



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO

Jaqueline Sindorski Bigaton

**Prolegômenos para uma práxis da tradução literária**

Florianópolis

2024

Jaqueline Sindorski Bigaton

**Prolegômenos para uma práxis da tradução literária**

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Estudos da Tradução.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marie-Hélène Catherine Torres

Florianópolis

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Sinderski Bigaton, Jaqueline

Prolegômenos para uma práxis da tradução literária /  
Jaqueline Sindierski Bigaton ; orientadora, Marie-Hélène  
Catherine Torres, 2024.

177 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de  
Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Estudos da Tradução. 2. Estudos da Tradução. 3.  
Sociologia da Tradução. 4. Tradução Literária. 5. Práxis  
da Tradução Literária. I. Torres, Marie-Hélène Catherine.  
II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de  
Pós-Graduação em Estudos da Tradução. III. Título.

Jaqueline Sinderson Bigaton

**Prolegômenos para uma práxis da tradução literária**

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 28 de fevereiro de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.a Andreia Guerini, Dr.a  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.a Andrea Cesco, Dr.a  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.a Lilian Cristina Barata Pereira Nascimento, Dr.a  
Universidade Federal do Pará

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Estudos da Tradução.

Insira neste espaço a  
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a  
assinatura digital

Prof.<sup>a</sup> Marie-Hélène Catherine Torres, Dr.<sup>a</sup>  
Orientadora

Florianópolis, 2024.

## **AGRADECIMENTOS**

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior (Capes) pela bolsa de pesquisa que me foi concedida para a realização desta pesquisa.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Estudos da Tradução, assim como a meus colegas, por todo o aprendizado e pelas trocas profícuas, principalmente às professoras doutoras, que participaram das bancas de qualificação e/ou de defesa, Alinne Balduino Pires Fernandes, Andrea Cesco, Andreia Guerini e Lilian Cristina Barata Pereira Nascimento, por todos os comentários e pela leitura atenciosa; e pela orientação, à professora doutora Marie-Hélène Catherine Torres.

Aos amigos e às amigas que estiveram ao meu lado em todos esses anos, desde o início de minha graduação até o fim do meu percurso acadêmico, aos novos e aos que já partiram; aos amigos e às amigas que se tornaram minha família do coração, agradeço por todas as trocas, todo o carinho, toda a compreensão e todo o aprendizado – especialmente a André F. e Diego.

E no centro da própria engrenagem  
inventa contra a mola que resiste (Secos & Molhados, 1973).

## RESUMO

Esta pesquisa visa apresentar reflexões acerca da ideia de uma práxis da tradução literária, no sentido de práxis enquanto ação transformadora da realidade, e cujos agentes centrais são os tradutores. Tal práxis é, evidentemente, uma maneira de as sociedades periféricas, sobretudo o Brasil, se insurgirem contra as nações hegemônicas, mas não somente – há também um movimento contrário em relação ao neoliberalismo e ao neocolonialismo. Pauta-se a tese, a princípio, na ideia da indissolubilidade entre teoria, prática e, também, tradutor. Com base no materialismo histórico-dialético e, conseqüentemente, na conceitualização de práxis, sobretudo com Karl Marx (2007, 2010, 2011, 2013, 2017) e Friedrich Engels (2007, 2010, 2020), na ideia de poder simbólico de Pierre Bourdieu (1986, 2021) associada à Sociologia da Tradução, em teorias e práticas da tradução, passando pelo proposto por Lawrence Venuti (2021, 2023), George Steiner (2005, 2020) e Michaela Wolf (2014, 2021), entre outros, além de uma análise da criação literária no que diz respeito, principalmente, à questão no Brasil, parte-se para a construção, ainda que introdutória, do que, então, poderia se compreender como práxis tradutória da literatura. Por fim, apresenta-se um breve estudo de caso no que concerne ao poeta, tradutor e teórico Haroldo de Campos (1976, 1981, 2006, 2015, 2017), a partir de sua transcrição, e aos poetas-tradutores Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves e André Capilé (2017, 2022), com o dispositivo tradutório denominado tradução-exu, como figuras emblemáticas não somente da tradução criativa, mas também como possíveis esboços, no âmbito brasileiro, da possibilidade mais concreta de uma práxis da tradução literária.

**Palavras-chave:** práxis da tradução; tradução literária; tradutor; Sociologia da Tradução; Estudos da Tradução.

## ABSTRACT

This research aims to present reflections on the idea of a praxis of literary translation, in the sense of praxis as an action that transforms reality and whose central agents are translators. Such praxis is, evidently, a way for peripheral societies, especially Brazil, to rise up against hegemonic nations, but not only that – there is also a contrary movement in relation to neoliberalism and neocolonialism. It is based, in principle, on the idea of the indissolubility between theory, practice and, also, translator. Based on historical-dialectic materialism and, consequently, on the conceptualization of praxis, especially with Karl Marx (2007, 2010, 2011, 2013, 2017) and Friedrich Engels (2007, 2010, 2020), on Pierre Bourdieu's (1986, 2021) idea of symbolic power associated with the Sociology of Translation, on theories and practices of translation, through what was proposed by Lawrence Venuti (2021, 2023), George Steiner (2005, 2020) and Michaela Wolf (2014, 2021), among others, in addition to an analysis of the literary creation with regard, mainly, to the issue in Brazil, we set out to build, albeit introductory, what could then be understood as a translational praxis of literature. Finally, a brief case study is presented regarding the poet, translator, and theorist Haroldo de Campos (1976, 1981, 2006, 2015, 2017), based on his transcreation, and the poet translators Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves and André Capilé (2017, 2022), with the translation device called translation-exu, as emblematic figures not only of creative translation, but also as possible sketches, in the Brazilian context, of the more concrete possibility of a praxis of literary translation.

**Keywords:** translation praxis; literary translation; translator; Sociology of Translation; Translation Studies.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>SOCIEDADE E CRIAÇÃO LITERÁRIA.....</b>	<b>29</b>
2.1	O MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO E A PRÁXIS.....	32
2.2	O SIMBÓLICO.....	38
2.3	A LITERATURA.....	44
2.4	BRASIL: ENTRE TRADIÇÃO, TRADUÇÃO E LITERATURA .....	64
<b>3</b>	<b>NO QUE CONCERNE À TRADUÇÃO LITERÁRIA.....</b>	<b>71</b>
<b>4</b>	<b>PROLEGÔMENOS PARA UMA PRÁXIS DA TRADUÇÃO LITERÁRIA .....</b>	<b>95</b>
4.1	SOBRE A PRÁXIS DA TRADUÇÃO LITERÁRIA.....	98
4.1.1	Sobre a ética e a política.....	117
4.1.2	Sobre a violência no texto .....	128
4.2	POSSÍVEIS ESBOÇOS DE UMA PRÁXIS BRASILEIRA DA TRADUÇÃO LITERÁRIA .....	133
4.2.1	Transcrição .....	134
4.2.2	Tradução-exu.....	138
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>149</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>164</b>

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A atividade tradutória, assim como a própria pesquisa na área dos Estudos da Tradução, é, ainda, vista como algo menor quando comparada, por exemplo, com a criação literária ou mesmo com a crítica literária. Em contrapartida, não é de hoje que a literatura brasileira ocupa, pode-se dizer, lugar periférico mesmo se considerada ao lado da hispano-americana. Isso, de acordo com a crítica literária hegemônica brasileira que, desde os textos de figuras destacadas como Silvio Romero e José Veríssimo, dos quais o herdeiro mais imediato é Antonio Candido, pensaram a literatura brasileira a partir de um marco colonial. Candido, em *Formação da literatura brasileira* (2000), inclusive, chegou a afirmar que a literatura brasileira era um ramo de um galho menor das letras europeias, ou seja, da literatura portuguesa. Se, por um lado, tal marco seria a talvez maior justificativa para o “atraso” de nossas letras em relação à matriz de referência – a cultura e a literatura europeias - é exercício constante da crítica, ao menos até meados dos anos 1980, estabelecer parâmetros e comparações entre o que se produz literariamente aqui e o que se produz lá na Europa. A partir disso, surgem textos como o de Roberto Schwarz (2000), *Um mestre na periferia do capitalismo*, em que o crítico marxista brasileiro não deixa de atentar para o olhar periférico destinado aos estudos de literatura e mesmo de sua criação, que em sua compreensão só teriam sido superados por Machado de Assis (Schwarz, 2000). Por outro lado, desde o Romantismo, a questão nacional e o debate sobre a autonomia literária brasileiras foram amplamente fomentados, não apenas no âmbito político mas também e especialmente no das artes. Essas, por sua vez, passam a se configurar a partir de polêmicas discursivas que giram em torno da questão da “identidade brasileira”, tema que foi abordado, inclusive, pelo próprio Machado de Assis no célebre ensaio *Instinto de nacionalidade* (Assis, 2015). Houve ainda os que tentaram, a partir de uma leitura diacrônica, entender o lugar da subalternidade intelectual como uma espécie de potência, uma vez que os escritores e intelectuais nascidos no Brasil teriam muito menos compromisso com uma “tradição” cultural, o que possibilitaria, por sua vez, a transgressão de códigos e preceitos pré-estabelecidos (Santiago, 2000). Em suma, isso transmite a ideia de que, de certa forma, é possível, a partir da apropriação de um código literário que não é, propriamente, “nosso”, insurgir-se e questionar certos valores ditos canônicos e que nos foram forçados por um processo de mais de quinhentos anos de aculturação e de

imposição de uma cultura estrangeira. Mas o que dizer da tradução literária nesse contexto de imposição e subalternidade cultural?

Se a literatura brasileira foi, em certa medida, considerada inferior à matriz europeia até mesmo por seus mais relevantes críticos, a tradução literária, no Brasil, ainda é vista como algo menor, fiduciária à criação literária, tida como “original”, e é pouco estudada no âmbito dos Estudos Literários – ainda que com algumas exceções, como aponta Germana Pereira,

[d]esde o século XX, a história da literatura brasileira, apesar de não sistematizar a relação com a tradução literária, camuflando e até mesmo negando muitas vezes a vinculação com a tradução, coloca-a, todavia, em várias ocasiões, numa relação de prioridade, como demonstram os trabalhos de Guilherme de Almeida, Mário Faustino, Haroldo e Augusto de Campos, Ana Cristina César, José Paulo Paes, e de muitos outros críticos literários, poetas e escritores que procuram tecer esses fios entre crítica literária e crítica da tradução, história literária e história da tradução (2017, p. 22).

E, mesmo no campo dos Estudos da Tradução, ainda há uma divisão acerca da posição que deveria ou poderia ocupar na hierarquia da criação literária. A partir de perspectivas alicerçadas em noções clássicas, é vista portadora de certa inferioridade perante o original – conforme, por exemplo, “o preeminente lexicógrafo William Agel de Mello (1937-) [que] postula uma reverência estrita ao original e a subserviência do tradutor na hierarquia de poder entre original e tradução” (Vieira, 2018, p. 49) –, ao qual deve o próprio motivo de sua existência, subserviente a um texto (sacralizado) já dado, no qual a criatividade e as potências artísticas não estão envolvidas, um processo no qual o autor escreve através do tradutor, que poderia atuar como uma simples canalizadora (Robinson, 2001); ou, por vezes, como um processo mecanizado, automático, meramente pragmático. Por outro lado, com fundamento em uma visão que tem se destacado mais recentemente, a tradução possui caráter enriquecedor, criativo e criador (Masson, 2019), além de produtora e incentivadora da produção de conhecimento, e portadora de “importantes e valiosas incumbências no conjunto dos assuntos humanos” (Goethe *apud* Steiner, 2005, p. 271), sua história também “coincide e alimenta a história do pensamento e da sensibilidade ocidental” (Steiner, 2005, p. 269). Esses pontos de vista são contraditórios entre si e demonstram o caminho percorrido até o atual momento. Porém, dessa e de outras demais contradições surgem discussões que alimentam e fortalecem a área, criando com muita frequência espaços nos quais seja possível não

somente pesquisar e debater teorias e práticas da tradução, mas também da Tradução enquanto personagem essencial na história.

A pesquisa relativa à práxis brasileira de tradução literária parte, a princípio, de dois pressupostos essenciais: a necessidade de analisar determinadas concepções de teoria(s) e de prática(s), especialmente as de tradução literária, existentes; e a de se pensar uma práxis de tradução, a partir também de tais concepções, propriamente dita, ou seja, não somente teoria e prática alinhadas, mas com posicionamentos e objetivos claros e de natureza insurgente que, por si só, poderia questionar tanto o lugar e papel da língua e da literatura subalternas quanto o da própria tradução. Isso de maneira a não somente confrontar as produções predominantes (de matriz europeia), mas também examinar o pensamento existente e ajudar a desestruturar (ou reestruturar) o sistema hierárquico vigente, problematizando criticamente tal hierarquização instituída e descentralizando as concepções teóricas e de políticas tradutórias dominantes, sobretudo, eurocêntricas, de países de grande tradição literária e, conseqüentemente, de grande capital literário (Casanova, 2002).

Ainda que se configure como uma pesquisa acadêmica inscrita na área dos Estudos da Tradução, cujo direcionamento central seja o de refletir sobre a tradução literária *per se*, tanto em sua abstração quanto em sua atividade mais concreta, ressalta-se a importância e a necessidade da interdisciplinaridade, uma vez que é do cruzamento entre áreas diversas que se origina a fertilidade da pesquisa e da construção de reflexões acerca de fenômenos sociais e culturais, por exemplo, criando também novas relações frutíferas entre essas diferentes áreas de conhecimento, e entre os próprios pesquisadores, donde se origina a multidisciplinaridade (Munday, 2016). Isso é salutar não somente para a compreensão de fenômenos que perpassam o processo de criação literária e crítica – afinal, a literatura, muito mais do que limitada a um paradigma mimético, de representação da realidade, tem, por função, criar mundos, criar “realidade” (Ludmer, 2010). Assim, ler a *Odisseia* (Homero, 2022) não é somente uma experiência literária, mas sim uma maneira de entender como o mundo grego, ou ao menos a ideia de um “mundo” grego, foi criada a partir da materialidade do texto; da mesma forma, ler *Memórias póstumas de Brás Cubas* (Assis, 2001) não é somente familiarizar-se com um retrato de época, mas entender os mecanismos que fizeram com que o Brasil, um país desde sempre marcado pelo estigma colonial e pela mácula da colonização e escravidão, sempre às

voltas com os processos idiossincráticos de dominação social das elites para com as classe subalternas, veio a ser a república que hoje é. Literatura e história possuem relações muito estreitas e, com base nisso, é possível compreender porque Paulo Leminski, ao iniciar sua biografia sobre Trótski (Leminski, 2013), afirma que a literatura de Dostoiévski é muito mais “útil” do que a teoria de Marx para entender os eventos que levaram à Revolução Russa de 1917 – ainda que, com isso, não se deva tomar tal teoria como irrelevante, ambos os textos podem ser vistos como complementares, assim como tantos outros.

Contudo, mesmo que haja claramente exemplos materiais (no sentido da materialidade do texto) de diálogos entre Literatura e Sociologia e/ou História, e assim em diante, há uma aparente (e frequente) necessidade de compartimentar os campos e saberes que acaba por limitar a construção do conhecimento, sobretudo nos campos das ciências humanas e sociais, no entanto “[...]o que descobrimos em uma disciplina não fica completamente provado até que confrontamos isso com o que afirmam outros campos de pesquisa [...]” (Canclini, 2016, p. 18). Mais especificamente, leva-se em conta o fato de que a área dos Estudos da Tradução é interdisciplinar, e não existe isoladamente, pois precisa estabelecer diálogos com outras áreas (Munday, 2016), seja com a História, a Literatura, a Filosofia, a Linguística, a Antropologia ou a Sociologia – “áreas vizinhas, das quais os [E]studos da [T]radução tentaram se libertar (e nunca obtiveram sucesso completamente, reivindicando atualmente um estatuto oficial de interdisciplinaridade)”<sup>1</sup> (D’Hulst, 2001, p. 23). Contudo, ainda que possam existir relações assimétricas nas abordagens interdisciplinares, não se pode negar que as influências entre as áreas são positivas e potenciais. Para Lieven D’Hulst, o retorno dos Estudos da Tradução à História é recente (em termos de décadas), e os motivos se devem também aos “[...] novos interesses importados de disciplinas recentes ou emergentes (estudos pós-coloniais, estudos de gênero, estudos cognitivos etc.)”<sup>2</sup> (2001, p. 22), o que indica que a relação entre disciplinas, mesmo as mais recentemente estabelecidas, tende a não somente renová-las, mas também a nelas inserir novas abordagens que acompanham o desenvolvimento social,

---

<sup>1</sup> Do inglês: “[...] neighbouring disciplines, from which translation studies tried to break free (and never fully succeeded, nowadays claiming an official status of interdisciplinarity)”. Todas as citações, quando necessário, foram por mim traduzidas e os originais, indicados em nota de rodapé.

<sup>2</sup> Do inglês: “[...] new research interests imported from young or emerging disciplines (postcolonial studies, gender studies, cognitive studies, etc.).”

atualizando-as sobremaneira – como é o caso, por exemplo, dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, que contribuíram para a Virada Cultural na área da Tradução.

Para além das especificidades dos Estudos da Tradução, Casanova demonstra, ao tratar de questões referentes aos Estudos Literários e pesquisas da área, a necessidade de se romper as barreiras que segmentam os campos dos saberes e da produção de conhecimento. As ciências (humanas) e, especificamente, a história na literatura, a psicanálise na literatura e na tradução, assim como o inverso, são fenômenos facilmente observáveis ao longo da história da construção dos saberes humanos. Tende-se a separar, mas percebe-se que, no fim, os campos tornam-se mais profícuos quando entrelaçados.

[...] para tornar inteligível um universo de tão gigantesca complexidade, foi preciso abandonar todos os hábitos ligados às especializações históricas, lingüísticas, culturais, todas as divisões disciplinares – que, em parte, justificam nossa visão dividida do mundo –, porque somente essa transgressão permite pensar além dos quadros impostos e conceber o espaço literário como uma realidade (Casanova, 2002, p. 19).

Isso porque, de acordo com a autora, ao transcender tais separações pode ocorrer uma mudança de perspectiva, proporcionando um enriquecimento da própria área e, também, de outras, que nela se nutrem, seja pela diversidade das pesquisas teóricas, seja pela própria materialidade da tradução, do texto traduzido. Com isso, evitaríamos *o perigo de uma história única* (Adichie, 2019), de uma literatura, de organizações políticas, narrativas sociais, filosofias e teorias, entre outros, criadas a partir de um único contexto ou de visões parciais de um todo, que geralmente são oriundas das hegemonias políticas e culturais. Como coloca Rama (2015), a História é contada e gravada pelas elites e a elas pertence – a História é e sempre foi subjetiva, assim como tudo aquilo que foi produzido pelo ser humano e há, nesse fato, um elemento de manutenção de poder. A heterogeneidade de pensamento é necessária, pois diminui os abismos e reconfigura a realidade, as diferentes visões e histórias. Adichie, ainda que analisando apenas a História, discorre sobre a noção de que a heterogeneidade das narrativas acerca de um acontecimento apresenta a possibilidade de resgate (cultural, por exemplo) daquilo que foi apagado pelo colonizador. Assim, tanto as histórias quanto todo o restante da trama (Veyne, 1998) caracterizam povos e nações, mas ultrapassam as fronteiras nacionais, compondo, com isso, a própria história, repleta de contradições.

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada. [...] quando rejeitamos a história única, quando percebemos que nunca existe uma história única sobre lugar nenhum, reavemos uma espécie de paraíso. (Adichie, 2019, p. 32-33)

Nesse sentido, “trama” à qual se refere Veyne (1998) demonstra que, assim como existe uma pluralidade de histórias e fatos, que por si só, não podem existir, uma vez que estão interligados, a própria ideia por si só está relacionada com o conceito de texto enquanto tecido (Barthes, 2013), formado por fios que se entrelaçam e que criam uma trama. Dessa maneira, pode-se inferir que há inúmeros fios que formam tantas tramas quanto possível, que se costuram entre si – o(s) fio(s) da(s) história, da(s) cultura(s), da(s) ciência(s), por exemplo.

os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos de uma trama, de uma mistura muito humana e muito pouco “científica” de causas materiais, de fins e de acasos; de uma fatia da vida que o historiador isolou segundo sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa; [...]. A palavra trama tem a vantagem de lembrar que o objeto de estudo do historiador é tão humano quanto um drama ou um romance [...] (Veyne, 1998, p. 42).

Além disso, Walter Benjamin – de acordo com a leitura de Jeanne Marie Gagnebin (1994) – e mesmo Michel Foucault, a partir de seu pensamento filosófico e de seu procedimento de leitura, alertavam para a leitura da(s) história(s) como um movimento arqueológico que propõe diversas origens. Cabe lembrar que Foucault (2000), devido à publicação de *As palavras e as coisas* (Foucault, 2016), foi criticado por Sartre, que não estava sozinho nessa crítica: para os historiadores mais próximos ao marxismo “tradicional”, por exemplo, o fato de Foucault rejeitar o conceito de teleologia e, ao mesmo tempo, não pretender fundar sua narrativa histórica em um imperativo político-moral seria, sob todos os aspectos, decretar o fim da História. A relação de Foucault com a História, assim, foi criticada por muitos historiadores por possuir como cerne um projeto que, indubitavelmente, fazia ruir o modelo de historiografia tradicional e disseminado pelas correntes de saber hegemônicas europeias. Foucault pensava, desde *A arqueologia do saber* (2014), a partir de posições que, se não eram de todo antimarxistas, eram, ao menos formulações que

iam de encontro à análise materialista histórica dos processos sociais desenvolvida não apenas por Sartre mas, principalmente, por Lúkacs.

O que se pode levar em consideração, por fim, a respeito do procedimento foucaultiano, é que não apenas é necessário que se realize uma leitura aberta das múltiplas epistemes e pontos de partida no que diz respeito às narrativas históricas (e, por que não, literárias, tradutórias, filosóficas?), como, inclusive, é a partir da apropriação, por parte dos povos e culturas subalternos, dessas narrativas, que é possível criar diferentes formas de interpretar e contar a história. Assim é que Mbembe, por exemplo, pôde ir estudar na Europa, lá entrar em contato com o conceito foucaultiano de biopolítica e perceber que, para o seu povo, para a sua cultura, não se trata de “biopolítica”, ou seja, de uma política voltada para a vida e a administração dos corpos no espaço político, mas sim de necropolítica, isto é, uma política voltada para a morte, e não para a vida, dos indivíduos e dos corpos. O fato de o conceito de Mbembe (2018) e de sua teoria para a leitura da história e da filosofia ser amplamente difundido não apenas entre os países da diáspora mas, inclusive, na própria Europa, mostra-nos o quanto as culturas podem, sim, enriquecer com essas apropriações por parte daqueles que, teoricamente, não possuem uma e devem ser educados para que possam se libertar da condição de bárbaros, inserindo-se, então, na civilização.

Retomando a questão da transposição dos limites dos campos dos saberes, cabe ressaltar o que propôs Derrida, em *Torres de Babel* (2006): o poder da tradução de conceder sobrevida ao texto literário, renovando e alimentando-o. Porém, é notável que a tradução ultrapassa os limites de uma relação com a literatura e funcione como agente transformador de diversos recortes da trama. Um importante exemplo desse caráter nutritivo e transformador que transpassa barreiras, intrínseco à tradução (enquanto teoria e prática), é o caso da tradução realizada por São Jerônimo, a *Vulgata*, que é “um dos textos formativos da cultura ocidental” (Maciel, 2001, p. 54) e trata-se de uma tradução latina do texto grego *Septuaginta* (Maciel, 2001), que por sua vez era também uma tradução do hebraico. Sua relevância fundamenta-se, em grande parte, nas reverberações provocadas pelas reflexões de cunho teórico que surgiam ao longo da prática tradutória de São Jerônimo e, também, pelo texto traduzido, que “exerceu um papel fundamental na constituição das línguas românicas” (Maciel, 2011, p. 54), influenciando inclusive a criação literária de autores como Dante, por exemplo (Maciel, 2001).



Igualmente, parte-se de pressuposto de que há, necessariamente, uma subjetividade que é subjacente à pesquisa histórica, assim como à própria tradução e à reflexão teórica tradutória, uma vez que é através “[...] do discurso contraditório sobre a tradução, [que] transparecem os credos dos tradutores, suas concepções de língua e tradução, seus temores, escrúpulos, ambições e frustrações” (Deslile, 2017, p. 92). O ato de interpretar, por si só, pressupõe uma ação subjetiva, uma vez que passa pelo olhar daqueles que compõem a narrativa. De sua parte, o sujeito (historiador, pesquisador e/ou teórico) é um sujeito fragmentado, um “produto” resultante de complexos sistemas individuais constituídos por suas leituras, experiências de vida, aprendizados, relacionamentos, e por isso nunca poderá ser, de fato, neutro, objetivo ou imparcial – será sempre influenciado por sua concepção de mundo (*Weltanschauung*). Ademais, como coloca Marías (2007), essa constituição do sujeito fragmentado acaba sendo refletida tanto na criação de um texto literário (não somente um poema, foco principal da reflexão do referido autor) quanto na criação de um texto traduzido, de uma reflexão teórica ou, então, de uma narrativa ou pesquisa histórica. O autor dessas narrativas é responsável, então, pelo texto que cria – da mesma forma que autores são responsáveis por suas obras literárias, por exemplo –, sendo um sujeito ativo nas tomadas de decisões, influenciadas pelas experiências desses sujeitos, escrevendo o texto estrangeiro para a cultura de chegada a partir de suas próprias visões de mundo. A neutralidade e a transparência de um texto são, nesse sentido, impossíveis. Ao sujeito que pesquisa e/ou escreve não é possível apagar-se, porque ele em si mesmo já é a soma de múltiplas experiências que irão transparecer em seu texto. Resta-lhe, com isso, aceitar o inevitável e assumir sua subjetividade e a responsabilidade que lhe cabe perante o (seu) texto.

É a partir de tal característica, a subjetividade inerente à pesquisa (e à condição humana), que Eagleton coloca que

[...] sem interesses particulares não teríamos nenhum conhecimento, porque não veríamos nenhuma utilidade em nos darmos ao trabalho de adquirir tal conhecimento. Os interesses são *constitutivos* de nosso conhecimento, e não apenas preconceitos que o colocam em risco. A pretensão de que o conhecimento deve ser “isento de valores” é, em si, um juízo de valor (2006, p. 21).

Do mesmo ponto de vista, Bastin (2006) aponta que a subjetividade perpassa os interesses particulares e a gênese das pesquisas, passando pelas escolhas de

todos aqueles envolvidos na produção e difusão do conhecimento, sejam publicados em livros e revistas impressos, como coloca o autor, seja em mídia televisionada ou conteúdos disponíveis *online*, por exemplo. Mais especificamente, para Bastin, a subjetividade das pesquisas realizadas na e sobre a América Latina requer características que estejam relacionadas ao contexto dessa região – geográfico, histórico, político e cultural –, no qual não haveria espaço ou justificativa para a utilização de conceitos homogeneizadores europeus, para que, com isso, sejam evitadas pesquisas e análises atravessadas por preconceitos, racismo e visões datadas, que apresentam o que é produzido na América Latina como primitivo, culturalmente atrasado ou exótico, descartando a complexidade e a miríade de culturas latino-americanas (Bastin, 2006), além de, em contrapartida, reaver o controle sobre as suas próprias produções intelectuais (histórica, literária, científica) e demais contribuições para o desenvolvimento humano – possuidoras de um mesmo “valor” que as demais produções das elites culturais, por exemplo.

[...] Interpretação implica subjetividade [...]. A própria escolha de um objeto de estudo é uma questão de subjetividade. Até mesmo as decisões organizacionais relacionadas ao produto da pesquisa, incluindo o sumário, notas e inclusive a editora, são inquestionavelmente o fruto das visões pessoal e subjetiva do pesquisador. É nossa reivindicação, portanto, que o essencial e indispensável rigor da pesquisa histórica deve ser acompanhado por uma subjetividade que reflete a natureza do objeto de estudo e que é, assim, em si mesma, uma parte do método. Sob essa luz, a liberação da tradução na América Latina do eurocentrismo (frequentemente através da literatura canônica) [...] depende dos seguintes pontos: a. adoção de um discurso específico [...]; b. adoção de uma periodização hispano-americana específica (muito diferente do modelo clássico europeu) [...]; c. reabilitação de espaços de cultura local (em detrimento da visão eurocêntrica, colonial) [...]³ (Bastin, 2006, p. 123-124).

Ao tratar da (história da) tradução especificamente latino-americana, Bastin (2016) descreve-a como *apropriada*, no sentido positivo do processo de apropriação, sendo heterogênea e positivamente contraditória. Nesse sentido, muito embora o

---

<sup>3</sup> Do inglês: “[...] Interpretation implies subjectivity [...] The very choice of an object of study is a question of subjectivity. Even the organizational decisions related to the research product, including the table of contents, notes, and even the publisher, are unquestionably the fruit of researchers’ personal and subjective visions. It is our claim, therefore, that the essential and indispensable historiographical rigour of historical research must be accompanied by a subjectivity that reflects the nature of the object of study and that is, thus, itself a part of the method. In this light, the liberation of translation in Latin America from Eurocentrism and the fixation (often through canonical literature) on elites depends on the following points: a. the adoption of a specific discourse, [...]. b. the adoption of a specifically hispano-american periodization [...]. c. the rehabilitation of local cultural spaces to the detriment of the eurocentric, colonial vision [...]”.

Brasil seja um país latino-americano também colonizado, não se pode pensar que simplesmente seguiu o mesmo caminho, em sua formação cultural, de outros países do subcontinente, como apontada Rama (2015) – no caso brasileiro, temos a gênese da Antropofagia, entretanto, por aqui, não sofremos a influência tão marcada do surrealismo como, por exemplo, a vizinha Argentina. Por mais que, geograficamente, o Brasil ocupe o mesmo espaço que a Argentina, o Uruguai, o Paraguai, a Colômbia, o Peru etc., não se pode pensar em termos de uma similaridade em relação aos processos de formação social desses espaços. Isso se deve, em grande medida, à diferença entre os projetos colonizadores espanhol e português, conforme apontado, por exemplo, por Sérgio Buarque de Holanda (2014). Por outro lado, não somente as traduções literárias latino-americanas seguem um padrão de apropriação, mas também a própria construção das reflexões teóricas, no que diz respeito à tradução literária, gira em torno da apropriação daquilo que foi produzido pelas metrópoles, a fim de constituir um pensamento próprio, que tem por objetivo uma práxis política de oposição à hegemonia europeia, pensamento esse que se foi constituindo e ganhando traços ao longo do século XX.

Assim, admitindo a presença inerente da subjetividade em pesquisas, textos, teorias e práticas literárias, acadêmicas e/ou científicas, reafirma-se que, também, não há neutralidade na prática tradutória. Onde se inscreve, então, a questão da práxis de tradução literária com configurações explicitamente ideológicas, ou seja, com engajamento político, pautado em um contexto sócio-histórico-cultural específico, e como resistência perante a dominação de potências econômicas, políticas e culturais. Trata-se de posicionar contra a já firmemente estabelecida hegemonia de determinadas nações, não de inverter a ordem existente. Com isso, pretende-se também questionar o papel autoritário, oriundo do poder político, econômico e cultural de determinadas nações, que decide, que autoriza e reconhece o que é literatura, tanto definindo-a quanto legitimando-a (Casanova, 2002), e que consequentemente delinea as produções afins, sejam elas no âmbito da teoria ou da prática (teoria, prática, crítica e história literária e/ou da tradução, por exemplo).

