ou em algum sistema supraindividual, tais como de ordem econômica, de ordem política, uma sociedade ou cultura total, o mundo, ou até mesmo o cosmos). A outra é a extensão da mudança (ou seja, parcial ou total) a qual o movimento tem como objetivo. Movimentos transformativos, por exemplo, movimentos revolucionários, visam a uma mudança total em sistemas supraindividuais (ABERLE, 1996, p. 317). Movimentos reformadores visam a uma alteração parcial em sistemas supraindividuais. Entre os exemplos de movimentos reformadores que Aberle oferece, incluem-se o movimento pelo sufrágio feminino, movimentos em favor da vacinação obrigatória, e rebeliões (ABERLE, 1996, p. 317)⁷.

⁷ “Rebelião” tem conotações diferentes, dependendo da posição discursiva do usuário. Para alguns, “rebelião” é uma palavra positiva indicando um desafio coletivo para o *status quo*. Para as autoridades, entretanto, rotular um movimento de massas como uma rebelião é um ato oficial de acusação.

Movimentos redentores visam a uma mudança total em indivíduos, mais do que em sistemas supraindividuais. Estes podem ser seculares ou religiosos em sua orientação. Movimentos sectários têm como objetivo um estado de graça (como a religião do peiote entre os Navaho) e são citados por Aberle como exemplos. Movimentos alterativos⁸ visam a uma alteração parcial em indivíduos. De acordo com Aberle, diferentes movimentos a favor de métodos contraceptivos exemplificam movimentos alternativos, na medida em que não envolvam tentativas de mudar a legislação de controle de natalidade, caso em que seriam classificados como sendo de orientação reformadora. (ABERLE, 1996, p. 317)

É discutível se o modelo de Aberle é muito rígido e estático. Do mesmo modo, é difícil imaginar como isso pode refletir de forma adequada à complexidade e interdependência das estratégias ativistas na vida real. Será que um movimento social se encaixaria tão bem em alguma dessas quatro classes? Será que não apresentaria as características de mais de uma classe? Será que não evoluiria com o tempo? Aberle mesmo está ciente desses problemas de classificação. “Alguns movimentos são, provavelmente, exemplos quase puros de uma ou outra destas quatro classes”, diz ele, enquanto outros podem, normalmente, ser classificados como “predominantemente de um ou de outro tipo, com menos ênfase em um tipo diferente” (ABERLE, 1996, p. 317). Em outros casos ainda, “um movimento é mais bem descrito por fazer referência à sua mistura especial de elementos de transformação, de reforma, de redenção, e elementos alterativos, sem ser forçado a se encaixar em uma ou outra categoria principal” (ABERLE, 1996, p. 317). Aberle também admite que qualquer movimento

⁸ O termo ‘alterativo’ tem sido, às vezes, substituído pelo termo “alternativo” na literatura posterior sobre ativismo. Ver, por exemplo, Zoller (2005).

pode mudar seu tipo ao longo do tempo: “Qualquer ocorrência histórica concreta pode mudar radicalmente, de modo que a classificação apropriada de uma época pode vir a ser inadequada mais tarde” (ABERLE, 1996, p. 317). Além disso, ele adverte que “nem tudo o que começa como um movimento social termina como tal”, pois “um movimento pode ter sucesso e se transformar em algo estabelecido”. (ABERLE, 1996, p. 317)

Esses problemas são reais. Qualquer tentativa de classificação corre o risco de deslize, de sobreposição. O pesquisador deve estar alerta para sinais de fenômenos históricos que causem danos à categoria que procura contê-los. No entanto, essas categorias, como todas as suas categorias heurísticas, são úteis enquanto não são tidas como “tipos puros” (usando o termo de Aberle), mas como categorias com limites indistintos. Acho-as particularmente úteis para uma análise como a presente, que não examina questões isoladas, mas sim o tema da mudança em todos os seus diferentes níveis da sociedade e dentro dos indivíduos. Pois era esta a China Qing – um período de agitação social, de convulsões políticas, de luta de poder ideológico, de conflitos militares e de um rude despertar para ambos: intelectuais e povo. Vou, assim, utilizar as categorias de Aberle neste estudo para fornecer uma classificação teórica dos objetivos e finalidades para as quais a tradução foi realizada por alguns indivíduos proeminentes comprometidos com a busca de mudança. Os objetivos e as finalidades destes tradutores ativistas no final dos anos Qing na China, no entanto, eram quase sempre mistas, e, portanto, mais de uma categoria será implantada onde o(s) propósito(s) imediato(s) difere(m) do(s) objetivo(s) em longo prazo ou onde diferentes vertentes do ativismo foram interligadas.

2. Tradução ativista no final do período Qing

Uma agenda ativista depende de ativistas para sua realização. Para analisar a relação entre tradução e ativismo durante o final do período Qing, vou me concentrar nos tradutores, assim como nos patrocinadores de tradução (ou seja, aqueles que iniciaram/financiaram a atividade de tradução ou que adotaram trabalhos de tradução para fins ativistas). Estes agentes humanos vieram tanto da elite quanto do meio popular. Uso “a elite” aqui para me referir àqueles que foram educados (ao contrário da maioria da população), mas que trabalhavam fora ou às margens do governo imperial. O popular são as pessoas comuns, sem conexões com autoridades. Minha decisão de tratar a elite que trabalha na periferia do *Establishment* como ativistas reais ou potenciais é, talvez, a principal diferença entre a análise atual e outras análises de grupos ativistas contemporâneos. Os últimos tendem a concentrar-se, às vezes exclusivamente, em organizações não governamentais e indivíduos que trabalham juntos como comunidade fora do *Establishment*. Nos tempos da China feudal, no entanto, a estrutura do poder e a taxa de alfabetização eram tais que qualquer estudo significativo da relação entre tradução e ativismo deve incluir os letrados (ou seja, a elite) procurando efetuar mudança, seja dentro ou fora das instituições políticas e sociais do dia.

2.1 Tradução e ativismo – predominantemente reformadores, com alguns elementos alteradores

Na fase inicial, o ativismo reformador (visando à mudança parcial de sistemas supraindividuais) foi a principal força

propulsora por trás de algumas das atividades de tradução da época, especialmente aquelas que visavam mudar a ideologia dominante da corte imperial. A ideologia dominante era de um Reino do Meio, que acreditava que sua legitimidade vinha do céu e sua superioridade, fundada sobre a resiliência de mais de dois mil anos de civilização. A visão do mundo sustentada por tal ideologia era a de “Nós e o Resto”, sendo o restante estados tributários do Império Celestial. Essa ideologia foi desafiada por nações ocidentais que seguiam uma política de expansionismo econômico, particularmente o Reino Unido que, na época, estava tentando forçar a China a importar ópio britânico, em detrimento da saúde do povo chinês. O resultado desse confronto foi a Guerra do Ópio (1838-1842). Mas, aquela ideologia do Reino do Meio também foi desafiada pelos próprios chineses, embora apenas alguns intelectuais estivessem envolvidos. Esses intelectuais não eram menos arrogantes em sua visão do mundo do que os conservadores no poder, mas eles criticaram o *Establishment* por ter permitido o país cair em um estado de declínio, e pediram medidas imediatas para corrigir o problema. Wei Yuan (1794-1857) foi uma figura-chave neste movimento.

Wei Yuan era um estudioso confuciano que defendia uma série de reformas no tratamento de assuntos de Estado (também chamado de arte de governar). No entanto, ele era apenas um conselheiro dos funcionários provinciais, ao invés de funcionário. Quando a notícia da derrota da China na Guerra do Ópio chegou a ele, Wei ficou convencido de que as reformas na política deveriam começar com uma mudança de atitude dos conservadores dominantes nas relações do Império Celestial com outros países. Seus sentimentos, portanto, eram predominantemente reformadores, mas seu ativismo reformador foi misturado a elementos alterativos, pois ele procurou trazer mudanças para o

sistema, através da mudança de atitude dos indivíduos que executavam o sistema.

Por iniciativa de Lin Zexu (1785-1850), o comissário imperial de Guangzhou, que tinha sido enviado para o exílio pelo tribunal imperial por sua incapacidade de lidar com a guerra, Wei empreendeu uma compilação do Haiguo tzuhi ('Dicionário Geográfico Ilustrado dos Países Marítimos', o *Gazetteer*). O trabalho foi enciclopédico em conteúdo. Havia mapas de estilo ocidental e chinês, tabelas e diagramas, escritos geográficos tradicionais chineses, os próprios escritos de Wei, fragmentos de memoriais oficiais sobre as necessidades de defesa da China, escritos por altos funcionários do governo como Lin e, acima de tudo, traduções. As traduções eram de vários tipos. Havia traduções de fontes ocidentais, incluindo artigos (ou trechos de artigos) de jornais de língua inglesa publicados no Extremo Oriente. Estas eram, em sua maioria, feitas por chineses que trabalhavam no departamento de traduções criado por Lin quando ele era comissário imperial em Guangzhou⁹. As traduções foram destinadas a expor os padrões ocidentais na China e para mostrar o quanto os ocidentais sabiam sobre a China, em contraste com a ignorância dos chineses sobre o mundo. Além disso, havia livros de geografia e de história, feitos principalmente por missionários protestantes, que coletaram o seu material a partir de fontes como *Geographical History of the United States* de Elias Bridgman, o qual traduziram e reescreveram para os leitores chineses. Havia também Sizhou zhi ('*Gazetteer of the Four Continents*'), uma obra geográfica baseada em traduções da *Cyclopaedia of Geography* de

⁹ Quatro chineses foram empregados por Lin no departamento de tradução. Ver Wong (2007) para uma descrição desses tradutores e uma avaliação preliminar de suas competências.

Hugh Murray (LEONARD, 1984, p. 91; HSÜ, 1990, p. 275). De acordo com Wei, foi em cima desse trabalho que toda a *Gazetteer* foi baseada (WEI, 1998, p.1). Esses materiais, que forneceram informações atualizadas sobre a história ocidental e geografia, também serviram para reforçar o fato da ignorância chinesa sobre mundo exterior.¹⁰

Não só a *Gazetteer* forneceu informações sobre a Ásia marítima e países do ocidente, mas também foi a primeira a explorar o significado de tais informações, a partir de uma perspectiva geopolítica ampla. Como tal, era uma poderosa crítica à mentalidade dos conservadores no poder. Por trás da nova política marítima que defendeu, houve de fato um novo paradigma de pensamento, o qual olhou de forma nova para a relação da China com o mundo.

No prefácio da *Gazetteer*, Wei pergunta: “Qual é o propósito deste trabalho? É defender a necessidade de usar os estrangeiros contra os estrangeiros, a fazer amizade com eles a fim de gerenciá-los e aprender suas técnicas superiores a fim de controlá-los” (WEI, 1998, p.1, minha tradução, In: CHEUNG, no prelo). O sentimento de superioridade típica do *Establishment* ainda existia. Mas o reconhecimento de que havia a necessidade de aprender com os “estrangeiros” era novo – tão radical e tão perigoso. Era perigoso porque aprender com os estrangeiros faria uma pessoa vulnerável a acusações de conduta traidora. Como observa Wei, “se chineses estão envolvidos na tradução de livros estrangeiros, imitando as habilidades destes, e colocando-se em sua situação, da mesma forma como os estrangeiros espionam todos os aspectos da nossa situação, essas pessoas serão punidas

¹⁰ Para obter informações detalhadas sobre as fontes utilizadas por Wei Yuan, ver Xiong (1994, p.258-66) e Barnet (1970).

por cometer crimes, causando problemas e comunicando-se com estrangeiros”. (WEI, 1998, p.449; minha tradução)

A partir dessas duas passagens, podemos ver como a tradução foi criada para servir a uma agenda política de um intelectual comprometido com o ativismo reformador – não ativismo reformador do tipo puro, mas um entrelaçado com correntes alterativas. Mais especificamente, aqui a tradução foi feita com o propósito de introduzir uma nova atitude para com os estrangeiros, para coleta de informações de inteligência e para a formulação estratégica de uma nova política marítima. Podemos ver também os riscos envolvidos. De fato, Lin Zexu, o primeiro patrocinador de tradução na história da China moderna¹¹, foi difamado por seu sucessor, Qi Shan (1790-1854), precisamente por “espionar os estrangeiros” (WEI, 1076, p. 178), trazendo desgraça para o Império. Wei tinha, assim, se comprometido a compilar a *Gazetteer* com plena consciência dos riscos envolvidos.

Wei foi bem-sucedido em alcançar seus objetivos? Não necessariamente. A *Gazetteer* não trouxe qualquer mudança na mentalidade, ou na política, ou na operação do sistema. A inércia, a miopia política e o sentimento de superioridade cultural eram fortes demais para serem abalados. O modo de ativismo de Wei era demasiadamente avançado para seu tempo e de um esforço muito isolado.

2.2 Tradução e ativismo – ao mesmo tempo transformadores e redentores

Enquanto Wei Yuan estava trabalhando em sua *Gazetteer*, outra forma de ativismo – ao mesmo tempo transformadora e

¹¹ Ver Wong (2001, 2005, p.112-13) para um perfil de Lin Zexu como primeiro patrocinador de tradução da história chinesa moderna.

redentora – estava sendo realizada na China. O movimento foi conduzido por um líder forte, com o apoio da população e que prometia ser mais eficaz em trazer mudança social e política cataclísmica. A tradução, mais uma vez, desempenhou um papel significativo nesse processo.

A Revolução Taiping eclodiu em 1850. Ela durou 14 anos e foi o maior movimento antigoverno na China do século XIX. Seu líder era Hong Xiuquan (1814-1864), um estudioso que sofreu ataques de delírio e foi levado à beira do colapso mental por seus fracassos repetidos em sua aprovação nos exames imperiais, que era um pré-requisito necessário para uma carreira no serviço civil chinês na época. Em sua frustração, ele virou as costas para uma carreira e seguiu um programa de mudança social fundamental. Ele tirou sua inspiração para este programa não só dos clássicos confucionistas como (“The Evolution of Li”) de Liyun e (“The Grand Union”) de Datong, mas também, do que ele alegou serem encontros visionários com o Pai Celestial, a partir de alguns folhetos religiosos que tinha lido e de um trabalho de tradução – a bíblia missionária de Gützlaff de 1840.¹² Essas duas fontes de influência tornaram-se mais visíveis quando a sociedade religiosa criada por Hong (chamada de Bai Hui Shangdi, ou a Associação dos Adoradores de Deus) cresceu poderosa, entrou em confronto com tropas do governo e quando Hong declarou o estabelecimento de um novo regime intitulado “Taiping Tianguo” ou “Reino Celestial de Grande Paz”. O termo “Taiping” (Grande Paz) apareceu nos clássicos chineses e tinha sido o título usado por vários imperadores em períodos anteriores (HSÜ, 1990,

¹² Para uma descrição mais detalhada da tradução de Gützlaff da Bíblia e para uma análise mais profunda sobre o papel desempenhado por Gützlaff na Revolução Taiping, ver Cheung (1998a, p. 264-66).

p. 229). E “Tianguo” (Reino Celestial) foi derivado da frase “o reino dos céus”, retirada do Evangelho de Mateus. (BOARDMAN, 1952, p. 86)

Hong endossou a Bíblia Gützlaff de 1840 como a “Bíblia Taiping”, que, juntamente com outras fontes de onde ele selecionava ao acaso e livremente interpretava, formaram a base das crenças dos Adoradores de Deus. Hong obteve uma cópia da Bíblia Gützlaff em 1847 em Guangzhou, ou de ajudantes nativos de Gützlaff, ou de um assistente de Gützlaff, Issachar Jacox Roberts.¹³ Com base nisso, Hong estabeleceu os Dez Mandamentos para os Adoradores de Deus: (1) Adorarás a Deus, (2) Não adorarás espíritos malignos; (3) Não mencionarás o nome de Deus superficialmente; (4) Adorarás a Deus e louvá-lo-ás no sétimo dia da semana; (5) Terás piedade para com seus filhos; (6) Não matarás ou prejudicarás as pessoas; (7) Não cometerás adultério e traição; (8) Não furtarás e nem roubarás; (9) Não mentirás; (10) Não cobiçarás (LOU; WANG 2004, p. 5-6; HSÜ, 1990, p. 228-29). A Bíblia foi também usada para a pregação e para a inculcação da marca de Hong das ideias cristãs entre o povo.

Mas os Taipings não estavam engajados em um movimento estritamente evangelístico. Seu movimento era politicamente motivado, tendo como objetivo derrubar a regra Manchu, e foi visionário nas mudanças sociais que pretendia alcançar. Hong o “Rei Celestial” e seus cinco sócios colocaram em ação um programa elaborado, de engenharia social, que incluía não apenas

¹³ I. J. Roberts (1802-1871) foi um batista norte-americano que veio para a China em resposta ao apelo dos trabalhadores missionários lançado por Gützlaff. Ele foi assistente de Gützlaff em Hong Kong, até 1844, quando foi designado para trabalhar em Guangdong. Na primavera de 1847, Roberts conheceu Hong Xiuquan e seu primo Hong Rengan e lhes deu instrução cristã por dois meses. (BOARDMAN, 1952, p. 43)

a proibição de culto aos antepassados e da destruição de ídolos e templos, mas também planos para conter os males sociais, tais como fumar ópio, jogo, prostituição, venda de escravos e poligamia. Havia planos de bem-estar social para apoiar os deficientes, os enfermos, as viúvas e os órfãos. O programa manteve a ideia igualitária de que todos os homens eram irmãos e todas as mulheres eram irmãs e que havia igualdade entre eles, ambos usufruindo do direito de servir a administração civil e militar. Ele aboliu a propriedade privada da terra, introduzindo um sistema baseado em novas terras de uso comum. Ele ainda realizou concursos públicos na língua vernácula, isto é, na linguagem simples do povo, ao invés do estilo clássico de escrita exigidos nos exames do governo imperial Qing.¹⁴ Foi assim que Hong criou um universo paralelo, uma utopia em que a dinâmica de poder foi virada de cabeça para baixo e as coisas foram executadas da maneira como ele achava que deveria ser.

Em suma, os Taipings estabeleceram a infraestrutura de um novo governo, com uma ideologia fundada sobre as doutrinas e ideias de Confúcio, sobre a Bíblia Gützlaff de 1840, sobre um trabalho de tradução, por mais “impura” ou “comprometida” que tivesse sido a interpretação de Hong deste trabalho aos olhos dos missionários na China.¹⁵

No final, por causa de divergências internas, erros de estratégia, crises de liderança e uma série de fatores externos, a Revolução Taiping foi esmagada. As mudanças radicais, sociais e políticas e a transformação do indivíduo, previstas pela marca

¹⁴ Para obter detalhes das instituições Taiping. Ver Hsü (1990, p. 232-36).

¹⁵ Os missionários que trabalham na China, ou através de um exame minucioso das crenças Taiping ou através da detecção de uma mudança lamentável nas crenças religiosas do líder da rebelião, chegaram à conclusão de que Hong não entendia ‘o cristianismo no sentido real do termo.’ (SHIB, 1972, p. 402)

de ativismo Taiping conseguiram graus de realização variados no curso dos 14 anos da história do “Reino Celestial da Grande Paz”, mas não puderam ser sustentadas.

No entanto, a Revolução Taiping teve profundas repercussões e de longo alcance.¹⁶ Uma que diz respeito ao nosso tema de tradução e ativismo foi que o movimento chamou a atenção dos missionários cristãos estacionados na China para o enorme potencial de poder que um trabalho de tradução (Bíblia Gützlaff de 1840) pode exercer. Isso gerou um forte impulso para o uso de traduções (da Bíblia e outros tratados religiosos) como uma ferramenta para a difusão do cristianismo, ou, usando os jargões do presente trabalho, para a realização de ativismo redentor e/ou ativismo alterativo. No contexto da China, em meados do século XIX, quando os ensinamentos cristãos eram considerados uma força que alienava os chineses de sua tradição cultural, a difusão do cristianismo fez parte da natureza de um movimento de ativismo, tendo o objetivo tanto de reforma através do indivíduo, como de busca de estilos de vida e valores culturais alternativos dos indivíduos. Mas, como isso envolve um estudo crítico dos missionários estrangeiros na China, e como o foco do presente trabalho é sobre os próprios chineses, não vou arriscar uma discussão desta dimensão neste momento.¹⁷

¹⁶ Um resultado foi a mudança do poder militar para os chineses Han, pois este era o novo exército liderado por Zeng Guofan (1811-1872) e Li Hongzhang (1823-1901), que derrotaram os Taipings. Outro resultado foi que revolucionários de um tempo posterior encontraram inspiração na Revolução Taiping. Era de conhecimento público que o Dr. Sun Yet-sen (1866-1925), pai da república chinesa, quis imitar Hong e que sua filosofia revolucionária foi influenciada pela ideologia Taiping. Karl Marx, desapontado com o fracasso da revolução de 1848 na Europa, foi muito incentivado pelo movimento Taiping e adquiriu dele uma nova perspectiva sobre a possibilidade de revolução camponesa. (HSÜ, 1990, p. 251-53)

¹⁷ Os missionários estrangeiros na China têm sido analisados por estudiosos sob diferentes perspectivas. Ver Gu Changsheng (1991) para um relato padrão

Por cerca de trinta anos, depois da Revolução Taiping (1865-1895), o governo Qing tomou a iniciativa de introduzir uma série de reformas sociais, e a tradução foi usada para reforçar a ordem feudal. De fato, durante o que veio a ser conhecido como o Ziqiang Yundong (O Movimento de Autofortalecimento), a tradução foi caracterizada como parte integrante do programa de modernização liderado pelo governo, modernização essa sendo equacionada com a aquisição do conhecimento técnico ocidental em: armas de fogo, navios, máquinas, ferrovias, indústrias de mineração, luz e ciência aplicada em geral. Foi apenas após a derrota desastrosa da China na Guerra Sino-Japonesa (1894-1895), e especialmente após a Rebelião dos Boxer (1899-1901), quando a China foi confrontada com a ameaça de divisão por poderes estrangeiros agressivos, que os ativistas mais uma vez assumiram a liderança na pressão por mudança. Desta vez, o poder de tradução foi desencadeado por uma série de estudiosos. Suas obras mudaram o curso do desenvolvimento da modernização na China de uma forma nunca antes intencionada ou prevista pelos reformadores dentro do governo.

2.3 Tradução e ativismo – redentores em objetivos imediatos, transformadores em aspirações finais

Liang Qichao (1873-1929) foi um dos estudiosos envolvidos neste novo movimento. Ele era um aluno de Kang Youwei

do ponto de vista marxista revisado, e ver Lou Guanzong (2003) para uma coletânea de ensaios que representam os pontos de vista dos chineses patrióticos e do Conselho Cristão da China quanto à relação entre o cristianismo e o imperialismo na China. Para uma visão oposta e um estudo clássico em Inglês escrito por um ex-missionário que também possuiu uma longa carreira como historiador da Universidade Yale, ver Kenneth Scott Latourette (1929). Duas outras introduções críticas importantes sobre o tópico estão em Cohen (1963) e Fairbank (1974).

(1858-1927), um carismático pesquisador-ativista que defendia, veementemente, as reformas. Depois da derrota da China pelo Japão em 1895, Liang ajudou Kang a preparar um “memorial” de 10.000 palavras – ou petição, em termos de hoje – e recolher as assinaturas de 603 graduados da província para protestar contra o tratado de paz, um incidente considerado por alguns historiadores como o primeiro “movimento político de massa” na China moderna.¹⁸ O memorial não alcançou o imperador. Mas isso só reforçou a determinação de Kang e Liang a trabalharem mais na direção de seus objetivos. Depois de muitos memoriais, Kang e alguns de seus associados, incluindo Liang, inauguraram um programa de reforma institucional radical, mas seus esforços foram esmagados por um golpe de estado organizado pela imperatriz Dowager Cixi, a ultraconservadora que era o principal alvo da maior parte dos esforços para derrubar o Qing. Assim, a “Reforma dos Cem Dias” chegou ao fim e Liang fugiu para o Japão. Lá, ele dedicou seu tempo à escrita política e defendeu a criação de uma monarquia constitucional em detrimento de uma destituição completa da dinastia Manchu e a criação de uma república.¹⁹

Ao mesmo tempo, Liang acrescentou um novo item para a sua agenda – a educação das massas através da tradução de ficção – e deu-lhe prioridade. Seu argumento, com base na opinião manifestada por seu mentor Kang Youwei, foi que nem todos iriam ler os clássicos chineses, mas qualquer um que pudesse ler iria ler ficção, especialmente ficção na língua vernácula (KANG, 1897, p. 13). Em particular, Liang defendeu a tradução de romances

¹⁸ O incidente ficou conhecido como Gongche Shangshu, ou “Public Vehicles Presenting a Memorial”, sendo ‘veículos públicos’ o apelido para os graduados provinciais que vieram a Pequim por transportes públicos para os exames metropolitanos. (HSÜ, 1990, p. 367)

¹⁹ Veja Song (1990) para um levantamento dos pontos de vista políticos de Liang.

políticos.²⁰ Em sua interpretação, o romance político incorporava as mais elevadas opiniões políticas e as ideias mais esclarecedoras e, portanto, proporcionaria o acesso mais direto à consciência política do povo e efetuaria mudanças nessa esfera. Ele não só defendeu estes pontos de vista em seus escritos como também traduziu o romance político do escritor japonês Shiba Shiro intitulado *Kajin no kigu* para o chinês. Esta tradução, intitulada *Jiaren qiyu* (Encontros Românticos com Duas Lindas Mulheres), foi transformada em série em Qingyi Bao (A discussão da China), um jornal influente, publicado por Liang no Japão e lido não só pelos chineses no exterior, mas também por aqueles em casa. O romance instigava a independência do Japão das opressivas potências ocidentais; Liang pretendia, com a sua tradução, despertar sentimentos semelhantes em seus conterrâneos.²¹ Liang também começou a escrever seu próprio romance político – *Xin Zhongguo weilai ji* (O Futuro da Nova China) – mas o projeto nunca foi concluído.²²

Liang, ao privilegiar o romance político, mostrou que o fracasso da reforma dos “Cem Dias” havia lhe ensinado uma lição valiosa. Enquanto uma transformação total na ordem política permaneceu como sua aspiração de longo prazo, ele foi astuto o suficiente para ver que esta aspiração não seria realizada somente através de medidas políticas. Ele teve que andar pelo caminho

²⁰ O termo “Romance político” (zhengzhi xiaoshuo) foi usado pela primeira vez no ensaio de Liang (2001) publicado no primeiro número da revista Qingyi bao (A Discussão sobre a China). Uma tradução em Inglês deste prefácio, em que Liang elaborou os méritos do gênero, aparece em Cheung (no prelo).