A tensão que surge entre as poucas nações hegemônicas, as que detém o poder cultural, e as muitas restantes perpassa um todo, uma vez 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” (Blume; Peterle, 2013,

p. 9). Trata-se de uma grande rede, na qual todos os elementos estão ligados. Conforme Frantz Fanon,

[o] colonialismo não se satisfaz em encerrar o povo em suas malhas, em esvaziar o cérebro colonizado de todas as formas e de todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, distorce-o, desfigura-o, anula-o (2022, p. 211).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a dominação e o apagamento de determinados povos se dão no âmbito sociocultural, econômico, político e, também, histórico. Por isso, pensar a tradução literária como sendo um elemento essencial, juntamente à literatura, por exemplo, de resistência às ideologias e poderes dominantes é imperativo. A partir de uma visão marxista (Marx; Engels, 2007), deve-se levar em consideração que a hegemonia não é somente econômica nem política, mas está presente em todo esse sistema, essa rede composta também pela cultura, pela educação, pelas mídias, entre outros, que funcionam como mantenedores dos valores burgueses. Ademais, a ideologia – a soma de ideias utilizadas como meio para a dominação de classes (não estando somente relacionada à dominação de nações entre si), é intrinsecamente uma maneira de se combater a opressão pela luta de classes e deve passar também pela leitura do contexto histórico do qual origina – que domina é aquela da classe que detém o poder, e, em um sistema capitalista, trata-se da burguesia, que opera mediante a opressão e exploração da classe operária. Também para Eagleton (2006), ideologia e manutenção do poder possuem relações estreitas, de maneira que muito do que se produz, se pensa e se diz é proveniente do contexto sócio-histórico-cultural de um indivíduo, cujas visões são, também, produto de suas relações com tudo o que o cerca e, desse modo, há a possibilidade de que tal sujeito acabe reproduzindo muitos dos “modos” e pensamentos das classes dominantes, sem ao menos se dar conta; o oposto também é válido, um sujeito, a partir de seu contexto, percebe-se enredado em uma trama de um sistema que o oprime e enxerga, então, uma necessidade de insurgir contra aquilo que o domina.

A estrutura de valores, em grande parte oculta, que informa e enfatiza nossas afirmações fatuais, é parte do que entendemos pode “ideologia”. Por “ideologia” quero dizer, aproximadamente, a maneira pela qual aquilo que dizemos e no que acreditamos se relaciona com a estrutura do poder e com as relações de poder da sociedade em que vivemos. [...] considero-a, mais particularmente, como sendo os modos de sentir, avaliar, perceber e acreditar, que se relacionam de alguma forma com a manutenção e reprodução do poder social (Eagleton, 2006, p. 21-22).

Nesse sentido, a construção das relações de poder dá-se no âmbito econômico, social e, também, cultural. Nesse último, em sentido mais amplo, também deve-se pensar as relações entre as línguas e as culturas subalternas e hegemônicas, dentro das quais se desenvolvem as produções literárias, sejam elas traduções ou não. Mais especificamente, é onde se encontram também as tensões existentes entre as dicotomias literatura/tradução e original/tradução (relacionada à materialidade do texto). Aqui, pode-se tomar como emblemática a relação entre tradução e o, frequentemente denominado, original, na qual há, ainda, certa tendência à hierarquização fundamentada em uma valoração que determina que o último é produto de uma atividade mais criativa que a primeira, posto que essa só passa a existir a partir de um outro texto, e determina, com isso, então, a subserviência da tradução ao original, do tradutor ao autor. É também simbólica, quando tomada como uma analogia à criação literária de culturas subalternas, representadas pela tradução, face àquela das hegemônias culturais, representada pelo original.

Então, ainda que alguns discursos sejam em prol de uma liberdade literária, a questão deve ser pensada para além da sua superficialidade. Dado o fato de que são as culturas hegemônicas que delineiam os critérios valorativos e determinam o que deve ser, ou não, canônico, por exemplo, percebe-se que, essa liberdade é, na verdade, ficção. Como coloca Casanova, a criação literária (e intelectual) de determinadas culturas dificilmente alcançará o mesmo patamar que outras.

O espaço literário, centralizado, recusa-se a confessar sua situação de “intercâmbio desigual” [...] e o funcionamento real de sua economia específica, justamente em nome da literatura declaradamente pura, livre e universal. Ora, as obras vindas das regiões menos dotadas literariamente também são as mais improváveis, as mais difíceis de impor; conseguem quase milagrosamente emergir e ser reconhecidas (Casanova, 2002, p. 26).

Assim, no “espaço literário” há uma hierarquização que organiza sua produção, separando autores e obras de acordo com seu valor e delimitando sua importância – definindo quais são as literaturas maiores e menores, por exemplo. Tais divisões é possível, inclusive, denominar “castas” (pensando a partir do sistema de organização social hindu), a partir da noção de pureza, determinada a partir de critérios não arbitrários, uma vez que são criados a partir de um projeto de dominação

cultural, opacos e subjetivos, *versus* valor social (e, assim, dificilmente haverá a ascensão de uma literatura tida como de menor valor).

Para Tejaswini Niranjana (1992), a tradução é um espaço profícuo para que se coloque em perspectiva a questão das relações desiguais não somente entre texto “original” e tradução, em que a tradução pode servir aos interesses (ideológicos) de culturas hegemônicas ao inserir seus discursos em culturas que foram por elas colonizadas. Nesse sentido, a tradução atuaria na manutenção da hierarquia entre nações. No entanto, funciona também como um dispositivo para questionar essa mesma situação, criando, com isso, uma zona de discussões acerca do poder exercido pelas hegemonias, de maneira a validar argumentos acerca da realidade das culturas subalternas, pensando e propondo também maneiras de se transformar a realidade, em benefício daqueles indivíduos cujas vozes dificilmente são escutadas.

Em um contexto pós-colonial, a problemática da *tradução* torna-se um local significativo para levantar questões de representatividade, poder e historicidade. O contexto é uma das histórias contestadoras e contestadas que tentam elucidar, recontar, a assimetria e desigualdade das relações entre povos, raças, línguas<sup>4</sup> (Niranjana, 1992, p. 1).

No entanto, como aponta Han, as relações de poder não são simples e unilaterais. Ainda que haja um ganho maior de uma das partes, esse ganho depende do papel exercido pela outra. Nesse sentido, é válido observar que há, de certa maneira, uma tensão ocasionada pelo fato de que a contrapartida mais “fraca” possui poder também, uma vez que há uma dependência nessa relação.

O complexo fenômeno do poder está longe de poder ser descrito adequadamente com simples aritméticas. Um ínfimo contrapoder pode causar danos sensíveis ao poder supremo. Com isso, a um pequeno oponente compete grande significado, ou seja, grande poder (Han, 2019, p. 15).

Assim, mesmo estando resignadas à periferia, devido ao seu enfraquecimento (causado, sobretudo, pelas colonizações e espólio), em termos globais, há ainda a possibilidade de que essas nações consigam confrontar as hegemonias, por possuírem esse poder oriundo da dependência, ainda que seja para, ao menos,

---

<sup>4</sup> Do inglês: “In a post-colonial context the problematic of *translation* becomes a significant site for raising questions of representation, power, and historicity. The context is one of contesting and contested stories attempting to account for, to recount, the asymmetry and inequality of relations between peoples, races, languages”.

retomar o controle sobre suas próprias histórias (a princípio). Essa dependência das “metrópoles”, cabe lembrar, foi o que manteve e enriqueceu as atuais potências mundiais (mas não somente), em um processo longo que praticamente exauriu as colônias, justificando, assim, seu atual lugar no contexto mundial.

É também por isso, como propõe Candido, que se vê a necessidade de produções geradas pelas próprias mãos subalternas, não somente literárias, mas também culturais de maneira geral, que ajam como um registro, uma dentre tantas histórias existentes, porque

[...] nosso testemunho se torna registro da experiência de muitos, de todos que, pertencendo ao que se denomina uma geração, julgam-se a princípio diferentes uns dos outros e vão, aos poucos, ficando tão iguais, que acabam desaparecendo como indivíduos para se dissolverem nas características gerais de sua época. Então, registrar o passado não é falar de si; é falar dos que participaram de uma certa ordem de interesses e de visão do mundo, no momento particular do tempo que se deseja evocar (Candido, 2014, p. 9).

Nesse sentido, a presente pesquisa, que é também um testemunho, tem como ponto norteador do processo de investigação a hipótese de que a práxis da tradução literária, além de se caracterizar como uma atividade criativa/criadora, funciona como um dispositivo de valorização da tradução enquanto criação, da criação literária e da língua/cultura de uma (ou mais) nação tida como subalterna, assim como mecanismo de insurgência contra a hegemonia cultural de países dominantes. A práxis da tradução literária seria uma maneira tanto de se fazer quanto de se pensar a tradução enquanto ato criativo e ideológico, mas também de crítica à realidade e ao sistema em vigor. Ou seja, apresenta-se a hipótese: pode a práxis da tradução literária, aqui trabalhada, caracterizar-se, em certa medida, como uma das vias para a revolução tanto no que concerne à sociedade como um todo quanto à própria questão do tradutor enquanto proletário cuja atividade criativa e criadora permanece ainda nas sombras?

Isso se coloca como necessário a partir da problemática anteriormente exposta, na qual evidencia-se que o espaço literário mundial é um local ainda dominado por países que, historicamente, têm mantido uma hegemonia alimentada, também, pela dominância cultural. O recorte detém-se sobretudo na área dos Estudos da Tradução e, mais especificamente, da linha Estudos Literários da Tradução. Porém, conforme o que já foi explicitado, a pesquisa está em consonância com a noção e a importância da interdisciplinaridade.

Cabe ressaltar, também, o porquê de se enfatizar a subjetividade: é necessário que se entenda que, por mais que se difunda a objetividade e a neutralidade de discursos e teorias, isso, como demonstrado, é ilusório. Nenhum ato humano, por mais injustificável moralmente que seja, apresenta-se despido de uma simbologia própria. Todas as decisões, pesquisas, textos são frutos de atividades humanas e que, exatamente por essa razão, estão fadadas à subjetividade. Assim, essa pesquisa dá-se também através de uma visão subjetiva – subalterna, brasileira e insurgente –, pois trata-se de uma pesquisa realizada em um determinado contexto sócio-histórico-cultural. Onde pressupõe-se que a subjetividade, no caso da práxis de tradução (brasileira), é imperativa, uma vez que é caracterizada pela necessidade de se produzir traduções de cunho ideológico, questionadoras do *status quo* e transformadoras da realidade. Ainda, de acordo com Eagleton (2006), todo conhecimento é oriundo de interesses de sujeitos, por isso seu caráter subjetivo. Dessa maneira, as teorias são também portadoras do mesmo caráter, assim como as práticas. Como aponta Wyler, a tradução, na prática, tem sido utilizada de diversas maneiras ao longo do tempo, sempre a partir de uma necessidade pré-existente, seja ela comunicação entre povos, seja ela a dominação cultural. Ou seja, a partir da tradução, houve e há uma manipulação ideológica (subjetiva) da tradução e de sua materialidade.

Desde seu aparecimento, o homem tem recorrido à tradução para comunicar seus pensamentos. A partir da invenção de um alfabeto, essa comunicação passou a se realizar de forma gráfica, mais regular e intencional. A expansão da capacidade de se comunicar, num primeiro momento, visou a facilitar a troca de bens materiais. Mais tarde viabilizou a troca de bens simbólicos entre povos distintos, desencadeando a transformação de línguas, hábitos, crenças, redefinindo áreas de influência política, reagrupando povos e civilizações. Recentemente provocou sua integração em uma civilização planetária de consumo, cada dia mais dependente da tradução para a sua prosperidade e desenvolvimento. Por definição, a tradução entre povos é a reescritura em língua nacional de um texto em língua estrangeira. Toda reescritura, seja qual for a intenção que lhe dê origem, reflete uma certa ideologia e uma poética, cuja função é levar o receptor a reagir de uma dada maneira. E é isto que confere à tradução de pensamentos, palavras e imagens a característica de instrumento de manipulação a serviço de um dado poder (Wyler, 2003, p. 11).

Especificamente, em termos de teorias/práticas da tradução literária, ressalta-se que traduzir é, antes de tudo, interpretar. E a interpretação é subjetiva. Ademais, considerando a soma de tantas visões de sujeitos fragmentados, retoma-se a ideia de trama da história, de Veyne (1998). Assim, essa pesquisa apresenta-se também como



uma trama na qual estão interligados fios oriundos principalmente dos Estudos Culturais, da Sociologia, da História, da Literatura, além dos Estudos da Tradução.

Evidente fica o caráter da Sociologia nesta pesquisa, posto que a mudança de paradigma ocasionado pela Virada Sociológica, a partir dos anos 1990, trouxe consigo o papel social do tradutor, como aponta Wolf, cujas pesquisas recentemente desenvolvidas “levaram a uma visão da Tradução como uma prática social que, entre outras, destacou o papel dos agentes envolvidos no processo” (2021, p. 348).

Assim, a partir das investigações sócio-históricas e culturais acerca dos Estudos da Tradução, referentes à Teoria, Prática e História da Tradução, especificamente no âmbito da produção teórica latino-americana e, mais precisamente, do Brasil, a pesquisa visa propor a práxis da tradução literária como uma categoria de análise e produção tradutórias, direcionadas às culturas tidas como subalternas. Com isso, manifesta-se um interesse pela descentralização das concepções e políticas dominantes (como as europeias) – conforme Eagleton (2006, p. 23), “[a]s margens podem ser lugares indescritivelmente dolorosos para se estar, e há poucas outras tarefas mais honrosas para estudantes da cultura do que ajudar a criar um espaço no qual o descartado e ignorado possa encontrar uma língua, uma fala” –, no que concerne às teorias e às práticas de tradução literária, assim como a dessacralização dessas teorias/práticas oriundas de culturas metropolitanas dominantes, se opondo à hierarquização (em termos de valoração) às quais são submetidos os diferentes tipos de produção intelectual procedentes de contextos (históricos, culturais e geopolíticos) “marginais” e diversos, analisando as relações de poder entre aquelas que são consideradas, historicamente, metrópoles (da Europa ocidental, por exemplo) e colônias (como na América Latina e na África), para que se possa pensar o lugar da produção de tradução literária brasileira, assim como de sua cultura de maneira geral, em um contexto mais amplo.

Ainda que as tendências da tradução no Brasil orbitem a Antropofagia – pensada a partir do manifesto de Oswald de Andrade, de 1928, cujas fundações e discussões, de cunho fortemente ideológico, eram direcionadas, a princípio, para a literatura e as artes visuais –, em termos de perspectivas teóricas e práticas, crê-se válido argumentar que há na práxis um caráter mais evidente que preconiza a transformação da realidade (Konder, 2018) a nível sociocultural, por exemplo, que poderia vir a influenciar uma mudança ainda mais ampla. Coloca-se, assim, em

evidência aquilo que foi produzido em território brasileiro, de maneira a não somente confrontar as produções predominantes, mas também influenciar o pensamento existente e ajudar a desestabilizar (ou reestruturar) o sistema em vigor, desmantelando a hierarquização instituída. Mais especificamente, dado o caráter ideológico perante a situação descrita, é proposto também se pensar a figura do tradutor enquanto agente da práxis de tradução.

Além disso, elencam-se alguns objetivos específicos:

1. pensar a criação literária, especificamente a tradução, a partir do viés sociológico, levando em consideração as posições do tradutor, como agente de transformação social;

2. apresentar e conceituar, criticamente e de maneira contextualizada, a práxis da tradução literária, de maneira a apresentar uma nova perspectiva para as pesquisas e análises na área dos Estudos da Tradução.

A relevância desta pesquisa inicialmente insere-se no âmbito de contribuir para a ampliação da disciplina dos Estudos da Tradução. Em seguida, prezou-se a reflexão da figura do tradutor literário como criador dos textos que traduz, de modo que a práxis da tradução proposta nesta pesquisa não foi concebida apenas em um contexto contemporâneo, mas também se fundamenta em uma trajetória histórica e teórica. Além disso, destaca-se que a tradução literária repercute em uma prática de natureza social, não apenas individual, com o tradutor assumindo também a responsabilidade pelo seu papel na sociedade, um papel político, e não apenas individual.

A criação literária, desse modo, foi tomada a partir do ponto de vista de suas implicações políticas e sociais, uma vez que considerar o que constitui um determinado sistema literário é compreender que tal sistema não é moldado senão por meio de uma luta constante entre os discursos hegemônicos e aqueles que são posicionados à margem e que têm sistematicamente sua cultura, língua e literatura negadas. Nesse sentido, procurou-se compreender a criação literária, principalmente a tradução, como um catalisador de mudanças significativas na sociedade, uma vez que desempenha, uma função social importante na formação dos indivíduos que com ela entram em contato.

Nesses moldes, a pesquisa é dividida em três capítulos, além das considerações iniciais e as finais. Em “Sociedade e criação literária”, são discutidos conceitos relacionados ao método materialista dialético conforme proposto por Karl

Marx e Friedrich Engels. Em seguida, discute-se as questões relacionadas ao poder simbólico e ao capital cultural, que permeiam toda a pesquisa, conforme proposto por Pierre Bourdieu. Ao fim, são discutidas algumas questões relativas tanto à literatura, especialmente no Brasil, quanto à relevância e ao papel da tradução no espaço de construção de uma literatura brasileira. Além disso, busca-se explorar as condições materiais através das quais a criação literária no Brasil se desenvolveu, notadamente na esfera combativa do Modernismo de 1922 e de seus desdobramentos no conceito de antropofagia postulado por Oswald de Andrade na série de manifestos que publicou, no lastro da Semana de Arte Moderna de 1922. Desse modo, constrói-se um fluxo de pensamento que vai desaguar no capítulo seguinte.

No capítulo “No que concerne à tradução literária”, são discutidas teorias de tradução literária relevantes para a pesquisa, oriundas tanto do espaço nacional brasileiro quanto de outros países, cujo objetivo central é pensar uma práxis (revolucionária) da tradução literária. Com base no materialismo histórico-dialético, a partir de Marx e Engels, objetiva-se buscar uma metodologia que leve em consideração as reverberações que o pensamento marxista apresentou no contexto latino-americano, particularmente no Brasil, em que se desenvolveu a partir do conceito de dependência desenvolvido por Ruy Mauro Marini.

No capítulo “Prolegômenos para uma práxis da tradução literária”, são discutidos conceitos relacionados à práxis da tradução literária, a partir da concepção de práxis. Com base, ainda, no materialismo histórico-dialético, é proposta uma construção da noção de práxis inerente ao fazer tradutório, mais especificamente como um ato insurgente das culturas subalternas frente à hegemonia de potências mundiais.

Assim, com base em um conceito mais amplo de práxis, a práxis da tradução denota que se deve pensar além da dicotomia teoria/prática, que é necessário começar a pensar em uma práxis da tradução literária como atividade criativa e criadora, mas também de cunho ideológico. Nesse sentido, também deve-se ressaltar a importância da figura do tradutor como agente ativo dessa práxis revolucionária. Considera-se a ideia de que a tradução, para ser revolucionária, deve, necessariamente, ser violenta, no sentido de exercer uma violência contra os códigos hegemônicos que normatizam e, ao mesmo tempo, tornam viáveis a tradução e invisível, o tradutor. Nesse sentido, é válido salientar que, no capítulo, o tradutor é colocado em um papel central, como um agente da práxis da tradução literária.

Ademais, a proposta também se configura como uma reflexão do “papel” da práxis tradutória nos Estudos da Tradução. Para tanto, buscam-se, como modelos para se entender o processo da práxis da tradução literária dois breves estudos de caso, focados nas figuras de Haroldo de Campos, e sua transcrição, e de Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves e André Capilé, com sua tradução-exu, em que se busca identificá-los como exemplos de esboços para uma práxis da tradução literária.

Nas “Considerações finais”, são apresentados alguns dos resultados alcançados através da realização da pesquisa, de modo a realizar seu fechamento ao mesmo tempo em que se coloca uma intervenção mais pessoal a partir da questão – também intimamente relacionada a este trabalho – das condições materiais de produção intelectual no Brasil. Apresenta-se, em igual medida, uma proposta de ampliação do tema a partir dos tópicos discutidos ao longo da pesquisa, bem como uma breve discussão acerca da realidade sociopolítica contemporânea a nível global.

Por fim, salienta-se o fato de que, ao longo do texto, salvo indicativos de autoria, foram utilizados os termos “autor” e “tradutor” no masculino. Porém, o intuito é fazer referência a “sujeito”, e não restringir o papel do tradutor ou do autor a qualquer gênero em específico. Ademais, como indicado previamente em nota de rodapé, todas as citações de textos em língua estrangeira que foram traduzidas (e inseridas ao longo do texto) foram realizadas pela pesquisadora e os originais indicados em nota de rodapé, precedidas pela indicação da língua a partir da qual foram traduzidas.

## 2 SOCIEDADE E CRIAÇÃO LITERÁRIA

De acordo com Aristóteles (2006), o homem é um animal político. A máxima, bastante difundida no contexto da filosofia ocidental, apresenta as bases a partir das quais estava estruturada a sociedade grega e que, em grande medida, influenciaram o pensamento de todas as civilizações – ainda no contexto ocidental – posteriores à Grécia antiga.

Com isso, se transmite a ideia de que não há sociedade sem política, e de que todos nós, enquanto indivíduos sociais, agimos – ou, pelo menos, deveríamos agir – em prol do bem comum da pólis.

A literatura, por sua vez, à parte os anseios do Romantismo por isolar os escritores do mundo e mergulhá-los na instância do eu, também não existe como um gesto isolado de pura criatividade, sem relações ou vínculos com a realidade que a circunda. Desde a Grécia, ela ocupou um importante papel social dentro das mais diversas culturas e civilizações; para além de seu efeito de fruição, de *aesthesis*, o texto literário apresenta-se como rico mecanismo de significados e de símbolos que, na maioria das vezes, se colocam como insubmissos em relação aos poderes estabelecidos em determinada época.

A literatura, seja oral, seja escrita, desse modo, funciona como um dispositivo reverberante dos anseios e mentalidades de uma determinada comunidade, que compartilha, nela e com ela, de seus destinos e de seu arcabouço cultural. A tradução literária não está distante disso, posto que é também considerada criação literária, na qual o tradutor atua como criador de suas traduções. Para além disso, tradução e literatura mostram-se como campos profícuos nos quais batalhas simbólicas, na linguagem, contra hegemonias e dominações podem ocorrer.

A política, por sua vez, por mais que, atualmente, tenha sido diluída pelas classes dominantes a partir do ideário da antipolítica, que reduz todo ato político à instância da política partidária ou institucionalizada, a fim de manter os indivíduos distanciados e desinteressados quanto à efetiva participação política na sociedade, também desempenha papel fundamental na vida do indivíduo, uma vez que se trata de uma forma de conduzir a vida em sociedade e participar ativamente dos processos de mudança social.

Se, para Aristóteles (2006), a atividade política estava voltada ao comportamento ético do indivíduo voltado para o bem da pólis, dois mil anos depois,

o século XX presenciou alguns dos mais atrozes atos cometidos em nome daquilo que o senso comum hoje tende a chamar de “ideologia política”. Caberia, entretanto, desmistificar, ainda que brevemente, o conceito. Dentro da sociedade capitalista, não há, e não poderá haver, múltiplas ideologias. Isto porque a única ideologia possível dentro do capitalismo é a da classe dominante, a burguesia. Marx aponta para isso em diversas passagens de sua obra, mas bastaria ler *A ideologia alemã* (2007) para constatar que a burguesia, enquanto classe social, ao ascender socialmente das vísceras da Revolução Francesa, por ela engendrada e conduzida, estabeleceu como dominante a sua própria ideologia, que, de maneira bastante resumida, naturaliza o capitalismo – o modo de produção social que lhe é próprio – e o coloca não como mais um sistema econômico, mas sim como o único sistema econômico e de organização social possível.

Embora o capitalismo não seja algo natural, a sua natureza é predatória, isto é, trata-se de um sistema socioeconômico que perpetua as desigualdades e que, longe de socializar a riqueza produzida coletivamente pelos indivíduos, socializa a barbárie.

Do mesmo modo que o capitalismo se coloca como um modo de vida superior aos outros, também, a partir dos empreendimentos coloniais iniciados com as Grandes Navegações, desenvolve-se, no Ocidente, a ideia de que há culturas que são superiores às outras. Em verdade, é possível falar em termos de uma cultura que se coloca como hegemônica e dominadora, seja em termos de produção cultural, seja em termos de autoridade intelectual, isto é, a cultura europeia.

Tal procedimento tem como resultado mais imediato elevar à categoria de verdade eterna aquilo que é produzido pela cultura tida como de referência, ao mesmo tempo em que relega ao lugar de mera curiosidade histórica ou antropológica as culturas, tradições e organizações sociais e políticas daqueles que se colocam “à margem da história”. Esse processo histórico foi chamado de colonialismo.

Desde os processos de expansão marítima, a Europa nunca teve interesse algum em assimilar a alteridade dos povos com os quais entrava em contato. Tratou-se, desde sempre, em cenários mais brandos, de saque; em cenários mais graves, de assassinato, de limpeza étnica, de extermínio de povos e de culturas em sua totalidade. A partir de um pretense ideal de progresso e de avanço da “civilização”, nos moldes europeus, três continentes foram deixados em ruínas, e hoje sobrevivem, divididos geopoliticamente a partir do conceito de Sul global, das migalhas que os

seus antigos colonizadores deixaram para trás ao voltar à Europa. Além da violência pura e simples, a violência simbólica, cultural, fez ruir civilizações inteiras que, antes da chegada dos europeus, floresciam em vida e em cultura, como é o caso dos maias, dos incas e dos astecas, apenas para deter-se no contexto latino-americano. Conforme aponta Césaire,

[p]osso ver bem o que a colonização destruiu: as admiráveis civilizações indígenas, e nem Deterding, nem a Royal Dutch, nem a Standard Oil jamais me consolarão dos astecas e dos incas. Posso ver claramente aquelas civilizações – condenadas a desaparecer – nas quais introduziu um princípio de ruína: Oceania, Nigéria, Niassalândia. Vejo bem como a colonização contribuiu (2020, p. 24).

O poeta martinicano refere-se a símbolos modernos do poder imperial, representados por duas das maiores companhias petrolíferas do século XX, a Royal Dutch Shell, mais conhecida, simplesmente, como Shell, e a já extinta Standard Oil Company, mais conhecida como Esso, para pôr na balança o ideal de mundo vendido pela ação capitalista e medi-lo em comparação ao modo de vida e de relação com a natureza e o mundo das sociedades por ela aniquiladas.

O capitalismo, como sistema econômico cujo único objetivo é a acumulação de capital por parte da burguesia, tende, de modo geral, a assimilar todas as coisas e a transformá-las em mercadorias dentro da ordem de produção capitalista. Mas a literatura, de todas as artes, foi a que mais tardiamente transformou-se, dentro dessa lógica, em um produto destinado ao consumo. A poesia, por sua vez, insiste em não se deixar mercantilizar, mesmo no contexto neoliberal hiper tecnológico no qual o mundo está inserido. O poeta, que já foi visto como um pária, um oráculo, um *outsider*, um gênio incompreendido, coloca-se em posição marginal em relação ao mundo desde que foi expulso da *República* de Platão.

A pergunta que caberia, portanto, é: por que as pessoas insistem em continuar escrevendo e traduzindo literatura no mundo atual? A fim de tentar respondê-la, é proposta uma hipótese que leve em consideração as estreitas ligações que relacionam a literatura à política, mais notadamente a partir do século XX, quando a literatura se tornou, abertamente, um gesto contra o mundo e, por consequência, contra a lógica capitalista de produção e seu modo de vida.

## 2.1 O MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO E A PRÁXIS

É necessário, antes de iniciar qualquer debate, promover uma breve reflexão a respeito do conceito de dialética materialista, como foi engendrado por Marx a partir das leituras de Hegel. Muito embora o conceito de dialética não tenha sido criado por Hegel, remetendo a Platão e a Sócrates e, mais especialmente, a Heródoto, a grande mudança trazida pelo filósofo alemão dá-se no sentido de ter transformado o conceito que era, para os gregos, um conceito retórico, em um conceito epistemológico para a práxis de transformação da realidade. Não foi gratuito o fato de a dialética hegeliana ter sido adotada – com as devidas críticas e modificações – por Marx para ilustrar o seu próprio método dialético: o materialismo histórico.

No caso de Hegel, a dialética encontra-se centralizada no silogismo do senhor e do escravo, um dos mais conhecidos de toda a filosofia ocidental. O conceito, abordado em *A fenomenologia do espírito* (1992), desdobra-se no processo de formação daquilo que Hegel define como “consciência do ser”, que tem por base central para argumentação a identificação e os desdobramentos da tensão entre os mecanismos de apreensão da realidade e a realidade propriamente dita, bem como da superação dessa realidade mais imediata com vistas a uma outra, melhorada.

Nessa perspectiva, o filósofo utiliza uma imagem alegórica para discutir e ponderar o salto da consciência humana, que para ele passa do negativo da submissão ao positivo da emancipação, relacionando, ao mesmo tempo, esse conceito a eventos que localiza no ininterrupto movimento da história ocidental, que vão desde a figura do escravo Spartacus até a Revolução Francesa.

Hegel, nesse sentido, se utiliza dos alicerces do conjunto das “críticas” (de bases empiristas e racionalistas) de Kant para fundar uma espécie de conceitualização idealista da história, dividida entre aqueles que teriam a capacidade de superar a condição de submissão e os que estariam eternamente destinados a servir. Para ele, o senhor seria aquele que, investido pelas ferramentas adequadas, conseguiria superar o estado de subalternidade em relação ao mundo, sendo capaz, assim, de tornar-se soberano não apenas em relação à própria existência, mas à existência de outros, que seriam os escravos. Esses, por sua vez, destituídos da capacidade de se levantar e reivindicar para si o processo histórico e emancipatório, estariam fatalmente destinados a servir, a ser uma espécie de “coisa” para aqueles que ocupam a posição de senhores. Entretanto, o senhor não poderia existir sem o



intermédio do escravo, uma vez que esse lhe conferiria o papel de consciência. Aqui localiza-se o esquema propriamente dialético em Hegel: a partir de duas posições opostas, uma deixa de existir e assume um novo caráter, superando a outra. Hegel afirma, portanto, que

[n]essa experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si. Na consciência-de-si imediata, O Eu simples é o objeto absoluto, que no entanto para nós ou em si é a mediação absoluta, e tem por momento essencial a independência subsistente [...] mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência essente, ou consciência na figura de coisidade. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo. [...] O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser, só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si; é este o silogismo (Hegel, 1992, p. 129-130).

Nesse sentido, percebe-se o movimento filosófico de Hegel no sentido de afastar a dialética do campo da retórica, do diálogo, e aplicá-la à compreensão dos fenômenos contraditórios que caracterizavam – e ainda caracterizam – o ocidente moderno. Não se trata mais da arte do bem dizer, como o era para Aristóteles, mas sim do bem proceder, em que se implica o discurso e o pensamento à instância ética da existência humana,

[a] filosofia – por meio da dialética – podia lhes proporcionar os instrumentos indispensáveis para entenderem a essência daquilo que faziam, das atividades profissionais a que se dedicavam. Na acepção moderna, entretanto, dialética significa outra coisa: é o modo de pensarmos as contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação (Konder, 2004, p. 7-8).

A própria ideia de dialética como compreendida atualmente poderia ser encontrada em Heráclito, considerado “o pai da História”, na célebre afirmação de que “um homem não toma banho duas vezes no mesmo rio. Por quê? Porque da segunda vez não será o mesmo homem e nem estará se banhando no mesmo rio (ambos terão

mudado)” (Konder, 2004, p. 8), ou seja, que tanto a pessoa quanto o rio já não serão mais os mesmos.

Marx e Engels, baseados na dialética hegeliana, pensaram não apenas a sociedade, mas a história e a ciência a partir de um método dialético que prevê a regulação dos processos que regem o mundo a partir de leis que são afetadas, ininterruptamente, pela evolução do *continuum* histórico. Assim surgiu, no século XIX, o conceito de materialismo histórico.

Em 1843, Karl Marx fundou as bases de sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (Marx, 2013) e, posteriormente, ensaiou o que formou os alicerces de *O capital* (Marx, 2017) nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (Marx, 2010). Foi em 1852 que se pôde avaliar empiricamente o modelo de análise do materialismo histórico a partir de duas publicações: *O manifesto do partido comunista* (2010) e *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (2011). Já na abertura do primeiro, os autores são enfáticos ao avaliar que “[a] história de todas as sociedades até o presente é a história da luta de classes” (Marx; Engels, 2010, p. 52). Assim,

[h]omem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, membro de corporação e oficial-artesão, em síntese, opressores e oprimidos estiveram em constante oposição uns aos outros, travando uma luta ininterrupta, ora dissimulada, ora aberta, que a cada vez terminava com uma reconfiguração revolucionária de toda a sociedade ou com a derrocada comum das classes em luta (Marx; Engels, 2010, p. 52).

Nesse sentido, para o materialismo histórico, a natureza e seus sistemas, dos quais a sociedade faz parte, estão em constante processo de evolução e conflito, e tais conflitos atingem, invariavelmente, uma situação limite em que devem ser erradicados para que possam ser substituídos por um outro modo de organização, a partir do qual a contínua evolução histórica possa deixar o estado de estagnação proporcionado pelo conflito e avançar de forma mais rápida e superior às condições anteriormente dadas. Dialeticamente, então, todos os sistemas atingem um ápice ao qual são levados pelo conflito interno que neles se desenvolve e que leva à destruição das próprias condições que tornavam possível a existência daquele sistema.

Se o *Manifesto do partido comunista* (2010) é um importante documento do marxismo e do programa político-filosófico de Marx e Engels, seu caráter documental, breve e, em grande medida, relacionado aos fatos mais imediatos da época em que foi escrito e, ao mesmo tempo, em resposta a eles, acaba por tornar o texto resumido

– muitos dos seus trechos foram retirados de *A ideologia alemã* (2007), livro que, desde 1845, Marx e Engels tentavam, sem sucesso, publicar.

Já em relação a *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (2011), calcado em acontecimentos históricos que seriam, por seus desenvolvimentos, capazes de demonstrar na prática a teoria marxista do materialismo histórico, nota-se que esse texto compreende uma importante análise do pensamento materialista, embora tenha sido assinado somente por Marx. Nesse livro são discutidos conceitos importantes do materialismo histórico, como a organização da sociedade em classes e a organização do proletariado na conseqüente luta de classes; o papel desempenhado – e a ser desempenhado – pelo campesinato como força aglutinadora, junto ao proletariado na revolução comunista e na conseqüente ditadura do proletariado rumo à abolição da sociedade de classes; além da crítica aos partidos políticos e à sua organização dentro do sistema da democracia burguesa, recém-inaugurado pela Revolução Francesa e pela independência dos Estados Unidos, algumas décadas antes. Surgiu, nesse texto, inclusive, uma importante constatação de Marx a respeito da organização do moderno estado burguês, isto é, seus sustentáculos principais, amparados no aparelho militar e na burocracia civil.

O golpe de estado de Luís Bonaparte em 1851 foi retratado por Marx como uma espécie de retorno ao passado, clara conseqüência do desenvolvimento das relações sociais e das forças de produção vigentes durante o período da monarquia burguesa posterior à Revolução de 1789. Além disso, Marx destacou o caráter contrarrevolucionário da burguesia como ligado a imagens dialéticas do passado, uma vez que essa classe, herdeira imediata da monarquia absolutista, estaria ainda presa às tradições pré-revolucionárias que, independentemente das alterações nas condições de vida tanto do proletariado quanto da própria burguesia, persistiam em existir. A partir disso, inclusive, foi possível o golpe e a conseqüente ascensão de Luís Bonaparte: é inegável o papel desempenhado pelas formas simbólicas, que não apenas levou o povo francês “de volta ao passado”, como impossibilitou que a experiência das barricadas que, a exemplo dos franceses, havia se espalhado, àquela altura, por toda a Europa, possibilitasse o advento da revolução proletária (Marx, 2011). O Antigo Regime, então, ressurgiu das cinzas como imagem dialética do passado, e os acontecimentos se apresentaram a Marx como conjunto de provas do método dialético baseado no materialismo histórico.

Entretanto, a dialética marxista apresenta-se não somente como diferente da dialética hegeliana, mas como seu exato oposto, de acordo com o próprio Marx, em *O Capital* (2017). Enquanto, para Hegel, o sujeito (convertido no significante da “ideia”) seria o responsável pela criação da realidade, Marx vê o “ideal” como o propriamente material, assimilado pela humanidade no processo evolutivo da história (Marx, 2017).

Assim, o materialismo histórico-dialético se configura como uma força motriz que, ao mesmo tempo em que se apropria das premissas do idealismo, o subverte, ao inserir não o sujeito, mas o processo histórico, como o núcleo da reflexão filosófica. Donde surge, inclusive, a principal diferença entre o método materialista histórico-dialético e o idealismo de Hegel, localizada na instância da práxis marxista.

Não se trata de dizer que o conceito de práxis tenha sido criado por Marx e Engels. Aristóteles já discutia a práxis ao referir às ações dos cidadãos da *pólis* como fins em si mesmas, ou seja, que para Aristóteles a práxis se constitui como conceito tautológico da ação do indivíduo em relação à sociedade (Aristóteles, 2006). Atualmente, a palavra “práxis” encontra-se difundida nas mais diversas áreas do conhecimento: pode-se falar em uma práxis pedagógica, em uma práxis política, e a ideia de que o conceito se reveste é aquela mesma de uma ação prática na vida a fim de alterar um processo social ou coletivo em que vários agentes se encontram envolvidos.

Não obstante, a práxis é também um conceito filosófico, central para a compreensão da teoria marxista em seu amplo escopo. É interessante notar que o conceito de “prática” e de “pragmatismo” está atrelado ao modo de acumulação capitalista desde sua gênese. Isso, conforme Marx afirma, em *O Capital* (2017), que é necessário que o capitalista, o burguês, a fim de produzir mais valia, encare de modo prático as relações de exploração a que submete toda a massa que lhe vende, a baixo preço, a própria força de trabalho. Não existe, portanto, espaço para o idealismo no mundo e no modo de produção capitalistas; a noção de espírito é substituída pelo cálculo do mercado, que tudo controla. O capitalismo é, analisou Marx, um sistema político-ideológico baseado no princípio da eficiência, e essa se adquire a partir da superexploração da força de trabalho a baixo custo *versus* a alta demanda e a regulação dos preços das mercadorias que geram as enormes margens de lucros a partir das quais a burguesia pode vir a dominar todas as outras classes sociais – predominantemente o proletariado, mas igualmente a classe média e o lumpemproletariado – e sobreviver mesmo face às constantes crises de produção que

levam, por exemplo, a seu quase declínio total, como a crise de 1929 e a mais recente de 2008 (Marx, 2017).

A práxis marxista se diferencia da simples ação cotidiana – que é, em todos os aspectos, a mera aceitação da realidade banal da vida como fato dado, da natureza como imutável, das ações cotidianas como efeitos em si mesmos, sem a necessidade de explicações ou teorizações – pelo fato de que se coloca como *ação transformadora* da natureza e da sociedade. A ação não é propriamente uma característica humana, ela existe na natureza que, de acordo com a dialética materialista, está em constante evolução (Engels, 2020); a práxis, por sua vez, é uma característica humana e trata da maneira como os indivíduos humanos relacionam dialeticamente teoria e prática a fim de conseguir a superação das condições de vida vigentes – que os oprimem, no caso do proletariado – visando conseguir, a partir dessa práxis dialética, a abolição da sociedade de classes e, conseqüentemente, um novo arranjo da natureza e das relações humanas. Resumidamente, é possível apontar a seguinte dicotomia: nem toda ação é uma práxis, mas toda práxis é uma ação.

Isso porque a ação pode advir de diversas fontes, não necessariamente humanas: assim como a ação de um leão pode produzir um cadáver, a de um músico pode produzir uma sonata – entretanto apenas um desses dois agentes é capaz de refletir sobre as conseqüências de sua ação no mundo. Da mesma forma, a própria ação humana pode ou não produzir os movimentos que conturbam o desenrolar do processo histórico, mas somente a ação que se dedique a pensar sobre as conseqüências e desdobramentos do próprio agir será considerada enquanto práxis revolucionária. Para Marx, ao agir sobre a natureza, modificando-a, o ser humano modifica a si mesmo. Assim,

[é] evidente que o homem, por meio de sua atividade, altera as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. Por exemplo, a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível (Marx, 2017, p. 146).

Em *O Capital* (2017), o autor deixa muito bem especificado que o trabalho a que se refere é o humano, e não o animal, uma vez que o trabalho animal, por mais que exista – como o das abelhas, o das formigas – não é capaz de ser pensado na mesma relação em que o trabalho especificamente realizado pela humanidade, uma

vez que essa, ao trabalhar, possui a completa noção de que a própria ação do trabalho transforma a natureza e, como consequência, a sociedade:

[p]ressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração na forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade (Marx, 2017, p. 255-256).

É evidente, portanto, que

[o] trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*] (Marx, 2017, p. 255).

Nesse sentido, são dois os modos de agir, de acordo com a análise de Marx (2017): um modo mais generalizado, que estaria ligado à ação prática da natureza não-humana e de seus agentes, e outro específico, que se caracteriza pela ação humana *na* natureza, uma ação engendrada pela *ideia* que a antecede. Disso resultam tanto o conceito de práxis materialista dialética quanto a subversão que essa apresenta em relação à dialética hegeliana.

## 2.2 O SIMBÓLICO

Entende-se que Pierre Bourdieu – autor que hoje se configura como referência necessária na área das Ciências Sociais, bem como um dos teóricos seminais para o desenvolvimento da Sociologia da Tradução – foi não apenas um dos principais responsáveis por renovar o campo de estudo da sociologia no século XX como, além disso, caracterizou-se como um dos principais renovadores disso que hoje se entende como estudos marxianos ou marxistas. Seu pensamento insere-se na corrente que tentou compreender e interpretar a importância que o marxismo teria dentro do contexto da modernidade tardia e, notadamente, daquilo que se define como pós-

modernidade a partir dos eventos considerados revolucionários iniciados pela Revolução Cultural chinesa e ampliados a partir dos acontecimentos de Maio de 1968. O marxismo, sob Stálin, assumiu a forma de uma burocratização violenta do processo revolucionário conforme concebido pelos revolucionários de 1917. Tal processo tornou-se evidente, inclusive, somente após a morte de Stálin, em 1953, ano em que os arquivos da União Soviética foram abertos, ainda que parcialmente, já que apenas na década de 1980 eles foram disponibilizados integralmente para acesso do público em geral. No final dessa mesma década, com a queda do muro de Berlim, o pensamento marxista sofreu um abalo contundente ligado à ideia do “fim das utopias” e, posteriormente, por consequência da própria organização geopolítica do mundo a partir do fim do século XX e do início do XXI, no qual o mundo viu surgir a falácia da “globalização” a partir, principalmente, da internet. Dessa forma, conforme Carvalho (2007, p. 1), ao se negar “a existência da luta de classes nas sociedades contemporâneas – quando não, negando-se a própria existência das classes sociais – e apregoando-se o fim das ideologias”, ocorreu ao marxismo ver-se “atado a uma neutralizante camisa de força” (Carvalho, 2007, p. 1). A partir desse processo de apagamento de uma ideologia dominante – a ideologia burguesa, única possível dentro do modo capitalista de vida e de produção – vende-se a ideia de uma suposta democratização do acesso à informação que colocaria a todos em pé de igualdade dentro da sociedade contemporânea. Entretanto, Milton Santos já denunciava essa problemática, ao afirmar que a globalização não passa de uma fábula na qual “se produz a história humana que é a verdadeira responsável pela criação da torre de babel em que vive a nossa era globalizada” (2021, p. 23). Assim, a partir da falsificação mistificadora que propõe a criação de um mundo verdadeiro, “o que é imposto aos espíritos é um mundo de fabulações, que se aproveita do alargamento de todos os contextos [...] para consagrar um discurso único” (Santos, 2021, p. 23). Para tanto, “[s]eus fundamentos são a informação e o seu império, que encontram alicerce na produção de imagens e do imaginário, e se põem a serviço do império do dinheiro” (Santos, 2021, p. 23), sendo este fundado “na econominização e na monetarização da vida social e da vida pessoal”, podendo, inclusive, estender tal monetarização para a vida cultural e suas respectivas produções.

Bourdieu, nesse sentido, não apenas injeta nova vida à discussão das diferenças entre as classes sociais como, por sua vez, apresenta uma nova teoria a respeito de suas relações conflituosas, com base na divisão entre os campos de poder

simbólico. Muito embora o próprio Bourdieu não tenha se identificado como um teórico marxista *per se*, é fato que seu pensamento sofreu, enviezadamente, influência de pensadores marxistas, especialmente da área das Ciências Sociais, como Louis Althusser e Antônio Gramsci.

Dessa forma, por mais que não se possa afirmar que as premissas de Bourdieu em relação à análise e à interpretação dos fatos sociais fossem as mesmas de Marx, ainda assim, é inegável que uma das maiores – ou a maior – preocupações de sua obra seja a de um desvelamento dos mecanismos de dominação que regem a sociedade contemporânea, a partir de uma análise exaustiva daquilo que se entende como dominação simbólica. A dominação simbólica, por sua vez, insere novos mecanismos de violência na relação entre as classes sociais. Assim, de acordo com Burawoy,

[...] quando os intelectuais denunciam a violência física pelo mundo afora, eles não percebem que são, também eles próprios, os perpetradores de outra forma de violência: a violência simbólica que dissimula a dominação tomada como dada (dóxica) e incorporada aos corpos e à linguagem dos indivíduos. Eis uma violência cujo uso é monopolizado pelo Estado tanto quanto a força física. Ao examinar os dominantes e os dominados, Bourdieu direcionou seus holofotes não apenas para os camponeses e trabalhadores, mas também para diferentes camadas da classe dominante e da pequena burguesia; e não apenas para os pintores e escritores, mas também para os acadêmicos que perpetuam essa violência simbólica (2010, p. 26).

A partir daí, o poder simbólico, para Bourdieu, só pode ser estabelecido enquanto estruturante na sociedade por ser, ele mesmo, estruturado a partir de discursos dóxicos que o privilegiam. Tal ato conduz, em todo caso, à estruturação colonizadora dos discursos, partindo da premissa de que há um poder simbólico cultural dominante em relação ao qual todos os outros são postos como periféricos.

Nesse sentido, infere-se que o poder simbólico só pode ser constituído a partir da enunciação, uma vez que é a partir desta que se pode criar, manter ou alterar visões sobre o mundo e, por consequência, o próprio mundo. Ou seja, o poder simbólico não é uma materialidade por si só, uma vez que se trata de um poder subordinado a outras formas de poder; entretanto, ele reside nos sistemas simbólicos e é utilizado por aqueles que detém o poder para sujeitar os outros a esse mesmo poder – Bourdieu (2021) afirma, por exemplo, que objetos tais quais o cetro, a coroa e os trajes são apenas formas objetivadas desse poder, mas que assumem a mesma função – que, contemporaneamente, com o auxílio da parafernália cibernética pela



qual a vida é rodeada, se caracteriza como dissimulado com base em uma pretensa igualdade de forças discursivas que, por sua vez, nada mais faz do que mascarar o real problema imposto pela dominação de um único poder. O que ruiu, com a ascensão da burguesia enquanto classe social dominante, não foi apenas o Antigo Regime, mas igualmente as formas de produção simbólica associadas a tudo o que existia antes da própria burguesia – é nesse sentido, inclusive, que Marx (2010) entendeu-a como uma classe social revolucionária. A burguesia não apenas nega toda a ideia de produção cultural coletiva como, inclusive, necessita destruí-la a fim de poder existir. Por isso, a burguesia destruiu o mito – produção coletiva por excelência – e o substituiu pela ideia de morte que é a própria Modernidade. O poder simbólico é aquilo que possibilita à burguesia estabelecer-se enquanto classe dominante, uma vez que “o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*” (Bourdieu, 2021, p. 6). Para o teórico, “[o]s símbolos são os instrumentos por excelência da ‘integração social’: [...] eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social” (Bourdieu, 2021, p. 6), o que, por sua vez, “contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social” (Bourdieu, 2021, p. 6). A partir dessa estruturação enunciativa do poder simbólico, o passo consequente seria, para Bourdieu (2021), a construção daquilo que definiu como “capital cultural”, uma expansão do capital econômico conforme desenvolvido por Marx.

Se, no capitalismo, tudo se transforma em mercadoria, nada mais natural do que a cultura também o ser; evidentemente, há uma hierarquia no que se refere à mercantilização dos produtos e dos bens culturais, uma vez que se pode pensar, por exemplo, no quanto as artes plásticas rapidamente sucumbiram à lógica mercadológica capitalista, enquanto a poesia, por exemplo, se coloca como uma forma menos degradada pelo simples fato de que “não vende”, ou raramente alcança o famigerado “sucesso comercial”.

Para Bourdieu (1986), nesse contexto, o capital cultural se manifesta a partir de três formas: uma incorporada, com base em disposições próprias da mente e do corpo; uma objetificada, na forma de bens culturais como livros, quadros, instrumentos ou máquinas; e uma institucionalizada, a qual o teórico separa das outras por conta de seu grau de complexidade, mas que na educação institucionalizada teria um de seus maiores representantes.

Se o capital econômico, dentro do modo capitalista de produção, apresenta, cada vez mais, graus ínfimos de mobilidade – o que quer dizer, basicamente, que os processos de ascensão social no capitalismo encontram-se progressivamente limitados pelo nível enorme de acumulação de capital nas mãos dos bilionários –, com o capital cultural ocorre processo afim. Por isso, Bourdieu afirma que:

[...] o mais poderoso princípio da eficácia simbólica do capital cultural reside sem dúvida em sua lógica de transmissão. De um lado, o processo de apropriação do capital cultural objetificado e o tempo necessário para que ele alcance um lugar depende do capital cultural incorporado por toda a família – através (entre outras coisas) do efeito Arrow generalizado e de todas as formas de transmissão implícita. De outro lado, a acumulação inicial de capital cultural, a condição para a acumulação rápida e fácil de todo tipo de capital cultural útil, principia sem atraso, sem perda de tempo, somente para a prole de famílias dotadas de um forte capital cultural<sup>5</sup> (1986, p. 19).

Por isso, “a transmissão de capital cultural é sem dúvida a melhor forma oculta de transmissão hereditária de capital”<sup>6</sup> (Bourdieu, 1986, p. 19). Converte-se, para tanto, o fato de que, conforme aponta Carvalho (2007), para Bourdieu, é a partir de uma noção de consenso performada sobre uma certa ordem simbólica que o espaço social é configurado, movendo-se nele os agentes sociais que o determinam. Desse modo, a sociedade moderna se molda a partir de estruturas simbólicas as quais regem o movimento de aproximação e distanciamento dos agentes dentro do processo de formação da sociedade moderna. Tais pressupostos simbólicos, os quais representam a realidade social, têm sua origem na divisão em classes da sociedade. Desse modo,

Ao pensar a realidade em termos de representação simbólica, Bourdieu defende uma conexão entre as estruturas sociais e as estruturas mentais dos agentes em um processo mediante o qual a realidade se faz corpo. Ou seja, as classes sociais, a partir de suas posições na estrutura econômica e social, representam simbolicamente esta realidade, e através desta representação, enxergam-se no mundo e entre si interagem em um conflito velado. Aponto aqui que, bebendo em fontes marxianas, Bourdieu recupera, a partir de outros quadrantes, à teoria social, a noção de luta classes enquanto princípio dinâmico da realidade social (Carvalho, 2007, p. 7).

---

<sup>5</sup> Do inglês: “But the most powerful principle of the symbolic efficacy of cultural capital no doubt lies in the logic of its transmission. On the one hand, the process of appropriating objectified cultural capital and the time necessary for it to take place mainly depend on the cultural capital embodied in the whole family—through (among other things) the generalized Arrow effect and all forms of implicit transmission. On the other hand, the initial accumulation of cultural capital, the precondition for the fast, easy accumulation of every kind of useful cultural capital, starts at the outset, without delay, without wasted time, only for the offspring of families endowed with strong cultural capital”.

<sup>6</sup> Do inglês: “the transmission of cultural capital is no doubt the best hidden form of hereditary transmission of capital”.

É por esse motivo, inclusive, que a obtenção de capital cultural, por mais que, a partir de movimentos que inseriram mais indivíduos social e economicamente marginalizados, tenha supostamente se democratizado, ainda se apresenta sob a esfera de um elitismo cultural no qual a questão econômica desempenha papel crucial. A literatura, nesse sentido, como sendo um bem cultural produzido pela sociedade, não deixa de seguir tal lógica, tanto de produção quanto de veiculação. No Brasil, poucas pessoas podem tentar viver de escrita, e poucas são as pessoas que têm o poder aquisitivo necessário para adquirir livros com frequência.

De acordo com uma pesquisa encomendada pela Câmara Brasileira do Livro, no ano de 2023, apenas cerca de 16% da população maior de 18 anos afirmou ter adquirido ao menos um livro nos últimos 12 meses (os dados foram divulgados no mês de dezembro do referido ano). Desses, 8% afirmaram ter comprado 16 ou mais livros ao longo do ano. Por outro lado, 84% da população afirmou não ter adquirido livro algum ao longo dos últimos 12 meses. Desses, 60% avaliam que a leitura é uma atividade importante, e apontam para os altos preços, a falta de lojas e de tempo como principais motivos que os impedem de adquirir e ler livros. Por outro lado, de acordo com a pesquisa, a percepção de que o livro no Brasil é um objeto caro independe da classe social. As regiões Norte e Nordeste foram as que mais apontaram para o fato de que a falta de livrarias se caracteriza como um impedimento à aquisição de livros. Por fim, dos 84% que não compraram livros em 2023, 56% acabaram encontrando métodos alternativos para ler, como o *download* de livros pela internet, a visita a bibliotecas, empréstimos de amigos ou familiares ou mesmo ganhar livros como presente. Todos esses dados apontam para o fato de que não é por falta de vontade, ou mesmo por uma suposta preguiça intelectual – até hoje defendida por alguns supostos intelectuais – do brasileiro que este não lê literatura, mas sim pelo fato de que a inserção nesse capital simbólico ainda se encontra restrita a determinados círculos sociais que, em alguma medida, já conseguiram acumular não apenas capital simbólico mas, igualmente, econômico.

A literatura não é, de todo modo, a única forma de capital simbólico que se encontra sequestrada às mãos das classes sociais vulnerabilizadas; também o cinema, hoje predominantemente instalado dentro dos grandes *shopping centers*, encontra-se, geográfica e economicamente, inacessível à classe trabalhadora. Já nem se fala aqui em concertos de música, ou festivais, no teatro – arte historicamente periférica no Brasil – e no acesso a exposições de arte em museus. Portanto, ainda

que amparada em processos cada vez mais fortes de inclusão, a arte segue sendo produzida por e para um público muito específico no Brasil.

### 2.3 A LITERATURA

A ideia de teoria está estreitamente ligada à prática. Isso decorre do fato de que teorizar é a ação de pensar a realidade, mas de maneira crítica. Conforme Kalina Silva e Maciel Silva (2009), teorizar é um ato humano, durante o qual o indivíduo reflete sobre suas próprias práticas e ações, mas também sobre fenômenos sociais de maneira geral, assim como sobre os naturais, aqueles que fogem ao seu controle. Ainda que se possa conceituar a teoria como um ato que serve para compreender o mundo, é necessário levar em consideração o fato de que, por se tratar de uma ação humana relacionada tanto a outras ações humanas quanto a fenômenos naturais, nem sempre será possível criar modelos (teóricos) e conjuntos de regras que de fato expliquem essas ações e a realidade. Ainda assim, a teoria não deixa de exercer seu papel primordial, o de refletir sobre um determinado fenômeno ou ação. E refletir não implica, necessariamente, explicar. Observa-se, criam-se questionamentos e hipóteses a partir dos quais tenta-se compreender melhor a realidade. Nesse sentido, não existe a possibilidade de separação entre pensamento teórico (crítico) e prática, porque, a princípio, um depende do outro: a teoria surge da reflexão sobre as ações e a prática, quando consciente, é constantemente aprimorada se aliada à teoria.

Eagleton, ao discursar acerca da gênese da teoria da hermenêutica, coloca em questão o enraizamento das teorias na realidade, na vida cotidiana do ser humano:

[a]s idéias culturais mudam com o mundo sobre o qual refletem. Se insistem, como realmente fazem, na necessidade de ver as coisas em seu contexto histórico, então isso também tem que ser aplicado a elas mesmas. Até as teorias mais rarefeitas têm uma raiz na realidade histórica. Veja, por exemplo, a hermenêutica, a ciência ou arte da interpretação (Eagleton, 2016, p. 36).

Como Henri Meschonnic que, ao introduzir sua obra, *A poética do traduzir*, apresenta a noção de que “[a] *teoria* é apenas o acompanhamento reflexivo. Ambos intermináveis. A experiência vem primeiro” (2010, p. xvii). Mais especificamente no que concerne ao termo, de acordo com Anthony Pym,

[o] termo “teoria” deriva, provavelmente, do grego *theā*, significando “vista” + o sufixo *-horan*, “ver” ou “observar”. Assim, teorizar seria “voltar-se para uma determinada perspectiva” (a palavra “teatro” tem a mesma origem). Uma teoria apresenta uma cena em que os processos de geração e seleção acontecem (2017, p. 18).

Nesse sentido, de maneira geral, a teoria surge a partir de uma “perspectiva”, ou seja, de um plano, uma representação. Assim, o teórico analisa um conjunto de dados ou uma ação prática. Trata-se de um entendimento, uma interpretação daquilo que o sujeito está investigando. Pym também aponta a necessidade de se diferenciar “teorização” de “teoria”. Para o autor, o sujeito que traduz está, ao mesmo tempo, teorizando, pois “quando identificam um problema de tradução, normalmente precisam decidir a partir de uma série de soluções possíveis que se apresentam a eles” (Pym, 2017, p. 17). Pode-se extrair, dessa afirmação, um elemento essencial para a constituição de uma teoria, a identificação de um problema que precisa ser resolvido. Contudo, o tradutor, a princípio, irá se valer de teorias já existentes para resolver a questão ou, então, se apoiará em sua prática e seu conhecimento de senso comum, mas não necessariamente irá propor uma (nova) teoria.

O senso comum é o conjunto de conhecimentos que estão disponíveis e que o ser humano aprende em seu cotidiano, a partir de suas práticas, de erros e acertos, daquilo que aprende a partir de sua interação com o outro e com o mundo – os sujeitos (inseridos em contextos sócio-histórico-culturais) são constituídos pela mediação, pela interação social, de acordo com uma visão vygotskiana. Conforme Eagleton,

[a] existência humana é um diálogo com o mundo, e ouvir é uma atividade mais reverente do que falar. [...] Antes de chegarmos a pensar sistematicamente, já partilhamos de uma quantidade de pressupostos tácitos, obtidos de nossa ligação prática com o mundo, e a ciência ou a teoria nunca são mais do que abstrações parciais dessas preocupações concretas, como um mapa é a abstração de um terreno real. O entendimento não é, em primeiro lugar, uma “cognição” isolável, um ato particular que prático, mas parte da própria estrutura da existência humana (2006, p. 95).

Assim, o sujeito é constituído pela sociedade e, concomitantemente, produz a sociedade na qual vive, transformando-a, ao se apropriar de conhecimentos e experiências. Ainda conforme o autor, em *Depois da teoria* (2016), publicado no Brasil 10 anos após *Teoria da literatura: uma introdução* (2006), as teorias “como tal, [...] retornam ao domínio da vida cotidiana – mas só sob a condição de correrem o risco

de perder a habilidade de criticar essa mesma vida” (Eagleton, 2016, p. 12), ao tecer uma crítica em relação à “aceitabilidade e à utilidade da teoria” na vida cotidiana.

De qualquer maneira, ainda que haja certa resistência à aceitação de que as teorias fazem parte do cotidiano humano, com o intuito de que se possa refletir de maneira crítica acerca da realidade, mesmo que isso passe despercebido, muito do que se produz “formalmente” ainda advém da prática ordinária, “[n]uma medida muito maior do que imagina o leigo ingênuo, há muitos cientistas bastante céticos a respeito da ciência, vendo-a como uma questão de acertos e erros, de experiência prática” (Eagleton, 2016, p. 28).

No entanto, em sentido estrito, para uma teoria propriamente dita é necessário que haja rigor e estrutura, método e conhecimento, que está relacionado àquilo que se pesquisa – e o “objeto” que se investiga é escolhido de acordo com determinados interesses, donde se pressupõe sua subjetividade. Outras das características fundamentais são a existência de um problema a ser solucionado, relacionado também ao interesse do pesquisador, a busca e coleta de dados e sua interpretação e análise. De acordo com Alan Chalmers, filósofo da ciência, “as teorias devem ser consideradas como um todo estruturado” (1993, p. 109). Cabe ressaltar também a importância da hipótese, que poderá ser falseável ou não a partir de métodos de observação ou experimentação, por exemplo. Disso, dessa prática, pode-se verificar os postulados ou hipóteses criadas. É nesse sentido, então, que teoria e prática coexistem e possuem caráter de interdependência. Como ilustra Robert Merton, professor e sociólogo,

[p]or serem as suas aplicações tão diversas – incluindo tudo, desde as menores hipóteses de trabalho, as amplas mas vagas e desordenadas especulações, até os sistemas axiomáticos de pensamento – o uso da palavra obscurece frequentemente a compreensão, ao invés de suscitá-la. [...] a expressão *teoria sociológica* se refere a conjuntos de proposições logicamente entrelaçadas, dos quais se podem derivar umas quantas uniformidades empíricas. [...] o que denominei *teorias de médio alcance*: teorias intermediárias entre as pequenas, mas hipóteses necessárias de trabalho que surgem em abundância durante a rotina das pesquisas diárias e os amplos esforços sistemáticos para desenvolver uma teoria unificada para de explicar todas as uniformidades observadas de comportamento, organização e mudança sociais (1968, p. 51).

Compagnon (2010), a partir de uma reflexão acerca das teorias literárias, expõe o fato de que, ao longo dos anos, o lugar e o papel da teoria transformou-se; partindo de uma premissa acerca dos modos de se refletir sobre a literatura (teoria

literária), ele afirma que “[a] teoria institucionalizou-se, transformou-se em método, tornou-se uma pequena técnica pedagógica” (2010, p. 12-13). Nesse sentido, é necessário ressaltar que, ainda que possua estreita ligação com a experiência, teorias, em pesquisas, por exemplo, não devem, de maneira geral, ser “aplicadas”, posto que sua “função” é a de gerar reflexões críticas acerca da realidade, e não necessariamente de criar moldes ou regras que irão determinar como uma tradução deve ser realizada – a exemplo das teorias prescritivistas, que já não encontram mais lugar nos estudos da Tradução, a não ser em relação ao seu papel na História –, por exemplo.

Porém, Eagleton, sobre a teoria cultural e as “humanidades” (da década de 1960), afirma que, “[s]e teoria significa uma reflexão razoavelmente sistemática sobre as premissas que nos orientam, ela permanece tão indispensável quanto sempre” (2016, p. 10-11). Ainda mais quando se trata de reavaliar o próprio campo, ainda partindo da premissa da relação das teorias com o seu contexto sócio-histórico, por exemplo.

Se quisessem continuar operando, agora era vital que fizessem uma pausa para refletir a respeito de seus próprios objetivos e de suas premissas. Essa auto-reflexão crítica é o que conhecemos como teoria. Teoria desse tipo acontece quando somos forçados a ganhar uma nova autoconsciência sobre o que estamos fazendo. É um sintoma de que já não podemos mais tomar aquelas práticas como garantidas. Ao contrário: elas agora têm que começar a tomar a si mesmas como objetos de sua própria investigação. Assim, sempre existe algo bastante narcisista na teoria, um certo grau de centramento no próprio umbigo, como perceberá qualquer um que já tenha encontrado uns tantos destacados teóricos dos Estudos Culturais (Eagleton, 2016, p. 40).

Assim, a teoria surge de um ato de observar e pensar criticamente um fenômeno, sistematizando-o. Teorias são estruturadas, sistematizadas e fazem parte de determinados contextos sócio-histórico-culturais, a partir do que se infere que o ato de teorizar é subjetivo. Teorias não são opostas às práticas, e tal relação não deveria ser tratada, então, como uma dicotomia.