²¹ Ver Wong (1998) para uma análise de evidência textual de manipulação. Liang retrabalhou seções do texto original em sua tradução para que as diferenças de situações políticas entre a China e o Japão não invalidassem sua tentativa de incitar sentimentos políticos entre seus leitores.

²² Para um resumo sucinto das possíveis razões, porque Liang não terminou de escrever este romance, ver Wong (1998).

mais tortuoso para alcançar primeiro o indivíduo, e, através da transformação do indivíduo, preparar a nação para uma mudança política. A tradução e a escrita política foram os meios que ele usou para chegar ao seu primeiro destino.

Como figura política e cultural influente, Liang foi bem-sucedido em estimular o entusiasmo para usar o romance como uma ferramenta de crítica social, para debater temas polêmicos atuais, e para trazer esclarecimento político para as massas (YI, 1997, p.15-16), mas ele não conseguiu produzir uma massa crítica de impacto com a tradução de romances políticos. Após a série de *Jingguo meitan*, uma tradução de um tradutor anônimo de outro romance político japonês, *Keikoku bidan* (A Bela História de um Estadista) de Yano Ryuukei²³, não apareceram mais traduções de romances políticos no *Qingyi bao*. Isso foi significativo, uma vez que *Qingyi bao* foi publicado por Liang e serviu como porta-voz de suas opiniões políticas.

2.4 O poder e a dinâmica da tradução: uma trajetória inesperada

O poder da tradução para efetuar mudanças, como se vê nas histórias de Wei Yuan, Hong Xiuquan e Liang Qichao, foi manifestado em resultados que ou ficaram aquém, ou dentro da gama de expectativas previstas por esses indivíduos. No entanto, com a ameaça cada vez mais real de divisão por poderes

²³ *Jiaren qiyu* (*Encontros Românticos com Duas Lindas Mulheres*) foi adaptado para série em *Qingyi bao* de dezembro de 1898 a fevereiro de 1900. *Jingguo meitan* (*Uma Bela História de um Estadista*) foi adaptado para série de fevereiro a dezembro de 1900. Depois disso, a coluna que publicou essas traduções foi cancelada.

estrangeiros agressivos, a psicologia da leitura começou a mudar. A tradução, nas mãos de dois escritores extraordinariamente capacitados – Yan Fu (1854-1921) e Lin Shu (1852-1924) – e uma série de outros, tornou-se um catalisador que, uma vez ativado, operou com uma dinâmica própria, provocando resultados que surpreenderam, até mesmo, os próprios tradutores.

Yan Fu produziu o que é considerada a tradução mais importante do início da China moderna. Sua tradução parcial de Thomas H. Huxley, *Evolução e Ética* (1891), intitulada *Tianyan lun* (*Teoria de Evolução Natural*, 1898) foi, em termos de impacto, ao mesmo tempo profunda e de longo alcance. Mas Yan não era um ativista extremo. Ele recebeu sua educação em Fuzhou Dockyard (a academia naval do novo estilo), passou dois anos na Grã-Bretanha (1877-1879) e foi superintendente do North Sea Naval Academy em Tianjin, quando a guerra com o Japão eclodiu. Ele traduziu o trabalho de Huxley porque foi levado por um impulso de fazer alguma coisa, qualquer coisa, para mudar o estado deplorável de seu país. Desse modo, ele estava se comportando de uma maneira muito familiar para muitos ativistas de hoje, que muitas vezes iniciam seu ativismo por impulso, ao invés de planejamento cuidadoso. Yan selecionou *Evolution and Ethics* para a tradução, porque esta obra lhe permitia apresentar o darwinismo social à China. Ele viu um perigo real de “extinção racial” se o povo chinês não se levantasse para repelir o imperialismo ocidental, e ele queria declarar esta mensagem em alto e bom som. Foi por isso que sua tradução foi caracterizada como fazendo um uso abundante de dispositivos paratextuais, tais como anotações e comentários. Através desses dispositivos, Yan expressou suas opiniões sobre a situação política na China e forneceu explicações implícitas no conteúdo intelectual e nos conceitos-chave de Huxley e sua época. O trabalho foi, de fato,

uma tradução de escrita política. Em um nível mais profundo, do qual talvez o próprio Yan não tivesse consciência, mas que se torna mais visível a partir da perspectiva de ativismo, o trabalho foi um manifesto – de ativismo redentor entrelaçado com correntes reformadoras. Como Wei Yuan antes dele, Yan percebeu que a mudança social e política não poderiam ser alcançadas sem uma mudança de atitude. Mas, ao contrário de Wei Yuan, que tinha a intenção apenas de mudar a atitude de quem estava no poder para com os estrangeiros e as nações estrangeiras, Yan visou uma mudança completa de mentalidade, embora o estilo clássico que ele usou para sua tradução mostrasse que seus leitores em potencial não eram pessoas comuns, mas sim os letrados e funcionários da justiça, os quais poderiam iniciar uma mudança no sistema político.

A dinâmica da tradução, no entanto, foi tal que *Tianyan lun* (*Teoria de Evolução Natural*) provocou reações totalmente inesperadas por Yan. Pelo fato de a “extinção racial” tocar o centro nervoso da nação naquele ponto da história, o trabalho atingiu um público amplo. Ele foi lido não só pelos literatos, mas também por estudantes. As noções de “seleção natural” e “sobrevivência do mais apto” passaram para o centro da atenção das pessoas, com intelectuais a debatê-las em jornais (XIONG, 1994, p. 683). Termos, tais como “evolução”, “luta”, “eliminação” e “seleção natural” tornaram-se *slogans* na boca dos jovens patriotas. Mesmo as crianças em idade escolar foram convidadas a escrever redações sobre esses temas.²⁴

Yan, posteriormente, traduziu outras obras seminais das ciências sociais, entre elas, *An Inquiry into the Nature and Causes of*

²⁴ Isso é recolhido por Hu Shi, uma figura literária e cultural proeminente do início do século XX. (Hu, 1959, p. 49-50)

the Wealth of Nations (1776) de Adam Smith, *A Study of Sociology* (1873) de Herbert Spencer, *On Liberty* (1859) e *A System of Logic* (1843) de John S. Mill, *De l'esprit des lois* (1743) de C.L.S. Montesquieu, *A History of Politics* (1900) de Edward Jenk e *Primer of Logic* (1876) de William S. Jevon. Através dessas traduções, que lhe proporcionaram a oportunidade de comentar sobre os problemas urgentes da sociedade, Yan mostrou que a aprendizagem ocidental tinha muito mais a oferecer do que apenas ciência e tecnologia. As reformas introduzidas pelo governo Qing tinham apenas arranhado a superfície da modernização. Abaixo dessa superfície estavam ideias, valores, processos cognitivos e quadros epistemológicos – todos querendo ser explorados. Era necessária uma mudança em um nível mais profundo. Yan estava usando suas traduções para servir precisamente a essa finalidade. A ironia foi que o estilo clássico de escrita empregado por Yan em suas traduções era um obstáculo para a recepção popular, a única exceção notável foi *Tianyan lun*. Assim, enquanto a sua visão tornava-se mais transformadora em escopo, sua apresentação de tal visão militava contra a sua realização, pois restringiu muito a compreensão somente para um grupo de intelectuais.

O poder da tradução para efetuar mudanças foi aproveitado por outros tradutores, muitos dos quais estavam tão desesperados quanto Yan Fu tinha sido, para “fazer algo” por seu país. Poucos, no entanto, produziram traduções com o tipo de força catalítica desencadeada pela *Tianyan lun* (*Teoria de Evolução Natural*). A exceção foi Lin Shu.

Lin Shu foi, com certeza, o tradutor mais influente de ficção do final do século XIX e início do século XX na China. É extraordinário que Lin, um estudioso confuciano sem domínio

de línguas estrangeiras, se ocupasse de tradução.²⁵ Ele estava em casa, recuperando-se da morte de sua esposa, quando, para aliviar Lin de sua dor, um amigo lhe contou a história de *La Dame aux camellias* e Lin a escreveu no elegante clássico chinês. Intitulado: *Bali chahua nü yishi (Anedotas da Dama das Camélias em Paris, 1899)*, a “tradução” tornou-se grandemente popular. Quando Lin viu o que poderia conseguir com a tradução de ficção, dedicou-se com paixão à tradução colaborativa.

Um total de 163 obras, de 98 escritores de 11 países, foram produzidas por esse método colaborativo (YU, 1983, p. 403). Destes, o mais influente foi *Heinu Yutian lu (A Crônica sobre os Apelos dos Escravos Negros ao Céu, 1901)* – uma tradução de *Lin Shu e Wei Yi* do conhecido romance antiescravidão e religioso *Uncle Tom’s Cabin, or Life among Lowly* de Harriet Beecher Stowe. Publicado imediatamente após a Rebelião do Boxer (1899-1901) e a presença humilhante das Forças Expedicionárias Aliadas em Pequim em 1900, a tradução, que tinha um prefácio emocionalmente carregado, conclamando as pessoas a uma onda de comícios pelo país ou a tornarem-se escravos, despertou fortes sentimentos patrióticos que reforçaram a postura anti-imperialista das pessoas.²⁶ Seu impacto foi enorme – como se vê, por exemplo, em cartas publicadas em jornais, em poemas que registraram a reação do leitor comum, e no fato de que o texto traduzido foi adaptado em 1907 para uma peça teatral a ser apresentada no

²⁵ Lin é uma figura lendária na história da tradução na China. Ainda hoje é sabido que ele podia transformar as interpretações orais de seus colaboradores em um estilo evocativo clássico com a velocidade surpreendente de ‘6000 caracteres chineses em apenas quatro horas por dia’, ver Lin (1914), uma tradução em Inglês que pode ser encontrada em Cheung (no prelo).

²⁶ Ver Cheung (1998b) para uma análise detalhada de como a tradução mostra sinais de tentativas sutis de Lin Shu para moldar a reação de seus leitores.

Japão, onde provocou uma forte resposta patriótica.²⁷ Lin se convenceu de que a tradução de romances era o meio mais eficaz para libertar a mente do povo. Através dos romances traduzidos, ele esperava apresentar a seus compatriotas todos os aspectos da sociedade ocidental – costumes ocidentais, problemas sociais, conceitos éticos, relações familiares e assim por diante. Ele fez pleno uso de seus prefácios para educar as massas. Ele chegou a falar da tradução como uma iniciativa para salvar o país (ZHANG, 1992, p. 96-7).

Em suma, Lin inicialmente utilizou a tradução com o objetivo de ativismo redentor, mas, rapidamente, viu seu potencial transformador. Ele logo viu o poder da tradução para quebrar o isolamento em que o povo chinês tinha sido preso durante séculos, para promover a mudança radical na consciência e até mesmo no meio intelectual e composição social da época. Ele era, como Yan Fu, um defensor obstinado do estilo clássico, e seus romances traduzidos eram populares entre os letrados e funcionários do governo, mas ele foi capaz, também, de atingir o grande público porque os tipos de obra que ele traduziu, romances mais especificamente, como Liang Qichao já havia notado, tinham um forte apelo para o público.

3. As implicações contemporâneas da tradução e do ativismo no final do período Qing

A partir dos exemplos discutidos acima, pode-se ver que a relação entre tradução e ativismo foi complexa durante o

²⁷ Ouyang Yuqian (1962:1) contém citações extraídas de cartas enviadas aos jornais pelos leitores e poemas sobre o quão tocadas as pessoas foram pela tradução de Lin Shu de Uncle Tom's Cabin. Veja também Chen Yugang (1989, p.68) para a reação de Lu Xun, o escritor que exerceu o que muitos considerariam ser a maior influência sobre as cenas literárias e de tradução no século XX na China.

período Qing e mudou dramaticamente ao longo do tempo. Na fase inicial, a tradução foi quase sempre utilizada pelos tradutores e patrocinadores de tradução como uma ferramenta para atingir os objetivos de vários projetos ativistas. Após o impacto inesperado, produzido pela tradução de *Evolution and Ethics* de Yan Fu e a tradução de *Uncle Tom's Cabin* de Lin Shu, o número de leitores de tradução ativista cresceu e a relação entre tradução e ativismo tornou-se mais complexa, mais imprevisível. A atividade tradutória poderia ter sido realizada com uma finalidade meramente utilitária, mas o sucesso de uma obra particular de tradução, como mencionado acima, por vezes lançou um efeito catalítico – em ambos, o tradutor e a comunidade. Isso, então, reforçou o sentimento patriótico na sociedade e entre indivíduos. Fervor ativista elevado, por sua vez, gerou ainda mais impulso para a atividade tradutória, alterando, assim, o padrão de crescimento e desenvolvimento da tradução, especialmente em certos tipos de tradução. A esse respeito, os seguintes números são significativos:

Entre 1840 e 1920, um total de 2.504 títulos (de ficção) foram traduzidos, 1.488 dos quais foram produzidos entre 1911 e 1920. Nos anos entre 1902 e 1907, o número de títulos traduzidos (de ficção) excedeu o das obras de ficção escritas em chinês (TARUMOTO, 1998, p. 39). Esses números revelam uma explosão de energia na tradução de ficção. Seria talvez perigoso atribuir a razão para esse crescimento súbito, na tradução de ficção, ao sucesso da tradução de Liang Qichao de *Kanjin no kigu* (Encontros Românticos com Duas Lindas Mulheres), publicado em 1898, ou da tradução de Yan Fu de *Evolution and Ethics*, também publicado em 1898, e/ou da tradução de Lin Shu de *Uncle Tom's Cabin*, publicado em 1901. Mas seria igualmente perigoso descartar tal possibilidade. Em todo caso, considerando-se o orgulho chinês de sua literatura e cultura, e, levando-se em conta que o Movimento

de Autofortalecimento só estava interessado em aprender a ciência e tecnologia ocidental, esses valores devem ser levados a sério, pois os acontecimentos políticos do período são processados em nossa compreensão da dinâmica de tradução. Pelo menos, os números mostram que a relação entre tradução e ativismo evoluiu de uma, que está aquém de um caso unilateral, para um relacionamento caracterizado pela reciprocidade, interação e de esforço mútuo. Ao invés de apenas uma ferramenta de ativismo ou de um catalisador para a mudança, a tradução tornou-se mais e mais complexa na virada do século XX na China. Ela focou as mentes e as emoções das pessoas, proporcionando um ponto âncora para as suas esperanças, para seu país e seu sonho de uma nação forte. Ao mesmo tempo, tornou-se um local onde a mudança realmente ocorreu – como evidenciado na intensidade apaixonada com que intelectuais e escritores se lançaram à tarefa de traduzir e, também, a intensidade apaixonada com que suas traduções foram lidas pela população. Tal paixão é semelhante ao tipo de energia que ativistas almejam alcançar hoje, expressa claramente no lema do Fórum Social Mundial: “Outro mundo é possível”. É essa crença de que “Outro mundo é possível” que influencia e vai continuar influenciando de maneira fundamental a psique das pessoas e, quando combinada com as forças das circunstâncias, leva e continuará levando pessoas a buscar mudança, seja na China ou em outras partes do mundo, se as pessoas se virem como ativistas ou rejeitarem o rótulo e apenas “promover” ativismo. Certamente, o fato de que a tradução possa funcionar não apenas como uma ferramenta, mas também como um local em que a mudança realmente aconteceu, deveria dar uma lição esclarecedora para os ativistas de hoje. Eles fazem bem em explorar a maneira como a tecnologia da Internet pode ser usada de forma mais produtiva – de modo que os *sites* de tradução, dedicados à divulgação de

informações destinadas à contestação ou a oferecer perspectivas alternativas para a informação divulgada pelos meios de comunicação pró-governo ou dominantes, também possam servir como um local de recrutamento, um local em que a boa vontade e o simples desejo de oferecer serviço para a promoção de uma boa causa possam ser aproveitados, um local em que tradutores possam ser transformados em tradutores-ativistas.

Existem outras maneiras pelas quais a história Qing de poder e de dinâmica da tradução pode ter relevância para a geração atual. Dessa história, a conclusão que pode ser tirada é de que quando o público-alvo de um tradutor-ativista é relativamente pequeno (se ele está confinado aos estudiosos de Confúcio ou funcionários judiciais, por exemplo), é mais fácil prever os resultados, mas quando o número de leitores cresce e as possibilidades de disseminação de valores e ideias ativistas introduzidas através da tradução também crescem, há uma maior probabilidade de que as pessoas reproduzam ideias recém-traduzidas ou emprestadas, usando-as para seus próprios fins, ou seja, interpretando-as de maneira não prevista. Alguns exemplos do século XX, que logo vêm à mente, incluem o crescimento do maoísmo, que foi baseado em traduções de Marx e Lênin, adicionadas a características chinesas, ou o movimento peruano 'O Sendero Luminoso', que tomou as ideias maoístas do *Pequeno Livro Vermelho de Mao Zedong* e as transplantou para o ativismo peruano. Esses exemplos mostram que na grande troca e fertilização cruzada de ideias entre linguagem e nações há sempre um elemento de imprevisibilidade. O avanço na tecnologia da informação, que resultou na disseminação de ideias mais rápida e fácil em todo o mundo, disseminação muito mais rápida do que durante o final do período Qing, faz com que a imprevisibilidade de interpretação e de resultados seja mais inevitável.

Isso não significa, entretanto, que tudo deva ser deixado ao acaso, ou que a imprevisibilidade reinará acima de tudo. Precisamente, porque é difícil prever o impacto da tradução em movimentos ativistas, é ainda mais necessário estudar a dinâmica da tradução através da transmissão do pensamento estratégico sobre a variedade de fatores – domésticos e internacionais, contextuais e circunstanciais – que possam interagir e interferir no trabalho de um tradutor. Compreender a dinâmica da tradução não garante a realização de mudanças, mas a consciência de que a imprevisibilidade é uma parte integrante dos processos de mudança, que pode ajudar um tradutor-ativista a desenvolver resiliência e gerenciar a frustração quanto aos contratemplos. É, por isso, que a pesquisa histórica é importante. Muitas vezes, pensa-se que o ativismo é um fenômeno exclusivo do século XX. Muitas vezes, pensa-se que os estudos de ativismo devem incidir sobre o presente, sobre os problemas urgentes e imperiosos do dia. Mas, se nossa visão está tão firmemente presa ao presente, negamos a nós mesmos a oportunidade de forjar, com as pessoas do passado, um senso de comunidade baseada em valores e aspirações comuns ao longo do tempo e do espaço, e corremos o risco de idealizarmos o ativismo como sendo uma busca única e sem precedentes. Seria muito mais produtivo buscar uma maior compreensão de como a tradução atua sobre as lutas complexas e intrincadas pelo poder na história e tirar lições disso para o futuro, ou para o presente. É por essa razão que procurei repensar ativismo neste artigo, através da realização de um estudo de caso sobre o poder e a dinâmica da tradução em um determinado período da história chinesa – o final do período Qing (1840-1911).

Referências bibliográficas

ABERLE, David. *The Peyote Religion Among the Navaho*. Chicago: Aldine, 1966.

ALVAREZ, Román; M. Carmen-Africa Vidal (Org.). *Translation, Power, Subversion*. Clevedon; Philadelphia: Multilingual Matters, 1996.

BAKER, Mona. *Translation and Conflict: A Narrative Account*. London & New York: Routledge, 2006a.

_____. “Translation and Activism: Emerging Patterns of Narrative Community”. In: *Massachusetts Review*, 47(3), 2006b, p. 462-84.

_____. “Resisting State Terror: Theorising Communities of Activist Translators and Interpreters”. In: MIALET, Esperança Bielsa; HUGHES, Chris, (Org.) *Globalization, Political Violence and Translation*. Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 222-42.

BARNETT, Suzanne Wilson. “Wei Yuan and Westeners: Notes on the Sources of the Hai-kuo t’u-chih”. In: *Ch’ing-shih wen-t’i* 2(4), 2009, p.1-20.

BASSNETT, Susan; TRIVEVI, Harish. *Post-colonial Translation: Theory and Practice*. London; New York: Routledge, 1999.

BOARDMAN, Eugene Powers. *Christian Influence Upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851-1864*. Madison: University of Wisconsin Press, 1952.

BOBEL, Chris. “I’m not an activist, though I’ve done a lot of it”. *Doing Activism, Being Activist and the “Perfect Standard”*. In:

Contemporary Movement, *Social Movement Studies* 6(2), 1952, p.147-59.

BOÉRI, Julie. 'A Narrative account of the Babels vs. Naumann Controversy: Competing Perspectives on Activism in Conference Interpreting'. In: *The Translator* 14(1), 2008, p. 21-50.

CHEN, Yugang (Org.). *Zhongguo fanyi wenxue shigao [A Draft History of Chinese Translated Literature]*. Beijing: Zhongguo duiwai fanyi chuban gongsi, 1989.

CHEUNG, Martha P. Y. 'Translation and Power: A Hong Kong Case Study'. In: *Perspectives: Studies in Translatology* 6(2), 1998a, p. 259-74.

_____. "The Discourse of Occidentalism? Wei Yi and Lin Shu's Treatment of Religious Material in Their Translation of Uncle Tom's Cabin". In: POLLARD, David Pollard (Org.). *Translation and Creation: Readings of Western Literature in Early Modern China, 1840-1918*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1998b, 127-49.

_____. (Org.) (forthcoming) *An Anthology of Chinese Discourse on Translation*. v. 2, From the 13th Century to the Beginning of the 20th Century. Manchester: St. Jerome Publishing, 1998b.

CHEYFITZ, Eric. *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*. New York: Oxford University Press, 1991.

COHEN, Paul A. *China and Christianity: The Missionary Movement & the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.

FAIRBANK, John King (Org.). *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, (1974).

FENTON, Sabine and Paul Moon. 'Survival by Translation: The Case of Te Triti o Waitangi'. In: FETON, Sabine (Org.). *For Better or For Worse: Translation as a Tool for Change in the South Pacific*. Manchester: St. Jerome Publishing, 1974, p. 37-61.

FLEXNER, Stuart Berg (Org.). *Random House Unabridged Dictionary*. New York: Random House, 1993.

GU, Changsheng. *Chuanjiaoshi yu jindai zhongguo [Missionaries and Modern China]*. Shanghai: Shangai renmin Chubanshe, 1991.

HSÜ, Immanuel C. Y. *The Rise of Modern China*. New York: Oxford University Press, 1990.

HU, Shi. *Sishi zishu [A Self-account at the Age of 40]*. Taipei: Yuan-dong tushu gongsi, 1990.

KANG, Youwei. "Riben shumu zhi shiyu" [On "Bibliography of Japanese Books"]. In: CHEN, Pingyuan; XIAOHONG, Xia (Org.). *Ershi shiji Zhongguo xiaoshuo lilun shiliao [Theoretical Materials on Chinese Fiction in the Twentieth Century]*. Volume 1. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1897/1989, p.13-4.

LEONARD, Jane Kate. *Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World*. Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1897/1989.

LIANG, Qichao. 'Yiyin zhengzhi xiaoshuo xu' [A Preface to the Translation and Publication of Political Novels]. In: Yinbingshi

wenji dianjiao [A Punctuated Edition of the Essays from the Ice-drinking Chamber]. Kunming: Yunnan jiaoyu chubanshe, v. 2, 1897/1989, p. 758-60.

LIN, Shu. 'Xu' [Preface] to *Kaonü naier zhuan* [A Biography of the Filial Daughter Naier], Chinese translation of Charles Dickens' *The Old Curiosity Shop*. Shanghai: Shangwu yinshu guan, 1914, p. 1-4.

LUO, Ergang; QINGCHENG, Wang (Org.). *Taiping tianguo* [The Taiping Heavenly Kingdom]. v. 1, Guilin: Guangxi shifan daxue chubanshe, 2004.

LUO, Guanzong (Org.). *Qianshi buwang, houshi zhishi: diguo zhuyi liyong jidujiao qinlue zhongguo shishi shuping* [Past Experience as a Guide for the Future: A Critical Account of How the imperialists used Christianity as a Tool to Invade China]. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2003.