Pode-se pensar em uma analogia entre as teorias e o método subtrativo das cores:

[o] método subtrativo se baseia na absorção de luz usando-se as cores complementares ciano (C), magenta (M) e amarelo (Y –yellow). Podemos usar, por exemplo, um conjunto de filtros com cada uma dessas três cores. O filtro ciano subtrairá o vermelho, o magenta subtrairá o verde e o amarelo

subtrairá o azul. Se os filtros ciano e magenta se sobrepuserem, eles transmitirão azul. Isso ocorre porque os dois terão subtraído o vermelho e o verde. O mesmo se aplica para as outras duas combinações, ciano com amarelo, que transmite verde, e magenta com amarelo, que transmite vermelho. Quando o ciano, o magenta e o amarelo são combinados, o vermelho, o verde e o azul são subtraídos, e o resultado é o preto (Langford, 2012, p. 5).

Dessa maneira, teorias literárias ou de tradução, por exemplo, desempenhariam um papel como o de um filtro colorido, de acordo com a descrição do fotógrafo Michael Langford. Suponha-se que a teoria funcionalista da tradução seja representada pelo filtro magenta: um pesquisador que se utilizar desse filtro apresentará hipóteses, análises ou resultados que não conterão tudo aquilo que for de pigmento verde, como algum dado relativo ao texto de partida, por exemplo. O pesquisador, a partir do filtro da teoria funcionalista, irá absorver, ou “ignorar”, aquilo que não faz parte do conjunto de principais interesses de análise dessa teoria e refletirá o que lhe interessa, o que faz parte do seu escopo de pesquisa, em detrimento daquilo que concerne ao texto de partida. Uma teoria irá direcionar, colorir o modo como serão analisados, ou interpretados, determinados dados ou evidências ou, ainda, textos, fenômenos naturais ou sociais, ou arquivos (fontes) primários.

Mais especificamente, para Compagnon, a respeito da teoria da literatura,

quem diz teoria [...] pressupõe uma prática, ou uma práxis, diante da qual a teoria se coloca, ou da qual ela elabora uma teoria. [...] Não se faz aí teoria da literatura, mas ensina-se o código de trânsito: a teoria é, pois, o código oposto à direção de veículos, é o código da direção. Qual é portanto a direção, ou a prática, que a teoria da literatura codifica, isto é, organiza mais do que regulamenta? Não é, parece, a própria literatura (ou a atividade literária) – a teoria da literatura não ensina a escrever romances como a retórica outrora ensinava a falar em público e instruía na eloquência –, mas são os estudos literários, isto é, a história literária e a crítica literária, ou ainda a pesquisa literária. [...] Descritiva, a teoria da literatura é, pois moderna: supõe a existência de estudos literários, instaurados no século XIX, a partir do romantismo. [...] Mas a teoria da literatura não é filosofia da literatura, não é especulativa nem abstrata, mas analítica ou tópica: seu objeto são o/os discursos sobre a literatura, a crítica e a história literárias, que ela questiona, problematiza, e cujas práticas organiza (2010, p. 18-19).

Isso aponta para o aspecto da teoria da literatura no que tange a sua relação com o texto literário. Além disso, vai ao encontro da crítica do próprio autor à utilização das teorias de literatura enquanto métodos e técnicas aplicáveis para a escrita literária, por exemplo. Assim, a teoria da literatura tem como pressuposto descrever e analisar textos sobre e de natureza literária.



Pensar no conceito de “literatura” demanda outros esforços, justamente por causa dos diferentes posicionamentos existentes, assim como depende, também, da teoria na qual se baseiam as reflexões. Como aponta Chalmers, em relação à definição de conceitos, há uma “dependência dos sentidos dos conceitos da estrutura da teoria em que ocorrem e a dependência da precisão dos primeiros da precisão do grau de coerência desses últimos” (1993, p. 109), assim “os conceitos obtêm seus sentidos ao menos em parte do papel que desempenham numa teoria” (Chalmers, 1993, p. 110).

Por um lado, por exemplo, os teóricos formalistas russos, cujos interesses eram acerca da linguagem e da materialidade da literatura, apontam que

a literatura seja definível não pelo fato de ser ficcional ou “imaginativa”, mas porque emprega a linguagem de forma peculiar. Segundo essa teoria, a literatura é a escrita que [...] representa uma “violência organizada contra a fala comum”. A literatura transforma e intensifica a linguagem comum, afastando-se sistematicamente da fala cotidiana. [...] Trata-se de um tipo de linguagem que chama a atenção sobre si mesma e exhibe sua existência material [...] (Eagleton, 2006, p. 3).

Nesse sentido, para os formalistas russos, a literatura seria uma espécie de “máquina” e a análise formalista deveria, peça por peça, desmontá-lo, a fim de chegar no âmago do problema por ela proposto. Não se pode dizer que a ideia era isolar a literatura de todo um contexto sócio-histórico no qual estivesse inserida, mas sim levar em consideração a materialidade do texto, condição essencial para a análise formalista. Roman Jakobson (1995), que, após a participação no desenvolvimento das ideias norteadoras do Formalismo Russo, foi peça chave para a criação do que ficou conhecido, posteriormente, como o Círculo Linguístico de Praga, definia, por sua vez, as seis funções da linguagem (Jakobson, 1995). Para Jakobson, ainda na esteira do formalismo, a “função poética” seria a mais importante de todas as funções da linguagem, ao mesmo tempo em que afirmava, sobre ela, que “[...] não pode ser estudada de maneira proveitosa desvinculada dos problemas gerais da linguagem, e, por outro lado, o escrutínio da linguagem exige consideração minuciosa da sua função poética” (Jakobson, 1995, p. 128-129). É o que seria acatado por Eagleton (2016) ao utilizar-se de uma anedota envolvendo um verso de Keats e um ponto de ônibus, isto é, por menor que seja o conhecimento específico que alguém tenha sobre isso a que chamamos literatura, todos, ou praticamente todos, são capazes de reconhecer quando estão diante do “poético”.

A poesia, a literatura, ou, ao menos, a linguagem poética, insere a própria linguagem em uma outra ordem, de tempo e de sentido. Ela não é apenas uma violência organizada contra a fala comum, como sugeriram os formalistas, mas uma violência contra o próprio mundo, uma violência contra a ordem estabelecida, uma espécie de saúde social que visa rebelar-se contra as estruturas estanques e, na maioria das vezes, reacionárias, que governam o mundo.

A função poética da linguagem permite, nesse sentido – na literatura e nas artes –, articular, criar ou recriar fantasias e anseios arcaicos dos outros e de nós mesmos; ela, de certo modo, reforma a realidade, renova-a e a aperfeiçoa. Mais que isso, levando às últimas consequências tal empreendimento, contemporaneamente há correntes que pensam a ficção não como representativa da realidade, mas sim como sua criadora.

Conforme aponta Ludmer (2010) ao desenvolver o conceito de literaturas pós-autônomas – em via oposta à da autonomia das artes, da literatura, que foi colocada, pela corrente crítica da autonomia, soberana de si mesma em relação a outras áreas do conhecimento humano –, diz respeito a uma liberdade de criar realidades a partir da ficção, e não mais “serviria” para representar a realidade como tal, uma vez que não há mais linhas limítrofes entre ambas:

[e]m algumas escrituras do presente que atravessaram a fronteira literária (e que chamamos pós-autônomas) se pode ver nitidamente o processo de perda da autonomia da literatura e as transformações que produzem. Terminam formalmente as classificações literárias; é o fim das guerras e divisões e oposições tradicionais entre formas nacionais ou cosmopolitas, formas do realismo ou da vanguarda, da “literatura pura” ou “da literatura social” ou comprometida, da literatura rural e urbana, e também termina a diferenciação literária entre realidade (histórica) e ficção (Ludmer, 2010, p. 3).

Ludmer, portanto, entende, por exemplo, a ficção como essa espécie de criadora da realidade, o que está em conformidade com o projeto pós-moderno de uma primazia da ideia de discurso, conforme desenvolvida por Foucault (2000; 2014), em prol daquilo que era considerado hegemônico até então, ou seja, a criação de grandes panoramas histórico-ideológicos no que se refere aos estudos literários. A visão foucaultiana, por sua vez, desagua nos estudos culturais, ao passo que o método de Lukács (2009) é visto, em perspectiva, como datado. Abstendo-se de maiores comentários acerca do tema, o que não é, de todo modo, objeto deste trabalho, caberia lembrar que, no Brasil, por exemplo, a crítica hegemônica tem sido,

desde meados do século XX, aquela postulada por Antonio Candido (2000), ou seja, de entender a literatura como um grande sistema entrecruzado por relações de força baseadas na ideia de uma matriz de referência – a Europa – em suas relações de pressão para com a literatura nacional, hipótese problematizada, especialmente, por Silviano Santiago (2000) ao desenvolver a noção de “entre-lugar” para o discurso latino-americano.

Para Candido, fiduciário da Literatura Comparada e da Sociologia, inclusive, uma unidade entre os conjuntos de produtores literários, de receptores e um mecanismo transmissor

dá lugar a um tipo de comunicação inter-humana, a literatura, que aparece sob este ângulo como sistema simbólico, por meio do qual as veleidades mais profundas do indivíduo se transformam em elementos de contacto entre homens, e de interpretação das diferentes esferas da realidade” (Candido, 2000, p. 23).

Candido defendeu, inclusive, que para plena compreensão do fenômeno literário, para além da análise estética, é imprescindível a aplicação do método sociológico:

[...] nesse sentido, que mesmo considerando-se a priori metafísico o valor artístico, só de modo sociológico é possível elucidá-lo nas suas formas concretas particulares – pois nas sociedades civilizadas a criação é eminentemente *relação* entre grupos criadores e grupos receptores de vários tipos.

Isto quer dizer que o escritor, numa determinada sociedade, é não apenas o *indivíduo* capaz de exprimir a sua originalidade (que o delimita e especifica entre todos), mas alguém desempenhando um *papel social*, ocupando uma posição relativa ao seu grupo profissional e correspondendo a certas expectativas dos leitores ou auditores. A matéria e a forma da sua obra dependerão em parte da tensão entre as veleidades profundas e a consonância ao meio, caracterizando um diálogo mais ou menos vivo entre criador e público (Candido, 2023, p. 93-94).

Disso, é possível depreender que o ato de criação literária, por mais que possa ser configurado como individual – desde o século XIX essa característica se radicaliza – é, ainda assim, produto de uma correlação de forças sociais em que o autor é uma espécie de meio reproduzidor das mentalidades e anseios pertinentes à sua época, que não deixa de ser construída – a época – como resultado de processos coletivos em que a memória e a História comparecem.

Há ainda aqueles que veem no cruzamento entre literatura, representação sócio-histórica (ainda que separadas “formalmente”) e, de certa maneira,

engajamento, calcada na realidade, um campo profícuo. Jean-Paul Sartre (2013), que se inseriu no debate sobre o materialismo histórico a partir da década de 1940, desenvolveu, nos anos 1970, a ideia de realismo materialista a partir da leitura da obra de Gustave Flaubert – em *O idiota da família* (Sartre, 2013), uma biografia, escrita pelo filósofo, sobre o escritor – uma vez que, para Sartre (2013), a obra de Flaubert estaria simbolicamente em conformidade com os mecanismos da vida burguesa; Flaubert seria o escritor que nunca se engajou (Sartre, 2013). Assim, embora não consiga responder à questão do porquê Flaubert teria escolhido, especificamente, escrever romances e não qualquer outro tipo de texto (filosofia, história, crítica), Sartre buscou estabelecer, a partir da obra desse autor, uma espécie de hermenêutica da história, baseando-se, justamente, na ideia de um leitor ideal que seria capaz de compreender, simultaneamente, o processo social geral a partir da vida de Flaubert e de sua obra, ou seja, uma separação de dois aspectos dialéticos – o indivíduo *versus* o social. Sartre estava interessado em, de certa maneira, criar grandes quadros históricos em que a literatura figurasse como força motriz dos processos sociais, como instrumento para uma conscientização histórico-social. O que estava em jogo, então, era a construção de grandes paisagens histórico-ideológicas que tinham, invariavelmente, a *Mimesis* (2021) de Eric Auerbach como seu auge, como uma sumidade da historiografia, da crítica e da história literária, baseadas no princípio da literatura enquanto representação da realidade.

Sartre (2015), ainda, aponta que quem termina, quem completa um livro é o leitor, em uma espécie de pacto de confiança no qual leitor e autor se comprometem com a criação da obra literária.

Como observa Jacques Deguy, “Sartre teve o grande mérito de ligar criação e recepção, de refletir sobre o circuito da comunicação literária, de considerar um gênero como um horizonte de expectativa para o público” [...]. Em virtude desse ponto de vista, o autor nunca conta e esclarece tudo o que poderia contar e esclarecer, posto que ao leitor cabe a tarefa de preencher as lacunas que propositalmente ficam à mostra. O livro, assim sendo, passa a ser não uma ferramenta, um meio a partir do qual é visado algum fim, mas ele “se propõe como fim à liberdade do leitor” [...]: diante do discurso com o qual Sartre manifesta ideias filosóficas de acordo com sua teoria literária, o leitor pode, também, encontrar um discurso que se esconde sob as estratégias argumentativas usadas, completando as lacunas que se abrem ou criando novas a fim de participar da construção de sentido da narrativa (Abrahão, 2013, p. 6).

Não muito distante dessa noção, o historiador Paul Veyne aponta para uma História enquanto narrativa de eventos, direcionada para “todo leitor dotado de espírito crítico” (1998, p. 26). Nesse sentido, a narrativa, de acordo com Veyne, conta com personagens reais, e os fatos históricos dependem tanto da interpretação do historiador quanto da relevância que este lhes atribui – o que, então, determinaria se um fato é ou não histórico. A História, seria, então, parcial e subjetiva, uma vez que depende do ponto de vista do historiador, que poderia contar a história, a partir de indícios, com a liberdade de um romancista. Assim, o historiador, a partir de Gean Genette, aponta para a ideia de que História “é *diegesis* e não *mimesis*” (Veyne, 1998, p. 19), tal qual a literatura, que não se contenta em ser uma representação mimética da realidade mas cria realidades ficcionais, com a diferença que, para Veyne, a história se encarrega da verdade, ainda que seja relativa, e a literatura, da beleza, o que, por sua vez, ecoa a velha problemática kantiana sobre o Belo estético, que orientou grande parte dos estudos teóricos a respeito da arte até, aproximadamente, as primeiras décadas do século XX. Não à toa, por exemplo, a obra de Sade não foi entendida enquanto literatura até que Apollinaire a (re)descobrisse nos porões da biblioteca da França, e os surrealistas, encabeçados por Breton, a tomassem como ponta de lança para a sacração das vanguardas históricas.

Por baixo da superfície tranquilizadora da narrativa, o leitor, a partir do que diz o historiador, da importância que parece dar a este ou àquele tipo de fatos (a religião, as instituições), sabe inferir a natureza das fontes utilizadas, assim como as suas lacunas, e essa reconstituição acaba por tornar-se um verdadeiro reflexo; ele adivinha o lugar de lacunas mal preenchidas, não ignora que o número de páginas concedidas pelo autor aos diferentes momentos e aos diversos aspectos do passado é uma média entre a importância que estes aspectos têm a seus olhos e a abundância da documentação; sabe que os povos ditos sem história são, simplesmente, povos cuja história se ignora, e que os “primitivos” têm um passado, como todo mundo (Veyne, 1998, p. 26-27).

Portanto, em relação à literatura, Eagleton aponta para a impossibilidade de se definir objetivamente essa categoria, uma vez que é variável, não somente pelo seu caráter sócio-histórico-cultural, mas também porque essa definição é oriunda de juízos de valor, e não pode ser determinada a partir de anseios individuais ou desejos arbitrários:

[i]sso porque não há nada de caprichoso nesses tipos de juízos de valor: eles têm suas raízes em estruturas mais profundas de crenças, tão evidentes e inabaláveis quanto o edifício do Empire State. Portanto, o que descobrimos

até agora não é apenas que a literatura não existe da mesma maneira que os insetos, e que os juízos de valor que a constituem são historicamente variáveis, mas que esses juízos têm, eles próprios, uma estreita relação com as ideologias sociais. Eles se referem, em última análise, não apenas ao gosto particular mas aos pressupostos pelos quais certos grupos sociais exercem e mantêm o poder sobre outros (Eagleton, 2006, p. 36).

Conforme Casanova (2002), o sistema literário mundial parece nas mãos de hegemonias que, com base em toda a soma de suas forças, determinam o que é ou será cânone, quais literaturas são superiores ou relevantes. Assim, a hierarquia no contexto geopolítico mundial influencia diretamente a literatura, posto que esse campo está submetido às forças de poder que o tornam também uma “arma”, um instrumento de dominação política e cultural.

Já em terras brasileiras, inspirado pelo Abaporu, a pessoa que come carne humana<sup>7</sup> (Carvalho, 1987), de Tarsila do Amaral, Oswald de Andrade escreveu e publicou em maio de 1928, no primeiro volume da Revista de Antropofagia, o “Manifesto Antropófago” (1928).

Segundo Viviane Gelado, um “manifesto seria o lugar de leitura da pragmática de uma sociedade, na medida em que expressa suas tensões ideológicas, suas relações polêmicas e as lutas pela conquista do poder simbólico” (2006, 197). Gelado afirma ainda que

[a] este respeito, é importante destacar que se encontram diversas formas de fragmentação (além das citadas, o uso do espaço em branco, as onomatopeias e interjeições, a sintaxe entrecortada etc.), característica da obra de arte de vanguarda, amplamente difundidas na produção de manifestos, mas também na obra poética de List Arzubide e Maples Arce, no México; assim como na obra poética (poesia e prosa) de Oliverio Girondo, na Argentina ou Oswald de Andrade, no Brasil, para citarmos só alguns. Por outra parte, essas formas de fragmentação podem ser entendidas também como significativas, no plano dos discursos, da participação desigual que caracteriza a sociedade latino-americana tanto no plano objetivo dos recursos quanto no da produção e consumo de bens simbólicos [...] Em particular, em Oswald de Andrade, a simplificação sintática pode interpretar-se como significativa de um questionamento do discurso lógico e bacharelesco enquanto trama de argumentos que encobrem razões e relações coloniais de apropriação (2006, p. 203-204).

Trata-se de um manifesto que traz em si um projeto de nação, que desloca o pensamento para uma construção da nação de uma maneira não colonial,

---

<sup>7</sup> De acordo com Carvalho (1987), o substantivo tupi “abá” significa “homem, índio, pessoa, povo” e o verbo intransitivo “por-ú”, “comer carne humana”. Optei por traduzir “abá” por “pessoa” uma vez que, no quadro de Tarsila do Amaral, o rosto encontra-se desfigurado e não há indicativo de gênero.

contrariando, ao mesmo tempo em que se coloca em franca oposição, em relação ao projeto nacional como idealizado pelo Romantismo brasileiro nas figuras de seus principais representantes, como José de Alencar, Gonçalves Dias e Castro Alves. Em que pese o fato de que este último construía uma retórica sobre a condição negra, isto é, que no projeto literário/nacional de Castro Alves, a abolição da escravidão era indispensável para o advento do surgimento da república. Alencar, por sua vez, não via o advento da abolição como condição necessária para a fundação dos alicerces da república – de fato, o autor de *Iracema* não apenas negava a abolição como defendia, inclusive, sua manutenção, que entendia como um dos aspectos da “história como lei natural”, ou seja, que a história seria algo semelhante à biologia e que os acontecimentos históricos sofreriam um processo semelhante aos das sementes (de maturação, desenvolvimento e descarte), o que faria com que tais processos não fossem, por si, “portadores de sentido absoluto; o que os torna virtuosos ou reprováveis é o fato de terem ou não cumprido sua missão” (Parron, 2008, p. 17).

Se Alencar, representante do Romantismo brasileiro, se posiciona a favor de uma prática desumana e, em todos os aspectos, condenável, para Oswald de Andrade a saída seria uma nova forma de organização social que, muito mais que abolir as estruturas sociais forçadas, em território brasileiro, a partir de um processo *bárbaro* de *colonização* e aniquilamento dos povos originários, deveria erguer-se sob a insígnia do matriarcado de Pindorama – nome de origem tupi-guarani que significa “terra das palmeiras”, “[...] era também como os povos ando-peruanos nomeavam esta terra em que hoje chamamos de Brasil, e que era habitada por milhares de diferentes povos” (Castanha, 2007, p. 8) –, ideia que ampliou em *A crise da filosofia messiânica* – texto publicado em *A utopia antropofágica* (Andrade, 1990) –, nos anos 1950, bem como depois das experiências modernista e comunista das décadas anteriores. Mário de Andrade, que, diferente de Oswald de Andrade, nunca foi à Europa, não teve, como o este último, a oportunidade de olhar para o país em perspectiva, buscou, por sua vez, mergulhar nas entranhas do Brasil para extrair as ideias que o levaram a pensar culturalmente a formação brasileira. Cabe destacar que *Macunaíma*, de Mário de Andrade (2022), trata dos diversos entrecruzamentos da tradição popular do alto Amazonas que concorrem para a formação do “herói” propriamente nacional, aquele que, forçosamente, apresenta-se “sem nenhum caráter”.

O conceito de antropofagia, entretanto, não foi criado por Oswald de Andrade ou mesmo inaugurado pelo Abaporu de Tarsila. A ideia de um ser humano canibal,

que devora o seu semelhante, já estava presente em *A tempestade* de William Shakespeare (2002) e, tempos depois, no *Os ensaios* (2010) de Montaigne, a fim de destacar, sempre em chave negativa, o barbarismo dos povos que eram então “descobertos” a partir do advento das grandes navegações europeias. Calibã é, em todos os aspectos, um vilão, e representa sobretudo o olhar proselitista e preconceituoso do europeu em relação aos elementos *estrangeiros*. Mas Andrade (1990) atenta para o fato de que comer a carne de outro ser humano é o tabu fundador de nossas sociedades, e aquilo que, talvez, mais tenha chocado os europeus durante seus primeiros contatos com os povos originários do continente americano. Daí parte, inclusive, para o gesto radical e violento de modificar o registro oficial da História, ao apontar para 1556, e não 1500, como ano do “descobrimento” do Brasil. Note-se que em 1556 dom Pero Fernandes Sardinha, o primeiro bispo do Brasil, foi devorado pelos caetés em um ritual antropofágico no litoral do Nordeste (Andrade, 1990).

Dessa maneira, a antropofagia, no contexto brasileiro, surge como uma espécie de inquietação por parte dos modernistas mas, especialmente, do próprio Oswald de Andrade, com o projeto de nação e de modernização implementado na recém-criada república, a partir da virada do século XIX para o XX. Como Oswald de Andrade, Mario de Andrade também interpretou esses sinais com muita inquietação, e os registrou em pelo menos dois momentos, além de *Macunaíma* (Andrade, 2022): o primeiro deles é aquele do poeta de *Paulicéia desvairada* (Andrade, 2019), que em 1922 alterou radicalmente a dicção da poética modernista por entender que o poeta assume, em relação ao espaço urbano, uma relação arlequinal, colorida e fragmentada; o segundo momento é o conto “O peru de natal” (Andrade, 1999), em que a partir da deglutição desse animal, por uma família de classe média durante uma ceia de Natal, a memória do pai se reaviva, e a simbólica quebra do tabu faz surgir o sentimento de silenciosa satisfação geral. A inquietação se apresenta, para Oswald de Andrade principalmente, na conciliação entre a herança barroca, colonial, e a modernidade analítica europeia, a fim de criar, dialeticamente, de certa maneira, o caráter propriamente antropofágico da cultura brasileira.

Consequentemente, por exemplo, foi por conta de um dia chuvoso que não ocorreu a assimilação dos costumes indígenas por parte dos portugueses, como relata, com uma dose de humor oswaldiana característica, em “Erro de Português”: “Quando o português chegou/ Debaixo duma bruta chuva/ Vestiu o índio./ Que pena!/ Fosse uma manhã de sol/ O índio tinha despido/ O português” (Andrade, 1971, p.



177). A partir desse primeiro erro, portanto, surgem os consequentes, representados pelos mecanismos de dominação que impossibilitaram o desenvolvimento – cabe lembrar que o modernismo, ao menos o de 1922, era bastante entusiasta da ideia de progresso – de uma poesia “pau-brasil”, ou seja, propriamente brasileira. Para isso, fez-se necessário que a língua fosse “sem arcaísmos. Natural e neológica” (Andrade, 1990, p. 42) e que contasse com “[a] contribuição milionária de todos os erros. Como falamos, como somos” (Andrade, 1990, p. 42), ou seja, que se considere o “[v]ício na fala”: “Para dizerem milho dizem mio/ Para melhor dizem mió/ Para pior pió/ Para telha dizem teia/ Para telhado dizem teiado/ E vão fazendo telhados” (Andrade, 1971, p. 89).

Portanto, contra a Revolução Francesa, propõe-se a Revolução Caraíba, por vontade do povo e para a “alegria geral da nação”:

Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls (Andrade, 1990, p. 48).

É um procedimento de não muito diferente do dadaísmo, e não se pode deixar de notar que o próprio Oswald de Andrade, herdeiro da especulação imobiliária paulista, convertido ao comunismo após a falência da família, redescobriu o Brasil em uma avenida de Paris ao lado do poeta suíço Blaise Cendrars (Virava, 2018). Apesar disso, o diagnóstico do espólio e da grande configuração caótica da formação do caráter propriamente nacional se verifica, claramente, no manifesto de 1928, a partir da constatação de que “[n]unca fomos catequizados” (Andrade, 1990, p. 48) e de que o padre Vieira seria uma espécie de malandro barroco a serviço da coroa portuguesa, uma vez que ele, a partir da prática lapidar com a língua portuguesa, que buscava ensinar aos indígenas, teria ensinado os brasileiros a utilizar a lábia:

Contra o padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão. O rei-analfabeto dissera-lhe: ponha isso no papel mas sem muita lábia. Fez-se o empréstimo. Gravou-se o açúcar brasileiro. Vieira deixou o açúcar em Portugal e nos trouxe a lábia (Andrade, 1990, p. 48).

É interessante notar, aqui, o fato de que o pretense projeto de catequização jesuíta, no caso brasileiro, não passava, de certa maneira, de um embuste para

justificar a expansão econômica do Império Português; se para o caso espanhol, a religião estava intimamente ligada ao processo de colonização, no caso português ocorreu o embate constante entre o catolicismo atuante nas colônias e os interesses da coroa portuguesa. Como aponta Vainfas,

[é] certo que, de todo modo, os agentes eclesiásticos da colonização tentaram, por todos os meios a seu alcance, transformar o Brasil numa parte legítima da cristandade romana, o que implicava, entre outras coisas, difundir o modelo matrimonial cristão: uniões sacramentadas, família conjugal, continência e austeridade. Tentaram-no com os índios, depois com os africanos; tentaram-no desde sempre com os reinóis que aqui chegavam em busca de aventuras. Viram-se frustrados, no entanto, pelos interesses mercantis da colonização, pelo escravismo, pelo hibridismo cultural que a colônia brasileira possuía por vocação (1997, p. 224).

O fato de que, no “Manifesto Antropófago”, Andrade (1928) tenha apontado para a contradição inicial, que foi a participação do clero no processo de colonização do Brasil, e que tenha marcado, no mesmo texto, o violento gesto de devoração de um bispo católico como momento de nascimento da nação, reflete o fato de que, por aqui, não raro foram os que tentaram entender o Brasil a partir de um marco colonial e que tiveram que, invariavelmente, passar pela questão da permissividade em relação às práticas e aos comportamentos dos colonos em suas relações com os indígenas e, posteriormente, com os africanos escravizados. Ao mesmo tempo em que alguns tentaram, como Gilberto Freyre, açucarar essas relações (Vainfas, 1997), esse tipo de pensamento tem sido colocado em xeque por intelectuais contemporâneos, como Jessé Souza, que entendem, por sua vez, que pouco ou nenhum familismo havia nas relações entre os indígenas e, posteriormente, os escravizados e os colonizadores.

De todo modo, para Benedito Nunes (1990), o projeto artístico dos modernistas da primeira geração – o grupo que, em São Paulo, organizou a “Semana de Arte Moderna de 1922” – e, especialmente, o de Oswald de Andrade, centrava-se nas oposições entre essa matriz de referência e a identidade propriamente brasileira; para Andrade, radicalizada a partir da inauguração, no referido manifesto, de uma, como já referido, nova data de “descobrimento” do Brasil, o ano de 1556 ou, como o próprio autor refere, o “Ano 374 da deglutição do Bispo Sardinha” (Andrade, 1990, p. 52). Nunes afirma que

A sociedade brasileira surge aos olhos de Oswald de Andrade através das oposições que a dividiram, polarizando a sua religião, a sua moral e o seu direito, a partir de uma primeira censura, a da Catequese, que trouxe o cristianismo, e a do Governo Geral, que trouxe os [sic] Ordenações. Da conquista espiritual dos Jesuítas conjugada ao poder temporal dos mandatários da Coroa, decorreu o código ético do Senhor de Engenho, patriarca dono de escravos, reinando sobre a Senzala e a Casa Grande. [...] O paganismo tupi e africano subsiste como religião natural na alma dos convertidos, de cujo substrato inconsciente faz parte o antigo direito de vingança na sociedade tribal tupi. [...] Por baixo do Parlamentarismo do Império, ficou o poder real do tacape; sob o verniz das instituições importadas, a política e a economia primitivas, e sob os ouropéis da literatura e da arte, a imaginação, a lógica do indígena, surrealista *avant la lettre*. Essas oposições todas podem ser reduzidas a uma contradição única [...] entre o antropófago nu e o índio de roupa inteira, o índio “vestido de senador do império... fingindo de Pitt. Ou figurado nas óperas de Alencar cheios de bons sentimentos portugueses” (Nunes, 1990, p. 17).

Em grande medida, os problemas com os quais Oswald de Andrade estava lidando foram retomados durante os anos de chumbo da ditadura brasileira, especialmente pelo Tropicalismo, e o ideário de uma nacionalidade híbrida marcou, igualmente, grande parte da produção poética nacional pós-1960. A problemática relação do Brasil no contexto latino-americano foi pensada por esses escritores, e ela remete a um nome que, embora esquecido durante muito tempo pela “tradição” literária brasileira, foi alvo de resgate tanto pelos modernistas de 1922 quanto, posteriormente e de maneira mais profunda, pelos poetas concretos, isto é, a figura de Joaquim de Sousa Andrade ou, como ficou conhecido, Sousândrade.

Embora o Romantismo no Brasil possa ser – e seja – compreendido a partir do aspecto mais ligado ao nacionalismo, é possível afirmar que, por aqui, o caráter de tal movimento literário é bastante heterogêneo, o que acaba por, de certa forma, dividir o movimento a partir de duas vertentes distintas: uma, encabeçada por José de Alencar, notadamente canônica e dependente de certa visão conservadora e, em certa medida, sentimental; outra, muito mais racional quanto à criação poética, em que se poderia incluir Castro Alves (1997), com *Os Escravos* ou, justamente, o Sousândrade, com *O Guesa* (2018). À parte, evidentemente, os byronianos Álvares de Azevedo e Casimiro de Abreu que, aqui, não serão referidos.

Para Laura Lobo, o Romantismo no Brasil apresentou um caráter “revolucionário e inovador – antes mesmo que o Modernismo preconizasse a deglutição do estrangeiro para sua reintegração na cultura nacional” (Lobo, 1986, p. 24). Apesar desse caráter revolucionário do primeiro Romantismo – de 1836 a 1852, baseado na dupla temática do nacionalismo e do indianismo –, ainda, para Lobo, “[o]

Romantismo tardio passou a apontar para novas soluções literárias, em busca de uma nova linguagem e de um novo tipo de homem (Lobo, 1986, p. 167). Sousândrade, assim, pertenceria a esse segundo grupo, tendo publicado sua obra mais importante, *O Guesa* (2018), primeiramente em 1871, enquanto residia nos Estados Unidos, e antecipado, em pelo menos um século e meio, no capítulo “O inferno de *Wall Street*”, os movimentos que ocuparam, de maneira muito orgânica e pouco organizada, a artéria central do capitalismo mundial a partir de 2011.

O livro apresenta, em si, um processo de montagem, marcado, evidentemente, pelo olhar romântico do eu lírico, que vaga pela América em busca de paz. Ao mesmo tempo em que permeado pelos conflitos próprios do Romantismo, como a problemática relação entre o eu e o mundo – especialmente com o advento da modernidade e da conflituosa relação entre essa e seus poetas –, Sousândrade nos oferece verdadeiro itinerário e, ao mesmo tempo, uma cartografia literária da América. Hiperreferencial, a todo momento jogando com as tradições literárias europeia e latino-americana, *O Guesa* (2018) oferece uma visão do indivíduo excluído, marginalizado, muito antes de qualquer debate, por aqui, sobre a questão latino-americana e o hibridismo cultural que caracterizou a formação do continente desde a colonização, fato que Sousândrade critica de maneira contundente. Trata-se de um procedimento diferente, em relação ao dos indianistas, tais quais Gonçalves Dias e Alencar, desde sempre idealizando a questão do indígena, como com as personagens Peri e I-Juca Pirama; em *O Guesa* (2018), o que se apresenta é um olhar crítico a respeito dos processos de formação do continente americano, que culminaram no trecho sobre o inferno de Wall Street (Sousândrade, 2018). Para Haroldo de Campos, Sousândrade se diferencia dos românticos canônicos pelo fato de ser racional e ao mesmo tempo valorizar a expressão poética enquanto potência criativa, uma vez que

nosso Romantismo poético – [...] é um Romantismo defasado e epigonal, extremamente dependente dos modelos europeus, [...] principalmente, dos paradigmas “extrínsecos” (a oratória hugoana, o intimismo soluçante de Musset, a religiosidade lacrimatória de Lamartine) (Campos, 1976, p. 18).

Cabe ressaltar que foram, inclusive, os irmãos Augusto e Haroldo de Campos que trouxeram, ainda nos anos 1970, Sousândrade de volta ao debate poético contemporâneo no Brasil.

Em 1972, comemorava-se o cinquentenário d'A Semana. Naquele momento, não se considerou as posições de Mario de Andrade nem de Oswald de Andrade, que foram fundamentais para os períodos e posterior à Semana de 1922 propriamente dita. O que foi feito, sob o regime militar, consistia na captura de posições que eram de vanguarda, implosivas, e em sua redução a mera instância de criação de uma simbologia do “nacional” que beirava os ideais integralistas. Embora, posteriormente, as posições de ambos os escritores tenham se tornado inconciliáveis – chegaram a romper relações antes da morte de Mario de Andrade –, naquele momento, em 1922, ambos estavam pensando a questão da literatura e suas implicações com a criação de uma identidade nacional a partir do princípio da “magia de transmissão”, que absorviam, simultaneamente, com base em suas leituras da obra máxima de James Frazer, *The Golden Bough* [O ramo de ouro] (2002). Mario de Andrade e Oswald de Andrade não descartavam, portanto, o papel de relevância que a ideia da literatura como magia implicava para a fundação de diversas sociedades ao longo da história, movimento que foi expandido, entre os anos de 1960-1970, por poetas como Roberto Piva e Waly Salomão. Piva chegou a escrever, nos anos 1990, poemas que considerava xamânicos, e a figura do xamã, presente em muitas culturas ao longo da história, não pode ser pensada senão a partir da relação mágica que desempenha como *tradutor* dos espíritos para uma determinada comunidade.

É interessante perceber que a literatura brasileira, assim, se divide a partir desse marco colonial entre visões que tanto beiram o ufanismo quanto a decepção em relação à posição ocupada por seus escritores, sentimento que continuou, inclusive, ao longo do século XX.

Ao mesmo tempo, movimentos de apropriação e de subversão, por parte dos escritores brasileiros, da cultura de referência europeia também enriqueceram a produção nacional e revelaram, ao mesmo tempo, potências que somente nesta parte do mundo se verificaram, a exemplo do Concretismo e suas consequências mais radicais, como no caso de poetas como Paulo Leminski e Glauco Mattoso. Se em *Galáxias* (Campos, 2004) – texto escrito entre 1963 e 1976, mas publicado em sua versão integral somente em 1984 – Haroldo de Campos deixou, de certa maneira, no passado a prática da poesia concreta e passou a pensar em termos de “neobarroco”, foi antecedido em um ano por Paulo Leminski que, em 1975, publicou a primeira edição do *Catatau* (Leminski, 2004).

Leminski publicou seus primeiros poemas justamente em 1964; àquela altura, era um ex-seminarista que havia se dedicado, no mosteiro, a escrever hagiografias. O *Catatau* (Leminski, 2004) surgiu, desde esse primeiro contato, como tributário dos concretos, mas sem se mostrar submisso. A ideia de Leminski para o livro é, por si só, das mais antropofágicas: durante os anos 1970, atuando como professor de História em cursinhos preparatórios, e durante uma série de aulas em que explorava as invasões holandesas (Vaz, 2001), começou a pensar no que teria acontecido se René Descartes tivesse embarcado na comitiva de Maurício de Nassau e vindo para Pernambuco. A partir dessa ideia, escreveu um conto, “Descartes com lentes”, que inscreveu em um concurso de contos em Curitiba, e perdeu uma vez que a linguagem do conto foi considerada, pelo júri, como muito complexa; decidiu, então, “complexificá-la” ainda mais e, durante mais de seis anos, trabalhou na construção de seu “romance-ideia”.

Desde o princípio, o texto se revela denso. Por trás da já transgressora premissa de um René Descartes, o “pai” do Iluminismo, entregando-se, sem pudores, aos delírios do trópico, fumando *cannabis* e se deixando estar ao sol observando a fauna e flora brasileiras, à espera de um enviado de Maurício de Nassau, que jamais chega para levá-lo de volta à Holanda, Leminski construiu uma verdadeira colcha de retalhos textual, um *experimentum linguae*, misturando traços de oralidade – o poeta coletava conversas de bar, de rua, e as inseria no texto, que levava consigo para qualquer lugar aonde ia, donde, inclusive, surgiu o título do livro (Vaz, 2001) – com a erudição adquirida durante o período do seminário, que reverteu, no texto, em citações em latim e em um largo repertório de referências literárias. Atuando como um neologista, Leminski incorporou, nesse verdadeiro testamento precoce – uma vez que foi escrito e publicado antes da obra poética mais popular que lhe trouxe notoriedade –, uma gama de palavras ao léxico da língua, que dominou e que moldou à maneira que desejava. O texto se apresenta em um *continuum*, um jorro – pensando a partir de *O prazer do texto*, de Roland Barthes, que pontuava que o texto, quando de prazer, deve ser liberado dessa maneira (2013). Não há separação em capítulos, em estrofes, não há paragrafação, o texto se apresenta como um bloco enorme em que podemos ler, dentre outros barroquismos, que:

Toma mais ilustríssimos desejos por auspícios! Meu padrinho me mata ainda pagão de tanto rir, mantém a conversa a sangue frio e a conserva em lugar fresco e úmido! Como prudente este promete. Esta terra. Este país. Esta

noção... Quietismo: apatia, patavina e paliativos com os polegares nas acilas como uma panacéia, ou uma palinódia da farmacopéia... (Leminski, 2004, p. 198).

Ou ainda:

Quem se vexa com tamanha envergadura, com a cavalgada se avenha!  
Vê-se que não me amola, relapso! Se aproxeneta, dá-lhe um conhaque até o  
cavanhaque fazer come! Recebido com pompas de bicho papão, sem mais  
delongas, nem os cambetas da molenga milonga: vestido de súdito, assim  
chego. Dezembruxe logo! (Leminski, 2004, p. 136).

O neobarroco, por si só uma potência latino-americana, chegou no Brasil com o intuito de mostrar que a potência criativa propriamente latino-americana está intrinsecamente ligada à noção de apropriação e que essa apropriação é um violento movimento de transgressão em relação ao objeto apropriado.

Antes de entrar, propriamente, na questão da antropofagia tradutória, focada, sobretudo, na figura de Haroldo de Campos, é interessante realizar um breve apanhado sobre a atuação do poeta enquanto vanguardista concreto.

Por mais que hoje, avaliando em perspectiva, grande parte da crítica literária assuma o concretismo encabeçado por Augusto de Campos, Haroldo de Campos e Décio Pignatari como datado, é inegável que suas influências seguem presentes na poesia brasileira mesmo após mais de meio século da publicação, na revista *Noigandres* nº 4, do “Plano-piloto para poesia concreta” (Campos; Campos; Pignatari, 1958). Naquele ano, 1958, dois antes da inauguração de Brasília, que também teve um plano piloto, o movimento de poesia concreta surgiu para firmar-se indefinidamente no cenário poético nacional, alterando radicalmente os paradigmas da construção poética, que àquela altura encontrava-se sob a gerência da geração de Léo Ivo e Vinicius de Moraes, os chamados modernistas de 1945, e que tinham retomado, inclusive, a forma do soneto como a “oficial” da poesia brasileira. Nesse sentido, os poetas concretos, muito inspirados no ensaio “Crise de verso”, de Stéphane Mallarmé (2010), insurgiram-se radicalmente contra aquele que sempre havia sido considerado um dos elementos fundamentais da poesia: o próprio verso.

Poesia concreta: produto de uma evolução crítica de formas. dando por encerrado o ciclo histórico do verso (unidade rítmico-formal), a poesia concreta começa por tomar conhecimento do espaço gráfico como agente estrutural. espaço qualificado: estrutura espaço-temporal, em vez de desenvolvimento meramente temporístico-linear. daí a importância da ideia

de ideograma, desde o seu sentido geral de sintaxe espacial ou visual, até o seu sentido específico (fenollosa/pound) de método de compor baseado na justaposição direta - analógica, não lógico-discursiva - de elementos. [...] poesia concreta: tensão de palavras-coisas no espaço-tempo. estrutura dinâmica: multiplicidade de movimentos concomitantes. também na música - por definição, uma arte do tempo - intervém o espaço. [...] poesia concreta: uma responsabilidade integral perante a linguagem. realismo total. contra uma poesia de expressão, subjetiva e hedonística. criar problemas exatos e resolvê-los em termos de linguagem sensível. uma arte geral da palavra (Campos; Campos; Pignatari, 2006, p. 215-218).

A partir desse plano piloto da poesia concreta, é possível perceber que para Décio Pignatari, Augusto de Campos e, principalmente, Haroldo de Campos havia um interesse em subverter de maneira radical o quadro da criação literária, sobretudo poética, brasileira. Algo que fica evidente, também, na postura tomada por Haroldo de Campos face à tradução.

## 2.4 BRASIL: ENTRE TRADIÇÃO, TRADUÇÃO E LITERATURA

Um breve panorama, realizado levando em consideração as imbricações entre a literatura brasileira e as traduções literárias realizadas no Brasil desde, pelo menos, o século XIX, revela que, no país, a realização de traduções literárias feitas, na maioria das vezes, por autores consagrados, foi um campo prolífico de disseminação de obras, de autores e de correntes de pensamento. Tais aspectos concorreram, de forma definitiva, para a caracterização da formação cultural brasileira, em suas relações com a matriz de referência e com os outros países, de colonização hispânica, que formaram, no subcontinente latino-americano, a estrutura colonial. Nesse sentido, se estabelece uma relação entre o que se considera como a tradição cultural brasileira, em seus cruzamentos com as traduções feitas por aqui, a fim de mostrar o quanto de nossa literatura foi moldada pelas escolhas daquilo que seria ou não traduzido, o que, ao mesmo tempo em que concorreu para formar uma espécie de cânone tradutório, caracterizou a própria formação da literatura brasileira em sentido mais amplo.

De acordo com Batalha (2000), é possível tomar conhecimento de uma época não apenas a partir daquilo que, em um determinado momento, uma sociedade produz em termos de conhecimento e, especificamente, de produção artística, mas igualmente a partir daquilo que tal sociedade seleciona para traduzir e incorpora, por



consequência, a seu patrimônio cultural. Desse modo, a figura do tradutor assume um caráter político de extrema importância, uma vez que o tradutor é aquele que, a partir de sua práxis, contribui para a construção do edifício cultural de uma determinada comunidade dentro de um período definido. Por isso, a escolha tanto de obras quanto de línguas que serão traduzidas para uma determinada sociedade, revela muito sobre a mentalidade daquela sociedade. No Brasil, essa questão foi central para a formação cultural não apenas do coletivo da sociedade, mas, em igual importância, para a formação intelectual dos autores brasileiros.

Concorre, para a conceitualização de tal paradigma, a teoria dos polissistemas, conforme elaborada por Itamar Even-Zohar (1978), em sua contribuição a respeito da questão da interferência na prática da tradução. A interferência passa, por sua vez, por dois processos, o de decomposição e o de recomposição, o que, por sua vez, ameniza os traços de originalidade e de uma pretensa superioridade do original para com a tradução. Para o crítico, os sistemas literários são interdependentes à medida que há literaturas que, por sua tradução, podem se tornar agentes responsáveis pela transformação ou modificação de outras literaturas.

A partir daí, é possível pensar que as escolhas daquilo que se traduz literariamente em um determinado lugar ocupa posição central na construção da tradição literária do referido lugar, e, ao mesmo tempo, que as escolhas dos tradutores – quem traduzir, que línguas traduzir, que textos traduzir – não deixam de se configurar como forças políticas no processo de formação dessa mesma literatura. Traduzir, como escrever uma obra de ficção, não é um gesto desvinculado da realidade material de uma determinada sociedade em um determinado período da história. Com isso, optar por domesticar ou por estrangeirizar uma tradução é um ato carregado de sentido político, pois, como pontua Meschonic:

A ilusão da transparência pertence ao sistema ideológico caracterizado pelas noções ligadas por heterogeneidade entre o pensamento e a linguagem, do gênio da língua, do mistério da arte –, noções fundadas sobre uma linguística da palavra e não do sistema, sobre as línguas como atualizações particulares de um significado transcendental (projeção filosófica da primazia eurocêntrica, logocêntrica, colonialista do pensamento ocidental). Essas noções levam a opor texto e tradução, a partir de uma sacralização da literatura. Essa sacralização é compensatória em relação à sua neutralização política. Essa sacralização e essa compensação definem o papel social da

estética. Trata-se de um jogo da oposição ideológica entre texto e tradução, uma noção metafísica, não historicizada, do intraduzível<sup>8</sup> (1972, p. 51).

Portanto, ao realizar o ato de tradução, o tradutor, a partir de suas escolhas ideológicas, políticas e, também, afetivas, pode – e deve – se desvencilhar das amarras às quais está submetido, seja por pressões culturais, políticas ou mesmo pessoais. Realizar uma tradução que não seja colonizada, servil ou submissa em relação ao texto ou à língua fonte caracteriza-se, assim, como um gesto de resistência, um gesto revolucionário do tradutor ao se firmar como sujeito produtor de discursos e de sentidos. Com alguma certeza, pode-se afirmar que o gesto tradutório revolucionário faz com que a história da tradução de um determinado país se entrelace com a história de sua literatura, uma vez que as escolhas de tradução permitem entrever modelos canônicos nos quais os procedimentos de tradução são inseridos ou não. Nesse sentido, por exemplo, Haroldo de Campos (2017) pontua que o processo de tradução é sempre ativo, e revela, ao menos no caso do poeta-tradutor, a formulação em modos de constelação de uma poética pessoal. Ainda, para Haroldo de Campos, a observação das traduções feitas em um país revela muito sobre a própria tradição literária desse país, uma vez que a tradução configurar-se-ia, de acordo com a sua visão, em uma forma privilegiada de leitura crítica – como exemplo, podemos citar o estudo sistemático das diferentes traduções, para uma língua, da mesma obra literária, que acaba por expandir as lentes a partir das quais se escrutina criticamente aquele texto dentro de um sistema literário.

Não é possível discutir a tradução sem um olhar que, em perspectiva, abarque o contexto no qual ela foi produzida. Tal contexto se constrói não apenas a partir da consideração do lugar e do tempo histórico, mas também introduzindo na equação o leitor e suas aspirações em relação aos textos. Contextualizando-se o estudo das traduções, é possível desenvolver paradigmas sistemáticos em que, por exemplo, se possa entender a literatura brasileira a partir desse encontro com um Outro textual, a

---

<sup>8</sup> Do francês: “L'illusion de la transparence appartient au système idéologique caractérisé par les notions liées d'hétérogénéité entre la pensée et le langage, de génie de la langue, du mystère de l'art –, notions fondées sur une linguistique du mot et non du système, sur les langues comme actualisations particulières d'un signifié transcendantal (projection philosophique du primat européocentrique, logocentrique, colonialiste de la pensée occidentale). Ces notions aboutissent à opposer texte et traduction, par une sacralisation de la littérature. Cette sacralisation est compensatoire par rapport à sa neutralisation politique. Cette sacralisation et cette compensation définissent le rôle social de l'esthétique. Il ressort du jeu de l'opposition idéologique entre texte et traduction une notion métaphysique, non historicisée, de l'intraduisible”.

partir do qual a formação literária brasileira sofre influências e reorganiza seus próprios cânones. Levando em conta a noção de uma suposta impossibilidade da tradução no que se refere a textos literários, a problematização a respeito da história da tradução em um país mostra que o texto traduzido é aquele que, por fim, se insere na cultura, ultrapassando o grupo restrito daqueles que, justamente por terem acesso privilegiado à cultura do outro, podem ler o texto em sua língua fonte. Isso, por sua vez, leva a entender que a tradução conduz o texto à integração dentro do sistema literário, já que ela é responsável por integrá-la à língua e à cultura de chegada. Uma vez que nenhum cânone é fechado, ou seja, que ele pode ser modificado para melhor atender às demandas culturais de uma determinada sociedade, é possível pensar que os textos que o integram e, igualmente, as traduções que a ele, por via indireta, se adicionam, são permeados por noções ideológicas e políticas que dão conta de sua própria relação com esse cânone. Com isso, a rede de discursos gerada a partir da análise conjunta entre os textos que integram um determinado cânone e as traduções de outros textos que também o integrarão contribui para a discussão constantemente atualizada a respeito da importância cultural e social de obras literárias e traduzidas na formação de uma literatura “nacional”, já que tal discussão tende, invariavelmente, a conferir novos olhares e a buscar novos sentidos dentro de obras já consagradas – por exemplo, pensar a questão da negritude e como é explorada dentro da obra de Machado de Assis, a questão dos estudos de gênero relacionada às leituras de autoras do século XIX, como Maria Firmina dos Reis e, igualmente, a assimilação do fenômeno social do *slam* como potência de produção poética.

Cabe inferir, nesse contexto, que os cânones literários de um determinado país são campos de força nos quais, ideologicamente, os textos estão sempre sendo disputados, inseridos ou retirados. Basta, para exemplificá-lo, o caso de Carolina Maria de Jesus, uma vez que seria impensável, 70 anos atrás, que um texto visto como “mal escrito”, repleto de incorreções de ordem sintática no que se refere à norma padrão escrita da língua portuguesa, tal qual se apresenta ao leitor *Quarto de despejo* (Jesus, 2019) pudesse ser estudado, academicamente, e traduzido para países como a Alemanha e a França.

Portanto, para refletir sobre as relações que os cânones literários mantêm com as suas literaturas, não se pode deixar de conceber o fato de que tais cânones geralmente são produzidos por aqueles que detêm a hegemonia econômica, racial, cultural e linguística de um determinado país – a anedota de Conceição Evaristo

(Conceição, 2020), que dizia que seu primeiro contato com a literatura se deu porque sua mãe era faxineira de escritores mineiros consagrados, aqui, vem a calhar. No caso brasileiro, inclusive, a formação cultural não pode ser lida de forma desassociada das relações de racismo estrutural que conformaram, desde o período, as estruturas da sociedade brasileira.

Além disso, sempre se tendeu a ver como “natural” essa influência que a literatura europeia exerceu sobre a literatura brasileira. Machado de Assis, por exemplo, apontava para isso em “Instinto de Nacionalidade” (2015), no qual ao mesmo tempo em que afirma que a literatura brasileira sempre se caracterizou a partir do influxo cultural oriundo da literatura europeia, defendia que a literatura brasileira deveria ultrapassar a dicotomia local/universal a fim de que os nossos escritores se tornassem pessoas adaptadas à realidade e às mentalidades de seu tempo. Dentro do processo contínuo da história da literatura brasileira, foi, nesse sentido, muito importante a adaptação do português enquanto língua do colonizador, que, por aqui, misturou-se com a “contribuição milionária de todos os erros” para a qual apontava Oswald de Andrade no “Manifesto antropófago” (1924). Desse modo, “crioulizar” a língua apresentava-se como um gesto radical de violência política, por parte dos escritores, que viam a necessidade de se desvencilhar da consagrada “língua de Camões” para, a partir desse gesto, reelaborar a identidade propriamente brasileira. Em alguma medida, ao transformar a língua do colonizador a fim de que atendesse suas próprias necessidades, os escritores brasileiros a traduziram, levando em consideração fatores de ordem sociológica, estética e política. Note-se, também, que por mais que o Brasil tenha sido colonizado por Portugal, desde o século XVIII, pelo menos, era dependente, a exemplo do próprio Portugal, da Inglaterra, e era influenciado, culturalmente, muito mais pelo que se produzia na ilha britânica e na França do que propriamente pela literatura portuguesa (Batalha, 2000). Acrescente-se o fato de que os franceses e os portugueses eram nações rivais no cenário europeu e pode-se entender como um gesto subversivo, por parte dos escritores brasileiros, de dedicar-se à leitura e à tradução de obras da Inglaterra e da França.

Se, por um lado, o século XIX foi o grande responsável, no contexto europeu, a dar vida à ideia de “nação”, a questão das literaturas “nacionais” se coloca, a partir daí, com força redobrada. A literatura era uma das principais, senão a única, responsáveis por criar noções de “identidade nacional” e, portanto, seria impensável para uma nação não ter a sua própria literatura. Para isso, privilegiam-se, no caso

brasileiro, desde os primeiros comentadores que tentaram entender tal literatura a partir de um marco colonial – Silvio Romero, José Veríssimo, José de Alencar – os traços sociológico e cultural, em detrimento do valor propriamente estético das obras. Foi através desse procedimento que a crítica literária brasileira se viu forçada a inserir, na história de sua literatura, textos que eram relatos de viagens, curiosidades sobre a fauna e a flora e que, quando muito marginalmente, se colocavam como textos literários.

Foi a partir desse procedimento, inclusive, que José de Alencar (2022) pôde *traduzir*, eurocentricamente, a figura do indígena: Peri, por exemplo, está muito mais próximo de um personagem de novela de cavalaria do que, propriamente, de um representante ameríndio da cultura brasileira. O indígena, por ser figura que, depois da colonização, não exercia influência política no campo e estava ausente da capital ou de outras cidades próximas ao litoral, serve, desse modo, como avatar mais apropriado para a criação de uma espécie de cosmogonia brasileira transviada. Ideologicamente comprometida, essa figura do indígena será, invariavelmente, representada a partir da ideia de “bom selvagem”, representando a bondade, a inocência (entenda-se, a burrice e a ignorância) e a vida livre; por outro lado, a razão, a inteligência e o engenho serão sempre identificadas na figura do branco europeu, como ocorre, por exemplo, ao se comparar Iracema e Martim, os dois personagens centrais de *Iracema*, de José de Alencar (2004).

A influência francesa, igualmente, se faz sentir através das inúmeras obras traduzidas daquela literatura, como, igualmente, a partir de textos que chegavam ao Brasil, a partir da metade do século XIX, traduzidos de segunda mão do francês, como é o caso das obras de Byron e de Wilde (Batalha, 2000). E, por mais que Rui Barbosa possa ter sido elogiado em Haia por seu “francês impecável” e Machado de Assis, em muitas de suas crônicas, lançasse mão de uma ou duas citações em francês (Batalha, 2000), o próprio Machado de Assis, em muitos momentos, criticou essa espécie de dependência linguística e cultural em relação à França, assim como o fez Antônio Joaquim Macedo Soares, ao afirmar que:

[e]m nossa ignorância não conhecemos senão a literatura francesa; todas as outras vemos através do prisma das traduções francesas [...]. Daí a influência onipotente dos livros franceses, influência muito aproveitável, utilíssima e que a crítica estaria bem longe de temer, se tivéssemos o contrapeso de um gosto reto e esclarecido (Soares *apud* Barbosa, 2000).

Por fim, conforme apontam Guerini e Costa (2022), o contato estabelecido entre os escritores brasileiros e autores estrangeiros fomentam a produção cultural brasileira em setores diversos. Se, do diálogo e do resgate de certas tradições, das traduções e das releituras performadas pelos autores do início do século XX foi possível o movimento da *intelligentsia* brasileira rumo à Semana de 1922, esse mesmo diálogo se mostra importante na conformação da mudança de paradigmas culturais para o país. Isso porque, a partir de meados do século XX, já superada a euforia estética perpetrada pelos artistas de 1922, as influências culturais brasileiras passam a proceder de outros lugares, notadamente os Estados Unidos, onde, por exemplo, Afrânio Coutinho, um dos principais intelectuais brasileiros do século XX, estudou e, a partir de sua experiência estadunidense, criou, ao voltar, os primeiros cursos de teoria literária em universidades como a do Rio de Janeiro. Daí que, no século XX, a influência maior já não seja a de países europeus, mas sim dos Estados Unidos, uma vez que, após o golpe militar de 1964, financiado pelo governo estadunidense, houve proliferação de traduções de autores daquele país por aqui. Contemporaneamente, por sua vez, é crescente o interesse por línguas e literaturas consideradas “periféricas”, como é o caso das literaturas africanas, as quais hoje devem, por lei, ser ensinadas nas escolas e nas universidades. Isso mostra, entre outras coisas, o quão importante é o diálogo entre a história literária de um país e as diversas traduções e línguas com as quais entra em contato.

### 3 NO QUE CONCERNE À TRADUÇÃO LITERÁRIA

Ainda na esteira da tradução literária, uma vez que lida com textos literários, também se encontra face à problemática da definição de um de seus “objetos”. Além disso, como aponta Eagleton (2006), tem-se a questão dos juízos de valor, oriundos não apenas de determinados grupos sociais, mas também de nações culturalmente hegemônicas, que delineiam e determinam o que é literatura. Em relação ao texto traduzido, como apontam Blume e Peterle, “o processo de tradução envolve sempre uma política de poder, uma luta pelo domínio do significado, que não é inerente ao texto, mas construído a partir de cada leitura” (2013, p. 14), há uma necessidade, então, de se lidar com os desafios que já acompanham o texto a ser traduzido que, somadas às questões do processo de tradução, são elas mesmas tramas (tecido) que configuram, retomando aqui Barthes (2013), um véu que parcialmente encobre os sentidos, a verdade.

Por sua vez, tradução pode representar tanto a materialidade do texto – levando em consideração diversos tipos de textos, não somente os escritos –, o “produto final” de um processo, de uma atividade em si mesma (o processo que gera o “produto”), ou, então, uma criação literária originada a partir de uma adaptação. A partir de Sartre, que propôs três questionamentos acerca da literatura, a saber: “Que é escrever? Por que se escreve? Para quem se escreve?” (2015, p. 7), pode-se indagar também: *que é tradução/traduzir? Por que se traduz? Quem traduz? Deve-se ressaltar que, ainda que não se direcione a uma pessoa leitora, ideal ou não, algumas traduções muito dependem do que determina o setor editorial e o público-alvo para quem se destina o texto, sendo geridas por regras de mercado e de interesse. Dessa maneira, esse tipo de tradução não será abarcado nesta pesquisa, pois demanda pesquisas especificamente direcionadas, que incluiriam também todas as outras pessoas (editores, revisores, entre outros) envolvidas no processo de publicação de um livro, por exemplo.*

Geir Campos (2004), em *O que é tradução?*, um texto cuja primeira edição data de 1986, define, em termos gerais, que se trata de uma ação executada em um texto escrito (literário ou não) em determinada língua, fazendo-o passar a outra; Campos também separa “tradução” de “interpretação”, que diz respeito ao “traduzir” um texto oral. Alguns anos antes, Jakobson (1970) trouxe à tona e descreveu, a partir de Charles S. Peirce, três maneiras para a interpretação de signos verbais: a tradução

intralingual, a intersemiótica e a interlingual. Ainda que sejam bem conhecidas e difundidas, cabe ressaltar um fato interessante no texto: o uso do termo “interpretação”, que remete não necessariamente ao que Jakobson apresenta, mas ao que já foi discutido anteriormente sobre a questão de a interpretação ser uma característica de suma importância no que tange à tradução, à literatura, às suas análises e aos processos constitutivos.

Não muito distante, Anthony Pym localiza que, dentro da relação entre texto de partida e texto de chegada, “[t]raduzir’ seria, então, um conjunto de processos que conduziriam à passagem (de textos, da língua, da cultura) de um lado para outro” (2017, p. 18), e tais processos incluiriam também considerar as diferentes “perspectivas da tradução” (Pym, 2017, p. 19), nas quais a natureza do texto fonte, dos pontos de vistas de tradutores, das inúmeras conexões entre as redes textuais e culturais também exercem um papel importante em tais processos gerativos de novos textos. Para Jean-Yves Masson (2019), há na tradução um caráter criativo, que faz relação com o trabalho dos tradutores durante o processo tradutório, mas também criador, como potência criadora de novos textos, ainda que circunscritos por “originais” – lembra o autor, ainda, que nenhum texto pode ser considerado como uma criação *ex nihilo* (Masson, 2019); do mesmo modo Steiner aponta que

[o] problema da criação [...] *ex nihilo* foi debatido em todas as grandes teologias e em todas as grandes narrações mitológicas [...]. Mesmo o maior escritor entra na casa de uma linguagem já existente. Ele pode, dentro de limites muito estreitos, criar neologismos [...] Mas ele não cria sua poesia, sua peça ou seu romance “a partir do nada”. Em teoria, cada texto literário concebível já está potencialmente presente na língua [...] (2020, p. 15).

De qualquer modo, ainda que se tomem como bases tais noções, é imprescindível para a pesquisa que se considerem algumas questões teóricas. Venuti (2023), por exemplo, apresenta a constatação de que, enfim, não é salutar pensar prática e teoria separadamente, porque uma retroalimenta a outra. Como em uma relação simbiótica, emprestando um termo da Biologia, na qual ambas se beneficiam.

Nenhuma prática pode ser realizada sem a suposição de conceitos teóricos que tanto a permitem quanto a restringem. Nenhuma teoria pode ser formulada sem abordar a materialidade de uma prática, suas formas e procedimentos específicos, que permitem que os conceitos sejam precisos no pensamento e eficazes na aplicação. A teoria da tradução constitui parâmetros conceituais dentro dos quais os problemas práticos são articulados e as soluções descobertas. Mas os parâmetros dão origem apenas aos problemas e soluções que são especificamente determinados



pelos conceitos que os delimitam. Outros problemas, aqueles que não são tão determinados, são excluídos. A teoria da tradução pode levar ao desenvolvimento de práticas de tradução inovadoras, enquanto as práticas de tradução podem levar à formulação de conceitos teóricos inovadores. Teoria sem aplicação prática se transforma em teorismo, uma fetichização da especulação que reduz a tradução ao abstrato. A prática sem reflexão teórica se transforma em praticismo, fetichizando a resolução de problemas e reduzindo a tradução a escolhas verbais individuais. Ambos os extremos acabam transcendendo ou reprimindo a situação cultural e o momento histórico que determinam a natureza e o significado de um texto traduzido (Venuti, 2023).

Venuti sintetiza claramente a relação entre teoria e prática, mas não somente. Retoma a questão do caráter crítico do texto traduzido, pois precedido de uma leitura primeira da qual o leitor-tradutor infere seus significados e análises, assim como de sua importância para um estudo histórico. Interessante ressaltar que foram, a partir dessa tese de Venuti, delineados os contornos iniciais para esta pesquisa, posto que a práxis revolucionária parte de uma teoria que deve estar, indiscutivelmente, fundamentada na prática, assim como da prática que deve estar delineada pela teoria, em complexo jogo baseado nas experiências e práticas do passado que fomentam uma luta no presente com vistas a modificar o futuro.

Nesse sentido, é válido retomar e pensar que a práxis é, em seu cerne, a ação fundamentada pela prática que, assim, acaba por impactar a realidade na qual o sujeito vive e, conseqüentemente, tal ação também irá influenciar a própria teoria. Trata-se de um diálogo no qual teoria e prática estão conectadas em um nível no qual uma é incompleta sem a outra, e ambas devem guiar-se para a transformação dessa realidade, de modo que a teoria esteja pautada em ações dos trabalhadores (tradutores) com vistas a evitar e, porventura, derrubar, o sistema no qual estão inseridos e que, não obstante, os oprime. Assim, pautando-se em uma práxis da tradução literária, o tradutor, além de criar outros textos, também atua interpretando a própria realidade (e a sociedade) com o intuito de transformá-la.