MASON, Ian (1994/2010). 'Discourse, Ideology and Translation', in Robert de BEAUGRANDE, Abdulla Shunnaq, HELIEL, Mohamed H. (Org.). *Language, Discourse and Translation in the West and Middle East*. Amsterdam: John Benjamins, p. 23-34. Reprinted, with new postscript, in: BAKER, Mona (Org.). *Critical Readings in Translation Studies*, London & New York: Routledge, p. 83-95.

MUTU, Margaret. 'The Humpty Dumpty Principle at Work: The Role of Mistranslation in the British Settlement of Aotearoa. The Declaration of Independence and He Whakaputanga o te Rangatiratanga o nga hapü o Nu Tirenü'. In: FETON, Sabine (Org.) *For Better or for Worse: Translation as a Tool for Change in the South Pacific*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2003, p. 12-35.

OUYANG, Yuqian. *Heinu hen [Persecution of the Black Slaves]*. Beijing: Zhongguo xiju chubanshe, 1962.

SALAMAR-CARR, Myriam (Org.). *Translating and Interpreting Conflict*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2007.

SHIH, Vincent Y. C. *The Taiping Ideology: Its Sources, Interpretations, and Influences*. Seattle & London: University of Washington Press, 1972.

SONG, Ren (Org.). *Liang Qichao Zhengzhi falü sixiang yanjiu [A Study of the Political and Legal Thoughts of Liang Qichao]*. Beijing: Xueyuan chubanshe, 1990.

TARUMOTO, Teruo. 'A Statistical Survey of Translated Fiction 1840-1920'. In: POLLARD, David Pollard (Org.). "Translation and Creation: Readings of Western Literature". In: *Early Modern China, 1840-1918*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1998, p. 37-42.

TYMOCZKO, Maria. *Translation in a Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation*. Manchester: St. Jerome Publishing, 1999.

_____. "Translation and Political Engagement: Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts". In: *The Translator* 6(1), 2000, p. 23-47.

_____. "Translation as Resistance". In: special section *Massachusetts Review* 47(III), 2006.

_____. *Enlarging Translation, Empowering Translators*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2007.

TYMOCZKO, Maria; GENTZLER, Edwin Gentzler (Org.). *Translation and Power*, Amherst: University of Massachusetts Press, 2002.

VENUTI, Lawrence. *The Translator's Invisibility: a History of Translation*, London & New York: Routledge, 1995.

_____. *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*, London & New York: Routledge, 1998a.

_____. 'Introduction', In: VENUTI, Lawrence. *Translation and Minority*, special issue of *The Translator* 4(2), 1998c, p. 135-44.

WEI, Yuan. *Wei Yuan Ji [Works of Wei Yuan]*, v. 1, Beijing: Zhonghua shuju, 1976.

_____. *Haiguo tuzhi [Illustrated Gazetteer of the Maritime Countries]*, v.1, Changsha: Yuelu shushe, 1998.

WONG, Lawrence Wang-Chi. "The Sole Purpose is to Express My Political Views": Liang Qichao and the Translation and Writing of Political Novels in the Late Qing'. In: David Pollard (Org.) *Translation and Creation: Readings of Western Literature in Early Modern China, 1840-1918*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1998, p.105-26.

_____. 'Quanli yu fanyi: wanqing fanyi huodong zanahuren de kaocha' [Power and Translation: An Investigation of the Translation Patrons of the late Qing Dynasty], *Zhongwai wenxue* 30(7), 2001, p. 94-127.

_____. 'From "Controlling the Barbarians" to "Wholesale Westernization": Translation and Politics in Late Imperial and

Early Republican China, 1840-1919'. In: HUNG, Eva; WAKA-BAYASHI, Judy (Org.). *Asian Translation Traditions*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2005, p.109-134.

_____. 'Translators and Interpreters During the Opium War Between Britain and China'. In: SALAMAR-CARR, Myriam (Org.). *Translating and Interpreting Conflict*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2007, p. 41-57.

XIONG, Yuezhi. *Xixue dongjian yu wanqing shehui [The Eastward Spread of the Western Learning and the Late-Qing Society]*. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1994.

YI, Xinding (Org.). *Ershi shiji zhongguo xiaoshuo fazhanshi [History of Chinese Novel in the 20th Century]*. Beijing: Shoudu shifan daxue chubanshe, 1997.

YU, Jiuhong. 'Lin Shu fanyi zuopin kaosuo' [An Investigation of Lin Shu's Translations]. In: XUE, Suizhi; ZAHNG, Juncai (Org.). *Lin Shu yanjiu ziliao [Material for the Study of Lin Shu]*. Fuzhou: Fujian renmin chubanshe, 1983, p. 403 - 27.

ZAHNG, Juncai. *Lin Shu ping zhuan [Lin Shu: A Critical Biography]*. Tianjin: Nankai daxue chubanshe, 1992.

ZOLLER, Heather M. 'Health Activism: Communication Theory and Action for Social Change'. In: *Communication Theory* 15(4), 2005, p. 341-64.

TRADUÇÃO, SIMULACRO, RESISTÊNCIA¹

LAWRENCE VENUTI

Tradução de Roberto Mário Schramm Jr.²

Partindo da seguinte questão: até que ponto conseguimos enxergar a tradução como interveniente junto à cultura pós-moderna adotada pelo corrente consenso econômico geopolítico? Parece claro que essa economia global não poderia prescindir da tradução: desde contratos e patentes a se ajuramentar, passando por instruções, manuais, *softwares*, até chegar aos próprios anúncios e marcas, filmes e vídeos, *best-sellers* e livros infantis. Se a tradução contribui de forma tão concreta para o comércio de bens e serviços – seja através de práticas de negócios ou da mídia impressa/eletrônica –, se ela desempenha um papel tão importante na produção e consumo de bens e serviços e, conseqüentemente, sobre a própria reprodução dessa estrutura social³ ela, a tradução,

¹ Primeiramente publicado em *Translations Studies*, v.1, n. 1, 2008, p. 18-33.

² Revisão da Tradução por Ana Carla Medeiros Teles.

³ Social Reproduction (Reprodução Social) provém da sociologia de Bourdieu e Passaron, como uma especificidade do conceito de reprodução cultural. Refere-se a uma crítica dos processos que sustentam e perpetuam determinada tradição ou estrutura social durante certo período.

também levanta a questão de sua efetividade na constituição de um meio cultural de resistência, que possa desafiar os avanços do capitalismo multinacional e das instituições políticas que condicionam a economia global. Questiono, em suma, até que ponto pode a tradução transformar essa política econômica por meio de seu próprio impacto sobre essas formas e práticas culturais contemporâneas.

1. Cultura Pós-Moderna e Capital Multinacional

Minhas questões pressupõem certo conceito de pós-modernidade, concepção esta desde já ancorada numa crítica política. O alcance global do capital, proporcionado pela compressão espaço-temporal que David Harvey (1989, p. 293-96) considera característica da condição pós-moderna, resultou no desenvolvimento de mercados e na exploração da mão de obra em escala global, de forma que as práticas econômicas foram significativamente descentralizadas no decorrer desse processo. Consideremos a Nike, empresa fabricante de calçados: embora sediada nos EUA, a corporação depende de fábricas asiáticas e latino-americanas, bem como de vendas em escala global para auferir os lucros provenientes da mão de obra mais barata e da força (embora oscilante) do dólar no câmbio mundial. Dessa forma se exemplifica o caráter assimétrico das relações econômicas que permeiam países hegemônicos, como os Estados Unidos e países em desenvolvimento, como o México, a China e a Indonésia. Em 1998, entidades sindicais estadunidenses verificaram que o salário mínimo para a subsistência de um operário chinês seria de US \$ 0,87 por hora, enquanto a Nike pagava entre US \$ 0,16 e US \$ 0,19, forçando seus empregados a turnos diários de doze

horas; sem folgas aos sábados ou domingos e sem pagamento de hora extra. (KLEIN, 2000, p. 212, 474)

Com a descentralização do processo produtivo, as redes de comunicação assumem um papel preponderante na medida em que as corporações se dedicam a expandir a circulação de bens e serviços nas novas áreas. A economia capitalista globalizada se ampara no que Baudrillard chama de precessão dos simulacros, uma consequência da massificação das mídias impressa e eletrônica; o que menos reflete do que constrói a realidade, por meio da codificação de imagens e formas oriundas das diversas ideologias disponíveis. Nas palavras de Baudrillard, tal fato favorece um “fascínio pelos meios” em detrimento das “exigências críticas da mensagem” (BAUDRILLARD *apud* HARVEY, 1989, p. 288-92). Aqui o anúncio publicitário, enquanto suporte para a circulação de bens e serviços, serve de exemplo: a publicidade engendra a marca estabelecendo “nomes de fantasia” através das imagens carregadas de persuasão carismática, apelando ao consumidor.

A tradução é crucial para que os nomes das marcas viajem seguramente de uma parte a outra. Shi Zhang, professor assistente de marketing na Universidade da Califórnia (UCLA), e Bernard Schmitt, professor de administração e diretor executivo do Center on Global Brand Leadership, formularam recentemente estratégias tradutológicas que permitiriam às corporações “resguardar-se de fracassos em mercados externos” (ZHANG; SCHMITT, 2001, p. 313). Eles propuseram um exemplo Chinês: “O nome chinês para Coca-Cola (Ke-Kou-Ke-Le) que soa como Coca-cola, e significa ‘é gostoso e te faz feliz’” (ZHANG; SCHMITT, 2001, p. 315). Essa remodelagem, embora exemplar para a estratégia fono-semântica de Zhang e Schmitt, significa muito além da mera correspondência de significados. Esse ganho exorbitante que se produz em cada tradução – a emergência

mesma de efeitos que se produzem exclusivamente no idioma de chegada – faz com que a tradução chinesa resuma em si mesma todo um processo de posicionamento de marcas⁴ que, normalmente, demandaria uma custosa campanha publicitária. As relações econômicas assimétricas no corrente estágio da globalização se caracterizam por um quase subliminar processo de construção e gerenciamento das marcas que certos estados e culturas cunharam para si. Suas imagens manufaturadas se apoiam mutuamente, carregando consigo implicações econômicas que transcendem o simples fortalecimento de operações turísticas. “A maioria dos estados”, como nota Peter van Ham, “concebem estratégias de gestão de marcas como um esforço cumulativo a longo prazo, que deve influenciar a captação de investimentos estrangeiros e a capitalização do mercado doméstico” (2001, p. 4). Na Europa, tais estados provavelmente lançam mão dessas estratégias para fortalecer suas propostas de adesão à NATO e à União Europeia. Em última análise, eles competem contra décadas de hegemonia norte-americana, o que coincide com o período de domínio das formas e temas culturais dos EUA no mercado internacional.

A prática tradutória é instrumental para a manutenção de tal domínio. De acordo com a UNESCO, os filmes produzidos em Hollywood constituem 80% dos filmes exibidos no mundo todo, seja em versões dubladas ou legendadas. Em muitos países,

⁴ Venuti emprega o termo Branding, que – como o onipresente conceito de Marketing – emprega o gerúndio de uma forma que não tem correspondência em português. Esses termos costumam permanecer na forma inglesa nas traduções brasileiras, na medida em que agregam, de modo muito compacto, diversas ações relacionadas ao radical (*brand, market*). Podemos traduzir esse “ing”, contudo, se não nos importarmos com certa prolixidade e prestarmos atenção ao contexto do uso original. Deste modo traduzimos *branding*, conforme o uso, destacando alguma ação ou processo (gestão, planejamento, posicionamento, etc.) relacionado a determinada marca (*brand*). (N.T.)

a produção hollywoodiana domina as bilheteria, em detrimento das produções locais. Da mesma forma, *best-sellers* de autores americanos são publicados por grandes conglomerados editoriais europeus, simultaneamente, em vários idiomas e culturas, obtendo grande sucesso comercial com o auxílio de um esforço de marketing global. Alguns dos *thrillers* políticos de John Clancy, por exemplo, são publicados por uma divisão do Penguin Group denominada Berkley. Geralmente essas obras atingem uma dimensão de *best-seller* por meio dessas traduções, seguramente faturando mais do que a maior parte das obras escritas no idioma para o qual Clancy foi traduzido. No caso dos EUA, por outro lado, a articulação das práticas econômicas, políticas e culturais dispõe de suficiente robustez para resistir aos comentários negativos acerca da própria política externa.

Se “marcas e estados convergem na percepção do consumidor globalizado”, como observa Ham, a ponto de “Microsoft e McDonald’s figurarem entre os mais reconhecidos diplomatas norte-americanos” (VAN HAM, 2001, p. 2), então também os próprios idiomas devem estar contemplados nesse processo de construção, gestão e posicionamento de marcas. As línguas ocidentais mais difundidas dominam não apenas currículos e publicações, como também são as mais frequentemente traduzidas. O inglês, como era de se esperar, continua sendo o idioma mais traduzido no mundo inteiro. Dados coletados pela UNESCO entre 1979 e 2002 somam oitocentos e trinta e cinco mil traduções anglófilas para outros idiomas, uma média respeitável de trinta e cinco mil livros por ano. Em um distante segundo lugar figura o idioma francês: cinco mil e oitocentas traduções anuais que totalizam cento e quarenta mil livros traduzidos em outros idiomas. Dentre os dez autores anglófonos mais traduzidos, seis deles são norte-americanos. A lista inclui tanto *best-sellers* escritos por

Danielle Steel, Stephen King e Isaac Asimov como clássicos de Mark Twain e Jack London, revelando que o cânone mundial da literatura americana se estabeleceu a partir daqueles mitos e ideologias quintessenciais: o pioneirismo, o estabelecimento das fronteiras, o individualismo.

O fato de os estúdios Disney ocuparem o primeiro lugar dessa lista evidencia uma forma de autoria corporativa, viabilizada pela mídia eletrônica, e possível apenas no culto pós-moderno ao simulacro: “um estado de reprodução tão próxima da perfeição que”, como descreve Harvey, “original e cópia se tornam quase indiferenciáveis” (1989, p. 289). No caso dos estúdios Disney, autor não é aquele que produziu uma forma original, mas aquele que tem os direitos de licenciamento sobre as cópias – estas últimas, por sua vez, virtualmente indistinguíveis do original. De modo semelhante, o caráter simulacral da cultura pós-moderna encoraja, pode-se argumentar, não apenas uma noção em particular da tradução como um reposicionamento ou substituição que produz o mesmo efeito do texto estrangeiro – noção que prevalece entre os leitores (profissionais ou não) –, como também uma prática tradutória específica: a criação de um ilusório efeito de transparência total, onde a tradução não só equivale ao texto estrangeiro, como é tomada como se ele fosse – a despeito do idioma de chegada, da linguagem que o traduz. (VENUTI, 1995)

Meu conceito de pós-modernidade segue Jameson (1991), no que adota sua visão (marxista) dos ciclos de desenvolvimento do capitalismo, conforme a periodização proposta por Ernest Mandel (1975), desde o mercantilismo dos primórdios da modernidade, até a época intermediária do capital monopolista e da subsequente eclosão do multinacionalismo – posterior à Segunda Guerra Mundial. Jameson enxerga esses três estágios como projeção de formas culturais homólogas governadas por uma

lógica dominante ou conjunto de características, nominalmente realismo, modernismo e pós-modernismo. Mas ao considerar as possibilidades de resistência proporcionadas pela época pós-moderna, nesse ponto eu divirjo de Jameson, na medida em que abandono a concepção de uma homologia entre práticas culturais e socioeconômicas; imaginando, ao invés, uma relação descontínua ou contraditória entre elas: um nível de desorganização onde o capitalismo mesmo possa vir a ser reproduzido ou renegado pelos produtos culturais que ele próprio engendra. Para Scott Lash e John Urry a desorganização do capitalismo contemporâneo implica que “os fluxos de sujeitos e objetos estão cada vez menos em sincronia no interior das fronteiras nacionais” (LASH; URRY, 1994, p. 10). Consequentemente, conglomerados multinacionais não podem exercer controle total sobre a produção e o consumo de seus bens. O conglomerado de mídia Viacom controla empresas como Block Buster, MTV e Simon & Schuster, mas não pôde impedir que esta última levasse a público, em 1997, uma crítica a esses aspectos da economia global, e de seu próprio corporativismo, por meio do livro de William Greider: *One World, Ready or Not*. (KLEIN, 2000, p. 187)

Para dar conta dessas contradições e descontinuidades, se faz necessário lançar mão de conceitos oriundos de um pensamento estimulado pela própria condição pós-moderna. Refiro-me a certas formulações do pós-estruturalismo, notavelmente àquelas que emergem das contribuições de Baudrillard e Jean-Fraçois Lyotard. O abandono daquilo que Lyotard chama de uma “metanarrativa (Grand Narrative) econômica” para explicar relações e desenvolvimentos sociais coincide com o reconhecimento de que não apenas conceitos como classe ou posição social são absolutamente incapazes de determinar o consumo cultural de qualquer finalidade, como também de que um determinado

produto cultural pode possibilitar uma miríade de usos e significações – os quais podem perfeitamente serem conflitantes entre si ou inconsistentes em relação aos interesses culturais, econômicos ou políticos, que motivaram sua produção. Os setores de comunicação de massa, tão importantes para a reprodução social e a movimentação econômica, maliciosamente encorajam essa natureza descontínua e dilacerada da recepção cultural, justamente devido a uma crescente diversidade e incremento da oferta dos produtos culturais veiculados.

Para Baudrillard, a circulação de simulacros conduz a uma distopia onde realidade e subjetividade humana cedem lugar à repetição em série de objetos e imagens, de modo que a possibilidade mesma da crítica social, como da ação política, é refreada pela ausência das diferenças que engendram o significado. Ao invés dessa ausência, contudo, Lash e Urry argumentam pela proliferação e intensificação de diferenças que são, fundamentalmente, estéticas. Ou seja: em seu pensamento mais diferenciado e politicamente produtivo, as mídias de massa possibilitam que agentes sociais desenvolvam uma reflexividade estética ou hermenêutica, uma autoconsciência que se manifesta em atos interpretativos que podem corroborar ou questionar certas condições sociais (LASH; URRY, 1984, p. 6). Na formação da subjetividade, o jorro global de simulacros pode promover “individualização no sentido de uma atomização de consumidores expressa nos nichos de mercado” ou de uma “individualização estético-expressiva” que leva em consideração dados acerca de uma específica disposição cultural, histórica ou geográfica, ainda que tal informação seja distorcida por estereótipos e ideologias (LASH; URRY, 1984, p. 113). O sujeito da pós-modernidade pode tanto ser o consumidor obsessivo em sua consciência das marcas que ele próprio consome, como também o crítico cultural adepto do cinismo. Pode

ele ainda combinar os dois papéis, infligido que esteja por fatores como educação e gosto pessoal. Finalmente, o sujeito do pós-modernismo pode ser levado, pela natureza efêmera dos simulacros, a propor valores, crenças e representações mais estáveis – a despeito da contingência mesma desses fatores frente ao dinamismo das situações sociais, onde qualquer estabilidade ideológica pode construir uma base para a crítica social. (HARVEY, 1989, p. 292)

Portanto, a Tradução pode interferir junto à condição pós-moderna, subvertendo os simulacros que impulsionam a economia global. Um tradutor poderia assim utilizar as imagens, as figurações sobre as quais o capital se apoia, para provocar um curto-circuito no sistema, bloquear a circulação de simulações de modo a questionar tanto essas figurações quanto as práticas de consumo que elas fomentam. Essa intervenção é singularmente pós-moderna, na medida em que se choca contra o fluxo global de simulacros, característico do capitalismo multinacional e permeia as instituições sociais e culturais. Também no sentido de dar estofo ao paradoxo apontado por Linda Hutcheon no pós-modernismo: a combinação problemática de cumplicidade e crítica, de reflexividade e historicidade, que simultaneamente se inscreve nas convenções e subverte as ideologias das forças dominantes na cultura e na sociedade” (1989, p. 11). Sendo assim, na medida em que a tradução estabelece um significado ou função que seja análoga àquela do texto estrangeiro – uma relação de equivalência que é frequentemente estabelecida em comissões, ainda que constituída de uma latitude tal que chegue ao ponto de constituir o que, hoje, reconhecemos como uma adaptação; ainda assim a tradução resultante estabelece uma relação de cumplicidade para com a própria figuração que pretendia questionada naquele texto. Contudo, em sendo interpretativa a relação analógica – na medida em que requeira que o tradutor trabalhe com os recursos

linguísticos e culturais disponíveis no contexto de recepção do texto traduzido – a tradução não pode deixar intactos nem o contexto de recepção nem o texto estrangeiro. A tradução perturba e conduz ambas as instâncias para caminhos potencialmente intrigantes. (VENUTI, 2006)

A robustez crítica desse traduzir depende, necessariamente, do contexto de recepção, da habilidade, por parte da audiência, em perceber como compreender o gesto político e cultural que o tradutor desempenha. E na condição pós-moderna – onde as explicações metanarrativas totalizantes, as grandes narrativas de forças sociais, perderam seu estatuto epistemológico e autoridade cultural – o tradutor não pode presumir que uma audiência necessariamente interpretará um texto de acordo com um determinado discurso filosófico ou político (iluminismo, humanismo, historicismo marxismo, etc). Pelo contrário, a recepção de uma tradução, bem como de qualquer outro produto cultural, não pode ser completamente controlada: a própria audiência se encontra segmentada em diversos constituintes culturais que se apoiam em valores diferentes ou, até mesmo, francamente divergentes. Em vista de nosso corrente embaraço chega a parecer ingênua a noção de que “para ser politicamente efetivo, um texto e um grupo que dele se utiliza precisam ter um apelo muito geral e irrestrito” (TYMOCZKO, 2000, p. 41). Não apenas a insistência na amplitude do apelo ignora a fragmentação da audiência que, como vimos, distingue a condição pós-moderna, como também adquire uma concepção anacrônica e totalitária das forças sociais – na medida em que prescreve a ascensão das massas para combater uma única força política e militar dominante. Tal noção de engajamento político deriva, de fato, do movimento nacionalista irlandês que, no começo do século XX, foi instituído por uma elite literária que se dedicava a traduzir os antigos textos Gaélicos

para combater o colonialismo britânico (TYMOCZKO, 1999). Se tomarmos esse movimento específico como modelo exemplar, válido para qualquer formação social e momento histórico, nos arriscamos por um lado, a uma simplificação anti-intelectual do campo das práticas culturais e, por outro, ao franco desencorajamento derrotista da busca de ações políticas alternativas.

Pode-se imaginar a intervenção política da Tradução na cultura pós-moderna como um foco compacto e local de resistência aos discursos e instituições dominantes. Michel de Certeau descreveu tais atividades como “táticas de consumo, os engenhosos caminhos pelos quais o fraco faz uso do forte”, táticas que constantemente tomam a forma de procedimentos analógicos ou alegóricos “que são transgressões da ordem simbólica e dos limites que ela impõe” (1984, p. 54). Ao tradutor que queira ver pegar fogo os circos da cultura e economia global, basta encenar uma transgressão no cerne do texto estrangeiro, um desvio do padrão, que conduza a uma possível violação da ética corporativa concernente à prestação de um serviço em benefício de uma ética própria, politicamente comprometida com movimentos de mudança da sociedade e cultura. No que adere aos simulacros que a mídia massificada põe, massivamente, em circulação: imagens que engendram sujeitos e alimentam uma flexibilidade estética – o tradutor marca uma posição de resistência potencial aberta à interpretação, sempre dependente da perspectiva cultural de um leitor e da profundidade do investimento sobre os simulacros questionados.

2. Estratégias Políticas da Tradução

Para desenvolver algumas das implicações dessas ideias sobre as práticas tradutórias, eu gostaria de destacar alguns casos

recentes. Em 2001 o estudante do MIT Jonah Peretti lançou um desafio à Nike por meio de um compromisso promocional que a empresa assumira: cada consumidor poderia escolher uma frase a ser impressa sobre a sinuosa logomarca do fabricante de calçados. Obviamente um truque, uma invenção “marqueteira”, onde por simples justaposição de seu nome ou apelido, o consumidor era convidado a tomar parte, de embeber-se do carisma cultural acumulado pela marca registrada. Peretti, contudo, escolheu a expressão “*Sweatshop*”⁵ – no sentido de fabriqueta exploradora da mão de obra, do suor alheio. Poderíamos recriar em português o impacto da proposta imaginando a palavra “sanguessugas” grafada sobre o *swosh* – a logomarca da cedilha alongada que orna os tênis esportivos da empresa. Quando a Nike, previsivelmente, negou a solicitação, Peretti argumentou que escolheu a expressão por que “queria lembrar do trabalho e do suor das crianças que fizeram os tênis!” (2001).

Interpreto essa manobra como uma tentativa de tradução intersemiótica, no sentido de Roman Jakobson: traduzir de um sistema de signos para outro – no caso de um sistema icônico para um sistema linguístico. Mas Jakobson imaginava a tradução intersemiótica como uma via de mão única em sentido inverso: “uma interpretação de signos verbais por meio de sinais oriundos de sistemas não linguísticos” (JAKOBSON, 2004, p. 39). Ele não antecipou, todavia, como a celeridade e onipresença da mídia eletrônica acabaram por estabelecer o primado do visual e associar cadeias de signos linguísticos a uma iconografia simbólica. Por meio de suas campanhas publicitárias, a própria Nike traduzira sua marca no *slogan Just Do It* (algo como faça, ou faz e pronto), associando imagens visuais relacionadas à velocidade ou rapidez,

⁵ Literalmente *sweat* (suor) + *shop* (loja).

com uma noção performativa que se esgota na mera ação física – irrefletida e não verbalizada. Peretti, por sua vez, ao intervir na marca associando-a ao termo *sweatshop* chama a atenção para as práticas abusivas de exploração da mão de obra ocultadas pelo sinuoso logotipo. Embora a empresa tenha negado o pedido de Peretti, sua proposta de intervenção política foi amplamente noticiada pela mídia norte-americana, incluindo coberturas em periódicos prestigiados (*Wall Street Journal*, *Village Voice*) e sua própria aparição em rede nacional no programa televisivo “Today Show”. Definitivamente, Peretti marcou um golaço, vencendo a Nike no seu próprio jogo mercadológico (2001b).