Da inseparável relação entre teoria e prática ao fator de crítica histórica e mudança social, a tradução, pautada em teorias e consciente de seu papel e de suas conseqüências sociais no desenrolar da história, pode ser tomada como uma ação transformadora da realidade. Para Paulo Henriques Britto,

[...] a produção teórica no campo dos estudos da tradução contém muitos subsídios relevantes para o trabalho do tradutor prático. [...] O teórico da tradução não é alguém que se debruça sobre um objeto ou processo que se encontra na natureza, e sim um investigador de uma práxis social específica

voltada para um determinado fim: a produção de textos que possam substituir outros textos. Ora, o estudo de uma atividade voltada para um objetivo prático não pode deixar de investigar se e como os objetivos dessa atividade são atingidos (2012, p. 25-26, 42).

O teórico e tradutor aponta para a tradução enquanto “práxis social” com um fim determinado: a produção de um bem que substitui outro. No entanto, uma tradução não se presta, necessariamente, à substituição de um texto pré-existente por também se configurar como uma criação, um novo texto. Assim, tradução e original, texto fonte ou de partida, coexistem em uma mesma esfera. Ainda que, como será apresentado em capítulo posterior, algumas traduções possam não ser dedicadas ao mercado editorial “comum”, mas possuam um outro propósito – esse sim, oriundo de uma práxis –, mais voltado a questionar o *status quo* das hegemonias ou de uma cultura à qual pertencem.

No que concerne especificamente às teorias, e não às práticas, da tradução, para Bassnett,

o objectivo da teoria de tradução é, então, chegar a um entendimento dos processos implicados no acto da tradução e não, como é geral erroneamente entendido, fornecer um conjunto de normas para realizar a tradução perfeita. Do mesmo modo, a crítica literária não procura fornecer um conjunto de instruções para a produção do poema ou do romance perfeitos, mas antes perceber as estruturas internas e externas que operam dentro e ao redor de uma obra literária. Não se pode categorizar a dimensão pragmática da tradução, tal como não se pode definir ou receitar a “inspiração” de um texto (2003, p. 71-72).

O que aponta Bassnett, assim como Venuti, corrobora com o que afirma Compagnon (2010), acerca da teoria de literatura, de que teoria, de modo geral (pensando em relação às diversas existentes), não ensina a fazer, a criar, não apresenta um guia com regras elaboradas para o processo literário ou tradutório, mas utiliza-se da prática como fomentadora, numa relação simétrica. Como indicado até o momento, as teorias, de maneira geral, são conjuntos de pressupostos, hipóteses, conhecimento prévio e decorrente (relacionado ao que se investiga), parâmetros, dados, que foram interpretados, e conceitos organizados em uma estrutura coerente. A partir desse conjunto, então, é que se pode utilizá-las como fundamentos para a reflexão daquilo que se procura compreender.

Assim, conforme demonstrado anteriormente, é necessário pensar a prática da tradução a partir das teorias, uma vez que apresentam, cada uma a seu modo,

conceitos específicos, que perpassam os limites dessas próprias teorias e são dependentes também, de certa maneira, dos contextos histórico-culturais dos quais elas se originam. Como colocam D'Hulst e Gambier, “debates sobre os próprios fundamentos da tradução (tais como o próprio conceito de tradução) permanecem sem um resultado claro ou trabalhável”<sup>9</sup> (2018, p. 1), ou seja, ainda que se tenham muitas pesquisas na área, muitos são os caminhos e interesses, até mesmo por causa das inúmeras possibilidades de pesquisa (e seus resultados) e da interdisciplinaridade da área dos Estudos da Tradução.

Dentro do contexto do século XX, viu-se o surgimento dos Estudos da Tradução enquanto disciplina, tendo como texto fundador (ou delineador) *The name and nature of Translation Studies*, de James S. Holmes (2000) – a partir do qual, na década seguinte, Gideon Toury (dos Estudos descritivistas da Tradução) formulou o “Mapa dos Estudos da Tradução”, sistematizando as ideias apresentadas por Holmes. O artigo de 1972, também apresentado em uma conferência, firmou os alicerces dos Estudos da Tradução a nível mundial. Ainda que isso demonstre a tenra idade desse campo de estudos, é inegável o fato de que houve uma grande expansão da área a partir de então, incluindo o aparecimento de diversas novas reflexões teóricas e modos de se fazer tradução, todas ancoradas ao contexto histórico-social em que foram criadas, assim tanto o modo de se pensar e teorizar a tradução quanto “[...] a maneira de traduzir [são] histórica[s], sociológica[s] e politicamente condicionada[s]” (Deslile, 2017, p. 100). Ademais, na década de 1980, especificamente, viu-se o aparecimento das teorias descritivistas, que suplantaram amplamente suas antecessoras prescritivistas, como também a Virada Cultural dos Estudos da Tradução, que auxiliou na emancipação da disciplina de tradução daquelas dos estudos de literatura e de linguística (Snell-Hornby, 2006).

Os grandes movimentos de criação e emancipação dessa disciplina são constituídos por diferentes viradas, como a Cultural (anteriormente citada), a Empírica, a Pós-colonial, a da Globalização, entre outras. Nesse sentido, ressaltam-se a virada Histórica e a Sociológica (nos anos 1990), que têm sido desenvolvidas desde algumas décadas até o momento presente, na qual os pesquisadores voltam-se para as reflexões acerca das teorias, da prática, do tradutor e do texto traduzido como sujeitos sócio-históricos (contextualizados), assim como para sua importância ao

---

<sup>9</sup> Do inglês: “debates on the very fundamentals of translation (such as the concept of translation itself) remain without a clear or workable outcome”.

desempenhar papéis fundamentais na constituição de cânones literários ou na influência em outras disciplinas, como a História e a Sociologia, por exemplo. Como aponta Wolf,

os Estudos da Tradução estão particularmente inclinados para as mudanças de paradigmas, ou “viradas”. Isso resulta, em parte, do fato de o sujeito estar, por natureza, localizado nas zonas de contato “entre culturas” e, portanto, exposto a diferentes constelações de contextualização e estruturas de comunicação, mas também de composição da própria disciplina (Wolf, 2021, p. 346-347).

Nesse sentido, é possível observar que, ao longo do percurso histórico da Tradução e dos Estudos da tradução, não existe uma única teoria de tradução, mas diversas. A pesquisa da história da Tradução, então, analisa a prática tradutória, mas também o desenvolvimento das reflexões teóricas e do papel do tradutor. A tradução abarca, em termos de teoria, de pesquisa e de fazer tradutório, reflexões, abstrações e práticas que variam conforme o pensamento em vigor de determinadas épocas, como coloca Jean Deslile: “[a] tradução é uma dentre muitas formas de discurso social. Em cada sociedade, a maneira de traduzir é historicamente determinada. [...] Escrevemos e traduzimos para nosso próprio tempo” (2017, p. 98-100).

Há uma mudança, ao longo do tempo, de pensamento e de construtos sociais e culturais, mas, geralmente, com resquícios de crenças passadas, que adquirem um estatuto de fundação para o que é feito em determinado momento – seja para a continuação de um determinado modelo ou, então, para a construção de uma (nova) ideia opositiva. Não se pode esquecer das *Belles infidèles* francesas, do século XVII, que preconizavam a “domesticação” dos textos estrangeiros, os traduzindo e reescrevendo de acordo com os preceitos da cultura francesa, e tornando-os dignos para a elite supostamente culturalmente superior daquele país, que hoje não mais encontraria espaço – não somente por causa do “produto final”, do texto traduzido, mas devido a todo o pensamento subjacente a esse modo de prática tradutória (baseada, de certa maneira, em um modelo prescritivista de tradução, que ditava as regras de um fazer tradutório “correto”, de acordo com as normas da época). Assim, embora seja uma prática milenar imprescindível para as sociedades, tendo participado ativamente “na cristalização de culturas nacionais”<sup>10</sup> (Even-Zohar, 2000, p. 192), a tradução e as reflexões teóricas relacionadas ainda são vistas, aos olhos do senso

---

<sup>10</sup> Do inglês: “in the crystallization of national cultures”.

comum, ao menos, como atividades subalternas e menos valorosas do que a própria criação literária ou, também, quando comparadas aos estudos literários, por exemplo. Esse estigma existe (e persiste), como propõe Jean-Yves Masson (2019), desde antes do diálogo fictício entre um tradutor e um geômetra, apresentado nas *Cartas persas* de Montesquieu (2009). A conversa apresentada na carta de número 129 parece ter efetivamente influenciado a opinião das pessoas acerca da práxis tradutória. No entanto, como lembra Masson (2019), a ideia de que a tradução não é uma atividade intelectual criativa ficou marcada, e, ao mesmo tempo, a ironia presente no discurso de Montesquieu, em uma obra apresentada como uma (pseudo) tradução, parece ter sido esquecida.

Essa mudança de pensamento não ocorre somente ao longo do tempo, mas também ultrapassa as fronteiras geográficas, uma vez que novas tendências, pesquisas e teorias concebidas em determinados países ou espaços culturais influenciam também outros países e culturas. Isso não ocorre necessariamente de maneira simétrica, no entanto. Países hegemônicos, cujos poderes econômico, identitário e até mesmo cultural, geralmente são aqueles que mais aplicam peso na balança dessas relações – países esses que são, com muita frequência, os colonizadores e/ou imperialistas. Como coloca Tejaswini Niranjana,

desde as práticas de subjeição/subjetificação implícitas na empreitada colonial operam não apenas através do maquinário coercivo do estado imperial, mas também através do discurso da filosofia, história, antropologia, filologia, linguística e interpretação literária, o “sujeito” colonial – construído através de tecnologias ou práticas de poder/conhecimento – é trazido à vida a partir de múltiplos discursos e múltiplos espaços. Um desses espaços é a tradução. A tradução como prática dá forma às, e toma forma dentro das, relações assimétricas de poder que operam sob o colonialismo<sup>11</sup> (1992, p. 2).

Trata-se de questões relacionadas a relações de poder, entre forças desequilibradas, nas quais sempre haverá uma hierarquização e, conseqüentemente, uma desvalorização do outro (colonizador *versus* colonizado, por exemplo). Donde se pressupõe que é necessário que haja uma mudança de postura e de paradigma, que

---

<sup>11</sup> Do inglês: “[s]ince the practices of subjection/subjectification implicit in the colonial enterprise operate not merely through the coercive machinery of the imperial state but also through the discourses of philosophy, history, anthropology, philology, linguistics, and literary interpretation, the colonial ‘subject’ – constructed through technologies or practices of power/knowledge – is brought into being within multiple discourses and on multiple sites. One such site is translation. Translation as a practice shapes, and take shape within, the asymmetrical relations of power that operate under colonialism”.

acarrete uma desierarquização das estruturas já conhecidas, mas não em uma inversão das relações de poder “em que um dos elementos é sempre hierarquicamente superior e privilegiado em relação ao outro, marginal e derivado” (Arrojo, 1996, p. 61). Ou seja, ainda que historicamente os países colonizadores tenham exercido um papel maior nessas relações de trocas culturais, por exemplo, não se pode negar que sua influência teve, até certo ponto, aspecto positivo. O problema reside no fato de que essas trocas são desiguais, seja em termos econômicos e culturais, seja ainda em termos de produção intelectual relacionada aos campos da história, da antropologia ou da tradução (prática e teórica), entre outros.

Em meados do século XX, duas figuras despontaram no que concerne à discussão e reflexão sobre a tradução enquanto ofício (Guerini; Costa, 2022). Brenno Silveira (2004), que publicou *A Arte de Traduzir* em 1954, já apontava para o fazer tradutório como arte ou, ainda, como um processo criativo, no qual as escolhas do tradutor criam, a partir do original, outro texto. Conforme aponta Martins (2014), Silveira já apontava que a tradução não deve estar relegada a um mero trabalho entre línguas, mas sim considerar a individualidade de cada tradutor. Disso se pressupõe que, a um primeiro momento, Silveira (2004) já pensava na figura do tradutor como um sujeito fragmentado, como coloca Marías (2007), e, de certo modo, na relação entre as idiossincrasias individuais e as questões coletivas, ou seja, sociais e culturais. Ademais, como aponta Silveira (2004), o trabalho do tradutor é, em certa maneira, desconhecido do público leitor e poucas pessoas, de fato, compreendem que “[o] trabalho do tradutor [...] é um dos trabalhos intelectuais de maior importância e responsabilidade” (2004, p. 23). Responsabilidade essa tanto para com os leitores quanto para com o próprio texto, bem como para a sociedade.

Paulo Rónai, dois anos antes, em 1954 (Guerini; Costa, 2022), já anunciava o trabalho de criação do tradutor e a necessidade de que ele, de certo modo, esquecesse o texto original em relação ao nível semântico (Martins, 2014). O que, de certa forma, pode ser encontrado na transluciferação de Haroldo de Campos (1981), que aponta para uma desmemória do tradutor luciferino que oblitera o original. Além disso, nesse esquecimento, o tradutor liberta-se de determinadas constrições do original e pode, então, criar.

Ainda em relação a Rónai e retomando a questão das trocas desiguais, é possível tomar como exemplo o caso de dois textos seminais para os Estudos da Tradução, produzidos em locais e momentos diferentes: *Escola de Tradutores* (2012),

de Paulo Rónai, e “The name and nature of Translation Studies” (2000), de James S. Holmes. O último, originalmente redigido em 1972, como já mencionado anteriormente, é considerado como o texto fundador da disciplina de Estudos da Tradução. Já o primeiro teve sua primeira edição brasileira em 1952, com seis outras subsequentes que incluíram revisão e ampliação, e apresenta uma discussão e reflexão crítico-teórica sobre os problemas tradutórios, mas que foi fundamentada em uma “espécie de práxis” do tradutor (Spiry, 2016), considerando a tradução como arte, mesmo com um posicionamento mais pragmático em relação a essa atividade (Barbosa; Wyler, 2009).

Esse livro é considerado, como já indica o título da tese de Zsuzsanna Spiry, o marco zero dos Estudos da Tradução no Brasil. Ademais, como apontam Heloisa Barbosa e Lia Wyler, “[f]oi o trabalho pioneiro de Paulo Rónai (1907-93) que *teve um grande impacto no estudo de tradução no Brasil*”<sup>12</sup> (Barbosa; Wyler, 2009, p. 343, grifos meus), permanecendo dentro das fronteiras nacionais, ainda que sua obra de maneira geral tenha reverberado em seu país de origem (Hungria). É pioneiro sobretudo naquilo que diz respeito a uma práxis tradutória, que leva em consideração o ato tradutório realizado de maneira crítica e como uma arte que não é subalterna àquela da criação literária, algo que ainda se discute em pleno século XXI (Masson, 2019). De fato, *Escola de Tradutores* não se apresenta como uma formulação, uma base para o que poderiam ser e o que poderia ser pesquisado nos Estudos da Tradução, como é o caso do texto de Holmes, que concebeu “contornos disciplinares” (Spiry, 2016, p. 20) específicos. No entanto, quando Rónai (2012), ao tratar da crítica de tradução literária, menciona que o

objetivo de uma seção consagrada às traduções [...] poderia, a propósito de casos concretos, discutir os problemas teóricos da tradução [...] [e] poderia estender-se ao exame de como a personalidade dos tradutores vem a colorir de matizes pessoais o trabalho de cada um (2012, p. 35).

ele está delineando, também, o que poderia vir a ser uma pesquisa (ou, inclusive, uma área) voltada para a tradução, tanto teórica quanto prática. Há indícios, por exemplo, do que se conhece como os estudos descritivistas – os Estudos descritivistas da Tradução abordam como determinado texto é traduzido e descrevem o texto

---

<sup>12</sup> Do inglês: “[i]t was the pioneer work of Paulo Rónai (1907-93) that had a major impact on the study of translation in Brazil”.

traduzido, preocupando-se com fenômenos ligados ao campo da tradução – e, também, dos estudos especificamente voltados para o tradutor enquanto autor do texto traduzido. Deve-se lembrar ainda que *Escola* foi concebido dentro das “limitações” da época (década de 1950) e 20 anos antes do texto de Holmes.

Daí que se construa (nesta pesquisa, ao menos) um espaço que relacione tanto a produção teórica estrangeira quanto a nacional brasileira, em termos de igualdade – um espaço no qual as vozes subalternas, como coloca Gayatri Spivak (2005), também serão ouvidas, tornando-se falas, e não somente vozes e “barulhos” – para se pensar a práxis tradutória (apresentada no capítulo seguinte), mas focando, sobretudo, nas reflexões teóricas sobre tradução literária *per se*, e não no fazer teórico enquanto ferramenta especificamente direcionada para um fazer prático (uma técnica) da tradução literária.

Retomando a questão da conceitualização e relacionando-a mais especificamente, então, com o campo da tradução literária, foi necessário estabelecer a concepção de teoria, relacionando-a à prática, como já apresentado. Assim, a partir de conceitos de alguns autores, foi possível estabelecer critérios que auxiliaram na seleção de textos seminais que se configurem como reflexões teóricas de tradução literária acerca da subjetividade, da possibilidade de criatividade e do papel e/ou posicionamento do tradutor, sua relação com o texto, da forma *versus* o conteúdo e as questões relativas ao ato tradutório e da relação entre teoria e prática. A partir disso, acredita-se que se trata de textos e obras que se apresentam como teorias da hermenêutica da tradução, por isso, apesar de sua evidente importância para os Estudos da Tradução, obras como *A tarefa do Tradutor* (Benjamin, 2020) ou, ainda, a Teoria dos Polissistemas, de Gideon Toury e Itamar Even-Zohar, por exemplo, não configuram no rol dos selecionados para esta seção.

Porém, salienta-se que constam, neste capítulo, teorias de autores estrangeiros e brasileiros, a partir das quais será analisada a concepção de tradução literária nelas apresentada. Por isso, tomam-se como base as reflexões oriundas de diversos países para possibilitar o estabelecimento do que se pode tomar, de fato, como tradução, seja texto, seja ato, assim como, o papel do tradutor. Para além disso, leva-se em consideração o fato de que autores estrangeiros influenciaram, e continuam o fazendo, a constituição do pensamento tradutório (mas não somente) brasileiro.

Conforme Carolina Paganine,



[a] etimologia da palavra “hermenêutica” remete ao grego *hermeneuein*, “interpretar”, ou *hermeneia*, “interpretação”. A palavra também é associada a Hermes, o deus grego mensageiro, cuja função é “transformar tudo aquilo que ultrapassa a compreensão humana em algo que essa inteligência consiga compreender” e a quem “os Gregos atribuíram a descoberta da linguagem e da escrita”. Ora, tal entendimento de Hermes como mediador e portador de uma mensagem é facilmente comparável ao papel do tradutor que apresenta um texto antes ininteligível àqueles que não dominam a língua estrangeira em que o texto foi escrito (2006, p. 2).

Nesse sentido, a hermenêutica é, pois, entendida como a arte ou a ciência da interpretação, que surge, assim, da leitura e da compreensão de textos. Nesse âmbito, está estreitamente relacionada à tradução, seja pela sua origem etimológica, como apresentado por Paganine (2006), seja pelo fato de que, a partir da ideia de que a tradução passa, primeiramente, pelos atos de leitura, interpretação e compreensão, por parte do tradutor, de um texto. O tradutor é o primeiro leitor e o leitor primeiro, como colocado por Masson: “[s]ubjetividade não quer dizer arbitrariedade: se cada tradutor tem seu próprio modo de compreender o texto, é porque ele é, primeiro, um leitor” (2019, p. 490). Ou, ainda:

[o] tradutor é certamente um “autor segundo”, mas é também, por outro lado, um “primeiro leitor” de quem dependerão todos os outros leitores de sua tradução, a qual entra em concorrência com todas aquelas que a precederam ou que a sucederão. A sugestão de “sentidos múltiplos” que opera todo texto ao longo da história é obra dos leitores, pois a leitura também se configura como obra: a leitura é criadora de sentido. Mas nos é permitido dizer que a tradução, enquanto leitura, o é no grau supremo. O tradutor como “primeiro leitor”, de acordo com a ordem cronológica, é também “leitor primeiro” no sentido qualitativo do termo: ele é provavelmente, junto ao copista (essa figura desaparecida do campo literário, mas que ocupa há muito tempo o primeiro lugar), o único leitor que prestou plena e igual atenção à cada palavra do texto e seguiu o autor passo a passo como sua sombra, ou seu duplo. Aquele a quem, idealmente, a distração não é permitida (mesmo que, como o copista, chegue a ficar sonolento...), aquele que não tem o direito de saltar uma linha (Masson, 2019, p. 503-504).

Donde a noção de que a interpretação, a partir da leitura, é uma das primeiras atividades de um tradutor. É nesse sentido que Paganine aponta o fato de que

a tradução, como interpretação e compreensão, é um processo análogo ao da leitura, com a diferença de que, na tradução, a interpretação é consumada na reescrita de um outro texto. Ambas as tarefas, leitura e tradução, não são fáceis (2006, p. 3).

Assim, a hermenêutica da tradução torna-se um local muito profícuo para que se reflitam questões que abarcam a subjetividade, a partir da leitura, compreensão e da interpretação, do tradutor, sua criatividade enquanto “autor segundo” (Masson, 2019), assim como torna a tradução também um campo no qual são trabalhados tanto significado quanto forma do texto, no sentido mesmo, inclusive, de uma poética da tradução (Oseki-Depré, 2019). Essa subjetividade, como apontam Stefanink e Bălăcescu (2017) é um aspecto primordial da hermenêutica da tradução e é, ademais, “inevitável” (Stefanink; Bălăcescu 2017, p. 23) e é produto das experiências individuais e sociais de cada um, uma vez que

estamos interpretando quando tentamos entender e essa interpretação é subjetiva e, nesse caso, [também] ligada a hábitos culturais [...]. No caso dos tradutores, isso significa que, quando tentam entender o texto, eles inevitavelmente projetam algum entendimento prévio sobre o texto<sup>13</sup> (Stefanink; Bălăcescu, 2017, p. 24- 25).

Paganine (2006) considera essa leitura, compreensão e interpretação subjetiva e jamais neutra, enquanto uma atividade inerente e análoga à tradução, o que torna a discussão acerca da impossibilidade da tradução como algo que jamais poderia ocorrer, uma vez que os indivíduos todos, não somente os tradutores, não seriam capazes de compreender suas leituras (de todos os tipos de textos, não apenas os literários e escritos). E, de certa maneira, muito mais importante é a questão na qual, pela quebra dessa impossibilidade, percebe-se que não somente a “fidelidade [é] ilusória” (Paganine, 2006, p. 3), mas também que a própria subserviência ao original, geralmente tido como sacro, segue a mesma lógica, uma vez que

na recriação de um novo texto em outra língua, há sempre o contraste entre dois horizontes, o do texto e o do tradutor, um contraste que reflete as diferenças inevitáveis entre as línguas e suas visões de mundo. Além disso, a crença na fidelidade admite uma sacralização da obra de arte, tomando-a como um objeto independente de nós, quando, na verdade, a obra só existe por meio da nossa interpretação (Paganine, 2006, p. 3).

Ademais, além da subjetividade, a hermenêutica abre espaço para a reflexão e a discussão acerca do caráter criativo – e, conseqüentemente, criador de novos textos – no ato tradutório. Stefanink e Bălăcescu apontam ainda que

---

<sup>13</sup> Do inglês: “we are interpreting when we try to understand, and that this interpretation is subjective, in this case linked to cultural habits [...]. For translators, this means that, when they try to understand the text, they unavoidably project already some fore-understanding on the text”.

[o]utro aspecto da vida cotidiana do tradutor, que é muitas vezes deixado de lado pelos teóricos da tradução, é a criatividade. A Hermenêutica mostra que a criatividade não é nada misteriosa, mas uma atividade de resolução de problemas para superar barreiras culturais. Se uma teoria exclui essa criatividade de suas considerações por não ser sistematizável, como fazem alguns teóricos [...], elas induzem o tradutor inseguro a abandonar soluções criativas metafóricas brilhantes em favor de soluções logicamente mais admissíveis, porém comunicativamente mais claras e menos expressivas, usando uma estratégia de “jogar seguro” para evitar críticas, pois não saberiam como responder a essas críticas. A Hermenêutica ajuda a dissipar essa crítica. A Hermenêutica pensa que essas traduções do tipo “jogo seguro” muitas vezes traem os textos originais porque perdem o “tom” do texto [...]<sup>14</sup> (Stefanink; Bălăcescu, 2017, p. 26).

E, de certa maneira, essas escolhas seguras não traem somente o texto original, ao qual os tradutores não necessariamente devem obediência, mas podem também os levar a trair a si mesmos, com o propósito de tornar um texto mais “admissível” em detrimento de sua criatividade e, por vezes, de seus princípios.

Nesse contexto, Friedrich Schleiermacher, “fundador da pedagogia e precursor da hermenêutica moderna” (Heidermann, 2010, p. 12), dedicou-se a desenvolver e aprimorar a teoria da hermenêutica que, graças ao autor, “se expande para além de um mero conjunto de regras instrumentais [...] [e é] uma análise do problema de interpretar em seu sentido mais universal. [...] Qualquer discurso, escrito ou falado, passa a ser passível de interpretação [...]” (Haubert; Prellwitz, 2018, p. 41).

As fundações da hermenêutica moderna de Schleiermacher foram formadas a partir de diversas influências, como apontam Haubert e Prellwitz:

[o] primeiro horizonte filosófico da hermenêutica de Schleiermacher é, indubitavelmente, a filosofia kantiana. A primeira Crítica de Kant, que propõe uma crítica entre a teoria do conhecimento e a teoria do ser, é o ponto de partida, já que, segundo esta, a capacidade de conhecer é anterior à exposição ao mundo externo. Assim, Kant convida os leitores a voltarem-se para suas condições mentais. Com a filosofia romântica e a tradição linguística iniciada por Hamann, algo mais é acrescentado à mente, a saber, o inconsciente criativo e o gênio. Além destas, há ainda o esforço para compreender as obras culturais como a alma de uma época e de um povo. A linguagem não está fora dessa esfera, como mostram os estudos de Herder.

---

<sup>14</sup> Do inglês: “Another aspect of the translator’s everyday life, which is often left aside by translation theorists is creativity. Hermeneutics show that creativity is nothing mysterious, but a problem-solving activity to overcome cultural barriers. If a theory excludes this creativity from its considerations because it is not systematizable, as some theoreticians do [...], they induce the insecure translator to abandon brilliant metaphorical creative solutions in favour of logically more admissible, but communicatively paler and less expressive solutions, using a “playing-it-safe” strategy to avoid criticism, because they would not know how to meet this criticism. Hermeneutics helps you to dispel this criticism. Hermeneutics thinks that these “playing-it-safe” translations very often betray the original texts because they are missing the “tone” of the text [...]”.

Essas duas tendências aparecem combinadas na obra de Schleiermacher [...]. Conforme expõe Dilthey, a hermenêutica de Schleiermacher está intrinsecamente marcada por uma profusão de autores, combinando a filosofia transcendental kantiana ao romantismo. Suas reflexões formam a base do que veio a dar origem à hermenêutica científica mais tarde, separando-se da filologia e dos demais ramos de conhecimento aos quais esteve ligada. De fato, além destes autores, Schleiermacher foi profundamente influenciado por questões de compreensão e produção poética do mundo histórico. O espírito alemão já havia sido conduzido por essa seara de questões por Schiller, Humboldt e pelos irmãos Schlegel. O movimento se expandiu, agregando nomes como Böckh, Dissen, Welcker, Hegel, Ranke e Savigny. Destes, sem dúvida Schlegel salta aos olhos dos intérpretes de Schleiermacher, [...] A partir da influência de Schlegel, Schleiermacher é conduzido à filologia e a questões de tradução. Então, seu virtuosismo filológico, unido com sua capacidade filosófica, formaram as bases do que viria a ser sua hermenêutica, isto é, sua ciência da arte de interpretar (2018, p. 40).

Em seu texto seminal para os Estudos da Tradução, transcrito a partir de uma “palestra proferida na Academia Real de Berlim em 1813” (Heidermann, 2010, p. 12), *Sobre os diferentes métodos de Tradução*, Schleiermacher

parte da tradução e sempre volta a ela; no decorrer do discurso, no enta, ele toca nos mais variados aspectos da reflexão linguística: ele esboça o caráter energético da língua, bem como o dualismo entre língua e identidade e a dicotomia entre a individualidade e a universalidade das línguas; além disso, se atém, ainda, à vinculação do pensamento à língua. Não por último, na reflexão sobre o próprio e o outro, transparece a abordagem moderna da [sua] teoria (Heidermann, 2010, p. 12).

No texto em questão, o autor apresenta dois possíveis caminhos, o que inclusive está de acordo com o aspecto duplo presente em toda a sua trajetória, que os tradutores poderiam seguir ao fazerem as escolhas que irão guiar seus projetos de tradução entre duas línguas. Como colocou Schleiermacher,

[os] caminhos que deve enveredar o verdadeiro tradutor que queira efetivamente aproximar estas duas pessoas tão separadas, seu escritor e seu leitor, e propiciar a este último [...] uma compreensão correta e completa e o gozo do primeiro? No meu juízo, há apenas dois. Ou bem o tradutor deixa o escritor o mais tranquilo possível e faz com que o leitor vá a seu encontro, ou bem deixa o mais tranquilo possível o leitor e faz com que o escritor vá a seu encontro. Ambos os caminhos são tão completamente diferentes que um deles tem que ser seguido com o maior rigor, pois qualquer mistura produz necessariamente um resultado muito insatisfatório (Schleiermacher, 2010, p. 57).

Esses dois caminhos, apresentados por Schleiermacher, influenciaram muitos autores e teóricos que o sucederam. É dessa dualidade que surge o que se conhece, principalmente a partir de e criticado por Lawrence Venuti (2021), por

tradução “domesticadora” – a que leva o autor ao leitor, apagando as marcas do texto originário e as diferenças entre ambas as línguas e culturas, fazendo com o que o texto aparente ter sido produzido na cultura de chegada –, ou “estrangeirizante” – que leva o leitor ao autor, evidenciando as marcas idiossincráticas da cultura de origem. É válido ressaltar que Schleiermacher enfatiza o fato de que não se deve misturar, cruzar os caminhos: ou se escolhe a via “estrangeirizante” ou, então, “a domesticadora”, uma vez que são completamente opostos e há de se ter rigor durante todo o processo tradutório. Venuti, por outro lado, constata que toda tradução é, de certo modo, domesticadora (2021), uma vez que altera e recria o original dentro do sistema que o recebe.

Apoiado nos ombros de Schleiermacher, George Steiner, jornalista, crítico literário e professor que atuou na área da literatura, tradução e filosofia da linguagem (Steiner, 2005), publicou em 1975 um dos livros considerados até hoje como seminais para os Estudos da Tradução, e uma de suas mais importantes obras, *Depois de Babel*. Das reflexões de Steiner (2005) apresentadas nesse livro, duas são tomadas, primeiramente, como ponto de análise: a questão da teoria e a da tradução, uma obra que trata sobre questões de linguagem e sobre a miríade de línguas existentes, considerando o fato positivamente, uma vez que cada língua traz consigo uma concepção única do mundo, mapeando-o diferentemente (Steiner, 2005).

Para além disso, é também um tratado sobre tradução e sobre “descrições razoáveis de processos” (Steiner, p. xvii) e de reflexões acerca da (hermenêutica da) tradução. Porém, é preciso se ater ao fato de que, em primeiro lugar, para o autor, no *Prefácio à segunda edição* (2005), não existem teorias nas ciências humanas, quiçá alguma teoria de tradução. Isso se dá, presumidamente, pelo fato de que Steiner contrapõe as Ciências Humanas e as Letras às Ciências Exatas e tecnológicas, resultando em um conflito de concepções que, para o autor, possuem semblantes completamente opostos – de fato, tais campos têm visões que se diferem em diversos aspectos acerca do que é teoria ou mesmo do que é ciência, mas não necessariamente opostas. Steiner se fundamenta sobretudo na questão da objetividade e do rigor científicos, paralelamente opostos, para ele, à subjetividade e à intuição (e sensibilidade) das artes e das “humanidades”, que em nada serviriam para se instituírem enquanto teoria.

Em relação a isso, duas questões devem ser levadas em consideração: a) *Depois de Babel* foi publicado inicialmente (em inglês) em 1975, já o prefácio

anteriormente referido foi adicionado à segunda edição em 1991; e b) em 1976, Alan Chalmers (1993), filósofo da ciência, publicou (também em inglês) o livro *O que é ciência afinal?* – um ano de diferença entre tais publicações, ainda que, note-se, o segundo prefácio de Steiner tenha sido acrescentado 16 anos depois. Para contrapor o que foi expresso por Steiner (2005), considera-se que, para Chalmers (1993), “[...] o materialismo histórico, a teoria da sociedade e mudança social iniciada por Karl Marx é uma teoria objetivista na qual a abordagem objetivista que descrevi em relação ao conhecimento está aplicada à sociedade como um todo” (p. 160, grifos meus). Trata-se de um excerto que demonstra o posicionamento do autor em relação ao estatuto das ciências sociais enquanto “ciências” de fato, lidando inclusive com teoria(s) de caráter objetivo. Ademais, quando Steiner (2005) aponta o caráter subjetivo das ciências humanas e das letras, parece se esquecer que há, de fato, um rigor perceptível nas pesquisas, sejam elas históricas, sejam descritivas, sejam teóricas, por exemplo, realizadas em tais áreas. É possível que, para o autor, o maior “defeito” das ciências humanas resida em sua subjetividade. Há de se ressaltar, evidentemente, que nenhuma pesquisa, seja qual for a área em que estiver inserida, é verdadeiramente livre da subjetividade, posto que a realização de pesquisas, a escrita de teses e artigos, enfim, toda a produção de conhecimento é realizada pelo ser humano. Com isso, quer-se demonstrar que o posicionamento de Steiner (2005), no prefácio em questão, traz à tona uma contradição presente na obra *Depois de Babel*, posto que o autor inclui em seu livro um capítulo dedicado às teorias (“As demandas da teoria”), mas que não é esclarecida nessa mesma obra.

Não obstante suas objeções à possibilidade de existirem teorias nas “ciências não exatas”, Steiner discute a proeminente teoria da hermenêutica da tradução, fiduciária de Friedrich Schleiermacher. Propõe, a partir do próprio conceito de hermenêutica, que a tradução é, *a priori*, interpretação. Além disso, em *Depois de Babel*, o autor apresenta seu movimento hermenêutico, um “ato de extração e transferência apropriadora do significado” (Steiner, 2005, p. 317), formado por quatro etapas, uma “visão da tradução como uma hermenêutica de confiança (*élancement* – ‘entrega/arrebatamento’), de invasão [ou agressão], de incorporação e de restituição” (Steiner, 2005, p. 232). Nesse sentido, o processo de tradução, para o autor, passa por uma leitura inicial, em uma relação que requer a confiança, a entrega do sujeito que traduz ao texto, que se apresenta vulnerável perante as possíveis significações desse mesmo texto – e a impossibilidade de se encontrar algo que possua um

significado leva à traição dessa confiança. Em seguida, invade-se o texto, que é “agredido” pelo tradutor, em um ato que leva à interpretação e, conseqüentemente, é sucedido pela compreensão através da extração do significado do texto – a agressividade, assim, diz respeito a esse ato de compreender como um ataque da tradução que captura o texto. A incorporação ou, como também coloca o autor, a importação, que sucede, está relacionada a uma apropriação do texto a ser traduzido, a nível de significado e de forma (que ocorre em um contexto de recepção, de chegada, do qual o tradutor já faz parte e que já está estabelecido), que pode levar a uma “naturalização” ou a um estranhamento do texto que será recebido (Steiner, 2005) e que está, também, relacionada à “dialética da encarnação”, dependendo da situação da cultura receptora: ou a tradução será incorporada, enriquecendo ou invadindo e dominando – o que já denota, de certa maneira, uma relação na qual há uma tensão entre texto e tradução e o poder que cada um pode ou não exercer no contexto de chegada. Por fim, o quarto e último movimento está relacionado ao estabelecimento de um equilíbrio entre o texto e a tradução que, para Steiner, é o que completa aquilo que poderia ser um ato perigoso:

[e]ste é apenas um outro modo de dizer que o movimento hermenêutico é perigosamente incompleto, que é perigoso por ser incompleto se a ele falta o quarto estágio, o vaivém do êmbolo, por assim dizer, que completa o círculo. O gesto apriorístico da confiança nos põe em desequilíbrio. Nós no “curvamos em direção” ao texto que está à nossa frente (todos os tradutores experimentaram esse curvar-se e esse lançar-se em direção ao seu alvo). Cercamos e invadimos cognitivamente. Retornamos ao lar repletos e, portanto, desbalanceados, havendo causado desequilíbrio por todo sistema ao retirar do “outro” e somar ao nosso – embora possivelmente com conseqüências ambíguas. O sistema está agora pendendo para um lado só. O ato hermenêutico tem de fazer compensações. Se é para ser autêntico, ele deve fazer a mediação entre troca e paridade reconstituída (Steiner, 2005, p. 321).

Steiner coloca o fato de que é necessário que haja, que seja reconstituído o equilíbrio entre tradução e texto, uma troca ainda que, mesmo sendo ambivalente, de perdas e ganhos, é recíproca. Nesse sentido, não só a nível de materialidade de texto, a relação entre texto a ser traduzido e tradução é, em certa maneira, vital para ambos, uma vez que a tradução passa a existir a partir de um texto, mas não necessariamente de subserviência (a depender dos pontos de vistas), e o texto passa a possuir o estatuto de original a partir do momento em que é traduzido, e não somente: como coloca Steiner (2005, p. 321), “[c]lassificar um texto de partida como merecedor de

tradução é dignificá-lo de imediato e envolvê-lo numa dinâmica de magnificação [...]. O movimento de transferência e paráfrase amplia a estatura do original”, além de conferir ao texto (“original”) uma sobrevida secular (Derrida, 2006). Como inclusive, também, aponta Rajagoplan em um momento posterior a Steiner:

[d]e 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 (Rajagoplan, 2013, p. 102).

A tensa relação de interdependência que existe entre tradução e original pode ser vista, dessa maneira, a partir de uma dialética hegeliana, em que tanto tradução quanto original têm a condição de sua existência e, metaforicamente, tomam consciência de si mesmos um a partir do outro, ou seja, não há original sem tradução e não há tradução sem original. A partir disso, haveria, então uma superação da própria realidade, na qual há ainda uma visão centrada no original com mais valor, em vistas de uma realidade em que não haveria mais a necessidade de se pensar ambos os textos hierarquicamente, com a valorização de um em detrimento de outro, um subserviente ao outro.

Mas como pensar uma a tradução em um sentido materialista-histórico na América Latina? O questionamento tem por motivação o fato de que, por mais que a teoria marxista seja extremamente relevante para a modernidade no Ocidente e no Oriente, tendo sido responsável, em grande parte, por conduzir aos grandes eventos revolucionários dos séculos XIX e XX – especialmente nesse último, pensando a partir da experiência soviética de 1917, passando pela Revolução Chinesa de 1949 e culminando na Revolução Cubana de 1959, apenas para citar as de maior destaque –, ela precisa se adaptar às diversas idiossincrasias, às dissonâncias que resultam da passagem do tempo e da transformação dos problemas do capitalismo, que acabou sabendo se adequar, muito mais rápido e de maneira mais eficiente que os comunistas, aos cada vez mais frequentes avanços tecnológicos e às transformações culturais do mundo contemporâneo.

Nesse sentido, é de extrema importância a contribuição da teoria marxista da dependência, como idealizada por Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra e Andre Gunder Franck. Presente nos debates sobre os efeitos do



capitalismo no Hemisfério Sul há, aproximadamente, cinquenta anos, tal teoria tem sido constantemente revisitada, debatida e pensada a partir da questão latino-americana não somente pelos meios universitários, mas também por diversos movimentos sociais das mais variadas áreas de atuação. Um marco importante desse movimento foi a publicação, em 2000, de *Dialética da dependência*, escrita por Ruy Mauro Marini (em 2005, a editora Expressão Popular republicou o texto de Marini, adicionando um *post-scriptum* do autor que se debruçava sobre questões e problemas da própria obra, publicada pela primeira vez como um ensaio em 1973).

A teoria da dependência, de forma resumida, propõe que, mesmo dentro de um modelo capitalista de governo, nem todas as nações terão o mesmo poder econômico para se tornar grandes potências de mercado, o que geraria, por parte dos países subdesenvolvidos, especialmente os do Sul global, um modelo de capitalismo dependente, isto é, que tais nações somente podem se desenvolver tecnológica e economicamente até um certo limite, sendo sempre reguladas e controladas pelas grandes potências do capital mundial, encabeçadas pelos Estados Unidos e pela União Europeia.

A teoria marxista da dependência ganhou *status* internacional especialmente a partir de dois marcos: a participação no Centro de Estudos Socioeconômicos da Universidade do Chile e, posteriormente, a retomada mexicana da teoria, que fez com que, conseqüentemente, ultrapassasse as fronteiras latino-americanas e chegasse à Europa. Contudo, o que pouco se sabe é o fato de esses mesmos intelectuais, que na época idealizavam a teoria marxista da dependência, terem convivido, por aproximadamente dois anos, na Universidade de Brasília, onde Ruy Mauro Marini adquiriu o grau de mestre e, a partir de 1962, a convite de Darcy Ribeiro, iniciou a carreira no magistério superior na recém-inaugurada universidade. É interessante o fato de que Brasília, a “cidade do futuro” – idealizada a partir do projeto de Juscelino Kubitschek e inaugurada no meio do cerrado brasileiro menos de uma década antes –, tenha sido um dos lugares em que, então, mais se pensou a questão do arcaísmo latino-americano por conta de sua condição dependente em relação às potências do Hemisfério Norte.

De todo modo, entender como o capitalismo atua nos países subdesenvolvidos, para Marini (2000), passa por uma revisão histórica das premissas do chamado “marxismo ortodoxo”, a fim de entender que os problemas enfrentados

pela Rússia de Lênin e Trotsky não são os mesmos que se desenrolam, a partir da segunda metade do século XX, nessa parte do mundo. Como aponta Marini,

[e]m sua análise da dependência latino-americana, os pesquisadores marxistas incorreram, geralmente, em dois tipos de desvios: a substituição do fato concreto pelo conceito abstrato, ou a adulteração do conceito em nome de uma realidade rebelde para aceitá-lo em sua formulação pura. No primeiro caso, o resultado tem sido os estudos marxistas chamados de ortodoxos, nos quais as dinâmicas dos processos estudados se volta para uma formalização que é incapaz de reconstruí-la no âmbito da exposição, e nos que a relação entre o concreto e o abstrato se rompe, para dar lugar a descrições empíricas que correm paralelamente ao discurso teórico, sem fundir-se com ele; isso tem ocorrido, sobretudo, no campo da história econômica. O segundo tipo de desvio tem sido mais frequente no campo da sociologia, no qual, frente à dificuldade de adequar a uma realidade categorias que não foram desenhadas especificamente para ela, os estudiosos de formação marxista recorrem simultaneamente a outros enfoques metodológicos e teóricos; a consequência necessária desse procedimento é o ecletismo, a falta de rigor conceitual e metodológico e um pretense enriquecimento do marxismo, que é na realidade sua negação (2000, p. 105).

É interessante notar que existe uma espécie de dependência inclusive em relação à circulação do capital simbólico, termo cunhado por Pierre Bourdieu (1986) e que abarca os capitais cultural, econômico e social, uma vez que a esfera da cultura – do capital cultural, uma das três formas de capital – caracteriza-se como uma daquelas uma através das quais as hegemonias, há muitos séculos, têm mantido seu poder, em uma espécie de domínio cultural – ressalta-se, aqui, os grandes investimentos, por parte de nações de alto poder econômico, para a profusão de determinadas línguas, literaturas, arte e demais aspectos culturais em geral, no turismo, na imagem de determinadas civilizações como mais intelectual e culturalmente avançadas ou relevantes.

Assim percebe-se, inclusive, que as nações mais avançadas economicamente no neoliberalismo contemporâneo detêm em seu poder as maiores bibliotecas, os maiores museus, os maiores acervos de artistas, por um processo de apropriação que não é, em absoluto, diferente dos processos de colonização e de saque perpetrados por essas mesmas nações. Da mesma forma, o Brasil, por exemplo, como grande país exportador que é, reserva à importação os seus produtos de mais alta qualidade, sejam eles produtos agrícolas, como a soja e o café, sejam oriundos da pecuária, como a carne, deixando à disposição dos consumidores locais produtos geralmente de segunda mão ou que sobram dos montantes destinados à exportação. De igual modo, o país se caracteriza como verdadeiro canteiro de obras

para multinacionais como a Monsanto, a Braskem – cuja atividade de mineração predatória levou ao comprometimento do solo sob sessenta mil residências e à consequente desocupação de, pelo menos, cinco bairros da cidade de Maceió – e a Vale – antiga Vale do Rio Doce, envolvida em crimes ambientais causados pela mineração predatória no estado de Minas Gerais, dos quais alguns dos mais famosos são as tragédias de Mariana e Brumadinho, ambas recentes – que, cabe notar, eliminou o “rio” até do próprio nome. A tragédia ambiental perpetrada pela Vale, inclusive, configura-se, desde seus primórdios, como tragédia anunciada, e despertou, por consequência, não apenas o interesse, mas também a crítica, ora velada, ora aberta, a partir da intuição sobre o desastre daquele que é considerado, por grande parte da crítica especializada, o maior poeta brasileiro – e um dos maiores a escrever em língua portuguesa – de todos os tempos, Carlos Drummond de Andrade. De acordo com José Miguel Wisnik, em *Maquinação do mundo*:

A sintonia entre a intuição da grande máquina do mundo contemporânea pelo poeta, e a efetiva “máquina do mundo” em que se transformou a Companhia Vale do Rio Doce, por sua vez, pode ser constatada quando acessamos o verbete da Wikipedia na internet, à distância de um clique. Insistindo novamente em que o poema não se reduz nem remotamente a uma alegoria da Vale, convém aquilatar a posteriori o quanto a intuição das dimensões de um acontecimento – o disparar da exploração mineradora no final dos anos 1940, em Itabira – terá flagrado em potência, se é correta a nossa hipótese, as relações entre o fato local e seu alcance “universal”: a escala das grandes corporações, seu apetite mundializante, a trama de recursos de captura mobilizados, a extensão que ganharia a partir da exploração das jazidas locais. A poesia atua como o engenho da percepção alargada de algo em que se adivinha a virtualidade de uma extraordinária expansão [...] (2018).

Se, de acordo com Octavio Paz (2013), Dante e Milton, muito mais do que terem escrito poemas épicos, conceberam, poeticamente, a arquitetura do inferno e a reconstituição simbólica dos eventos relacionados à Queda, e, por outro lado, Haroldo de Campos (2017) destaca, a partir de duas leituras, de Maiakovski e Oswald de Andrade, que há, em tais poetas, exemplos bem acabados daquilo que qualifica como a fusão entre “lirismo” e “participação”, é possível pensar no papel social da poesia enquanto disparadora de reflexões e de reestruturações dos discursos veiculados pelas sociedades ao longo do tempo. A poesia não é, propriamente, a denúncia dos acontecimentos, uma vez que a ideia de denúncia se apresenta ligada à ideia de causa – denuncia-se a causa e os efeitos que produz na realidade –, nem mesmo o sintoma, uma vez que o sintoma é apenas a manifestação mais superficial de

determinado acontecimento. Ela pode ser vista, outrossim, como uma espécie de reparadora dos males sociais, e essa reparação é transpassada pela ideia de uma limpeza ética – a catarse – que conduz ao reconhecimento, tanto do indivíduo isolado no mundo quanto de seu caráter social enquanto agente das transformações a que seu tempo está sujeito.

Por fim, sobre a questão predatória, hoje mais propriamente representada pela Vale e pela Braskem, cabe lembrar que tal processo de absoluta predação das riquezas naturais brasileiras vem da época da colonização, uma vez que, tão logo os portugueses perceberam que aqui podiam adquirir os recursos para voltar a ter a glória efêmera adquirida durante o período das navegações, não pouparam esforços em destituir o solo brasileiro de praticamente todas as suas riquezas naturais, eliminando, no processo, diversas culturas e povos originários.

Ainda de acordo com Marini,

[f]orjada no calor da expansão comercial promovida no século XVI pelo capitalismo nascente, a América Latina se desenvolve em estreita consonância com a dinâmica do capitalismo internacional. Colônia produtora de metais preciosos e gêneros exóticos, a América Latina contribuiu em um primeiro momento com o aumento do fluxo de mercadorias e a expansão dos meios de pagamento que, ao mesmo tempo em que permitiam o desenvolvimento do capital comercial e bancário na Europa, sustentaram o sistema manufatureiro europeu e propiciaram o caminho para a criação da grande indústria. A revolução industrial, que dará início a ela, corresponde na América Latina à independência política que, conquistada nas primeiras décadas do século XIX, fará surgir, com base na estrutura demográfica e administrativa construída durante a Colônia, um conjunto de países que passam a girar em torno da Inglaterra. Os fluxos de mercadorias e, posteriormente, de capitais têm nesta seu ponto de entroncamento: ignorando uns aos outros, os novos países se articularão diretamente com a metrópole inglesa e, em função dos requerimentos desta, começarão a produzir e a exportar bens primários, em troca de manufaturas de consumo e - quando a exportação supera as exportações – de dívidas (2000, p. 107-108).

Ou seja, não somente as matérias-primas extraídas dos países do Hemisfério Sul possibilitaram o grande avanço econômico e político da Europa que conduziu, inclusive, ao pensamento de Marx a partir da experiência da Revolução Industrial como, por outro lado, deixaram os países latino-americanos, na época repúblicas recém fundadas, em eterna dívida com as metrópoles. Esses países estavam tão separados que chegaram ao ponto de envolver-se em conflitos a fim de atender aos requerimentos das metrópoles europeias – notadamente, como aponta Marini (2000), a Inglaterra –, sendo o mais famoso, possivelmente, a Guerra do Paraguai.

O surgimento de órgãos que regulam e emprestam dinheiro às nações subdesenvolvidas, tais quais o FMI e o Banco Mundial, com sedes na Europa, demonstra na prática o aspecto mais sombrio da dependência, conforme aponta Marini (2000).

O processo de dependência não influencia apenas os aspectos econômicos da América Latina, mas é também um sintoma do tipo de produção intelectual que se faz por aqui. Em 2009, por exemplo, o renomado antropólogo Eduardo Viveiros de Castro publicou, em francês, o livro *Metafísicas canibais* (2018). Somente em 2018, o livro foi traduzido ao português e publicado no Brasil. Viveiros de Castro, que é um dos maiores defensores da causa indígena e da identidade ameríndia do continente, sentiu a necessidade de ser validado pela metrópole antes que seu texto pudesse aparecer por aqui, na colônia. E isso diz muito sobre a formação da intelectualidade brasileira de maneira geral, até porque, mesmo dentro do próprio Brasil, existem as metrópoles e as colônias culturais, marcadamente cindidas entre o eixo Rio de Janeiro-São Paulo *versus* o resto do país.

Os intelectuais, escritores, poetas e tradutores não deixam de registrar, de certa maneira, esses acontecimentos. Nesse sentido, no caso específico dos artistas latino-americanos, o que está em jogo é uma revisão da cultura de referência, e esse processo passa, necessariamente, por uma apropriação conflituosa dessa mesma cultura a fim de, a partir dela, criar outras formas de existência e de resistência a partir da instância criativa.

Um dos primeiros exemplos desse procedimento de apropriação, com vistas a enfrentar aqueles que aqui chegaram a fim de expropriar os povos originários de sua própria cultura, encontra-se no *Popol Vuh* (2007), o relato cosmogônico do povo maia quiché da Guatemala. Texto de tradição predominantemente oral, transmitido entre as diversas gerações de “mestres da palavra” guatemaltecos, foi transcrito pelos herdeiros da tradição maia quiché quando perceberam que o espólio e o saque sistemático perpetrado por parte dos espanhóis serviria para aniquilar qualquer rastro de sua até então gloriosa civilização. Assim, no século XVI, uma versão escrita em maia quiché chegou a ser produzida, mas já utilizando-se da escrita alfabética introduzida pelos conquistadores. O tradutor dessa versão, que a traduziu ao espanhol e era de procedência maia quiché, percebeu, ao longo do processo, que poderia se utilizar da língua do colonizador para, a partir dela, denunciar a invasão de uma cultura na outra, de uma história na outra – e assim o fez. Para Gordon Brotherson,

[...] o *Popol Vuh* procura afirmar memória e direitos locais, perguntando: quem, naquele ano [1524], entrou na história de quem? Quem entende melhor o tempo que vai prevalecer agora, “na Cristandade”? A quem pertence a narrativa mais original da gênese do mundo? (Brotherson; Medeiros, 2007, p. 11-12).

A potência da tradução aqui se revela em seu caráter combativo, uma vez que ao utilizar-se da língua imposta pelo colonizador a fim de contar a própria história de seu povo, bem como sua própria cosmogonia, o tradutor revela que, muito antes da chegada dos espanhóis, esta terra já tinha proprietários. O *Popol Vuh* (2007), nesse sentido, poderia ser considerado o primeiro representante de uma práxis de tradução revolucionária na América Latina.

No Brasil, em relação às possibilidades de uma práxis de tradução literária, são discutidos alguns dos caminhos percorridos tanto por Haroldo de Campos quanto por Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves e André Capilé ao final do capítulo a seguir.

#### 4 PROLEGÔMENOS PARA UMA PRÁXIS DA TRADUÇÃO LITERÁRIA

No Oriente e, especificamente, na Bagdá do século VIII, os muçulmanos, já tendo assimilado a tecnologia chinesa – mais barata – de fabricação de papel (enquanto na Europa persistia o emprego do pergaminho, feito de peles de animais para a confecção de livros), favoreceram, com isso, a difusão dos livros e, conseqüentemente, do conhecimento (levando a uma ampla erudição urbana). Nisso, ressalta-se que “[a] produção de livros, a encadernação e os serviços de transcrição floresceram junto com a escrita, a pesquisa e a tradução” (Lyons, 2011, p. 83). Nesse contexto, o califa Abu Jafar al-Mansur foi uma das figuras emblemáticas que preconizaram o avanço de sua sociedade, em termos culturais, científicos, literários e religiosos, com base também na tradução de textos persas, gregos, sânscritos, entre outros (Lyons, 2011). Na Casa da Sabedoria, como ficou conhecida a biblioteca real, foram concentrados os esforços de eruditos em traduzir, copiar, pesquisar e conservar toda essa miríade de conhecimento, algo que se tornou intrínseco à própria sociedade abássida, configurando e impulsionando o seu avanço (Lyons, 2011).

No Ocidente, porém, ao final da Idade Média na Europa cristã, a tradução, a autoria e o amplo acesso ao conhecimento era restrito. A autoria de textos estava relegada, em sua quase totalidade, à divulgação de textos religiosos, da palavra divina e de seus comentadores, especialmente filósofos cristãos como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Além disso, grande parte da população era analfabeta, inclusive a nobreza, e a difusão de ideias era feita, exclusivamente, por representantes do clero católico, que era o regulador tanto do direito quanto das práticas de convivência nas sociedades europeias. A ligação entre a norma jurídica e a norma religiosa apresentava-se de modo praticamente inseparável, sendo a Igreja Católica a detentora, em último caso, do poder de estabelecer tribunais e conduzir julgamentos – ou, ao menos, de ter membros de sua indicação presentes nos mesmos –, como evidenciou-se, sobretudo a partir do Renascimento, com a prática da Inquisição e seu recrudescimento no século XVII.

Nesse contexto, como aponta Virginie Greene (2006), antes mesmo da ascensão da burguesia e do início do sistema capitalista, não havia, na literatura, a noção de autoridade – no sentido de domínio (propriedade) do autor – em relação ao texto; e o trabalho consistia em traduzir do latim a Bíblia para as línguas vernáculas, levar os textos dos mosteiros às ruas e

[...] os traços que caracterizavam o autor medieval indicam uma figura que ainda não era vista como um tipo social ou profissional nem pertencente a uma ordem ou um estado específico mas como estando no limiar de várias fronteiras sociais e culturais importantes. Nesse sentido, um autor era acima de tudo “um tradutor no sentido mais amplo do termo” [...] <sup>15</sup> (Greene, 2006, p. 3-4).

Nesse sentido, não somente os autores medievais eram considerados como uma espécie de tradutores, como também não eram detentores de direitos autorais ou propriedade intelectual (conceitos que foram elaborados posteriormente). Como a disseminação dos textos era matéria praticamente exclusiva do clero, e feita de forma oral para uma população majoritariamente analfabeta, esses “autores-tradutores”, em tal caso, tinham como trabalho transpor (traduzir), como um mero conduíte, a língua e os ensinamentos divinos. Ademais, esses escritores inseriam em seus textos traduções de autoria diversa não como plágio, principalmente porque ainda não se discutia a questão de autoridade do texto, mas como intertextualidade e homenagem, em um esforço para transmitir trabalhos que estavam praticamente à beira do esquecimento (Bohler, 2006). Ainda, em relação à própria poesia, a etimologia da palavra “verso” nos conduz à “virada” do arado, ou seja, que a atividade versificadora era semelhante ao próprio trabalho com a terra, tanto por sua instância artesanal quanto pela visualidade que o verso inspirava na intrincada organização interna do poema. Para Bohler, ao final do Medievo europeu, o ato de escrever (e traduzir) era relacionado intimamente ao da agricultura, e o “autor-tradutor” ao agricultor. Assim,

metáforas vegetais são empregadas a serviço do trabalho [...] literário, [que] como qualquer outra planta, exige a atenção do ser humano [...]. Restituir um texto com novas palavras para validar seu valor é um gesto comparável ao da mão atenta, guardiã de um jardim fértil <sup>16</sup> (Bohler, 2006, p. 179-180).

Fértil é o texto escrito-traduzido, mas não tanto quanto o foi, como mencionado, no contexto da Casa da Sabedoria. De todo modo, o que interessa nessa metáfora é trazer a noção de original como fruto, matéria-prima ou *commodity* –

<sup>15</sup> Do inglês: “the traits characterizing the medieval author indicate a figure which was not yet viewed as a social or professional type, nor as belonging to a specific order or estate, but as standing at the threshold of several important social and cultural borders. In this sense, an author was above all ‘a translator in the broadest sense of the term’ [...]”

<sup>16</sup> Do inglês: “Vegetal metaphors are placed in service of [...] (literary) work, like any cultivated plant, demands man’s attentions. [...] Restoring a text with new words so as to validate its Worth is a gesture comparable to that of the attentive hand, keeper of a fertile garden”.



relacionando à questão mercadológica editorial – e a de tradução como produto produzido, criado a partir desse insumo. A tradução, enquanto atividade, assemelha-se à transformação de uma matéria-prima, que ocorre de maneiras diversas e com técnicas diversas, em um produto.

Do outro lado do Atlântico, Candido (2000) definia a literatura brasileira como galho menor de um arbusto menor – a literatura portuguesa – no “jardim das Musas”. Mesmo que problemática, essa noção leva a considerar o termo “galho”, bem como todas as outras metáforas utilizadas pelo crítico, aliando-o à metáfora vegetal. A princípio, cabe alterar essa ideia para a de um pomar, no qual um autor seria representado por uma árvore que, a cada estação, dá novos e diferentes frutos (os originais). Esses frutos são colhidos e transportados até chegar às mãos dos produtores, os tradutores. Aqui, inicia-se o processo de manufatura, em que os frutos serão transformados em diversos produtos (por exemplo, geleias, doces etc.). Cada produtor trabalha com a matéria-prima a seu modo, com base em técnicas e experiências particulares e com objetivos específicos. Em seguida, esses produtos (as traduções) serão vendidos ao consumidor (os leitores). Cada consumidor tem um desejo diferente e, por isso, é interessante pensar em um armazém ou uma quitanda em que o consumidor pode adquirir produtos manufaturados por pequenos produtores, escolhendo o que mais lhe agrada. Entretanto, sabe-se que esse tipo de prática mais artesanal, no capitalismo, apresenta-se fadada à extinção, assim como as outras classes artesãs da Idade Média que foram sendo, pouco a pouco, substituídas pela mão de obra proletária, dentro das novas relações de trabalho e de dominação, como apontam Marx e Engels, por exemplo, no *Manifesto Comunista* (2010). Portanto, deve-se levar em consideração, expandindo a metáfora, que, no mundo moderno, há, entre o produtor e o consumidor, um intermediário representado pela figura dos grandes conglomerados editoriais, que, muitas vezes, por conta de pressões internas, acabam por “podar” a criatividade dos tradutores, ou autores, chegando, inclusive, a decidir o que será vendido, de acordo com esse mesmo “desejo” do consumidor, o qual, por fim, é, em sua maioria, criado artificialmente pelo próprio capitalismo. Ou seja, os grandes grupos editoriais, ao mesmo tempo em que sabem o que o consumidor deseja, criam, eles mesmos, a partir de direcionamentos muito específicos, esse próprio desejo. E o Brasil, nesse contexto, ocupa posição periférica do Brasil no mercado editorial global (Heilbron; Sapiro, 2009).

#### 4.1 SOBRE A PRÁXIS DA TRADUÇÃO LITERÁRIA

A partir do princípio de cadeia de produção, é relevante conceber que a tradução é criação, e que cada tradutor cria algo diferente, mesmo estando sujeito, mercadologicamente, às limitações impostas pelo modo de produção capitalista, que o transformam em apenas mais um funcionário, um trabalhador no mercado das ideias, muito diferente da forma como existia na Idade Média; e aos leitores caberia a liberdade de poder escolher aquela tradução que mais lhe agrada. Evidentemente que, para isso, seria necessária uma transformação na maneira como a sociedade enxerga a tradução, enquanto texto e atividade. Aqui, invoca-se a questão da luta contra a invisibilidade do tradutor. Em termos utópicos, nas livrarias, por exemplo, seria possível distinguir (e escolher) um livro tanto pelo autor (e a obra) quanto pelo tradutor – o que acontece de modo restrito entre os leitores mais eruditos. Um leitor poderia, por exemplo, fazer uma escolha informada entre a tradução da *Odisseia* realizada por Trajano Vieira (Homero, 2022) e a de Frederico Lourenço (Homero, 2011).

De todo modo, a cultura de referência que ainda serve como modelo para o Ocidente é a europeia. Nesse contexto, ressalta-se que a figura do tradutor (posteriormente consolidada como a conhecemos atualmente) foi separada daquela do autor, e passou a ocupar um lugar nos bastidores. No entanto, os tradutores são sujeitos responsáveis por mais do que simplesmente construir uma “ponte” entre textos, línguas e culturas. São sujeitos que propiciam a sobrevivência de textos literários. Mas não somente; são também criadores de novos textos, de novos produtos.

Ainda que sejam agentes mediadores entre as teorias e as práticas de tradução, entre culturas e línguas, seu trabalho por muitas vezes é considerado com base em perspectivas que os relegam à margem ou ao esquecimento, que os separam das análises, no que concerne à tradução enquanto produto e/ou prática ou em relação a teorias. No entanto, para o senso comum, quando traduções são pensadas a partir das perdas – e, geralmente, o são – e notam-se “imperfeições” e “problemas”, são os tradutores os primeiros em quem recaem as suspeitas de erro e as acusações de inabilidade. Ou, ainda, como aponta Masson,

[m]as até onde vão os direitos do tradutor? É ele um escravo a serviço da obra que traduz? As mesmas pessoas que lhe negam o direito de se

reivindicar criador serão as primeiras a criticar uma tradução “servil”, ou seja, “palavra por palavra”, que a tradição ocidental recusa quase unanimemente desde Cícero. [...] O leitor que tropeça em uma aspereza, primeiro acusará o tradutor de inaptidão, enquanto talvez não seja nada e que o texto fonte apresente uma aspereza similar, na qual o tradutor se reteve até encontrar um equivalente. O tradutor sabe que será o primeiro acusado, se o leitor tiver o sentimento de que “algo não *flui*” na língua alvo, e é por isso que a tentação de apagar essas asperezas é grande, de “suavizar” o texto para não inquietar o leitor (2019, p. 489-492).