Mais precisamente: a intervenção de Peretti ostenta todos os estigmas de uma prática pós-moderna da tradução que intervéem junto ao capital gerador de simulacros, a fim de expor seus condicionantes socioeconômicos. Contudo, a própria escolha da palavra *sweatshop* sugere extrema cautela na atribuição de um objetivo, de uma verdade desinteressada da sua tradução. Como a logomarca da Nike, *sweatshop* é governado por um simulacro, desde já descontextualizado e distanciado das situações políticas e econômicas que a Nike opera, e codificada por certa ideologia esquerdista pautada pelos movimentos trabalhistas. Ao assumir tal ponto de vista ideológico, Peretti projeta toda uma audiência que estaria pronta para compreender esse aspecto de sua tradução na mera justaposição de palavra e ícone.

Todavia, no momento em que um ato tradutório entra na rede de simulacros, torna-se difícil controlar as consequências advindas. Uma tradução que desafie determinada instituição pode ser suprimida e neutralizada caso o alvo se mostre suficientemente poderoso ou influente. No caso da aparição de Peretti no programa televisivo, a Nike enviou um representante que reconheceu o impacto negativo e os protestos no *website* da empresa.

Ocorre que nem a proposta de tradução subversiva, nem a sua considerável repercussão tiveram algum efeito sobre as vendas ou práticas trabalhistas da Nike. Ainda que os consumidores tenham aprendido a traduzir o *swoosh* por *sweatshop*, compravam mesmo assim os produtos da empresa. A própria intervenção de Peretti foi questionada nos *e-mails* que o autor recebeu: alguns dos correspondentes acreditaram que o simples fato de ele ter comprado um tênis da marca implicaria em cumplicidade com as práticas abusivas, que melhor seria boicotar os produtos, pura e simplesmente. Para Peretti, sua intervenção tradutória seria uma manobra de embaralhamento (*jamming*) cultural, um esforço subversivo voltado contra a própria empresa e suas práticas. Os riscos dessa política encontram-se na ambiguidade do termo em inglês que Peretti escolheu para batizar sua intervenção: *Jamming* tanto pode significar embaralhamento e obstrução, como também uma performance improvisada por um grupo de músicos – acepção que implicaria em algum grau de cumplicidade.

Mas haveria de tornar-se calculável ou gerenciável esse risco de cooptação ou cumplicidade se a intervenção tradutológica houvesse ocorrido em um contexto interlingual? Se houvesse concentrado-se a análise, portanto, unicamente num sistema de signos linguísticos? Consideremos a tradução espanhola de Victor Pozanco para o romance de Tom Clancy e Steve Pieczenik, intitulado *Tom Clancy's Op-Center: Balance of Power* (1998). A trama se baseia na possibilidade de uma nova guerra civil espanhola, protagonizada por insurgentes Catalães e Bascos, unidos na derrubada do governo central em Madri – apenas para ver sua conspiração neutralizada por um nacionalista castelhano que deseja o retorno de uma ditadura fascista. Para combater essa flagrante ameaça às democracias liberais, os EUA enviam alguns bravos operativos numa operação secreta. Familiar? Nos últimos

quarenta anos, o efeito da precessão de simulacros foi tão efetivo que fica difícil, hoje em dia, distinguir claramente entre a política externa estadunidense e o enredo de algum *thriller* político. Trata-se de um novo modelo, tanto para a administração pública como para a escrita de *best-sellers*, e que parece exercer grande fascínio sobre eleitores e leitores.

De qualquer forma, autores de *best-sellers* tanto como agências governamentais e arapongas, em geral, podem cometer erros crassos. O livro de Clancy e Pieczenik, por exemplo, está repleto de representações inadequadas da história e cultura espanholas. Não apenas erros factuais, mas grandes exageros e disparidades que constroem uma série de estereótipos negativos. Em resenha postada no *site* da Livraria Barnes & Noble o professor de microbiologia Alberto Bosch Navarro reclamou que “O povo da Catalunha é descrito no livro como racista, avarento e assassino”. Na tradução espanhola, contudo, combinou-se tradução e adaptação para sanar esses problemas. Pozanco corrigiu os erros e revisou os retratos da Espanha, grupos étnicos espanhóis e demais culturas hispânicas. Enquanto sua tradução recriava um texto filtrado por simulacros, o tradutor inevitavelmente teve que substituir ou criar novas representações, também ideologicamente codificadas, que não podem, tão pouco, assumir um valor de verdade sobre a Espanha ou qualquer outro contexto social. Longe disso – ocorre que tão somente o retrato da Espanha e a reputação espanhola de Clancy são retocados.

Por exemplo, quando um agente americano declara no texto em inglês: “Madrid is not the underbelly of Mexico City”, (algo como Madrid não é o baixo-ventre [underbelly] da cidade do México, em deselegante tradução “literal”) o texto espanhol diz “Madrid no es el Tercer Mundo” (Madri não é o terceiro mundo). Pozanco não apenas apagou a expressão idiomática *underbelly*

como também a referência pejorativa à outra cultura hispânica. Acabou por transferir, contudo, essa referência a todo “el tercer mundo”, a todo o grupo de países que hoje dizemos “em desenvolvimento”. O tradutor igualmente interveio a favor da verossimilhança histórica do texto, como demonstra a seguinte passagem, enfocando uma agente americana de nome Aideen:

Spain's strife had been mostly internal in this century, and the nation had remained neutral during World War II. As a result, the world had paid relatively little attention to its problems and politics. But when Aideen was studying languages in college her Spanish professor, Señor Armesto, had told her that Spain was a nation on the verge of disaster. (CLANCY; PIECZENIK, 1998, p. 14)

[as lutas espanholas desse século foram todas internas, e a nação permaneceu neutra durante a segunda guerra. O resultado disso foi que o mundo vem prestando pouca atenção em seus problemas e na sua política. Mas quando estudava línguas na Universidade, Aideen ouvira o professor de espanhol, senhor Armesto, dizer que a Espanha era uma nação à beira do desastre].

A lo largo del siglo XX, casi todos los conflictos en los que se habia visto envuelta España eran de orden interno. España fue neutral en las dos guerras mundiales y, como consecuencia de ello, el mundo habia prestado escasa atención a sus problemas políticos, salvo durante la guerra civil. Pero cuando Aideen estudiaba lenguas en la facultad, su professor de español, el doctor Armesto, le habia dicho que España era un país dado a los conflictos internos. (CLANCY; PIECZENIK, 1999, p. 18)

[Ao longo do século XX, quase todos os conflitos em que se viu a Espanha tomar parte foram conflitos de ordem interna. A Espanha permaneceu neutra nas duas guerras mundiais e, como consequência, o mundo lhe prestara pouca atenção aos problemas

políticos – salvo durante a guerra civil. Mas quando Aideen estudava línguas na faculdade, seu professor de espanhol, o Dr. Armesto, lhe dissera que a Espanha era um país dado a conflitos internos]

Suplementando a dura declaração de que “*the world had paid relatively little attention to [Spanish] problems and politics*”, [o mundo vem prestando pouca atenção em seus (da Espanha) problemas e na sua política], Pozanco acrescenta a qualificação salvo durante la guerra civil. No final da passagem ele também substituiu o exagero do texto inglês: “*a nation on the verge of disaster*” [uma nação a beira do desastre], por uma observação bem mais contida: “*un país dado a los conflictos internos*”. Por outro lado, essa escolha pode ser considerada um eufemismo lançado para minimizar problemas sérios, como o terrorismo praticado pela organização separatista basca Euskadi Ta Askatasuna, vulgo ETA. Em outros momentos, a tradução de Pozanco busca maior precisão na categorização social: uma referência aos “*impoverished Andalusians in the south*” (*Andaluzes empobrecidos no sul*) – não apenas uma generalização grosseira como uma flagrante presunção da ignorância geográfica do leitor – se transforma em los campesinos de las zonas más pobres de Andalucía [os camponeses das regiões mais pobres da Andaluzia]. Aqui se dá conta da despersonalização da pobreza onde os seus efeitos são deslocados dos trabalhadores para a região. Pozanco também apagou uma referência que reduzia o lado republicano da guerra civil “*a insurgent Communists and other anarchic forces*” [comunistas insurgentes e outros anarquistas] – (CLANCY; PIECZENIK, 1999, p. 13). Essa passagem está impregnada do anticomunismo da guerra fria, onde não apenas atentava-se contra a heterogeneidade

dos ideais políticos daquela aliança republicana (que agregava nacionalistas e liberais tanto quanto esquerdismos diversos); como também excluía-se a possibilidade mesma de “comunistas insurgentes” lutarem por ideais democráticos. Por outro lado, a tradução tão pouco apresenta esses fatos históricos ao leitor espanhol.

O editor dessa versão espanhola – Editora Planeta, com sede em Barcelona – comentou o trabalho do tradutor, indicando em uma nota que Pozanco teria corrigido erros e evitado estereótipos políticos e culturais que não apenas teriam sido ofensivos para leitores espanhóis como também potencialmente danosos para relações transculturais na medida em que os *best-sellers* de Clancy têm alcance e circulação suficiente para moldar as atitudes de um vasto público leitor perante os EUA – ou mesmo, no caso, perante a própria Espanha. Depois de ter entrevistado Pozanco em 2002, pude constatar que ao próprio tradutor coube a iniciativa de intervir sobre o texto – tendo sido, contudo, apoiado pelo editor. Em nossa conversa, Pozanco referiu-se a seus esforços no tocante à recriação de certas características do texto em inglês, mas concebe sua tradução em termos primordialmente políticos e sociais, revelando, inclusive, as bases ideológicas de suas escolhas. Tradutor de Clancy em sete ocasiões, Pozanco é igualmente autor de uma centena de traduções de textos literários em língua inglesa. Traduziu Dickens, Haggard, Joyce, Nadine Gordimer e Margaret Atwood. “Eu trabalhei o texto em inglês” – disse-me ele, referindo-se a Clancy – “querendo preservar a aventura, deixando o resto em segundo plano. Particularmente, eu acredito que agir de outra maneira acabaria por arruinar a boa reputação do Sr. Clancy, reputação que eu mesmo ajudei a construir, com *Debt of Honor* e minhas outras traduções. Para mim, essa reputação do Senhor Clancy se sustenta pelo fato de ele ter sempre combatido o terrorismo, toda forma de terrorismo – e eu concordo com isso.

Eu o vejo como um sujeito bem conservador, alguém que defende a democracia do jeito americano e, sobretudo, a luta contra o terrorismo”.

O comentário de Pozanco é testemunha de que um texto literário em tradução pode sofrer alterações significativas – tanto em seu conteúdo ideológico como no que, justamente, pretendia significar. Os livros de Clancy são lidos nos EUA ou como *thrillers* patrióticos – orientados ao gosto popular por suspense e bugigangas tecnológicas – ou (para os letrados) como narrativas simplistas e reacionárias. Por outro lado, no resto do mundo eles podem ser recebidos de formas muito diferentes – conflitantes, inclusive, de acordo com as atitudes em determinado lugar frente à cultura e à política externa norte-americana. Pozanco acredita que a obra de Clancy defende valores democráticos: admite o conservadorismo desses valores, mas exalta sua condenação do terrorismo. O tradutor percebe, no entanto, que sua visão diverge da opinião de muitos leitores espanhóis, que consideram Clancy um “escritor de direita, muito dado a soluções militares”.

Embora criticadas na imprensa, as intervenções de Pozanco parecem ter reforçado o potencial mercadológico de Clancy na Espanha. Pozanco emplacou cinco de suas sete traduções nas listas de *best-sellers*. Foi para preservar essa “boa imagem” obtida por suas traduções anteriores que Pozanco se ateuve – nas mais recentes – a certa cumplicidade com o capital cultural e econômico acumulado por Clancy enquanto autor americano em tradução espanhola; mesmo quando essa cumplicidade é francamente questionadora e questionável. Esse caso, igualmente, deixa claro que as práticas tradutológicas pós-modernas, orientadas por ou para qualquer tipo de agenda política, precisam ser redefinidas para além da mera adesão interlingual ao texto estrangeiro – como hoje se costuma conceber o traduzir. Devem, para tanto,

essas práticas também abarcar as formas mais revisionistas e intervenientes de retextualização, tais como adaptações e reescrituras.

Poderia uma reescritura mais extensa dar ao tradutor controle sobre a recepção do texto traduzido, ao ponto de garantir que sua força política não seja comprometida? Consideremos a versão italiana de *New York City: The Rough Guide*, por Martin Dunford e Jack Holand, publicada em 2000, simultaneamente ao texto em inglês. A tradução, produzida em equipe, se destaca por exagerar conspiquamente a mania “mitologizante” de Dunford e Holand e, ao mesmo tempo, questionar o retrato ostensivamente retocado da cidade, típico de guia turístico “oficial” – bancado pelas autoridades municipais. Esse complicado efeito é obtido por meio de sucessivas revisões. Onde no texto em inglês figura “*Manhattan’s massive romance*” [algo no diapasão de “Manhattan e sua atmosfera de romantismo onipresente”], referindo-se a “*the 4am half-life Downtown, or just wasting the morning on the Staten Island ferry*”, [a vida noturna Downtown, ou vadiar, de manhãzinha, pela estação ferroviária de *Staten Island*]; o texto italiano carrega no lirismo e no melodrama: “*il Greenwich Village, dove la vita ferve ancora alle 4 del mattino, il traghetto di Staten Island in un mattino luminoso*” [o Greenwich Village, onde a vida ainda ferve depois das quatro da manhã, a estação de *Staten Island* banhada pela luz da aurora) (DUNFORD; HOLLAND, 2000a, p. ix; DUNFORD; HOLLAND, 2000b, p. 7). Por outro lado, quando o texto em inglês alegar haverem as taxas da violência urbana declinado significativamente, “*especially in the Mayor Giuliani years*” [especialmente durante o mandato de Giuliani como prefeito], a versão italiana apaga qualquer menção nominal ao ex-prefeito de Nova Iorque e adiciona um comentário crítico – com certo recheio de sátira e cinismo. Sugere que, graças a essa onda de

baixos indicadores criminais “*le utorità di Manhattan recentemente si sono lasciate andare a avventate manifestazioni di autocongratulationi e pacche sulle spalle*” [as autoridades nova-iorquinas têm recentemente realizado manifestações de autorreconhecimento e tapinhas nas costas]. Os tradutores resistiram à máquina publicitária da administração Giuliani e ofereceram ao turista italiano uma representação mais incisiva de uma cidade, ainda assim assombrada pelos simulacros e codificada pelos filmes hollywoodianos e programas televisivos.

Há que se notar que a própria Rough Guides permite esse tipo de reescritura. Quando mostrei em maio de 2001 o comentário em italiano para Richard Trillo, diretor de Marketing, publicidade e licenciamento, nos escritórios da companhia, em Londres, ele disse que “Nossos parceiros têm alguma liberdade para intervir sobre os textos dos guias”. Sendo assim, ainda que a tradução “adaptativa” em italiano seja cúmplice do simulacro romântico – que implica no governo municipal vendendo a Big Apple para o resto do mundo –, mesmo assim a tradução italiana veste, de algum modo o manto da resistência. Uma forma de resistência que teria certamente agradado a Certeau: uma revolta local que encoraja uma recepção cética das representações oficiais.

Quando se traduz um Guia de Viagem, o que a tradução interroga não se interrompe nem se esgota na consideração desse simulacro: do que pode ser, na mente do leitor-turista, indistinguível, afinal, do lugar a ser visitado. O próprio guia, pois, tem que ser questionado na medida em que exhibe imagens carregadas de conteúdo ideológico. A versão italiana do Rough Guide revisita o diagnóstico social de Dunford e Holland, implicitamente denunciando essa análise em sua imprecisão, superficialidade e excessiva tolerância.

No que tange às enormes desigualdades econômicas entre as vizinhanças de Manhattan, por exemplo, os autores britânicos sustentam que:

The city is constantly like this, with glaring, in-your-face wealth juxtaposed with urban problems – poverty, the drug trade, homelessness – that have a predictably high profile. (DUNFORD; HOLLAND, 2000a, p. ix)

[A cidade quase sempre é assim mesmo: riquezas ostensivas e ostentadas, justapostas a vários problemas urbanos – o tráfico de drogas, a pobreza, os sem-teto – que estão sempre em previsível evidência]

Enquanto os tradutores italianos apresentam uma versão mais dura e penetrante:

Tutta la città è così: in nessun altro luogo del mondo occidentale ci sono tanti derelitti vicino a un lusso così sfacciato, e tanti problemi (razzismo, droga, senzatetto) ancora irrisolti. (DUNFORD; HOLLAND, 2000b, p. 7)

[A cidade inteira é assim: Em lugar algum do mundo ocidental se encontra tanto abandono vizinho a tamanha abundância de-savergonhada; tão pouco se encontra tantos problemas (racismo, drogas, sem-teto) ainda sem solução.]

Observa-se que não apenas os tradutores inventaram um contexto internacional (o “mundo ocidental”) a partir do qual se pode descrever e avaliar a cidade, como também apagaram a referência mitigante dos autores britânicos àquela “previsível evidência” dos problemas de Nova Iorque – sendo que a versão italiana, inversamente, põe mais lenha nessa fogueira de “problemas [...] ainda sem solução”. A inclusão de “racismo” nesse elenco

de problemas parece apontar para um determinante ideológico que pode muito bem estar condicionando ao catálogo de problemas mais familiares e – consequentemente – de solução menos complexa, apresentados pelo texto em inglês. A versão italiana cria um tipo diferente de turista: alguém certamente atraído pelos simulacros que, necessariamente, medeiam uma visita a Nova Iorque; mas, por outro lado, consciente de que pelo menos algumas daquelas imagens podem mistificar as condições sociais encontradas em qualquer visita possível. Certamente, o reconhecimento da existência dessas condições não equivale a uma representação transparente do que elas verdadeiramente são. Os leitores precisam estar inclinados a assumir a atitude de franco ceticismo, professada pela versão italiana, para que as interpolações propostas sejam entendidas como desmistificadoras. Pois permanece o fato de que mesmo as referências a “racismo, drogas, sem-teto” exibem uma qualidade de simulacro, que já há décadas se vem proeminente prefigurando nas imagens que a mídia veicula querendo representar a cidade de Nova Iorque.

Nem toda tradução de guia de viagens encoraja as táticas de consumo que Certeau considera atos de resistência. Uma tradução pode reescrever a tal ponto determinada representação de um lugar estrangeiro que acaba por reforçar a precessão dos simulacros e neutralizar posições que lhe sejam críticas. A versão holandesa do *Dunford and Holland's Rough Guide to New York*, elaborada em equipe (tal como a tradução italiana) faz algum esforço para controlar a hipérbole (e cortar as asinhas) da versão Britânica – sem deixar, entretanto, de participar completamente da recriação do mito. Onde o texto em inglês observa que depois de uma semana na cidade “*admittedly mad*” [confessadamente louca], “*the shock gives way to myth*” [o choque dá lugar ao mito], a versão holandesa omite menções a choques e mitos, indicando

uma reação bem diferente: “*voorbij is het aanvankelijke wantrouwen*” [passada a suspeita inicial] (DUNFORD; HOLLAND, 2000a, p. ix; 1998, p. 9). A noção mesma de suspeita é – nesse caso – ela própria bastante suspeita: denota uma concepção informada pela crônica policial e pelos vários filmes, séries e romances cuja ação se passa na metrópole. Há indícios disso na abordagem dos tradutores do capítulo intitulado *Police and trouble* [Polícia e problemas].

Enquanto Dunford e Holland – com aparente seriedade, mas com óbvios sobretons de comédia – declaram que “the atmosphere of impending violence is sometimes sniffable” [literalmente: a atmosfera de violência iminente é, às vezes, “cheirável”], os tradutores carregam essa “atmosfera” com uma força de ameaça que vem, apropriadamente, embalada num clichê de romance policial: “*De dreiging van geweld die in de lucht hangt, is soms haast voelbaar*” [a ameaça de violência que paira no ar é quase palpável] (DUNFORD; HOLLAND 2000a, p. 41, 1998, p. 46). A versão holandesa, como o texto em inglês, parece antecipar as concepções pré-codificadas pela mídia das próprias expectativas dos turistas – confirmando-as ao invés de desafiá-las. Chega-se a projetar um estereótipo do turista holandês, obcecado com os custos da viagem e determinado a gastar o mínimo possível. “*For the avid consumer*”, [para o ávido consumidor] escrevem os britânicos em seu estilo hiperbólico, “*the choice of shops is vast, almost numbingly exhaustive*” [a oferta de lojas é vasta, quase exaustiva]. Para os holandeses, entretanto: “*Wat de koopjesjager betreft, de keus aan winkels is enorm*” [para quem procura uma boa barganha, a oferta de lojas é imensa] (DUNFORD; HOLLAND 2000a, p. xi; 1998, p. 11). A versão holandesa do Guia engendra um turista fascinado pelo simulacro romântico da cidade (embora menos entusiasta do que o descrito pelas versões inglesa e italiana),

mas provavelmente inclinado a se fechar para as diferenças culturais que lhe foram apresentadas.

3. Contingências Locais

Ponha-se de lado a operação silenciosa dessas traduções como participantes de certo conservadorismo engajado na manutenção da integridade dos simulacros afiliados a instituições dominantes no contexto sociocultural – o que inclui a indústria de guias turísticos. Ainda assim, poderíamos questionar a extensão do impacto social gerado por qualquer esforço tradutório que se pretenda transgressivo. Será a intervenção local proposta por Certeau a única forma de resistência acessível ao tradutor? Sendo assim, a narrativa que subjaz esse meu ensaio deveria ser classificada como expressão de ironia contida, embora incontrollável, pelos donos do poder; e não, ao invés, de resistência política romântica que nos conduz a uma forma de transcendência social capaz de transformar as relações geopolíticas. Não estou certo de que a atividade tradutória possa atingir tal meta em uma escala internacional, salvo em caso de uma greve global coletiva, que pusesse termo à participação da tradução nas práticas comerciais. Todas aquelas traduções de contratos, patentes e manuais de instruções já se ocupavam do trabalho hercúleo de expansão de uma rede econômica que não abre espaço para o gênero de reescritura que encontramos no livro de Clancy e no guia turístico. Mas o que dizer de tradutores politicamente engajados, obrigados – por força contratual – a produzir versões precisamente acuradas de documentos, principalmente no contexto da pesquisa acadêmica? Como equilibrar a ética do ofício (cumprir o encargo) e a ética pessoal (resistir a uma ideologia política oposta)?

Consideremos a versão espanhola de 2002, da autoria de Herminia Bevia e Antonio Resines, para *Predatory Globalization: A Critique*⁶ – obra de Richard Falk publicada em 1999. A decisão de se traduzir tal livro precisa ser entendida na avaliação de quaisquer intervenções por parte dos tradutores, visto que – como bem o expressa o próprio título da obra – trata-se aqui de uma análise francamente política. Falk sustenta que, ao curvar-se para o *status quo* da economia global, os estados soberanos acabaram por comprometer sua obrigação de preservar os direitos e o bem-estar de seus cidadãos por meio de um exacerbamento dos problemas sociais e ambientais. Os tradutores, contudo, não aceitavam a matriz ideológica do projeto. Autores de mais de uma centena de traduções do inglês (de textos literários e filmes a trabalhos científicos). Bevia e Resines dependem da tradução para sobreviver. Durante uma entrevista, que me foi concedida em julho de 2005, quando discutíamos seu trabalho no livro de Falk, eles confessaram que só aceitaram o encargo por precisar do dinheiro. Ainda assim, sua tradução contribuiu significativamente para o debate da globalização no mundo hispânico, tendo sido citada em periódicos da imprensa e da academia. Sendo assim, a tradução de um texto político pode produzir um efeito ideológico impactante ao ponto de influenciar o discurso político na cultura de chegada. Isso tudo a despeito de que a decisão do tradutor em aceitar o encargo nada tenha a ver com a ideologia professada pelo texto: a decisão de traduzir não se constituindo, necessariamente, de um ato político deliberado. Em nosso caso, o motivo era subsistência ao invés de ideologia; mas, mesmo assim, verificamos na tradução de Bevia e Resines uma escolha intrigante,

⁶ Publicado no Brasil em 2002, pelo Instituto Piaget sob o título *Globalização predatória: uma crítica*.

uma solução tradutória que carrega certas implicações geopolíticas, e que foi realizada precisamente por causa delas. Trata-se do (tendencioso) termo *rogue states* (algo como estados trapaceiros, delinquentes) cunhado pelos atores da política externa do governo George W. Bush. O termo foi empregado para justificar a invasão do Iraque em 2003, e foi resolvido na tradução espanhola por *estados díscolos* – equivalente a um mais comedido “estados desobedientes”. Citamos como exemplo a tradução de um trecho em que Falk cita a obra de Michael Klare (1995) intitulada *Rogue States and Nuclear Outlaws*:

Michael Klare has persuasively argued that US non-proliferation efforts in recent years have been mainly directed against the so-called rogue states, a shifting classification currently consisting of Iraq, Iran, Libya, Syria, and North Korea. (FALK, 1999, p. 84)

[Michael Klare argumenta, persuasivamente, que os esforços americanos para a não proliferação de armas nucleares se dirigiu, na maior parte, contra os assim chamados ‘estados delinquentes’, uma classificação porosa e flexível, que inclui atualmente países como Iraque, Irã, Líbia, Síria, e Coreia do Norte.]

Michael Klare ha argumentado de manera persuasiva que los esfuerzos en favor de la no proliferación de Estados Unidos durante los últimos años han estado principalmente dirigidos contra los considerados Estados díscolos, una mutable clasificación que hoy engloba a Irak, Irán, Libia, Siria y Corea del Norte. (FALK, 2002, p. 120)

[Michael Klare argumentou de forma persuasiva que os esforços a favor da não proliferação por parte dos Estados Unidos durante os últimos anos, foram principalmente dirigidos contra os assim chamados estados desobedientes, uma mutável classificação que hoje em dia engloba Iraque, Irã, Líbia, Síria, e Coreia do Norte.]

A versão de Bevia e Resines exibe grande aderência ao modelo lexical e sintático de Falk, mantendo uma estreita correspondência semântica – exceto no que se refere à sua solução para *rogue states*. Aproveitando-se da ausência de um equivalente exato para *rogue*, os tradutores consideraram várias possibilidades de solução, incluindo *gamberro* que significaria algo como “criador de caso”. Eles excluíram essa possibilidade – conforme narram na entrevista – porque *gamberro* guarda em si uma menção a vilania e falta de caráter que inexistem em *díscolo*. A diferença não é realmente importante, mas o uso de *díscolo* desarma o propagandismo da expressão numa situação em que júri, juiz e executor são a mesma pessoa.

Muito embora os tradutores concordem que – em termos de escolhas verbais – “a diferença realmente não importa muito”, eles acabam por admitir um critério político para a escolha do vocábulo. Pois ao optar por *díscolo*, Bevia e Resines tentaram produzir uma tradução suficientemente próxima que, ao mesmo tempo, removesse o estigma de criminalidade atribuída – por meio do termo *rogue* – a certos países pelos atores da política externa norte-americana. Outras traduções retêm esse valor de criminalidade: Juan Gabriel Lopez Guix optou por *estados delincuentes* nos artigos publicados em *La Vanguardia*⁷ (Ver, por ex. POLK, 2004). Em entrevista concedida em 2005, o tradutor explica que a opção por *delincuente* tencionava enfatizar o conceito de legalidade: “Delinquente possui as nuances de contravenção e desrespeito à lei que eu queria transmitir. Também parecia mais forte em termos estilísticos, já que punha em evidência o oxímoro do estado de direito que faz as leis e está fora delas”.

Esse uso particular de Guix (*delincuente*/delinquente) reside na aplicação de certo conceito de equivalência, uma forma

⁷ Jornal de maior circulação na Catalunha.

de adequação que adere ao que Gideon Toury (1995, p. 56-7) associaria às normas da fonte. Tais normas não dizem respeito à prescrição de determinada escolha linguística ou – especialmente no que se refira aos casos onde não se encontrar um equivalente exato para a língua de chegada – o estabelecimento de determinada noção de proximidade na correspondência semântica. Essas normas, por outro lado, envolvem claramente uma flagrante e precisa significação política: “delinquente”, aqui, flagrando a definição, por parte do Governo Bush, de “*rogue states*” como “*outlaw states*” – delinquente como fora da lei. O próprio Bush chegou a proferir o termo regimes “fora da lei”, em discurso que anunciava a invasão do Iraque em 2003⁸.

Se a tal gesto de adequação política se somasse a questão da inteligibilidade do termo em espanhol, estaria assegurado que tal uso de “delinquentes” provavelmente se provaria aceitável – para Toury (1995, p. 57) – na medida em que também revestido de significação política. Acrescente-se o fato de que o então presidente espanhol, José Maria Aznar, apoiou com veemência a política externa norte-americana posterior a 2001. Contrastivamente, o uso que Bevia e Resines fizeram de *díscolo* se chocava com a dita definição do governo Bush de *rogue states* por apagamento tácito de qualquer referência explícita à questão legal. Muito embora o sentido de *díscolo* seja suficientemente inteligível enquanto possível solução tradutória para *rogue* em vista das normas linguísticas na Espanha, ele corre também por fora ao contrapor-se às normas e práticas políticas. A essas chamaremos de dominantes, mas apenas na medida em que cancelam valores professados por quem, então, estava no poder.

⁸ Tratava-se do State of the Union Address, pronunciado pelo presidente diante do Congresso.

Díscolo continua a ressoar, contudo, desprendendo outros tantos significados que questionam efetivamente a política externa dos EUA. Pois, ao verificarmos que o uso de *díscolo* em espanhol é comumente direcionado para descrever a desobediência de uma criança, percebemos que o estigma de criminalidade que se queria ver em *rogue states* é substituído pelos matizes fortes de uma quase teimosia diante de maior autoridade ou poder soberano. Tal desobediência, com seu valor de teimosia infantil, implica que os tais *rogue states* resistem à autoridade semipaterna expressa tanto nas políticas de um órgão internacional (Nações Unidas) quanto nas exigências de uma nação hegemônica (os próprios EUA). Os tradutores, ao descartar seu “*Díscolo*”, viraram a mesa contra o governo Bush: miraram na supremacia que a ONU concede aos EUA enquanto membros permanentes de seu conselho de segurança – sugerindo que os EUA exigem de outras nações o que eles próprios – enquanto invasores de países e infratores de soberanias – não obedecem. No violar dessa autonomia os EUA exercem um poder soberano que coíbe o elemento de livre participação, central para a possibilidade da democracia – o que faz com que vista a própria carapuça dos *rogue states*.

De fato, em discurso proferido no começo da guerra do Iraque, Bush declarou que “Nós não temos nenhuma ambição no Iraque que não seja remover uma ameaça e restabelecer o controle da nação para as mãos de seu próprio povo”. Jaques Derrida explicou essa contraditória dependência que sujeita a democracia à soberania:

Para que a democracia seja efetiva, para que dela se extraia um sistema legal que possa ganhar o dia, ou seja, que estabeleça um poder efetivo, a cracia do demos – da palavra demos nesse caso – se faz necessária. E necessária é, portanto, uma soberania, uma força mais forte do que

todas as demais forças que agem sobre o mundo. A constituição dessa força, contudo, que estaria, a princípio, encarregada de representar e proteger a democracia global, acaba por ameaçar-lhe o próprio estatuto, como doença auto-imune. [...] Enquanto houver soberania, haverá também abuso de poder e estados delinquentes”. (DERRIDA, 2005, p. 100, 102)

Assim, percebemos que a introdução dessa noção de obediência implicada por estados díscolos é suficiente para expor as questionáveis condições políticas da soberania dos EUA que subjazem nos recursos a organizações como as Nações Unidas.

Naturalmente, articular a crítica ideológica que opera na tradução de Bevia e Resines – o seu desafio inventivo aos simulacros políticos dos governos Bush e Aznar – não equivale a reconhecer que essa crítica esteja acessível instantaneamente a seus leitores, gerando impacto político. A versão espanhola – como o texto em inglês de Falk – dirigia-se a uma elite acadêmica ou audiência profissional, mesmo que tenha, de algum modo, extrapolado esses públicos. Trabalhos acadêmicos recebem destaque nos periódicos de massa – isso não significa que o alcance de seu conteúdo esteja efetivamente disponível aos leitores populares. Ainda assim, é possível que certa elite de leitores atraídos para a tradução de Bevia e Resines seja capaz de perceber e analisar a sutil diferença entre as versões disponíveis de expressões ideologicamente carregadas, tais como *rogue states*.

Mais significativamente, a tradução deles (Bevia e Resines) se afiliou a desenvolvimentos importantes da opinião pública espanhola. Desde a publicação original, em 2002, – logo após Bush, em discurso ao congresso americano, ter associado a retórica dos *rogue states* ao propagandismo infame do velho *slogan*: “eixo do mal” – a opção tradutória por *díscolo* para dar conta de um texto que, como o de Falk, manifestava um incisivo espírito crítico,

pode ser vista como que refletindo a mudança da maré. Ou seja, uma onda crescente de oposição – por parte da opinião pública espanhola – a não apenas à política externa dos EUA, como também ao apoio incondicional de Aznar à invasão do Iraque.

Em março de 2004 o partido de Aznar (Partido Popular) perdeu as eleições gerais, tendo o poder voltado para as mãos dos trabalhistas do Partido Socialista Obrero Español. O novo governo era não apenas crítico da posição norte-americana, como também já planejava a retirada das tropas espanholas dispostas em solo iraquiano. Tal sequência de eventos, naturalmente, não pode ser diretamente atribuída à tradução, especialmente no que se refere às eleições terem ocorrido logo após ao atentado terrorista do trem que explodira em Madrid – as reações confusas que se seguiram ao incidente acabaram por se configurar em prejuízo ao capital político do governo Aznar. Podemos inferir, todavia, que a transgressão sutil de Bevia e Resines contribuiu para os debates políticos. Não tanto pelo que sua escolha tradutória tinha de ambígua e questionadora, mas pelo seu incremento do conjunto de traduções possíveis do vocábulo *rogue* e, consequentemente, das possibilidades efetivas de interpretações conflitantes acerca da política externa norte-americana. A eficácia política de traduções ideologicamente codificadas, tais como essas diversas versões para *rogue*, não dependem necessariamente de determinada leitura que o tradutor possa ter proposto, ou que um leitor simpatizante possa ter interpretado. As diferenças espontâneas entre os simulacros que permeiam as duas culturas podem metamorfosear-se nas condições mesmas que permitam uma postura crítica: podem estimular uma forma de reflexão crítica entre públicos leitores inseridos em contextos sociais específicos – notavelmente quando tais situações se caracterizam por polêmicas e controvérsias.

A prática tradutória será sempre, necessariamente, condicionada pelas restrições culturais e fatores sociais que emergem do contexto de recepção. Tratam-se de valores, crenças e representações ancoradas em uma hierarquia de poder e prestígio. A própria seleção de textos estrangeiros a serem traduzidos, bem como o desenvolvimento de estratégias discursivas para traduzi-los, inevitavelmente exigirá, em certo ponto e da parte do tradutor, uma tomada de posição: um alinhamento com certos grupos e instituições. Muito embora esse contexto de recepção dos textos traduzidos esteja além de qualquer possibilidade de controle absoluto por parte do tradutor, faz-se necessário ponderar que ele talvez não se invista de tamanho grau de imprevisibilidade, mas que seja, efetivamente, informado pelas divisões sociais que constituem qualquer situação de chegada. Devido a isso, e a despeito da possibilidade de que a valência ideológica e os efeitos sociais das escolhas do tradutor possam assumir formas conflitantes ou contraditórias, uma tradução pode adquirir grande força política – se bem que subjugada pelas contingências que informarão sua recepção por parte de uma determinada audiência. Na cultura pós-moderna do simulacro, onde circulam, céleres, as imagens mais díspares, onde as redes de produção reproduzem e incrementam o que há de contraditório e disjuntivo na natureza mesma das formas e práticas culturais, as audiências se fragmentaram em nichos e segmentos que se interpenetram. Do popular ao culto ou sofisticado, as possibilidades de intervenção política também se segmentam – circunscritas que estão pelo meio e pela própria audiência. Mas persistem, ainda então possuidoras de possíveis afiliações, de desenvolvimentos mais amplos, inesperados, e que possam resultar em mudanças socioculturais.

Essas conclusões – muito embora provisórias no que tange ao número limitado de casos que pude examinar – sugerem

alguns caminhos para os estudos da tradução. Para que avancemos no estudo das formas de resistência baseadas na tradução devemos levar em conta, inicialmente, como essa resistência se processa em cada gênero textual – pragmático, humanístico ou técnico – para que, então, se possa determinar sua capacidade de fazer a diferença na vida das pessoas, seja em âmbito local, nacional ou internacional. Esse tipo de pesquisa implica em se determinar como os leitores processam e utilizam textos traduzidos. Contudo, na medida em que entendemos a tradução como prática cultural que, de alguma forma, interfere no estado atual da economia geopolítica, devemos considerar também como poderíamos ensinar os leitores a ler traduções como traduções. Como fazê-los percebê-las enquanto (relativamente) autônomas em relação ao texto que traduzem? Como distinguir entre diferentes estratégias discursivas, sejam elas traduções ou adaptações intralinguais, interlinguais ou intersemióticas? Precisamos ainda definir como acessar o potencial de impacto da tradução sobre a hierarquia de valores, crenças e representações em qualquer cultura. Os estudos da tradução devem não apenas desenvolver um efetivo sentido global para seu projeto intelectual, como também conceber a prática tradutória como intervenção política. Devem partir do princípio de que práticas culturais tanto são soluções ideológicas para problemas reais da sociedade como também expressão de aspirações utópicas para a vida social (JAMESON, 1981, p. 291). Somente assim poderiam os estudos da tradução formular um conceito de sua própria responsabilidade social, que ao invés de se sujeitar ao *status quo*, submete-o, antes, a uma crítica exaustiva e escrutinante.

Referências bibliográficas

BAUDRILLARD, Jean. In: the shadow of the silent majorities, or, the end of the social and other essays. Trans. Paul Foss, Paul Patton, and John Johnston. New York: Semiotext(e), 1983.

CLANCY, Tom; PIECZENIK, Steve. *Tom Clancy's op-center: Balance of power*. New York: Berkley, 1998.

_____. 1999. *Op-center: Equilibrio de poder*. Tradução de Victor Pozanco. Barcelona: Planeta, 1999.

DE CERTEAU, Michel. 1984. *The practice of everyday life*. Tradução de Steven Rendall. Berkeley: University of California Press, 1984.

DERRIDA, Jacques. *Rogues: Two essays on reason*. Tradução de Pascale-Anne Brault e Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 2005. Acesso em: 4 fev. 2008, 15h43, *Translation Studies* 33.

DUNFORD, Martin, HOLLAND, Jack. *New York City: The rough guide*. 6th ed. Tradução de Jaap Deinema, Esther Ottens, Ernst Schreuder, and Catherine Smit. Houten: Nederlandstalige editie, 1998.

_____. *New York City: The rough guide*. 7th ed. London: Rough Guides, 2000a.

_____. *New York: The rough guide*. Tradução de Anna Barella Sciolette and Chiara Scandone. Rev. Gioia Penazzi. Bolonha: FuoriThema, 2000b.

FALK, Richard. *Predatory globalization: A critique*. Cambridge: Polity, 1999.

_____. *La Globalización depredadora: Una crítica*. Tradução de Herminia Bevia and Antonio Resiness. Madri: Siglo XXI, 2002.

HARVEY, David. *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of socialchange*. Oxford: Blackwell, 1989.

HUTCHEON, Linda. *The politics of postmodernism*. London: Methuen, 1989.

JAKOBSON, Roman. "1959/2004. On linguistic aspects of translation". In: VENUTI, Lawrence (Org.). *The translation studies*, 2nd ed., 138-143. London: Routledge 1959/2004. JAMESON, Fredric. *The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981.

_____. *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*. Durham, NC: Duke University Press, 1991.

KLEIN, Naomi. *No logo*. London: Flamingo, 2000.

LASH, Scott, URRY, John. *Economies of signs and space*. Londres: Sage, 1994.

LYOTARD, Jean-François. *The postmodern condition: A report on knowledge*. Tradução de Geoff Bennington e Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

MANDEL, Ernest. 1975. *Late capitalism*. Tradução de Joris De Bres. Londres: Verso, 1975.

PERETTI, Jonah. *Your NIKE iD order o16468000*, 2001a. Disponível em: <<http://www.shey.net/niked.html>>. Acesso em: 26 jul. 2007.

_____. "My Nike media adventure". In: *The Nation*, 272, n. 14, abril 19, 2001b, p. 19-22.

POLK, William R. *Los neoconservadores en las alturas del poder*. Tradução de Juan Gabriel Lopez Guix, January 24, 2004. Disponível em: <<http://firgoa.usc.es/drupal/blog?from>>. Acesso em: 26 jul. 2007.

TOURY, Gideon. *Descriptive translation studies- and beyond*. Amsterdam: John Benjamins, 1995.

TYMOCZKO, M. Translation in a postcolonial context: Early Irish literature in English *translation*. Manchester: St Jerome, 1999.

_____. "Translation and political engagement: Activism, social change and the role of translation in geopolitical shifts". In: *The Translator*, 6, n. 1, 2000, p. 23-48.

VAN HAM, Peter. "The rise of the brand state". *Foreign Affairs*, 80, n. 5, set./out., 2001, p. 2-6.

VENUTI, Lawrence. *The translator's invisibility. A history of translation*. Londres: Routledge, 1995.

_____. "Traduction, intertextualité, interprétation". Tradução de Maryvonne Boisseau. In: *Palimpsestes*, 18, 2006, p. 17-41.

ZHANG, Shi; SCHMITT, Bernd H. Creating local brands in multilingual international markets. In: *Journal of Marketing Research*, 38, Ago. 2001, p. 313-25. Acesso em: 4 fev. 2008.

INTÉRPRETES E TRADUTORES EM ZONAS DE GUERRA Narrados e Narradores¹²

MONA BAKER

Traduzido por Lincoln P. Fernandes
e Davi S. Gonçalves³

Intérpretes e tradutores que trabalham em zonas de guerra operam sobre um pano de fundo específico que inevitavelmente tem um impacto sobre o seu papel, sua experiência de guerra e a maneira como são vistos por outros participantes. Dois elementos essenciais e inter-relacionados das narrativas públicas

¹ Primeiramente publicado em INGHILLERI, Moira; HARDING, Sue-Ann (Org.). *The Translator*. v. 16, Number 2 (2010). Special Issue: Translation and Violent Conflict.

² Este artigo se baseia em uma palestra proferida na oficina intitulada “The Role of Interpreters, Translators and Linguists in Conflict”, organizada pelo *Languages at War Project* e realizada no *Imperial War Museum* em Londres no dia 29 de maio de 2009 (<http://www.reading.ac.uk/languages-at-war/>).

³ Revisão da tradução por Markus Weininger e Ina Emmel.

que precedem e acompanham todas as guerras restringem praticamente toda forma de interação nesse contexto, inclusive a interação entre tradutores e seus empregadores, compatriotas, a mídia, agentes governamentais e outros membros das sociedades em que operam.

Primeiramente, a questão da *diferença* torna-se central para a visão de mundo de cada sociedade e sua relação com outras. De forma específica, o “outro”, o inimigo, tem que ser narrado de maneira radicalmente diferente de nós mesmos se a violência da guerra é para ser justificada. A mesma narrativa pública convencional é vendida aos públicos de ambos os lados de todo conflito, passado e presente: o inimigo é perverso, ameaçador, perigosamente fora de controle e intransigente. Ele representa o oposto de tudo aquilo em que acreditamos: nós somos civilizados, justos, equilibrados, amantes da paz, razoáveis e abertos ao comprometimento. *Nós* valorizamos a vida e a liberdade, *eles* estão lá fora para nos matar e escravizar (ou nossos aliados, ou seu próprio povo). A força deste enredo é tal que, apesar do seu uso recorrente para justificar inúmeras guerras, ele continua a ser facilmente e quase que instantaneamente ativado tão logo um “inimigo” seja identificado por políticos, pela mídia e, a guerra é, então, declarada. Assim, onde o tradutor ou intérprete é posicionado, como um de *nós* ou potencialmente um *deles*, torna-se extremamente importante e tem consequências concretas e, frequentemente, com risco de vida.

Segundo, outro elemento estreitamente relacionado a este enredo é a suposição da *homogeneidade* que aumenta a percepção da diferença radical entre *nós* e *eles* e deixa membros de cada sociedade, inclusive tradutores e intérpretes, com pouco ou nenhum espaço para manobras – nenhum espaço para negociar uma relação mais tolerante e acomodatória até mesmo com o

membro estranho do campo “inimigo”, e nenhum espaço “intermediário” do tipo que teorias românticas da tradução tendem a atribuir-lhes.⁴ O inimigo é tipicamente narrado como sendo constituído por um único grupo homogêneo, o mal em sua essência, ou “uma ameaça indiferenciada” como Packer (2007) coloca em relação à maneira como Iraquianos que trabalham na Zona Verde em Bagdá, inclusive Tradutores e Intérpretes, são vistos pelos seus empregadores americanos. Alemães em geral eram amplamente narrados como nazistas nas décadas de 1930 e 1940. A própria palavra *alemão* tornou-se sinônimo de *nazista*. Da mesma forma, sérvios foram amplamente narrados como assassinos nas recentes guerras dos Balcãs, com os bosnianos geralmente sendo vistos como vítimas pacíficas e desamparadas. Apesar de serem retratados como vítimas de um ditador malévolo em algumas narrativas, com o aumento da “insurgência” desde a invasão do seu país em 2003, iraquianos têm sido narrados de forma consistente como uma fonte indiferenciada de ameaça de maneira que, por volta de 2006, os militares americanos haviam substituído a maior parte dos intérpretes iraquianos trabalhando na Zona Verde por jordanianos, e até mesmo investiram no treinamento de cidadãos da República da Geórgia para assumirem a tarefa com o objetivo de evitar ter que confiar em intérpretes iraquianos – membros do grupo inimigo *eles* (PACKER, 2007). De acordo com o relato de Packer (2007), “[a] troca foi profundamente impopular com os iraquianos remanescentes, os quais entenderam que ela envolvia a questão fundamental da confiança”, um ponto a que retornarei abaixo quando discutirei algumas das maneiras como intérpretes e tradutores são narrados por outras partes envolvidas na zona de guerra, inclusive os militares.

⁴ Para uma crítica detalhada e incisiva deste tropo, vide Tymoczko (2003/2010) e Baker (2009, p. 222-224).

Uma variante sobre a narrativa da homogeneidade, até onde o lado do *eles* da equação diz respeito, envolve construir o inimigo como constituído de um número de grupos claramente delineados lutando uns contra os outros, com um grupo talvez precisando de nossa assistência e merecendo algum tipo de acolhimento, pois, ainda que muito diferentes, eles almejam se tornar como nós um dia. Nossa mídia e políticos agora são bem-sucedidos em narrar a população do Iraque ou como sunitas ou como xiitas. Apesar de décadas de casamentos interétnicos e uma coexistência bastante pacífica⁵, essas divisões são retratadas de repente como quase inequívocas e, como parte do problema que necessita nossa intervenção e apresenta uma ameaça não só para aqueles grupos que consideramos merecedores de nossa assistência (os xiitas no caso do Iraque, por exemplo), mas também diretamente a *nós*. Stahuljak (2009, p. 367; 2010, p. 410) observou um padrão similar em relação às recentes guerras na antiga Iugoslávia (p. 362 e 406).

Em última análise, os dois elementos desse enredo (diferença e homogeneidade) operam para garantir que não haja nenhum espaço para ambiguidade e ambivalência em um contexto de guerra, nenhum espaço para reflexão crítica ou questionamentos inconvenientes sobre a narrativa subjacente, nada que possa interferir e retardar o funcionamento da máquina de guerra. A maioria das pessoas no campo inimigo deve ser narrada como se compartilhasse a mesma perspectiva, os mesmos preconceitos, a mesma “propensão ao conflito violento” que o falecido Samuel

⁵ Com base em um trabalho de campo extensivo que envolvia entrevistas com tradutores e intérpretes iraquianos trabalhando para os militares americanos no Iraque, Packer (2007) afirma que “[q]uase nenhum iraquiano disse ter antecipado... a aterrorizante pergunta: ‘Você é sunita ou xiita?’”.

Huntington atribuiu a todos os muçulmanos (1996, p. 258)⁶ – o protótipo emblemático de uma cultura inimiga nos dias de hoje – se temos que justificar o bombardeamento dos seus civis e a destruição de suas cidades, ou até mesmo deixá-los morrer de fome lentamente através dos vários tipos de sanções, como a assim chamada ‘comunidade internacional’ fez no Iraque entre 1990 e 2003 e, como no caso das sanções extremas impostas sobre Gaza desde 2006. Para justificar tal violência brutal, o inimigo deve ser desumanizado, retratado como uma massa indiferenciada e homogênea. O corolário dessa situação, do *nosso* lado da equação, é que temos de ser narrados como uma comunidade coesa e unida, com valores compartilhados, apesar de pequenos desacordos aqui e acolá, e esses valores partilhados não podem estar abertos à negociação. Esse impulso à homogeneidade se estende inclusive ao uso da linguagem e pode envolver a supressão de qualquer forma de diversidade linguística. Rafael mostra um exemplo interessante da Primeira Guerra Mundial:

Theodore Roosevelt escreveu em 1917 sobre o perigo de se abrigar imigrantes que pela virtude de falar uma língua estrangeira eram mais propensos a “pagarem tributo a uma força estrangeira”. Aproveitando a onda de histeria anti-imigração direcionada especificamente a falantes do alemão que varreram o país em meio à Primeira Guerra Mundial, Roosevelt, de maneira explícita, relaciona a questão da língua com a segurança nacional: “Temos espaço apenas para uma língua aqui e, essa língua é a língua inglesa... Não seria meramente um infortúnio, mas um crime perpetuar diferenças de linguagem neste país”. (2009, p. 10-11)

⁶“Onde quer que alguém olhe ao longo do perímetro do Islã”, Huntington assegura seus leitores, “Muçulmanos têm problemas de conviver pacificamente com seus vizinhos”. (1996, p. 256)

Como Rafael irá explicar em termos que simultaneamente demonstram a importância dos dois elementos discutidos aqui – diferença e homogeneidade – ao elaborar narrativas públicas de guerra eficazes, “Roosevelt assim situa o cidadão monolíngue do lado da identidade e segurança nacional. Mas ao fazer isso, ele também localiza esse cidadão em relação à presença ameaçadora da sombra do outro: o estrangeiro poliglota cuja fidelidade incerta e existência sem raízes o tornam um perigoso inimigo”. (p. 11)

Este é o cenário opressivo contra o qual tradutores e intérpretes operam durante os tempos de guerra. Por um lado, cada tradutor ou intérprete é também um indivíduo com uma história pessoal, em uma posição potencialmente complexa, mutável e talvez até mesmo ambivalente em relação aos diferentes elementos das narrativas públicas que orientam a guerra e, frequentemente, com uma rede de relações pessoais em *ambos* os lados da guerra. E ainda, tradutores e intérpretes, como outros membros da sociedade, logo descobrem que não há lugar na guerra para identidades fluidas e mutáveis, para lealdades divididas ou até mesmo forçadas, nem mesmo para narrativas negociadas de qualquer tipo. Apesar de afirmações pós-modernas sobre a natureza da identidade e o *status* de quaisquer categorias que sonhamos como indivíduos ou pesquisadores – afirmações que são compartilhadas pelo quadro teórico em que me baseio aqui, a saber, a teoria narrativa (BAKER, 2006a) – o fato permanece: em situações de guerra e, especificamente para aqueles que experimentam a guerra em primeira mão, suas identidades são quase que completamente construídas e reforçadas por outros atores e, uma vez construídas para atender às exigências da guerra, essas identidades se tornam como que gravadas em pedra, independente de ações ou crenças e com pouco ou nenhum espaço para negociação.

Testemunhemos, por exemplo, a relocação forçada de todos os japoneses e americanos de origem japonesa para campos de internamento na Costa Oeste durante a Segunda Guerra Mundial, independentemente dos seus pontos de vista e comportamentos individuais⁷. O ‘japonismo’ desses indivíduos tornou-se a característica determinante de suas identidades, pensassem ou não sobre si mesmos naqueles termos. Para o resto da sociedade, membros do respeitável grupo *nós*, narrativas pessoais têm que estar intimamente alinhadas com as narrativas públicas que informam e justificam a guerra: somente traidores e terroristas conseguem se distanciar de suas sociedades nos momentos de fervor nacional e narrar a si próprios em termos significativamente diferentes. A regra “você está conosco ou contra nós” aplica-se e é reforçada em todos os setores – de forma mais sutil e com um pouco mais de flexibilidade em algumas culturas do que em outras, mas se aplica mesmo assim, e sendo diferente em termos de origem nacional ou etnicidade é uma razão para rotular de forma automática um indivíduo ou grupo de “contra nós” e “um deles”.

Essas observações são importantes para compreender algumas das formas pelas quais tradutores e intérpretes em zonas de guerra podem reafirmar ou romper com as narrativas públicas que abastecem o conflito e, a maneira como eles mesmos são forçados a se enquadrar dentro daquelas narrativas. A seguir, irei concentrar pontualmente, a partir de uma perspectiva narrativa⁸, em duas questões que me são de interesse:

⁷ Paradoxalmente, Takeda (2009, p. 52) relata que o governo dos Estados Unidos recrutou e treinou Americanos-Japoneses de segunda geração, oriundos dos campos de internamento, como tradutores e intérpretes “enquanto continuava a manter suas famílias e amigos detidos nos campos como ‘alienígenas inimigos”.

⁸ Para uma explicação e exemplificação da teoria narrativa no contexto dos estudos da tradução, vide Baker (2006a, 2006b, 2007/2010, 2008, 2009); Boéri (2008, 2009); Harding (2009); Al-Herthani (2009) e Al-Sharif (2009).

- Como tradutores e intérpretes são narrados por vários participantes, tais como militares, a grande mídia, a mídia alternativa, mantenedores da paz, ONGs, etc., e como eles próprios podem vir a se identificar com o papel atribuído a eles em uma narrativa envolvente contada por outras partes envolvidas no conflito;
- Como tradutores e intérpretes operando em zonas de guerra contribuem para elaborar a variedade de narrativas públicas do conflito que se torna disponível a nós e, ao fazerem isso, influenciam o curso da guerra de maneiras que são sutis, frequentemente invisíveis, mas, no entanto, extremamente significativas.

Retornarei a essas questões à medida que tentar resumir a literatura um tanto restrita sobre tradução e interpretação envolvendo *zonas de guerra* e anteciparei potenciais vias de investigação.

1. A escassez de dados e falta de pesquisas no campo

Muito pouca pesquisa acadêmica sobre tradutores e intérpretes em zonas de guerra está disponível. Dois estudos do especialista em mídia Jerry Palmer (PALMER, 2007; PALMER; FONTAN, 2007) são únicos pelo seu enfoque no papel de tradutores e intérpretes no campo de batalha, no Iraque devastado pela guerra, e no fato de que são baseados em entrevistas com pessoas da mídia que têm experiência direta em trabalhar com tradutores e intérpretes nesse contexto.

Documentos de guerra – tais como arquivos e memórias de protagonistas-chave – tipicamente prestam pouca ou nenhuma atenção a mediações linguísticas. Membros do *Languages at War*

Project dirigido pelas universidades de *Reading* e *Southampton* observaram esse problema na medida em que pesquisavam os extensos arquivos e gravações de áudio do *Imperial War Museum* em Londres, o terceiro parceiro do projeto⁹. Catherine Baker (2010), por exemplo, escreve que:

[e]m relatos publicados sobre operações de paz em BiH [Bósnia-Herzegovina], a figura do intérprete geralmente se encontra às margens. Geralmente, intérpretes são a oportunidade de uma história sobre a devastação da área na qual o memorialista prestou serviço, a destruição da Sarajevo pré-guerra e multiétnica ou a atmosfera de suspeita entre os três grupos étnicos envolvidos no conflito. O intérprete se move dentro e fora das lembranças de seus encontros com generais beberrões, momentos tensos em patrulha ou noites de folga.

Portanto, qualquer tentativa de abordar as duas questões que pretendo buscar aqui – como tradutores e intérpretes são narrados em contextos de guerra e como eles mesmos participam da narração da guerra – tem de lidar com a escassez de pesquisas nesta área e com o fato de que os tradutores e intérpretes são praticamente invisíveis em relatos existentes sobre qualquer guerra.

Um pouco mais fácil de ser encontrada é a literatura acadêmica sobre o papel desempenhado por tradutores e intérpretes no pós-guerra, principalmente sobre o sistema de asilo à medida que está relacionado a refugiados políticos: vide Barsky (1993, 1996); Inghilleri (2005, 2007/2010); Jacquemet (2005/2010); Maryns (2006) e Pöllabauer (2004), entre outros. Alguns poucos estudos também investigaram o trabalho e dilemas dos tradutores e intérpretes que operam nas forças de paz e contextos

⁹Ver <<http://www.reading.ac.uk/languages-at-war/lw-home.asp>>.

similares (Catherine BAKER, 2010; STAHULJAK, 1999, 2000, 2009/2010). Compreensivelmente, a maior parte deste tipo de pesquisa não está baseada em observação direta, mas em encontros simulados (como em BARSKY, 1996), entrevistas pós-evento com intérpretes e outras partes envolvidas (Catherine BAKER, 2010 e STAHULJAK, 2009/2010), ou em análise de arquivos de guerra impressos, gravações em áudio e vídeos de depoimento (Catherine BAKER, 2010; FOOTIT, 2009; TAKEDA, 2009). Considerando que as pessoas que documentam a guerra prestam pouca ou nenhuma atenção a questões de mediação linguística, os arquivos de guerra claramente têm suas limitações como uma fonte de dados. O estudo de Jacquemet (2005/2010) é uma exceção, na medida em que está baseado em observação direta de entrevistas de registro mediadas por intérpretes conduzidas pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados em Tirana (Albânia), após o fim das hostilidades em 2000. Esse tipo de trabalho etnográfico de campo é muito raro¹⁰.

Um número de publicações mais recentes (INGHILLERI 2008, 2009; MAIER 2007) examinou o posicionamento de tradutores e intérpretes em algumas das instalações montadas para processar aqueles que são capturados pelas instituições de inteligência ou pelos militares e acusados de terrorismo ou rebelião. Esses estudos são baseados em uma análise de relatos publicados de autoria dos próprios tradutores e intérpretes¹¹, ou nas reportagens da mídia sobre o tratamento e destino dos intérpretes em guerras contemporâneas, principalmente no Iraque e Afeganistão

¹⁰ Um ou dois estudos são também (parcialmente) baseados na experiência direta do autor; tanto Stahuljak (2009/2010) quanto Dragovic-Drouet (2007) inspiraram-se em suas próprias experiências como intérpretes em tempos de guerra.

¹¹ Há vários desses relatos publicados em formato de livro nos últimos anos, inclusive aqueles por Erik Saar (SAAR; NOVAK, 2005) e Kayla William (2006).

(INGHILLERI 2008, 2009; RAFAEL 2007/2010, 2009). Inghilleri (2009) também se baseia em uma grande variedade de relatos publicados sobre a Guerra no Iraque, que ocasionalmente fazem menção a tradutores e intérpretes, tais como *Fiasco: The American Military Adventure in Iraq* de Thomas E. Rick (2006) e *Fear Up Harsh: An Army Interrogator's Dark Journey through Iraq* de Tony Lagouranis e Allen Mikaelian (2007).

Até onde eu saiba, o único estudo que examina o uso de tradutores na coleta de informações no contexto de guerra é aquele proposto por Footitt (2009), cujo enfoque são as atividades de inteligência situadas em Bletchley Park (Reino Unido) durante a Segunda Guerra Mundial e, especificamente, no envolvimento de linguistas na tradução de materiais extraídos de mensagens codificadas e criptografadas, assim como de documentos inimigos interceptados. Por sua própria natureza e pelas leis secretas oficiais e outras restrições para se acessar tais dados durante e por algum tempo após o fim de uma guerra, a pesquisa sobre o papel do tradutor nas atividades de coleta de informações é inevitavelmente escassa e sujeita às mesmas limitações que outras pesquisas baseadas na investigação de arquivos de guerra. Não há dúvida, entretanto, que tradutores e intérpretes continuam a desempenhar um papel importante, embora nem sempre documentado nas atividades de coleta de informações para a inteligência. Packer (2007) menciona vários exemplos no contexto da invasão e contínua ocupação do Iraque.

Jornalistas estão mais bem equipados para investigar o real contexto de guerra e, em anos mais recentes, tem sido mais fácil encontrar reportagens – muitas vezes bastante detalhadas – sobre relatos de primeira mão concedidos por testemunhas diretas e entrevistas com tradutores e intérpretes trabalhando no campo de batalha. Esses relatos apareceram em uma variedade de mídias

impresas e virtuais, ambas convencionais e alternativas. Publicações inglesas incluem *The New York Times*, *The New Yorker*, *The Washington Post*, *Christian Science Monitor*, *Los Angeles Times*, *The Guardian*, *The Independent* and *Harper's Magazine*, entre outras, e relatos similares também aparecem na mídia impressa e virtual em outras línguas. Em conflitos recentes, principalmente no Iraque e Afeganistão, jornalistas começaram a se engajar na questão da mediação linguística e a registrar maior conscientização pelo tradutor como um participante distinto nos eventos sendo narrados. Esta é uma fonte praticamente inexplorada da qual estudiosos deveriam fazer melhor uso no futuro. Surpreendentemente, até onde eu saiba, virtualmente nenhuma análise sustentada de reportagens da mídia sobre o papel de tradutores e intérpretes em contextos de guerra foi realizada até a presente data, tampouco estudiosos têm se baseado nesses relatos como fontes de dados. Maier (2007) lança um olhar muito breve sobre os relatos da mídia. Inghilleri (2008, 2009) ocasionalmente se baseia nos relatos da mídia, mas não de forma sistemática.

2. Como tradutores e intérpretes são narrados

O enfoque de estudos acadêmicos que examinei na seção anterior varia de um interesse no impacto do comportamento do tradutor e intérprete sobre outras partes envolvidas no conflito e na forma como eles se alinham ou não se alinham às instituições que os empregam (JACQUEMENT, 2005/2010), até o impacto da situação de guerra e proximidade da violência sobre os tradutores e intérpretes em si (STAHULJAK 2009/2010; INGHILLERI 2008, 2009; MAIER, 2007). Maier lamenta, particularmente, a falta de interesse acadêmico na turbulência à qual tradutores e intérpretes

estão sujeitos em contextos de guerra. Essa observação é relevante para a primeira das duas questões que pretendo abordar aqui: como tradutores e intérpretes são narrados por outras partes envolvidas em várias zonas de guerra, inclusive aqueles que relatam a guerra, seja na mídia ou em livros de memórias pessoais e/ou registros institucionais.

A turbulência que tradutores e intérpretes vivenciam claramente resulta não apenas daquilo que testemunham sobre a violência da guerra, mas também da forma como são narrados por outros e da fissura que gradualmente se abre entre seu próprio senso de identidade, suas próprias narrativas pessoais e a identidade e a narrativa impostas sobre eles por outras partes envolvidas que ao mesmo tempo precisam deles e os temem. Rafael explica que no contexto da ocupação do Iraque pelos EUA e em relação aos cidadãos iraquianos que trabalhavam para os militares, a identidade dos tradutores e intérpretes é “perturbada e perturbadora na medida em que a sua presença gera ao mesmo tempo alívio e desconfiança entre os soldados” (2009, p. 15). Como se tornará claro na discussão a seguir, diferentes partes tendem a atribuir ao tradutor diferentes papéis dentro de uma ampla narrativa de guerra: vítima ou vilão, amigo ou inimigo.

2.1 Vítima *versus* vilão: (des)romantizando o papel do tradutor

Relatos da mídia oferecem *insights* interessantes sobre a maneira como tradutores e intérpretes contratados localmente são narrados por diversas partes. A partir da perspectiva de um número de narradores, mais tipicamente dos correspondentes de guerra, tradutores e intérpretes tendem a ser prontamente

retratados como vítimas da violência em andamento. No contexto das recentes guerras no Iraque e Afeganistão, eles são frequentemente retratados como vítimas da insensibilidade e indiferença dos militares e políticos que exploram suas habilidades, mas não lhes oferecem nenhuma proteção e os tratam como cidadãos de segunda classe. Eles também são narrados como vítimas de violência sectária e rebeliões: outros iraquianos e afegãos ameaçam esses profissionais e suas famílias, ora por pertencerem a uma seita religiosa diferente ora pela assistência que oferecem às forças invasoras ou a estrangeiros em geral.

Um relato da mídia detalhado e amplamente lido que atribui esse papel aos tradutores e intérpretes apareceu no *The New Yorker* em março de 2007. Escrito por George Packer e intitulado ‘Betrayed: The Iraqis Who Trusted America the Most’¹², essa narrativa estendida dos intérpretes iraquianos e o tratamento que receberam dos militares americanos e seus compatriotas foram mais tarde transformados em uma peça premiada sob o mesmo título, *Betrayed*, que foi encenada em Nova York e Londres em 2008. Tanto o artigo quanto a peça giram em torno das várias formas de injustiça sofridas pelos intérpretes iraquianos desde o início da guerra. Em especial, Packer condena a indiferença de políticos que se recusam a conceder vistos a esses indivíduos, os quais ele identifica como aliados trabalhadores e fiéis aos EUA. Packer é extremamente crítico com os militares que os tratam como cidadãos de segunda classe e que não permitem o uso de máscaras¹³ para protegerem a si e suas famílias contra os ataques

¹² “Traídos: Os Iraquianos que mais confiaram na América”.

¹³ *The Washington Times* relatou no dia 17 de novembro de 2008 que “[o]s militares dos EUA proibiram intérpretes iraquianos, que trabalhavam com as tropas americanas em Bagdá, de usar máscaras de esqui para se disfarçarem, o que levou alguns a se demitirem e outros a desnudarem seus rostos mesmo temendo

de rebeldes, tampouco concedem acomodações na base militar quando a vida desses profissionais está sendo ameaçada. Apesar de arriscarem suas vidas pelos EUA e o Reino Unido – por nós –, esses intérpretes, alguns dos quais “ansiavam pela chegada dos americanos, esperando que eles mudassem suas vidas” (2007, p. 1), têm sido, segundo Packer, consistentemente tratados como dispensáveis buchas de canhão: os militares dos EUA “tipicamente não fornecem aos intérpretes equipamentos de proteção e, quando fornecem, são de qualidade inferior” (p. 5) e, empreiteiros como a *Titan Corporation* recusavam-se a compensá-los quando eles eram feridos em explosões de beira de estrada (p. 6). Joshua Foust (2009), fazendo uma reportagem para o *The New York Times*, conta uma estória similar de um intérprete no Afeganistão, chamado Basir Ahmed, que “foi demitido por não se apresentar para o trabalho [...] quando estava se recuperando de ferimentos em sua perna causados por estilhaços recebidos de uma bomba caseira que explodiu enquanto ele estava em patrulha com forças americanas perto da fronteira com o Paquistão”.

Curiosamente, embora relatos da mídia como esses reconheçam que tradutores contratados localmente em tempos de guerra são em grande parte vistos como traidores por seus compatriotas, este elemento da narrativa não é utilizado para questionar suas éticas ou o seu papel no desenrolar do conflito, mas para continuar a afirmar a condição de vítima desses tradutores. Essa inquestionável simpatia pode ser explicada pelo fato de que muitos correspondentes em tempos de guerra venham a depender de seus intérpretes e, em alguns casos, desenvolvam um

que essa decisão pudesse levá-los à morte”. Respondendo à crítica, “Steve Stover, um porta-voz dos militares [...] expressou apreciação pelo serviço e sacrifício dos intérpretes, mas disse que aqueles não satisfeitos com a nova política poderiam “procurar outras alternativas de emprego”. (LONDOÑO, 2008)

relacionamento pessoal íntimo com eles. Da mesma forma, alguns militares chegam a criar um vínculo com seus intérpretes ao longo do tempo e começam a vê-los como aliados que precisam de proteção, como vítimas, em vez de cúmplices potenciais na violência da guerra, ou até mesmo como meros prestadores de serviço. Relatos da mídia tendem a romantizar esse relacionamento entre correspondente e intérprete ou oficial e intérprete, projetando o intérprete como um protagonista desamparado, uma vítima inocente cuja causa está sendo defendida por um membro ou membros justos e solidários do *nosso* grupo:

Quando o Tenente-Coronel Michael Zacchea deixou o Iraque em 2005, ele estava dividido. Sua missão de um ano para treinar um batalhão do exército iraquiano o deixou ferido e emocionalmente esgotado e ele estava ansioso para partir. Mas deixar o Iraque também significava deixar Jack, seu intérprete iraquiano, encarar uma rebelião que fazia questão de brutalizar aqueles que ajudavam os americanos.

No ano em que ficaram juntos, os dois tinham, entre outras coisas, frustrado um plano de assassinato e sobrevivido à segunda batalha de Falluja. Mesmo antes de partir, o Coronel Zacchea começou a trabalhar para garantir que Jack não seria abandonado. (Mulcahy, 2008, p. A1, in *The New York times*)

Outras narrativas de vínculo pessoal entre intérpretes e oficiais ou correspondentes de guerra incluem uma história amplamente divulgada e com cobertura do *Weekend America*, entre outros meios de comunicação, sob o título ‘Saving Iraqi Interpreters’ (KING, 2009). O caput descreve-o como “a história de um soldado que está tentando ajudar seus colegas iraquianos”. O artigo propriamente dito começa da seguinte forma:

O soldado Jason Faler e seu amigo Mustafa tinham a mesma missão quando se encontraram no Iraque em 2005. Eles trabalharam longas horas coletando informações para oficiais americanos e iraquianos do alto escalão lutando contra a rebelião. Mas havia uma diferença crucial: Faler era um Americano vivendo na Zona Verde, enquanto Mustafa era um iraquiano vivendo sem proteção.

“No meio do conflito sangrento”, a narrativa continua, Faler e Mustafa “estavam ligados pelo fato de que suas esposas estavam grávidas” e, ao voltar para os EUA, Faler trabalhou incansavelmente até conseguir garantir um visto para Mustafa e sua família se estabelecerem lá. Faler mais tarde fundou a *Checkpoint One Foundation*, uma fundação com o nome de um portão fora da Zona Verde onde vários intérpretes haviam sido mortos”, para ajudar intérpretes iraquianos e afegãos a obterem vistos para os EUA.

A mídia, então, tende a narrar intérpretes dentro das limitações das narrativas públicas dominantes do conflito, como “um elo vital entre as forças internacionais e os habitantes de um país devastado por rebeldes e milícias”, como o *The Telegraph* coloca (SNOW, 2008). Essas narrativas públicas projetam protagonistas locais tais quais os rebeldes no Iraque, como extremistas e o exército invasor, como moral – sejam quais forem os méritos ou não dos indivíduos dentro dele e, sejam quais forem as limitações e falhas (involuntárias e inesperadas) da campanha. Atribuir o papel de vítima aos intérpretes é uma parte integrante desta narrativa geral, como fica evidente em uma troca no *Face the Facts*, um programa transmitido pela *BBC Radio Four* no dia 20 de julho de 2007. Em certo ponto, o apresentador do programa diz o seguinte (grifo meu):

WAITE (apresentador): O ministro da defesa nos contou que só sabe de quatro mortes entre intérpretes – que

ocorreram enquanto eles estavam trabalhando ao lado das forças britânicas. Mas, como estaremos relatando, muitos outros intérpretes foram assassinados nas ruas e em suas casas como represália. De fato, estimamos que mais de 250 intérpretes civis iraquianos que trabalharam para a aliança foram mortos durante o conflito. *São quase cem mortes a mais do que o número de mortes entre soldados britânicos.*

O intérprete é claramente posicionado aqui como um membro da aliança, no *nosso* lado do conflito. Comparar mortes entre intérpretes com mortes entre soldados – em vez de mortes entre civis iraquianos, ou até mesmos rebeldes – implica que intérpretes que trabalham para a aliança pertencem ao *nosso* grupo. Nem os intérpretes nem os soldados são narrados como perpetradores de violência quando eles sofrem baixas, mas apenas como vítimas e heróis. Esse posicionamento de intérpretes contratados localmente dentro da narrativa geral de guerra explica o porquê de tantos jornalistas americanos e britânicos, assim como soldados que retornaram, sentirem a necessidade de pressionar seus governos a concederem vistos e direitos de residência para intérpretes que serviram no Iraque e no Afeganistão – em vez de todos os iraquianos e afegãos que foram deslocados pela guerra. Uma vez retratados nesta ampla narrativa pública construída pela mídia como vítimas que são alvos de nossos inimigos, pois o trabalho deles é vital para nossa missão, a maneira com que tradutores e intérpretes são narrados por outras partes envolvidas, notadamente por seus compatriotas, pode, então, ser reconhecida e simultaneamente descartada como injusta, extremista e criminosa.

Entrevistado no mesmo programa de rádio, o Secretário-Geral do Instituto de Tradução e Interpretação do Reino Unido, Alan Wheatley, continua na mesma linha:

ALAN WHEATLEY: O intérprete oferece um método de comunicação que traz confiança e compreensão em circunstâncias muito, muito difíceis. Eles entendem a cultura iraquiana. Um intérprete é também um especialista em conhecimento do local. Eles são um dos fatores-chave em levar a democracia a estes países.

Segundo Wheatley, as atividades dos intérpretes são de ordem moral, pois a missão do Reino Unido é moral: “levar democracias a estes países”. Eles permitem o governo britânico a seguir suas agendas contra grupos extremistas – o inimigo intransigente, ameaçador e imoral.

Muitos membros da própria sociedade dos intérpretes os narrariam de forma bem diferente – não como vítimas, mas como colaboradores, embora, curiosamente, isso também envolva posicioná-los dentro do mesmo grupo dos soldados invasores, mas com implicações muito diferentes. Conforme Rafael (2007/2010, p. 388) explica, “iraquianos vêem no tradutor um dos seus sendo usado contra eles, um agente duplo que tem sua mesma língua nativa, agora carregada como uma arma com demandas estrangeiras”. O tradutor que trabalha para forças estrangeiras não é uma vítima nessa narrativa, mas um vilão que merece o mesmo tratamento que o exército invasor. Conforme já observado, embora os relatos da mídia reconheçam que intérpretes contratados localmente são considerados colaboradores e vilões por sua própria gente, eles tendem a tecer este elemento dentro de uma narrativa de insurgência e partidarismo na qual intérpretes são fundamentalmente retratados como vítimas inocentes do extremismo.

Além dos relatos dos seus próprios compatriotas, algumas mídias estrangeiras e testemunhas oculares, geralmente publicados em meios de comunicação alternativos ao invés de tradicionais ou em pequenos jornais locais, também narram tradutores

e intérpretes em zonas de guerra como vilões e perpetradores da violência. Esses relatos partem de forma significativa das narrativas públicas de guerra dominantes e fornecem uma interpretação um tanto diferente sobre o tratamento que intérpretes recebem daqueles que são descritos de forma variada como grupos de “milícias”, “rebeldes” ou de resistência no país em questão, dependendo da localização narrativa. Por exemplo, em um artigo publicado na *Harper's Magazine* em maio de 2009, Jeff Sharlet conta a história de um grupo de Forças Especiais baseado em Samarra, uma das cidades mais sagradas no Iraque. O informante do jornalista, um soldado americano chamado Humphrey, foi designado para este grupo, que se autodenominava ‘the Faith element’, em 2004. Humphrey descreve o que aconteceu no momento em que o complexo de alojamento do grupo foi atacado e eles tentavam afastar a linha de fogo para longe. (SHARLET, 2009)

Ao cair da noite, os homens prepararam quatro Veículos de Batalha Bradley para uma ofensiva “corra e atire” a fim de atrair a linha de fogo para longe do alojamento do grupo. Humphrey desceu do telhado para obter instruções. Ele encontrou seu tenente, John D. DeGiulio, com alguns sargentos. Estavam rindo como colegas. Eles tinham dado instruções ao intérprete das Forças Especiais, um iraquiano do Texas, para pintar uma inscrição em árabe sobre a insígnia de um dos Bradley com letras vermelhas gigantes. O que significa? – perguntou Humphrey.

Jesus matou Maomé – um dos homens respondeu. Os soldados gargalharam. JESUS MATOU MAOMÉ estava prestes a cruzar a noite Iraquiana.

O Bradley, um “mata-tanques” com esteiras e armado com um canhão e mísseis – para a maioria dos olhos indistinguível de um tanque propriamente dito – partiu. O intérprete iraquiano ficou no teto com o megafone na mão. O sol estava se pondo. Humphrey ouviu o afiado chamado para a oração, então, o crepitar do megafone

com o intérprete respondendo – em árabe, depois em inglês, para as tropas, insultando o profeta. Os homens de Humphrey adoraram...

Jesus matou Maomé! – cantava o intérprete. Jesus matou Maomé!

Uma cabeça emergiu de uma janela para responder, alguém disparou de cima do telhado e o homem das Forças Especiais direcionou a resposta através de um lançador de granadas MK-19. – Bum – lembra Humphrey. A cabeça, janela e a parede ao redor delas desapareceram.

Este é um dos vários relatos da mídia e de outros tipos de testemunhas que narram tradutores e intérpretes não como vítimas, mas como cúmplices da violência de guerra. O envolvimento de tradutores contratados pela Corporação Titan no escândalo de Abu Ghraib, por exemplo, recebeu uma ampla cobertura. Uma fonte da mídia alternativa, *The New Standard*, afirmou que “um relato militar recente recomendava que acusações criminais fossem movidas contra pelo menos dois empregados da Titan, contratados como tradutores na prisão de Abu Ghraib” (CROKE, 2004). Outro relato no *The Independent* citou um prisioneiro de Abu Ghraib descrevendo parte de sua provação em termos gráficos (BUNCOMBE; HUGGLER, 2004):

Mr. Abd disse que lembrava ter seu capuz removido e o tradutor árabe dos soldados dizendo para se masturbar enquanto olhava para a Sra. Inglaterra. – Ela estava rindo e punha suas mãos nos seios – ele disse ao jornal. – É claro que não consegui fazer isso; então, eles me golpearam no estômago e caí no chão. O tradutor disse – Faça isso, faça isso. É melhor do que ser espancado. Eu disse: – Como posso fazer isso? – Então, pus minha mão no pênis, apenas fingindo.

Esses e outros relatos similares minam a narrativa de intérpretes e tradutores em tempos de guerra como vítimas que

merecem nossa simpatia e proteção. Ao invés de mediadores inocentes que ajudam a levar a democracia para países como Iraque e Afeganistão, eles são retratados como vilões, como participantes dispostos a crimes hediondos.

Fundamentalmente, vítima e vilão são categorias abstratas, polarizadas e polarizantes que escondem detalhes importantes sobre a maneira pela qual qualquer guerra é conduzida. Mas é precisamente por conta do seu efeito polarizante que essas categorias são tão prontamente adotadas por todas as partes envolvidas em situações de conflito violento.

2.2 Amigo ou inimigo: aliado confiável ou ameaça à segurança

O tropo vítima *versus* vilão reflete uma dimensão da maneira como tradutores e intérpretes são narrados no contexto de guerra. Outra dimensão diz respeito à questão de confiança e suas implicações para a segurança. Tradutores e intérpretes em tempos de guerra são narrados de forma ampla como fidedignos e confiáveis, ou como uma ameaça (em potencial) para a segurança. Aqui, novamente, eles tendem a estabelecer tipos diferentes de relacionamento com distintas partes e a forma como são narrados de acordo com ele. Palmer, que entrevistou 17 jornalistas britânicos e franceses com experiência de trabalho no Iraque, relata que todos os entrevistados “confiavam nos seus “resolvedores”¹⁴ e muitos apontaram que diversas vezes confiavam a eles suas

¹⁴ O termo “resolvedor” é atualmente utilizado de forma ampla para se referir a intérpretes e tradutores em zonas de guerra, principalmente aqueles trabalhando para meios de comunicação. Isso ocorre devido ao grande leque de funções das quais eles se encarregam a fim de “resolver” coisas para os jornalistas.

próprias vidas” (2007, p. 20). De forma semelhante, soldados como indivíduos que se ‘ligaram’ aos intérpretes nativos depois de terem trabalhado com eles por algum tempo no Iraque declaram com frequência que se deve confiar neles de forma completa e incondicional. Referindo-se à união entre Jason Faler com o seu colega intérprete Mustafa, discutida previamente, o *Weekend America* (2009) nos informa que “no que concerne a Jason Faler, Mustafa fazia parte do seu grupo de amigos. Ele confiava a Mustafa sua própria vida”. Essas colocações, entretanto, não costumam ser a norma, mas a exceção, tendendo também a refletir apenas um aspecto do relacionamento entre intérpretes e alguns indivíduos para quem ou com quem eles trabalham durante a guerra, ao invés do seu relacionamento com as instituições militares e políticas.

Tradutores e intérpretes, especialmente aqueles que são recrutados localmente e etnicamente, pertencem ao grupo dos ‘inimigos’, sendo geralmente vistos por organizações políticas e militares como interlocutores duvidosos e equívocos. Sendo assim, tradutores de ascendência japonesa foram deixados de fora da maior parte do trabalho de quebra de códigos durante a Segunda Guerra Mundial por razões de segurança (TAKEDA, 2009, p. 54). Os militares americanos no Afeganistão “consideram intérpretes como um mal necessário, e até mesmo aqueles americanos que são descendentes de Afegãos são desdenhados ou maltratados por serem muito ‘obviamente diferentes’” (FOUST, 2009)¹⁵. Intérpretes

¹⁵ Froust (2009) reconta um evento que testemunhou no Afeganistão e que demonstra a desconfiança com a qual os intérpretes ‘eticamente’ distintos – e não apenas localmente empregados – são tratados: “Há algum tempo, esse ano, eu viajei pelo Afeganistão central como um membro civil do Time de Reconstrução Provincial Americano. Nós possuíamos uma tradutora – a chamávamos de Brooklyn – que havia nascido e crescido na Califórnia. Entretanto, durante os informes iniciais, antes do envio do comboio, o comandante da junta – um

iraquianos foram acusados de passar informações acerca de movimentações de pessoal para rebeldes após o assassinato de cinquenta soldados iraquianos recém-treinados em Outubro de 2004 (PALMER, 2007, p. 20). Em 2005, quando intérpretes iraquianos apelaram a John Frese, o então oficial de segurança da embaixada regional americana, para que fossem autorizados a entrar na *Zona Verde* pela zona prioritária para evitar que fossem alvos fáceis de homens-bomba, já que ficavam em filas longas, Frese respondeu que ele não estava disposto a arriscar a segurança da embaixada (PACKER, 2007, p. 6). Como explica Packer, os intérpretes “entenderam que essa segurança não se estendia a eles – se eram alguma coisa, eram parte da ameaça” (p. 6). Curiosamente, Packer nota que intérpretes trabalhando no Iraque eram “desprezados e tratados com desconfiança até mesmo por oficiais do novo governo que os americanos haviam ajudado a assumir o poder”. (p. 10).

Talvez uma razão para essa desconfiança dirigida aos intérpretes contratados localmente, ou da segunda geração – que pertencem à comunidade “inimiga”, até mesmo aqueles que abraçam a causa do exército invasor e defendem a sua missão – seja a sua exposição a uma gama de narrativas públicas que não são previamente sancionadas pelas instituições dominantes do grupo *nós*. Considerando-se seu legado, suas raízes na comunidade “inimiga”, eles se mantêm resistentes a pelo menos alguns dos aspectos das narrativas públicas vigentes que definem a guerra

coronel das Forças Aéreas – exigiu que Brooklyn deixasse a área onde os informes estavam sendo proferidos, se dirigindo a ela como “aquela mulher local.” Os *slides* das instruções estavam marcados como “SECRETO”, o que causou um sobressalto que era de se esperar por parte do coronel. Mas Brooklyn tinha autorização militar de acesso àquele tipo de informação. Talvez o problema verdadeiro fosse o fato de ela utilizar um lenço na cabeça, como seria de se esperar de qualquer muçulmana.

no seu campo oposto. Como McNaughton explica, no que concerne à segunda geração de intérpretes japoneses americanos na Segunda Guerra Mundial, “eles tinham a capacidade, muito rara no momento, de ver seus oponentes como seres humanos, ao invés de animais”. (*apud* TAKEDA, 2009, p. 55)

A questão da confiança está, portanto, intimamente ligada às duas categorias mutuamente exclusivas que definem as guerras – *nós* e *eles*. Diversos estudos têm apontado como os militares geralmente tentam recrutar intérpretes de seus próprios postos ou, pelo menos, de seus próprios países. A explicação para isso seria a de que intérpretes “estrangeiros” são, por definição, menos confiáveis, e de que intérpretes formalmente parte do grupo *nós*, mas também da mesma origem que os inimigos (Americanos iraquianos, por exemplo), possuem caráter igualmente questionável. Footitt (2010) fala sobre a problemática do estrangeirismo nesse sentido, notando que “a forma com a qual autoridades nacionais se asseguram acerca da lealdade das pessoas que possuem associação íntima com a cultura do inimigo gira em volta daquilo que se pode entender como representando limites compensatórios aceitáveis dentro dos quais as diferenças possam ser acomodadas com segurança”. Como Rafael (2009), Footitt mostra que o estrangeirismo em tempos de guerra pode ser tão perturbador que até mesmo linguistas que pertencem ao *nosso* grupo correm o risco de serem corrompidos pelo mero fato de que estes falam uma língua estrangeira, habilidade pela qual eles foram recrutados em primeiro lugar. Referindo-se aos cidadãos britânicos empregados pelo serviço de inteligência inglês como tradutores em postos de escuta durante a Segunda Guerra Mundial, ela observa que:

Era quase como se as habilidades linguísticas responsáveis pela sua contratação, em primeiro lugar, também os apresentassem com uma identidade quase estrangeira

que, com frequência, a inteligência prevalecente considerava inquietante. Quando Freddie Marshal, por exemplo, iniciou suas primeiras traduções de mensagens alemãs interceptadas, ele observou que os seus superiores se dirigiam a ele ‘com um descrédito completo, e eu era até mesmo acusado de ser algo próximo de um espião.’

A falta de confiança em tradutores nativos em tempos de guerra, incluindo aqueles que pertencem ao mesmo grupo étnico que os inimigos, implica a necessidade de se monitorar cuidadosamente suas atividades. Tribunais de crimes de guerra organizados pelos britânicos na Zona de Ocupação Britânica na Alemanha no final da Segunda Guerra Mundial tiveram que recorrer a cidadãos alemães, mas, como Tobia (2009) relata, “Os alemães só podiam trabalhar como intérpretes de crimes de guerra se fossem supervisionados e moderados”; eles nunca eram autorizados a trabalhar sozinhos. De forma similar, durante a Segunda Guerra Mundial, líderes de equipes linguísticas da Escola de Linguagem do Serviço de Inteligência Militar Estadunidense “foram secretamente instruídos a manter os olhos abertos para os alistados *Nisei* [segunda geração de americanos de origem japonesa] quando no exterior, isso com o intuito de garantir que eles traduzissem e interpretassem com acuidade e não fornecessem informações enganosas ou falsas”. (MCNAUGHTON, 2006, p. 115; *apud* TAKEDA, 2009, p. 54)

Do ponto de vista militar, então, a questão da confiança depende profundamente da etnia, um dos maiores critérios para a alocação dos vários atuantes dentro do grupo do *nós* ou do *eles*, e isso se aplica tanto aos intérpretes quanto a quaisquer outros grupos da sociedade. Conseqüentemente, os próprios intérpretes acabam por reproduzir e incorporar as categorias que definem o conflito. Independentemente de sua própria narrativa pessoal e

do seu senso de identidade, eles, assim, encarnam papéis específicos em uma narrativa pública pré-condicionada e reforçada pelos meios de comunicação, pelos políticos e pelos militares. Catherine Baker (2010) descreve esse processo claramente no contexto do conflito na Bósnia:

O entendimento do conflito na Bósnia como uma guerra étnica e étnico-religiosa [...] exigiu a contratação de intérpretes das três distintas etnias para se estabelecer um acordo com interlocutores croatas, sérvios e muçulmanos. Para estes fins, intérpretes que tinham um histórico familiar híbrido e/ou haviam se identificado antes da guerra como ‘iugoslavos’ acabariam sendo classificados necessariamente dentro de um desses três grupos étnicos.

Estas classificações claramente reproduzem e reforçam as narrativas do conflito, dando a elas uma dimensão material imediata. O corpo de militares e de associados, e dos próprios tradutores e intérpretes, perpetuam, então, as causas do conflito ao assumirem ou serem forçados a assumir uma função particular na narrativa hegemônica em voga naquela região.

Categorizações desse tipo, e as suspeitas associadas com elas, podem ter, também, consequências materiais importantes para os próprios intérpretes. Packer (2007, p. 4) descreve algumas das implicações concretas da desconfiança do exército estadunidense no que diz respeito a intérpretes trabalhando na Zona Verde de Bagdá: sempre que os intérpretes dirigiam até a base os seus carros eram revistados, e, no final do seu turno, algumas vezes eles encontravam as portas dos carros abertas ou os retrovisores quebrados – eles haviam sido revistados novamente¹⁶.

¹⁶ Por outro lado, existem relatórios sugerindo que intérpretes trazidos dos Estados Unidos para o país, sejam contratados ou empregados pelos militares, nunca foram sujeitos a medidas similares.

McNaughton (2006, p. 130, *apud* TAKEDA, 2009, p. 54) relata que o Departamento de Guerra Estadunidense não confiava nos tradutores japoneses americanos da segunda geração o suficiente para os contratar como tenentes durante a Segunda Guerra Mundial, e que os tradutores entendiam tal fato como particularmente desconcertante já que a sua sensação era a de “possuir todas as qualificações para serem comissionados com exceção de uma – a raça”. Catherine Baker (2010) informa que o exército estadunidense na Bósnia-Herzegovina e em Kosovo dividiram os linguistas em três diferentes grupos, com três tipos de permissão de acesso. A categoria I consistia em linguistas recrutados localmente e as categorias II e III em linguistas recrutados nos Estados Unidos: “Somente as categorias II e III de intérpretes podiam utilizar uma bandeira americana em seus uniformes”. O relatório dos oficiais da Inteligência também recomendava que os intérpretes com habilitação de segurança não deveriam dividir os mesmos aposentos com os locais.

As suspeitas levantadas com relação aos tradutores, frequentemente baseadas na sua etnia, podem causar consequências materiais também para aqueles que se associam a eles. Footitt (2009) observa que, no que concerne ao recrutamento de linguistas para estações de escuta durante a Segunda Guerra Mundial, quando “as autoridades consideravam empregar refugiados civis alemães, ou estrangeiros falantes de alemão” como intérpretes, eles precisavam proceder com precaução já que “o processo de habilitação de segurança era longo, e, em estações com funcionários de descendência não britânica, estes podem ter sua classificação de segurança rebaixada, de modo que o seu acesso a informações altamente secretas passasse a ser, logo, impossibilitado”.

Essas práticas e a constante desconfiança difundida, que define a interação dos tradutores com as mais diversas partes

durante a guerra, ocasionam um impacto generalizado no seu próprio senso de identidade. Independentemente da gama de narrativas públicas que eles podem ou não endossar, os tradutores frequentemente constataam que atributos nacionais e étnicos são implantados neles como meios essenciais de identificação. Como já constatado, identidades são circunscritas bruscamente em zonas de guerra, onde atributos como a etnia se sobrepõem a quaisquer outras dimensões que aquele que é narrado veria, independentemente, como mais central ao seu senso de quem ele é e no que acredita. Tradutores que se encontram nesse tipo de contexto são descritos passando por rupturas significantes e de longa duração. McNaughton (1994) comenta que “seja traduzindo diários capturados, seja interrogando prisioneiros de guerra”, os japoneses americanos da segunda geração, trabalhando para o exército estadunidense durante a Segunda Guerra Mundial, “tinham que confrontar questões de identidade e de legado de formas as quais a maioria dos outros soldados americanos não poderiam nem sequer imaginar” (*apud* TAKEDA, 2009, p. 55). Uma das questões que essa pesquisa precisa abordar em maiores detalhes é, precisamente, qual o impacto causado no intérprete por trabalhar em um ambiente institucional tão rígido e hostil.

Muito além de questões de confiança baseadas na etnia, é interessante observar, também, que o critério utilizado para avaliar os intérpretes no quadro geral – seja em termos de verossimilhança, aliança ou até de dependência – tende a reproduzir e reforçar as narrativas dominantes não somente no que concerne à guerra, mas também à sociedade como um todo. Tradutores e intérpretes recrutados para os Tribunais Britânicos de Crimes de Guerra na Alemanha no final da Segunda Guerra Mundial, por exemplo, foram avaliados em termos de sua classe e educação, critério que carregava muito o peso da cultura britânica da

época (TOBIA, 2009). Footitt (2010) explica, de forma similar, que com o intuito de superar o dilema de ter de recrutar linguistas/tradutores os quais compreendiam o idioma e a cultura do inimigo o suficiente, mas podiam, ainda assim, ser considerados confiáveis pelos serviços militares e da inteligência, “as autoridades se apoiaram em redes de contato testadas anteriormente, através das quais as classes dominantes já tinham sido evocadas há muito tempo. A associação com essas redes – escolas públicas, universidades, clubes londrinos – era vista como uma representação de lealdade institucional”. Em última análise, parece que a guerra não é nada mais que um microcosmo de um ambiente social e político mais amplo que, por sua vez, dá origem aos conflitos violentos que provocam as guerras em primeiro lugar.

3. Tradutores e intérpretes como cronistas e narradores de guerra

A leitura da pouca literatura disponível na língua de mediação em zonas de guerra deixa algo perfeitamente claro: tradutores e intérpretes nativos, aqueles que são contratados localmente, são cronistas da guerra, invisíveis, mas importantes. Tanto o corpo de militares quanto o de jornalistas vêm e vão, passando um tempo relativamente curto na zona de guerra de fato, mas os intérpretes locais ficam durante toda a guerra e fornecem a continuidade da narração que, por fim, possibilita que outros escrevam também sobre a história, deixando para a posteridade uma crônica dos eventos e relacionamentos que definem a guerra. São os tradutores e intérpretes locais que auxiliam a composição da narrativa para o próximo grupo de militares, jornalistas, filantropos, ou apaziguadores. O relato de Tom Peter no *Christian Science*

Monitor enfatiza bastante essa questão, como deixa evidente o seu próprio título: ‘Um Intérprete iraquiano como Cronista da Guerra’ (PETER, 2008). Referindo-se aos intérpretes iraquianos como “historiadores extraoficiais” no capítulo inicial, Peter explica:

Enquanto muitos soldados estadunidenses serviram por múltiplos turnos no Iraque, um grupo central de intérpretes iraquianos manteve-se com os americanos por praticamente toda a guerra. Mas, diferente dos soldados para quem eles trabalhavam, eles não podiam partir. Enraizados no conflito, eles se tornavam cronistas extraoficiais da guerra, assistindo os seus altos e baixos, e transmitindo para os militares recém-chegados a estória da batalha no Iraque.

Além do seu impacto na moldagem da narrativa de qualquer guerra, simplesmente por estarem presentes, juntando os fragmentos da estória para grupos passageiros e outros indivíduos, intérpretes e tradutores exercem uma influência considerável na forma como a guerra é narrada no que concerne a outras questões. Para começar, e apesar da desconfiança com a qual eles geralmente são tratados, a eles se dá, paradoxalmente, uma liberdade considerável na construção da natureza de sua tarefa e na sua interpretação dos eventos imediatos para seus interlocutores. Ao discutir a tradução para os funcionários da mídia no Iraque, Palmer observa que a “interpretação nas entrevistas funciona frequentemente como um tipo de mistura entre resumo e tradução, ao invés de uma interpretação palavra por palavra” (2007, p. 19). A distinção entre interpretação e tradução aqui dada por Palmer é obscura; ele não escreve como um pesquisador dos Estudos da Tradução, mas como um especialista em mídia com uma apreciação bastante leiga por questões tradutórias. Ainda assim, o seu ponto ele deixa claro. Tradutores e intérpretes recebem confiança

para serem seletivos no que eles comunicam acerca dos enunciados de terceiros. Eles podem dar aos jornalistas a ‘essência’ do que os outros dizem da forma que eles entendem ou desejam apresentar, ao invés de serem obrigados a traduzir tais enunciados de forma próxima. É muito provável que este também seja o *modus operandi* deles quando medeiam interações diárias entre o corpo de militares e os civis nas ruas, e pode muito bem refletir, pelo menos ocasionalmente, na forma que desempenham seu trabalho em interrogações militares e em outros contextos. A forma com a qual os tradutores cumprem sua tarefa em zonas de guerra traz, logo, consequências importantes: eles possuem uma margem considerável como narradores e, sendo assim, têm o poder de influenciar o caminhar da narrativa de maneiras que dificilmente são percebidas pelos seus interlocutores.

Tradutores e intérpretes operando em zonas de guerra também se engajam em múltiplas tarefas vitais que pouco têm a ver com o tipo de mediação linguística para a qual eles supostamente são contratados. Takeda (2009, p. 52), por exemplo, indica que a segunda geração de japoneses recrutados e treinados pelos militares dos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial “traduziram documentos inimigos capturados, interrogaram prisioneiros de guerra japoneses, persuadiram soldados e civis japoneses a se renderem e participaram de atividades propagandistas”. A combinação de uma margem considerável na forma de traduzir declarações e a grande gama de tarefas das quais estão incumbidos os permite moldar a narrativa da guerra através do exercício de diferentes formas de controle do acesso à informação. Uma dessas formas envolve a supressão de narrativas pessoais daqueles que são entrevistados por eles. Por exemplo, Jacquemet (2005/2010) relata que intérpretes trabalhando com funcionários da *UN High Commission on Refugees on the Border of Albania in 2000* rotineiramente aconselhavam os candidatos a não

relatarem suas próprias histórias, já que a ideia não era que contassem o que aconteceu com eles, especificamente, mas, sim, que respondessem às perguntas realizadas pelo assistente social e pelo intérprete para convencer a instituição que eles eram refugiados legítimos. Todas aquelas narrativas pessoais reprimidas que, se gravadas, teriam feito parte do arquivo, poderiam ter influenciado a narrativa geral do conflito, pelo menos até certo ponto. Poderiam ter sido filtrados para dentro dos relatórios acadêmicos ou jornalísticos que alimentam a compreensão do público acerca do conflito. Da forma que os fatos se deram, tais relatos foram simplesmente perdidos.

O estudo de Palmer revela um padrão distinto de controle do acesso à informação. Ele explica que, “comparado com um jornalista ocidental, o “resolvedor” tem as habilidades linguísticas e os contatos necessários para organizar uma entrevista, e isso pode ser estendido também ao seu melhor preparo para selecionar quais indivíduos específicos correspondem melhor às demandas jornalísticas de uma dada situação” (2007, p. 19). Isso quer dizer que o “resolvedor” também possui a liberdade de desconsiderar entrevistados em potencial. De fato, não apenas entrevistados, mas também ambientes. O “resolvedor” continua, Palmer é “mais capaz, se comparado com um ocidental, de decidir se vale a pena ir a um lugar em particular para obter certo material ou se isso seria muito perigoso e pouco vantajoso” (p. 19). Tendo em vista que as narrativas públicas de qualquer guerra são predominantemente elaboradas pela mídia, é de chamar a atenção que esse tipo de controle de informação, corriqueiramente exercido por intérpretes e tradutores em diversas zonas de guerra, permaneça passando amplamente despercebido e com suas implicações até aqui não examinadas.

Os jornalistas entrevistados por Palmer parecem conscientes do papel significativo que os intérpretes possuem durante a construção de sua narrativa sobre a guerra. Eles notaram, por exemplo, que o “constante uso de um único “resolvedor” iria conduzir, intencionalmente ou não, à “formação do horizonte” do jornalista por parte daquele “resolvedor” através de um padrão consistente de interpretação de eventos e de contatos com a população local” (p. 22). Quiçá pela natureza de seu trabalho, jornalistas parecem mais propícios a se conscientizarem dessas questões do que os militares, mas esse tipo de controle de acesso à informação não é restrito aos meios de comunicação. Askew (2009) nota um padrão similar no uso de linguistas pelo corpo de militares na Bósnia-Herzegovina:

Em um pequeno escritório onde os dois únicos funcionários eram linguistas esperava-se que eles se comportassem como “resolvedores” no sentido de saber quem contatar, organizando reuniões e resolvendo problemas por conta própria ao invés de apenas mediarem linguisticamente tais questões.

Além de bloquearem narrativas pessoais e de atuarem como controladores do acesso à informação de variadas maneiras, existe ainda outra forma através da qual intérpretes exercem influência indireta na maneira como a guerra é narrada. Já que os intérpretes locais em si estão profundamente enraizados no conflito, operando como protagonistas por conta própria no desenrolar da narrativa da guerra, é inevitável que estes reproduzam e reforcem visões particulares da narrativa do conflito. Por exemplo, intérpretes que trabalharam para os jornalistas entrevistados por Palmer entendem riscos de segurança de maneira bastante distinta. Alguns disseram que eles não podiam entrar em áreas

sunitas porque eles eram xiitas, outros defendiam que isso não seria um problema. A forma do seu comportamento inevitavelmente deve ter influenciado de duas maneiras a elaboração das narrativas por parte dos jornalistas. Em primeiro lugar, jornalistas cujos intérpretes não podiam ou queriam entrar em áreas sunitas ou xiitas, dependendo do caso específico, terão tido um leque restrito de testemunhas para entrevistar, e, desta forma, uma gama de narrativas mais homogênea para utilizar. Em segundo lugar, a disposição ou o desinteresse dos intérpretes de atravessarem fronteiras sectárias pode ter reafirmado ou enfraquecido a centralidade da divisão sectária como um elemento fundamental para a narrativa do Iraque na mente dos repórteres envolvidos; é razoável supor que isso, de alguma maneira, deve ter sido filtrado para dentro de seus relatórios.

Uma última maneira de tradutores e intérpretes influenciarem as narrativas públicas da guerra diz respeito ao seu domínio dos idiomas envolvidos e à experiência profissional. Pode ser que muitos daqueles que fornecem serviços de tradução e interpretação em zonas de guerra tenham pouco mais do que um conhecimento básico da língua daqueles que os empregam (sejam estes do grupo dos militares ou dos meios de comunicação), pouca ou nenhuma experiência como tradutores ou intérpretes e talvez nunca tenham trabalhado nessa função antes da eclosão da guerra em sua região¹⁷. Pode ser que aceitem a função de tradutor

¹⁷ A *University of Geneva's École de traduction et d'Interprétation* – em colaboração com o Comitê Internacional da Cruz Vermelha, a Organização Internacional do Trabalho e o *Graduate Institute of Development Studies* – acaba de lançar uma iniciativa para oferecer treinamento *on-line* para intérpretes e tradutores em zonas de guerra através de uma plataforma de *e-learning* do seu Instituto Virtual. O título do projeto é 'Interpretação em Zonas de Crise e de Guerra'. O time que encabeça o projeto está ciente de que a maior parte dos intérpretes trabalhando em zonas de guerra e de crise nunca tiveram nenhum tipo de treinamento dessa dimensão. Veja <<http://www.ruig-gian.org/research/projects/project.php?ID=141>> (acesso em: 16 mar. 2010).

por desespero, já que o retorno financeiro é relativamente bom em tempos de crise intensa quando os membros da população local só com muita sorte conseguem qualquer tipo de trabalho. Palmer descobriu que muitos dos “resolvedores” que forneceram interpretação para jornalistas franceses no Iraque eram ex-militares, e alguns outros haviam sido funcionários do Ministério da Informação. “Resolvedores” trabalhando para jornalistas do Reino Unido antes disso em geral eram estudantes ou profissionais como professores, médicos ou guias turísticos extraoficiais. Catherine Baker (2010) também menciona um médico que trabalhou como intérprete para o general britânico Michael Rose na Bósnia-Herzegovina; suas entrevistas mais recentes revelam que um grande número de intérpretes que trabalharam na mesma zona eram engenheiros ou estudantes de engenharia (comunicação pessoal). Mas até mesmo linguistas recrutados e treinados por organizações militares ou de outra natureza, locais ou estrangeiras (Estados Unidos, Inglaterra, etc.), na maior parte das vezes possuíam uma proficiência limitada no idioma do ‘inimigo’; isso sem mencionar habilidades tradutórias mais específicas, ou experiência nessa área. Takeda (2009, p. 53), por exemplo, relata que “depois de um ano de treinamento intensivo” nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial “universitários eram utilizados independente de sua proficiência em língua japonesa [...] e colocados para trabalhar em interrogatórios, quebra de códigos, tradução, interpretação e outras atividades relacionadas à língua”. Sem distinguir entre tradutores contratados locais ou estrangeiros, Palmer (2007, p. 20) assegura que “a maioria das pessoas utilizadas como intérpretes no Iraque não correspondiam aos padrões de competência profissional que se espera de intérpretes treinados”.

Isso é um problema sério, dado o papel que os tradutores e intérpretes exercem ao narrar o conflito. Quão confiável eles

podem ser como tradutores – não no que concerne à sua lealdade ou integridade, mas sim à sua habilidade de articular os tipos de nuances e matices de sentido que são tão vitais para uma narrativa bem-sucedida, especialmente em um contexto tenso e conflituoso – se tudo o que eles possuem é um conhecimento básico do idioma e pouca ou nenhuma experiência em mediações linguísticas? Os jornalistas entrevistados por Palmer pareciam satisfeitos com o uso de intérpretes para obter informações básicas e diretas (para saber, por exemplo, onde alguém estava, ou então, quando se deu uma certa explosão), acreditando que poderiam juntar os detalhes restantes do quadro por conta própria. Mas, se as habilidades linguísticas daqueles que atuam como intérpretes e tradutores em zonas de guerra são tão limitadas, e se aquilo que eles são capazes de expor é tão restrito e básico, o risco é o de que eles acabem contribuindo para a elaboração de narrativas categóricas e homogeneizantes que tipicamente são o combustível de todos os conflitos. Uma narração eficaz não pode eliminar a linguagem de forma generalizada e, de fato, Palmer nota que muitos dos jornalistas entrevistados por ele estavam cientes de que “a falta de competência linguística acarretou na falta de compreensão da cultura local, com todos os riscos associados de não se entender o que é dito quando traduzido, e até mesmo de não se entender acontecimentos e situações” (p. 21). Existe, logo, um problema sério para ser abordado aqui, que diz respeito à consistência e acuidade da narração – não em termos da etnia e nacionalidade dos intérpretes, nem de questões de confiabilidade ou segurança, nem de controle sobre o acesso à informação ou da forma que eles se posicionam como protagonistas na guerra, mas no que diz respeito à sua mera habilidade de articular as narrativas da guerra de maneiras que refletissem a complexidade do conflito em andamento.

4. Considerações finais

Tradutores e intérpretes possuem um papel significativo ao moldar as narrativas, e, sendo assim, os acontecimentos que caracterizam qualquer guerra. Diversas partes precisam deles e os temem, neles confiam ou deles desconfiam, os respeitam ou os desprezam. Dependendo de diversos fatores, incluindo sua etnia, eles são narrados como vítimas ou vilões, como aliados confiáveis ou riscos de segurança. Eles “criam vínculos” com jornalistas específicos, oficiais do exército, dentre outros, e acabam por conquistar sua simpatia e seu respeito. Ao mesmo tempo, eles são dispensados por organizações políticas e militares como um mal necessário, uma ameaça indiferenciada. De um modo geral, os militares e os políticos tratam os intérpretes contratados localmente como bucha de canhão e recusam proteção básica a eles.

Não importa como são narrados, ou como eles mesmos desejam ser narrados e o conflito em andamento, tradutores e intérpretes não conseguem escapar da violência da guerra. Eles são inseridos nos relatos dominantes da guerra independentemente do que eles mesmos acreditam e de como desejariam interpretar os eventos nos quais se encontram. Eles se veem sendo definidos de acordo com sua etnia ou afiliação religiosa. Eles precisam executar tarefas que sobrecarregam sua lealdade e comprometem seu senso de identidade. Footitt (2010) menciona uma tradutora que trabalhou para os serviços de inteligência durante a Segunda Guerra Mundial e que “se lembrou de seus sentimentos ambivalentes enquanto avisava a tripulação dos *Spitfire* e dos *Hurricane* que os *Messerschmitts* estavam a caminho – ‘Aquilo me parecia tão estúpido,’ conta ela, ‘já que eu tinha também amigos alemães do outro lado e lutar contra os próprios amigos é uma coisa difícil de aceitar’”. A violência e histeria da guerra não deixam

ninguém intocado, incluindo tradutores e intérpretes. Em situações de conflito intenso, a tradução se torna uma zona de guerra por si só. (STAHULJAK, 2009/2010, p. 352, 398)

Ao mesmo tempo, os tradutores exercem outro papel extremamente significativo, ainda que em grande parte ignorado, na narração de qualquer guerra. Eles atuam como “jornalistas intermediários” (PALMER, 2007), selecionando e descartando entrevistados e situações, e, em alguns casos, elaborando e executando as entrevistas por conta própria. Eles suprimem narrativas pessoais capazes de perturbarem agendas institucionais ou complicarem a estória da guerra como os militares ou forças da “manutenção da paz” querem que ela seja arquivada. Eles reforçam ou enfraquecem divisões sectárias e étnicas, comportando-se apenas de acordo com sua própria compreensão dos acontecimentos. Eles “interpretam” a essência daquilo que seus interlocutores dizem ao invés de traduzi-lo de forma próxima, utilizando, assim, uma margem considerável na sua moldagem da narrativa que se desenvolve. Seja qual for sua própria experiência e compreensão acerca dos eventos, há muita coisa que, no final das contas, acaba por depender da capacidade dos tradutores de comunicarem as nuances do que eles escutam e daquilo que testemunham – uma habilidade que está além do alcance de pelo menos alguns dos intérpretes que trabalham em zonas de batalha, como alguns relatos sugerem.

A história de guerra, como qualquer outra história, possui diversos narradores que muitas vezes encarnam protagonistas da história e por sua vez são colocados em determinados papéis por outros interlocutores. Os papéis disponíveis para os intérpretes e tradutores são não apenas rigidamente definidos, mas também mutuamente excludentes: vítima ou vilão, amigo ou inimigo. Suas próprias ações – linguísticas e não linguísticas – são

parcialmente limitadas pelos papéis dados a eles, simultaneamente participando na formação da narrativa da guerra enquanto esta está se desdobrando. As formas como os tradutores são narrados e as formas como eles próprios narram a guerra são, logo, bastante interdependentes e não podem ser compreendidas sem se levar em consideração a narrativa geral da guerra.

Referências bibliográficas

AL-HERTHANI, Mahmoud. *Edward Said in Arabic: Narrativity and Paratextual Framing*, PhD Thesis, Manchester, CTIS: University of Manchester, 2009.

AL-SHARIF, Souhad. *Translation in the Service of Advocacy: Narrating Palestine and Palestinian Women in Translations by the Middle East Media Research Institute (MEMRI)*, PhD Thesis, Manchester, CTIS: University of Manchester, 2009.

ASKEW, Louise. 'Sacking the Police Chief's Niece: Improving Language Services in Bosnia-Herzegovina, 2000-2004'. *Paper* não publicado, apresentado no *Languages at War Workshop*, Londres, 29/05/2009.

BAKER, Catherine. 'The Care and Feeding of Linguists: The Working Environment of Interpreters, Translators and Linguists during Peacekeeping in Bosnia-Herzegovina', *War and Society*. (no prelo)

BAKER, Mona. *Translation and Conflict: A Narrative Account*: London & New York: Routledge, 2006a.

_____. 'Translation and Activism: Emerging Patterns of Narrative Community'. In: *The Massachusetts Review* 47(3), 2006b, p. 462-84

_____. 'Reframing Conflict in Translation'. In: *Social Semiotics* 17(2), 2007, p. 151-69. Re-editado, com aparato editorial, in BAKER, Mona (Org.). *Critical Readings in Translation Studies*, London & New York: Routledge, 2010, p. 113-29.

_____. 'Ethics of Renarration – Mona Baker is Interviewed by Andrew Chesterman', *Cultus* 1(1), 2008, p. 10-33.

_____. 'Resisting State Terror: Theorizing Communities of Activist Translators and Interpreters'. In: MIALET, Esperança Bielsa; HUGHES, Chris (Org.). *Globalization, Political Violence and Translation*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009, p. 222-42.

_____. 'Narratives of Security and Terrorism: 'Accurate' Translations, Suspicious Frames'. In: *Critical Studies on Terrorism*. (no prelo)

BARSKY, Robert. 'The Interpreter and the Canadian Convention Refugee Hearing'. In: *TTR* VI(2), 1993, p. 131-56.

_____. 'The Interpreter as Intercultural Agent in Convention Refugee Hearings'. In: *The Translator* 2(1), 1996, p. 45-63.

BBC Radio Four. *Face the Facts: Iraqi Interpreters*, 20 July. Available at <http://www.bbc.co.uk/radio4/facethefacts/transcript_20070720.shtml>. 2007. Acesso em: 16 mar. 2010.

BOÉRI, Julie. 'A Narrative Account of the Babels vs. Naumann Controversy: Competing Perspectives on Activism in Conference Interpreting'. In: *The Translator* 14(1), 2008, p. 21-50. Re-editado

In: BAKER, Mona (Org.). *Translation Studies* (4 Vols), v. IV, London & New York: Routledge, 2010, p. 268-98.

_____. *Babels, the Social Forum and the Conference Interpreting Community: Overlapping and Competing Narratives on Activism and Interpreting in the Era of Globalization*, PhD Thesis, Manchester: CTIS, University of Manchester, 2009.

BUNCOMBE, Andrew; HUGGLER, Justin. 'A Torture Victim Recalls the Humiliation', *The Independent*, 6/05/2004. Disponível em: <<http://www.countercurrents.org/iraq-justin060504.htm>>. Acesso em: 08 fev. 2010.

CROKE, Lisa Ashkhenaz. 'Abuse, Torture and Rape Reported at Unlisted U.S.-Run Prisons in Iraq'. In: *The New Standard*, 24/09/2004. Disponível em: <<http://newstandardnews.net/content/index.cfm/items/1029>>. Acesso em: 08 fev. 2010.

DRAGOVIC-DROUET, Mila. 'The Practice of Translation and Interpreting during the Conflicts in the Former Yugoslavia (1991-1999)'. In: SALAMA-CARR, Myriam (Org.) *Translating and Interpreting Conflict*, Amsterdam & New York: Rodopi, 2007, p. 29-40.

FOOTITT, Hilary. 'Scrabbling after Infinity': Foreign Languages in Intelligence Work'. Unpublished paper presented at the *Languages at War Workshop*, London, 29/05/2009.

_____. 'Another Missing Dimension? Foreign Languages in World War II Intelligence'. In: *Intelligence and National Security*. (no prelo)

FOUST, Joshua. 'Maladies of Interpreters', *The New York Times*, 21/09/2009. Disponível em: <<http://www.nytimes>.

com/2009/09/22/opinion/22foust.html?_r=1&ref=global-home>. Acesso em: 08 fev. 2010.

HARDING, Sue-Ann. *News as Narrative: Reporting and Translating the 2004 Beslan Hostage Disaster*, PhD Thesis, Manchester: CTIS, University of Manchester, 2009.

_____. 'Translating Eyewitness Accounts: Personal Narratives from Beslan, September 2004'. In: *Language and Politics*. (no prelo)

_____. 'Reporting and Translating the 2004 Beslan Hostage Disaster: Who are the Terrorists?'. In: ELLIOTT, Scott S. (Org.). *Translation, Identity and Heterogeneity*, Manchester: St Jerome Publishing. (em publicação)

HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

INGHILLERI, Moira. 'Mediating Zones of Uncertainty: Interpreter Agency, the Interpreting Habitus and Political Asylum Adjudication'. In: *The Translator* 11(1), 2005, p. 69-85.

_____. 'National Sovereignty versus Universal Rights: Interpreting Justice in a Global Context'. In: *Social Semiotics* 17(2), 2007, p.195-212. Re-editado, com aparato editorial, in BAKER, Mona (Org.). *Critical Readings in Translation Studies*, London & New York: Routledge, 2010, p. 229-44.

_____. 'The Ethical Task of the Translator in the Geo-political Arena: From Iraq to Guantánamo Bay', *Translation Studies* 1(2), 2008, p. 212-23.

_____. 'Translators in War Zones: Ethics under Fire in Iraq', in Esperança Bielsa and Christopher W. Hughes (eds) *Globalization*,

Political Violence and Translation, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009, p. 207-21.

JACQUEMET, Marco. 'The Registration Interview: Restricting Refugees' Narrative Performance'. In: BAYNHAM, Mike; DE FINA, Anna (Org.) *Dislocations/Relocations: Narratives of Displacement*, Manchester: St. Jerome Publishing, 2005, p. 197-220. Re-editado, com aparato editorial, in BAKER, Mona (Org.) *Critical Readings in Translation Studies*, London & New York: Routledge, 2010, p. 133-51.

KAHANE, Eduardo. 'Interpreters in Conflict Zones: The Limits of Neutrality', *Communicate!* (AIIC's Online Journal), 2007. Disponível em: <http://www.aiic.net/ViewPage.cfm?page_id=2691>. Acesso em: 08 fev. 2010.

KING, Anna. 'Saving Iraqi Interpreters', *Weekend America*, 10/01/2009. Disponível em: <http://weekendamerica.publicradio.org/display/web/2009/01/10/saving_interpreters/>. Acesso em: 08 fev. 2010.

LAGOURANIS, Tony. *Fear Up Harsh: An Army Interrogator's Dark Journey through Iraq*, New York: New American Library Caliber, 2007.

LEVINSON, Charles. (2006) 'Iraq's 'Terps' Face Suspicion from Both Sides',

Christian Science Monitor, 17/04/2006. Disponível em: <<http://www.csmonitor.com/2006/0417/p01s01-woiq.html>>. Acesso em: 16 mar. 2010.

LONDOÑO, Ernesto. 'Mask Ban Upsets Iraqis Hired as U.S. Interpreters', *The Washington Post*, 17/11/2008. Disponível em: <<http://>

www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/11/16/AR2008111602040.html>. Acesso em: 16 mar. 2010.

MAIER, Carol. 'The Translator's Visibility: The Rights and Responsibilities Thereof'. In: SALAMA-CARR, Myriam (Org.) *Translating and Interpreting Conflict*, Amsterdam: Rodopi, 2007, p. 253-66.

MARYNS, Katrijn. *The Asylum Speaker: Language in the Belgian Asylum Procedure*, Manchester: St. Jerome, 2006.

MCNAUGHTON, J. C. (1994) *Nisei Linguists and New Perspectives on the Pacific War: Intelligence, Race, and Continuity*, 1994. Disponível em: <<http://www.history.army.mil/html/topics/apam/Nisei.htm>>. Acesso em: 22 jan. 2010.

_____. *Nisei Linguists, Japanese Americans in the Military Intelligence Service during World War II*, The U.S. Department of the Army, 2006.

MULCAHY, Conrad. 'Officers Battle Visa Hurdles for Iraq Aides', *The New York Times*, 14/05/2008. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2008/05/14/world/middleeast/14interpreters.html?_r=2>. Acesso em: 02 ago. 2010.

PACKER, George. 'Betrayed: The Iraqis Who Trusted America the Most', *The New Yorker*, 26/03/2007. Disponível em: <http://www.newyorker.com/reporting/2007/03/26/070326fa_fact_packer>. Acesso em: 16 mar. 2010.

PALMER, Jerry. 'Interpreting and Translation for Western Media in Iraq'. In: SALAMA-CARR, Myriam (Org.) *Translating and Interpreting Conflict*, Amsterdam & New York: Rodopi, 2007, p. 13-28.

PALMER, Jerry; FONTAN, Victoria. “Our Ears and Our Eyes”. Journalists and Fixers in Iraq’, *Journalism* 8(1), 2007, p. 5-24.

PETER, Tom A. ‘An Iraqi Interpreter as Chronicler of the War’, *The Christian Science Monitor*, 12/08/2008. Disponível em: <<http://www.csmonitor.com/2008/0813/p06s01-wome.html>>. Acesso em: 16 mar. 2010.

PÖLLABAUER, Sonja. ‘Interpreting in Asylum Hearings: Issues of Role, Responsibility and Power’, *Interpreting* 6(2), 2004, p. 143-80.

RAFAEL, Vicente L. ‘Translation in Wartime’, *Public Culture* 19(2), 2007, p. 239-46. Re-editado, com aparato editorial, in BAKER, Mona (Org.) *Critical Readings in Translation Studies*, London & New York: Routledge, 2010, p. 383-90.

_____. ‘Translation, American English and the National Insecurities of Empire’. In: *Social Text* 101 27(4), 2009, p. 1-23.

RICKS, Thomas E. *Fiasco: The American Military Adventure in Iraq*, New York: Penguin Books, 2006.

SAAR, Erik; NOVAK, Novak. *Inside the Wire: A Military Intelligence Soldier’s Eyewitness Account of Life at Guantánamo*, New York: The Penguin Press, 2005.

SALAMA-CARR, Myriam (Org.). *Translating and Interpreting Conflict*, Amsterdam: Rodopi, 2007.

SHARLET, Jeff. ‘Jesus Killed Mohammed: The Crusade for a Christian Military’,

Harper’s Magazine, May, 2009, p. 31-43. Disponível para assinantes em: <<http://harpers.org/archive/2009/05/0082488;excerpts>>

also available at <http://killingthebuddha.com/mag/dogma/jesus-killed-mohammed/>>. Acesso em: 16 mar. 2010.

SNOW, Lalage. 'Life as an Iraqi Interpreter for the British Army: Seen as a Traitor with No Security', *The Telegraph*, 30/10/2008. Disponível em: <<http://www.telegraph.co.uk/news/newstopics/onthefrontline/3280445/Life-s-an-Iraqi-interpreter-for-the-British-Army-Seen-as-a-traitor-with-no-security.html>>. Acesso em: 16 mar. 2010.

STAHULJAK, Zrinka. 'The Violence of Neutrality: Translators in and of the War (Croatia, 1991-92)', *College Literature* 26(1), 1999, p. 34-51.

_____. 'Violent Distortions: Bearing Witness to the Task of Wartime Translators', *TTR* 13(1), 2000, p. 37-51.

_____. 'War, Translation, Transnationalism: Interpreters in and of the War (Croatia, 1991-1992)'. In: BAKER, Mona (Org.) *Translation Studies* (4 Vols), Volume III, London & New York: 2009, p. 345-74; re-editado, com aparato editorial, in BAKER, Mona (Org.) *Critical Readings in Translation Studies*, London & New York: Routledge, 2010, p. 391-414.

TAKEDA, Kayoko. 'War and Interpreters'. In: *Across Languages and Cultures* 10(1), 2009, p. 49-62.

TOBIA, Simona. 'Interpreting Judgement: Linguists in British War Crimes Trials in Germany'. Unpublished paper presented at the *Languages at War Workshop*, London, 29/05/2009.

TYMOCZKO, Maria (2003/2010) 'Ideology and the Position of the Translator: In What Sense is a Translator 'In Between'?'. In: PÉREZ, María Calzada (Org.). *Apropos of Ideology – Translation*

Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies, Manchester: St. Jerome, 2003, p. 181-205; re-editado, com aparato editorial, in BAKER Mona (Org.). *Critical Readings in Translation Studies*, London & New York: Routledge, 2010, p. 213-28.

Weekend America (2009) 'Saving Iraqi Interpreters', 10/01/2009. Disponível em: <http://weekendamerica.publicradio.org/display/web/2009/01/10/saving_interpreters/>. Acesso em: 16 mar. 2010.

WILLIAMS, Kayla. *Love My Rifle More Than You*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2010.

Patricia Peterle

Doutora em Letras Neolatinas (UFRJ, 2006), pós-doutora em História (UNESP, 2012). Professora da Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenadora do GT de Literatura Comparada da Anpoll (2013-2014). É autora de *Ignazio Silone: encruzilhadas entre literatura, história e política*, organizadora de *A literatura Italiana traduzida no Brasil de 1900-1950* (2013), *A literatura Italiana traduzida no Brasil e a literatura brasileira traduzida na Itália* (2011), *Itália do pós-guerra em diálogo* (2012), entre outras publicações.

TRADUÇÃO e RELAÇÕES de PODER

Os treze ensaios aqui reunidos procuram, cada um a seu modo, identificar os traços e vestígios de como se olhou e se está olhando para a tradução na contemporaneidade, tendo como foco as relações de poder. Com efeito, pensar na tradução é também, e principalmente, pensar no processo e de como nele são estabelecidas as forças e as tensões. A tradução não é um texto autônomo, ela se insere dentro de uma determinada rede de ligações e relacionamentos, ela possui assinatura(s) que fala(m) dela.

ISBN 978-85-99554-83-8