Donde surgem também contradições, como o exemplo acima mencionado, visto que, quando uma tradução é considerada de alta qualidade, o mérito é dado ao autor – e, nesse caso, ainda resiste a ideia de que essas “boas traduções” são aquelas nas quais a presença e o trabalho dos tradutores não é notada, é praticamente imperceptível ou definitivamente invisível –, por outro lado, quando notam-se as marcas do tradutor, sua presença, suas escolhas idiossincráticas, a tradução é considerada de baixa qualidade. e o tradutor, pouco competente – é o momento em que deixa de ser invisível –, a não ser que se trate de autores que traduzem, cuja criatividade é frequentemente bem-vinda (e até desejável, para alguns leitores) nos textos traduzidos

Isso gera, inclusive, outro problema, o da primazia que se dá, muitas vezes, a escritores, por exemplo, consagrados no âmbito da tradução de obras estrangeiras. Atualmente, por exemplo, grande parte dos poetas, tradutores e escritores também ocupam posições de docência em instituições de ensino superior, o que acaba caracterizando a tradução, no Brasil contemporâneo, também como uma prática de nicho, muitas vezes produzida e pensada entre acadêmicos e seus pares. O que se problematiza, aqui, então é a liberdade de criação relegada a alguns e interdita a outros, sem contestar a competência nem a capacidade dos anteriormente mencionados, mas questionando um modelo que reflete e perpetua determinadas relações de poder observadas no contexto mais amplo do neoliberalismo. Nesse sentido, é evidente a necessidade de pensar que a liberdade de criação na tradução deveria estar ao alcance de todos; contudo, para os que não se encontram em posições elevadas na hierarquia do mercado editorial, infelizmente ainda cabe seguir determinadas regras e condutas pelo simples fato de que, por fazerem parte da classe proletária e, em muitos casos, dependerem da tradução enquanto fonte de renda, o que conseqüentemente acaba por restringir não só a liberdade de criação mas também os esforços que poderiam ser feitos em direção a uma mudança significativa neste campo, a saber

[ao] contrário, os textos literários resultam de um jogo social complexo de interações, alianças e disputas em torno do reconhecimento e prestígio, bens culturais que uma vez adquiridos conferem a quem os detém o monopólio e o poder de classificação dos(as) demais autores(as) e obras. Trocando em miúdos, a literatura não está imune aos efeitos do poder. Esse tipo de enquadramento explicativo-interpretativo foi absorvido pelos Estudos da Tradução justamente por demonstrar que o ato tradutório não é simples, tampouco completamente individual e individualizado, mas inserido num campo formado por agentes e instituições sociais (editoras, editores, agentes literários, escritores(as), os(as) próprios(as) tradutores(as) etc.) ora em concorrência, ora em cooperação, gerando um *habitus* específico que interfere nas escolhas de quem traduz durante o próprio processo de tradução (Passiani; Reuillard, 2023, p. 5).

De todo modo e retomando a questão da qualidade das traduções enquanto materialidade, Lawrence Venuti (2021), ao tratar de traduções em contextos de culturas anglófonas, aponta que

[u]m texto traduzido, prosa ou poesia, ficção ou não ficção, é considerado aceitável pela maioria dos editores, resenhistas e leitores quando ele é fluente, quando parece transparente por causa da ausência de peculiaridades linguísticas ou estilísticas, dando a aparência de que ele reflete a personalidade do autor estrangeiro, ou a intenção, ou o sentido essencial do texto estrangeiro – a aparência, em outras palavras – de que a tradução não é realmente uma tradução, mas o “original”. A ilusão de transparência é um efeito do discurso fluente, do esforço do tradutor em garantir legibilidade fácil pela adesão aos usos atuais, preservação da sintaxe contínua, fixando um significado preciso (2021, p. 42).

Assim, o ofício, e a maneira como é visto cultural e socialmente, do tradutor ainda depende de algumas mudanças. Porém, isso também demanda um aumento de interesse nas pesquisas acadêmicas – o que tem ocorrido há, pelo menos duas décadas, ainda que lentamente. Um desses sintomas pode ser visto com os Estudos do Tradutor, uma tendência ou subárea cuja denominação e primeiras considerações se devem a Andrew Chesterman (2014) – em um texto publicado inicialmente na revista *Hermes* em 2009 (Wolf, 2014) com base na concepção de James Holmes e seu artigo que delineou o que hoje se conhece por Estudos da Tradução –, na qual as pesquisas são voltadas aos tradutores e intérpretes e tem como pano de fundo a virada sociológica que se desenvolveu nos Estudos da Tradução e da Interpretação a partir dos anos 2000 (Wolf, 2014). A sociologia da tradução, conforme Chesterman, é constituída por três vertentes: “a sociologia das *traduções*, como produtos em um mercado internacional; a sociologia dos *tradutores*; e a sociologia do *traduzir*, isto é, o processo de tradução” (2014, p. 36). Além disso, o autor apresenta um outro aspecto

importante acerca das pesquisas que estariam mais interessadas nos tradutores, com base no “mapa de Holmes”:

os Estudos da Tradução são compostos por quatro grandes ramos, a saber: textual, cultural, cognitivo e sociológico. O ramo textual lida com todas as questões textuais e, portanto, conseqüentemente, situa-se fora dos Estudos do Tradutor. Porém, os outros três ramos são todos importantes para os Estudos do Tradutor, e de fato oferecem uma forma de conceitualizar este subcampo dos Estudos da Tradução. O ramo cultural lida com valores, ética, ideologias, tradições, história, examinando os papéis e as influências de tradutores e intérpretes ao longo da história, como agentes de evolução cultural. O ramo cognitivo trata dos processos mentais, das tomadas de decisão, do impacto das emoções, das atitudes às normas, da personalidade etc. O ramo sociológico lida com o comportamento observável dos tradutores e intérpretes como indivíduos, grupos ou instituições, suas redes sociais, status e processos de trabalho, as suas relações com outros grupos e com a tecnologia relevante, e assim por diante. Todos os três ramos compreendem tanto os estudos teóricos quanto os descritivos, e também os estudos puros e aplicados (Chesterman, 2014, p. 39).

Apesar, como aponta Wolf, de uma “potencialmente excessiva subjetivação do processo de tradução”<sup>17</sup> (2014, p. 8), os Estudos do Tradutor apresentam considerações de grande importância para que, mesmo não sendo o foco de pesquisas, se possa analisar a tradução como um todo pertencente a uma rede interconectada. Da mesma maneira que se vê as áreas de pesquisas e disciplinas como uma trama, é necessário que também se coloque os aspectos da tradução como uma trama, ou seja, cada fio, cada “partícula”, seja o ato tradutório (e o texto em sua materialidade), seja o tradutor e seu contexto sócio-histórico-cultural, por exemplo, constitui esse todo que está a cada momento sendo tencionado, um influenciando o outro.

Ademais, até o momento, designou-se o tradutor e o autor como entidades completamente diferentes, no sentido em que o autor seria aquele quem escreve um texto literário que será “transportado” para uma outra cultura, outra língua, por um tradutor. Contudo, como coloca Robinson, tradutor e escritor são, efetivamente, autores de seus textos:

[d]efendo uma posição que, à primeira vista, parece radical: o tradutor é um escritor. O tradutor não se torna o escritor; ele torna-se um escritor, alguém como o autor original, mas somente porque ambos escrevem e da mesma maneira, valendo-se de suas próprias experiências de linguagem e de mundo para formular um discurso eficaz. Essa posição parece radical e atrai respostas um tanto desconfortáveis [...], porque parece descartar a

<sup>17</sup> Do inglês: “the potentially excessive subjectivization of the translation process”.

salvaguarda tradicional da equivalência: um tradutor que é um escritor pode apenas escrever qualquer coisa antiga, sem subordinar sua imaginação à autoridade do texto original <sup>18</sup> (2001, p. 3).

Masson (2019) corrobora com tal ideia visto que, para ele, o tradutor é um autor segundo – um autor de seu texto, ao qual designa-se tradução. E não somente, Masson aponta ainda que há uma diferença entre denominar um texto como original, cujo termo possui, de fato, uma carga semântica e histórica, e um texto como originário, a partir do qual outros textos irão surgir. Ainda nesse sentido, propõe o autor que praticamente nenhum texto surge do nada (do vazio) nem tem sua origem *ex nihilo* – nem traduções, tampouco textos originais.

Dessa forma, pensar em tais processos ocasiona uma reflexão sobre o quanto, por exemplo, há de cópia e imitação entre os textos de autores consagrados e aqueles os quais tais autores se utilizam, invariavelmente, como referências. Se, a partir do Romantismo, a ideia de “gênio” isolado do mundo, capaz de criar obras carregadas de originalidade e ineditismo, se perpetua, ao menos no contexto ocidental, é impossível não ler, por exemplo, as influências que o Iluminismo exerceu sobre Goethe e que a Antiguidade Clássica sobre os poetas ingleses, marcadamente Pierce B. Shelley, Mary Shelley e John Keats, por exemplo. De maneira mais profunda, essa sombra exercida pela influência é perceptível nos escritores latino-americanos, que buscavam emular, a partir de um comprometimento ideológico, as informações culturais que chegavam, advindas da matriz de referência. Entretanto, para além da simples imitação que levava a uma repetição acrítica, especialmente a partir da segunda metade do século XIX, os escritores dessa parte do mundo passaram a decodificar tais informações a fim de buscar escapar dessa imitação no que dizia respeito à sua produção.

Ademais, em *As versões homéricas*, Jorge Luiz Borges (2008) apresenta a ideia de que todos os textos devem ser vistos enquanto rascunhos, jamais acabados, sempre repletos de potência. E, em nenhum caso, haveria a valorização de um rascunho em detrimento de outro:

---

<sup>18</sup> Do inglês: “I argue a position [...] that at first blush appears radical: the translator is a writer. The translator does not become the writer; s/he becomes a writer, one very like the original author, but only because they both write, and in much the same way, drawing on their own experiences of language and the world to formulate effective discourse. This position appears radical, and draws somewhat uneasy responses [...], because it seems to jettison the traditional safeguard of equivalence: a translator who is a writer might just write any old thing, without subordinating his or her imagination to the authority of the original text”.

[p]ressupor que toda recombinação de elementos é obrigatoriamente inferior a seu original é pressupor que o rascunho g é obrigatoriamente inferior ao rascunho H – já que não pode haver senão rascunhos. O conceito de *texto definitivo* não corresponde senão à religião ou ao cansaço (2008, p. 104).

O que, de certa maneira, está de acordo com o que apresentou Octavio Paz, no que diz respeito à originalidade dos textos, partindo também da ideia de signo de Charles S. Peirce, na qual Paz propõe que um signo é sempre, na verdade, um outro signo.

Em um extremo o mundo se apresenta para nós como uma coleção de heterogeneidade; no outro, como uma separação de textos, cada um ligeiramente distinto do anterior: traduções de traduções de traduções. Nenhum texto é inteiramente original, porque a própria linguagem em sua essência já é uma tradução: primeiro, do mundo não-verbal e, depois, porque cada signo e cada frase é a tradução de outro signo e de outra frase. Mas esse raciocínio pode se inverter sem perder sua validade: todos os textos são originais porque cada tradução é distinta. Cada tradução é, até certo ponto, uma invenção e assim constitui um texto único (Paz, 2009, p. 13, 15).

Assim, Borges conseguiu, de forma mais profícua que James Joyce, por exemplo, dialogar com a própria tradição cultural europeia, uma vez que se coloca à margem dessa tradição, absorvendo dela tudo aquilo a que teve acesso, a partir da biblioteca paterna e, posteriormente, da Biblioteca de Buenos Aires, da qual foi funcionário. Ao mesmo tempo, o escritor argentino conseguiu, também, subverter essa tradição, recontá-la, por estar dela mais distanciado do que os artistas europeus, sendo capaz, com isso, de observá-la em perspectiva, colidi-la com a sua própria tradição local e, a partir daí, criar, dialeticamente, uma nova potência em termos de literatura.

Mas, sobretudo, o tradutor é um autor de seu texto, porque interpreta aquilo que lê com base em seu conhecimento, seu contexto, suas leituras e suas experiências, e cria algo novo sem, necessariamente, ficar sob as sombras do autor do texto originário. Conforme Pascale Sardin, “[o] tradutor nunca desaparece atrás do autor, mas, em vez disso, imprime no texto sua subjetividade e os pressupostos do contexto sociocultural no qual ele evolui”<sup>19</sup> (2007, p. 121).

---

<sup>19</sup> Do francês: “le traducteur ne s’efface jamais derrière l’auteur, mais qu’il imprime au contraire le texte de sa subjectivité et des présupposés du contexte socioculturel dans lequel il évolue”.

Então, nesse sentido e retomando Robinson (2001), apresentam-se algumas questões:

- nasce um original a partir da tradução, mesmo porque, sem ela, ele não o seria – conforme, inclusive, Rajagopalan (2013);
- nasce um novo texto, a partir de um original, a tradução;
- nasce um autor, o tradutor, que atua no mesmo âmbito que o autor do texto original.

Assim, não necessariamente deve o tradutor se submeter ao texto original, posto que não existe a possibilidade real de se canalizar (Robinson, 2001) o autor durante o ato tradutório. Trata-se de dois sujeitos diferentes, ainda que sejam oriundos de contextos semelhantes (experenciados de maneiras diversas), cada qual autor de seu próprio texto, cada um a seu turno.

De qualquer maneira, tal qual os autores de textos originais que não devem se basear somente em uma pretensa inspiração, divina ou não, mas sim em trabalho, esforço, leituras e, também, teoria, que os ajudará a refletir acerca da sua própria atuação (como os poetas, por exemplo, que necessitam de bons fundamentos, conhecimento acerca da teoria do verso, por exemplo), os tradutores, também carecem de se cercarem de fundamentos teóricos que irão auxiliar em seu percurso prático. Como aponta Pinilla,

“a” teoria, entendida como princípios que podem guiar o trabalho do tradutor profissional e orientar o estudante de tradução em seu processo de formação. Ou seja, nos interessa a teoria como uma abstração de uma prática, com suas regras e princípios, com suas ferramentas, com sua metalinguagem, com suas estratégias, com toda a bagagem que permita traduzir e justificar nossas traduções (2019, p. 603).

No entanto, como já mencionado, as teorias não servem como guias técnicos ou métodos prescritivistas para a tradução. Elas levam os pesquisadores e tradutores a refletir acerca de sua própria prática, nesse “movimento circular” em que uma influencia a outra, fazendo com que seja possível compreender a realidade e, mais especificamente, retomando Bassnett, “o objectivo da teoria de tradução é, então, chegar a um entendimento dos processos implicados no acto da tradução e não, como



é geral erroneamente entendido, fornecer um conjunto de normas para realizar a tradução perfeita” (2003, p. 71).

De todo modo, é no encontro com o outro que há o crescimento no sentido de que há uma valorização das diferenças (e não somente das semelhanças) inerentes entre texto original e texto traduzido e que ambos podem coexistir, sem que haja o apagamento de um ou a supervalorização de outro. O texto traduzido, que surge da leitura e da interpretação do tradutor, transforma o texto fonte, porque insere no sistema mais uma (dentre as muitas) significação e materialidade (de signos), mais uma possibilidade de criação – uma “criação paralela, autônoma, porém recíproca”, como coloca Haroldo de Campos (2015, p. 5) – e de influência nos sistemas literários (basta observar como as traduções ajudaram a modelar e estimularam a criação literária em diversos sistemas sem, no entanto, tomarem posições centrais).

É a maneira a partir da qual o tradutor – aqui tomado como agente da práxis de tradução literária – vai se posicionar perante as tradições literárias e culturais metropolitanas que tornará possível a ruptura com os modelos já preconizados, e assim ele assumirá um lugar que lhe é de direito, visível, afirmando sua identidade e seu lugar como sujeito político e produtor de significados. Esse posicionamento é inevitavelmente oposto à submissão que se espera de uma tradução, perante um original sacralizado – e é por essa razão que Haroldo de Campos situa suas considerações acerca da tradução/criação (/recriação/transcrição), em oposição à ótica angelical, como coloca o autor, de Walter Benjamin, pois toda insubmissão é “uma empresa satânica” (Campos, 1981, p. 180). O original pode até ser sacro, mas a tradução não precisa ser obediente, se comportar como uma boa e dócil selvagem, ela pode devorar o branco colonizador. Esse movimento antropofágico faz com que a tradução, que alimenta e dá sobrevida ao original, também se nutra dele, tornando uma relação binária hierárquica (bom/ruim, original/tradução) em simbiose, de maneira que seja igualmente prolífica para todos os envolvidos. A recusa do tradutor em ser servil é também uma recusa do colonizado em ser subserviente ao colonizador, em não se resignar às estruturas que lhe são impostas, porque assim como a metrópole depende da colônia, também o original depende da tradução.

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 desconfianças de Gayatri Spivak [...] 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 [...] (Rajagoplan, 2013, p. 104).

Bosi (2021) apontou, no hoje clássico manual intitulado *História concisa da literatura brasileira*, para a importância de se pensar os problemas relacionados à origem de uma literatura propriamente brasileira – sendo, inclusive, mais leniente que Candido (2000), ao inserir, em sua listagem, a obra de Gregório de Matos – em relação àquilo que denominava complexo colonial de vida e de pensamento. Assim, pensar a literatura brasileira e seus limites implica, na visão do crítico, compreendê-la não em termos de Europa, mas em termos e em correlação com as outras literaturas que eram produzidas, desde o “descobrimento”, no continente americano, como postula logo no início de seu estudo:

[o] problema das origens da nossa literatura não pode formular-se em termos de Europa, onde foi a maturação das grandes nações modernas que condicionou toda a história cultural, mas nos mesmos termos de outras literaturas americanas, isto é, a partir da afirmação de um *complexo colonial* de vida e de pensamento (2021, p. 11).

Com isso, a visão que se tem é que “[a] Colônia é, de início, o objeto de uma cultura, o ‘outro’ em relação à metrópole” (Bosi, 2021, p. 11). Para Bosi (2021), contudo, esse “outro” entendia-se em matéria de valores que eram, em sua maioria, econômicos, pois, conforme segue em seu raciocínio, esse “outro” era, antes de tudo, “o pau-brasil a ser explorado, a cana-de-açúcar a ser cultivada, o ouro a ser extraído (Bosi, 2021, p. 11)”. Nesse ínterim, entender as particularidades que compõem o mosaico da literatura latino-americana desde sua formação colonial passa pela análise do objeto literário dentro do contexto cultural do complexo colonial em suas diferenças entre os projetos de colonização hispânica e portuguesa. Exemplo disso é o caso de Haroldo de Campos (2011), que, ao tentar reivindicar o lugar de Gregório de Matos na formação dessa literatura, o relaciona não com as forças que regiam mentalmente o Barroco espanhol em particular e o europeu de forma geral, mas sim com outros autores latino-americanos – o peruano Juan Del Valle Caviedes, o colombiano Hernando Domínguez Camargo e a mexicana Sor Juana Inés de la Cruz, apenas para citar alguns nomes – nos quais o autor encontra, em relação à obra e, também, ao “acontecimento” Gregório de Matos, pontos de refluxo e de influxo

(Campos, 2011). Candido (2000), por seu lado, invoca a literatura brasileira à *presença* a partir de determinados pressupostos iluministas que não excluem o nativismo, daí, possivelmente, sua escolha por resolver os problemas das origens a partir de um recorte árcade; entretanto, Bosi percebeu a complexidade do problema, especialmente no que diz respeito à análise que realiza da literatura brasileira pós-1930 em sua relação com a, por assim dizer, geração mais imediatamente anterior, a de 1922. Para ele, desse modo, “[r]econhecer o novo sistema cultural posterior a 30 não resulta em cortar as linhas que articulam a sua literatura com o Modernismo. Significa apenas ver novas configurações históricas a exigirem novas experiências artísticas” (2021, p. 411) e, por fim, ratifica:

a melhor posição em face da história cultural é, sempre a da análise dialética. Não é necessário forçar o sentido das dependências: bastaria um sumário levantamento estilístico para apontá-las profusamente; nem encarecer a extensão e a profundidade das diferenças: estão aí as obras que de 30 a 40 e a 50 mostram à saciedade que novas angústias e novos projetos enformavam o artista brasileiro e o obrigavam a definir-se na trama do mundo contemporâneo (Bosi, 2021, p. 411).

Cabe, então, ao tradutor uma certa tenacidade perante as tradições imperialistas e eurocêntricas de produção intelectual, há séculos presente no Brasil (Wylter, 2003). A antropofagia, por exemplo, viria, assim, fazer frente à estigmatização daquilo que é produzido em território nacional, incluindo literatura e tradução, visando estabelecer-se perante as culturas já cristalizadas e dominantes, abrindo um espaço para o diálogo e para que a cultura brasileira se faça ouvir. Nesse sentido, de acordo com Spivak (2005), fala só é *fala* quando alguém escuta. Isso está em consonância com a ideia que Paulo Leminski desenvolve, em “Poesia: a paixão da linguagem”, sobre o fato de que escrever em português e “calar-se mundialmente é mais ou menos a mesma coisa” (1987, p. 288), ou seja, para além da hierarquização entre metrópole e colônia (e, mais especificamente, em relação à questão da disparidade da produção intelectual e cultural em ambas), há um *a priori* linguístico que nos diz que certas línguas encontram-se, igualmente, em posição de hegemonia em relação a outras – não à toa o Marquês de Pombal, no século XVIII, proibiu a utilização e o ensino da língua tupi, oficializando a língua portuguesa no Brasil, como forma de fortalecer e favorecer o Estado em detrimento da Igreja e de seu poder exercido sobre a colônia (Oliveira; Barboza, 2014; Ribeiro, 2021); uma decisão que foi aliada à expulsão dos jesuítas do país (que também falavam o tupi). Negar, nesse sentido, a um povo, o

direito de falar a própria língua, seria negar também a esse povo o direito a ter uma cultura e uma literatura, uma vez que é a partir da língua que se organiza e, em certa medida, cria-se o mundo. Uma postura incessante no Brasil, desde a época de seu “descobrimento” (cabe ressaltar que aproximadamente mil línguas eram faladas nesse território na época da chegada dos portugueses), esse sistemático apagamento das culturas originárias passou, invariavelmente, pelo assassinato das línguas desses povos, movimento fomentado pela coroa portuguesa e levado a cabo, de maneira oficial, pelas políticas estabelecidas em 1758 no Diretório dos Índios, coordenado pelo Marquês de Pombal, que então proibia não apenas a fala, mas também o ensino de toda e qualquer língua que não fosse o português na Colônia. Se, em um primeiro momento, tal proibição era voltada somente às línguas indígenas, posteriormente ela foi estendida às línguas africanas faladas pelos escravizados que para cá foram traficados.

O genocídio linguístico andava *pari passu* ao genocídio das vidas desses povos, e esse procedimento segue, inclusive, vivo até os dias de hoje a partir da lógica brutal de desapropriação preconizada pelo agronegócio e pelo garimpo e grilagem de terras, especialmente no Norte do país. Embora no Brasil nunca tenha havido, ao menos abertamente, uma marcha para o oeste, como houve nos Estados Unidos, por aqui a aniquilação dos povos originários segue sendo projeto de governo desde a época da Colônia. Como afirma Eduardo Viveiros de Castro (2015), no prefácio a *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, a lógica do garimpo não deixa de se configurar de forma semelhante à empresa colonial: para os garimpos, são enviados indivíduos que foram, em grande medida, abandonados pelo Estado burguês, sujeitos violentos e desesperados que são a linha de frente da destruição, enquanto os que verdadeiramente lucram com o garimpo encontram-se seguros nas grandes metrópoles, ou mesmo fora do país. De acordo com Aimé Césaire (2020), no *Discurso sobre o colonialismo*, o colonizador, ao ser treinado para ver o outro como um animal, acaba, ele mesmo, se animalizando, renunciando a sua humanidade.

[a] colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, a conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por esse desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal (2020, p. 23).

Mas mesmo isso não impediu, de certo modo, a assimilação de aspectos das culturas ameríndias por parte dos colonos recém-chegados da Europa. Tristão Alencar de Araripe Jr. (1978), por exemplo, cunhou o conceito de “obnubilação brasílica”, isto é, de que os colonos que aqui chegaram, expostos ao sol inclemente e ao clima do trópico, desenvolveram hábitos e, inclusive, assimilaram práticas dos indígenas, “pintando o corpo de jenipapo e urucu e adotando ideias, costumes e até as brutalidades dos indígenas” (Araripe Jr., 1978, p. 300).

É relevante notar, por outro lado, o quanto dessas narrativas chegaram ao conhecimento dos europeus muito antes de serem conhecidas pelos próprios colonos que habitavam a América. O que se quer dizer com isso é que, ao mesmo tempo que muitos dos mitos dos povos originários continuam, em grande parte, desconhecidos pelos próprios latino-americanos, eles já circulavam na Europa, a partir de traduções para línguas como o francês, o inglês, o espanhol e o alemão, há pelo menos trezentos anos. Como afirma Ailton Krenak,

Os registros dessa memória, dessa história, estão tomados de falas, de narrativas em aproximadamente quinhentas línguas diferentes, só daqui da América do Sul. Essas narrativas são narrativas que datam dos séculos XVII, XVIII, na língua de alguns povos que nem existem mais. Desde o século XVIII, já eram escritas em alemão, inglês, e distribuídas na Europa, narrativas muito importantes falando da criação do mundo, falando dos eventos que deram origem aos sítios sagrados, onde cada um dos nossos povos antigos viveu na Antiguidade e continua vivendo ainda hoje. [...] como o texto muito importante que tem o título de Xilã Balã. O Xilã Balã é um texto sagrado que tem tanta importância para os Maya quanto os textos sagrados da cultura do Ocidente, como a Bíblia e o Alcorão. [...] a minha admiração é que esses textos maravilhosos já tenham sido divulgados há tanto tempo, e mesmo assim a maioria das pessoas continue ignorando essas fontes de nossa história antiga (Krenak, 1999, p. 23-24).

O processo de aculturação e de dominação cultural dá-se, nesse espectro, de duas maneiras: primeiro, nega-se a um povo o direito a ter uma língua e, conseqüentemente, uma cultura; segundo, apropria-se de toda a cultura desse povo, trasladando-a aos centros culturais hegemônicos, e, a partir disso, exerce-se o controle sobre a história não somente da colonização, mas da própria vida e cultura dos povos originários.

Seria o papel do tradutor, então, ser também porta-voz, estimulando e disseminando a sua cultura (e, mais especificamente, a brasileira), alimentando-se e fortalecendo-se do outro, não para silenciá-lo ou apagá-lo, mas para que seja, também, ouvido, para que seja visível, tanto quanto sua cultura de origem. Além disso,

retomando Blume e Peterle, há, no texto traduzido e no “processo de tradução” um posicionamento do tradutor, uma ideologia que “envolve sempre uma política de poder, uma luta pelo domínio do significado, que não é inerente ao texto, mas construído a partir de cada leitura” (2013, p. 14).

E essa tenacidade serviria, então, para reestruturar o sistema, dismantelando a hierarquização e as oposições binárias (tal qual “metrópole *versus* colônia”), nas quais sempre haverá uma hipervalorização de um em detrimento de outro, mesmo que latente. O tradutor é responsável não somente por sua tradução, mas também pelo papel que seu texto irá exercer no sistema que o acolhe.

Assim, a tradução, enquanto texto literário e enquanto processo criativo/criador, é também passível de se transformar em ferramenta, “um lugar para a promover a política de poder” (Rajagoplan, 2013, p. 103), um campo de batalha simbólico ou, mais especificamente, contra as políticas hegemônicas de poder, uma vez que a práxis revolucionária estaria a serviço das culturas tidas, então, como colonizadas – e muitas ainda o são. Isso porque os textos são, e sempre foram, sinônimo de um poder detido pelas elites letradas e, em sua maioria, proprietária de grande capital cultural. Não à toa que aos textos escritos foi concedida uma (quase) inquestionável autoridade (Steiner, 2020).

Como aponta John Milton, a partir do conceito de textos refratados de André Lefevere, “uma tradução é uma das várias maneiras de se adaptar um texto a certo público ou a determinada ideologia” (2010, p. 219-220). Dado isso, fica evidente o caráter de subjetividade dos exercícios de criação tanto literária quanto tradutória. Isso, aliado ao fato de que há, ainda, uma necessidade de se insurgir contra determinados poderes, visto que a América Latina, por exemplo, ainda se encontra em relações de dependência e subordinação – retoma-se aqui a analogia com a dicotomia original e tradução, e a ainda discutida subserviência dessa em relação ao primeiro.

Nesse sentido, levando-se em consideração o percurso histórico da tradução, o seu *status* “flutuante” e dependente dos diferentes contextos sócio-histórico-culturais – embora seja, por muitas vezes, vista como dependente e inferior ao original –, assim como as nações latino-americanas como um todo, enquanto neocolônias ainda exploradas e espoliadas, é conseqüente a reflexão de que ambas estão, ainda, em vias de uma certa emancipação face a toda essa dominação perpetrada pelos países do Norte global.

Assim, é fortuito considerar que a tradução poderia ser “útil” aos latino-americanos enquanto discurso (e prática) favorável e fortemente ideológico que passaria a ser aplicado nessa onda de insurgência necessária. Nessa esteira, cabe ressaltar que, conforme Rajagoplan (2013) e retomando Han (2019), o *status* de original só passa a existir quando a um texto é conferida importância suficiente para que esse seja, então, traduzido e, da mesma maneira, uma metrópole (a partir de um contexto histórico) só se consolidou como tal e enriqueceu face ao domínio de outras nações, as colônias. Nesse sentido, ainda conforme Han (2019), há uma relação de dependência entre esses poderes que faz com que tanto original quanto metrópole sejam, por sua vez, também dependentes – donde pode-se inferir que seus esforços para manter a hierarquia atual sejam de imensa necessidade.

Mas a tradução, por si só, não tem envergadura para tal proposta. Por isso, a figura do tradutor torna-se ainda mais importante nessa alçada. Como indivíduo subjetivo (e sujeito social), a partir de seu contexto sócio-histórico, e enquanto um “subalterno [que] pode subverter a lógica da opressão à qual foi sujeito” (Rajagoplan, 2013, p. 104), o tradutor passa a ser o “porta-voz” tanto de si mesmo quanto de sua cultura, bem como da própria tradução face ao original. O tradutor, em seus processos tradutórios, pode subverter a ordem, através da tradução que,

[...] longe de ser neutra [...] a tradução é uma forma de prática cultural e, por essa razão, é necessário que se examinem as condições sob as quais tais textos são disponibilizados. Ao tentar fazer isso, somos levados para longe de uma definição de tradução como uma reprodução precisa de textos originais para uma de tradução como transformação regulada dos textos originais, a substituição de “regulado” por “preciso” insiste na existência de critérios que governam as relações entre textos e culturas e a substituição de “transformação” por “reprodução” acentua o fato de que um texto original e sua tradução estão conectados um ao outro de maneira dinâmica, precisamente através de critérios que governam suas relações, em vez de em uma relação estática, predeterminada de equivalência. A tradução torna visível a existência de tais critérios e, ao fazê-lo, contribui para uma percepção dos elementos subjacentes à própria cultura, condicionando a definição do eu coletivo em termos de (e com frequência na negação de) outro, do Outro<sup>20</sup> (St. Pierre, 1993, p. 61).

<sup>20</sup> Do inglês: “[...] far from neutral [...] translation is a form of cultural practice and, for this reason, it is necessary to examine the conditions under which such texts are made available. In attempting to do so we are led away from a definition of translation as the accurate reproduction of original texts to that of translation as the regulated transformation of original texts, the substitution of ‘regulated’ for ‘accurate’ insisting on the existence of criteria governing the relations between texts and cultures, and the substitution of ‘transformation’ for ‘reproduction’ underlining the fact that an original text and its translation are dynamically connected to each other, precisely through the criteria governing their relations, rather than in a static, predetermined relation of equivalence. Translation makes visible the existence of such criteria and in so doing contributes to an awareness of the elements underlying

A partir disso, e conforme Lieven D’Hulst, que apresenta alguns motivos que explicariam a importância de se apoiar na história:

- A história é uma ferramenta prática e reveladora para os estudos da tradução.
- O conhecimento da história dá ao estudioso a flexibilidade intelectual de que ele precisa para adotar regularmente suas ideias para novos pontos de vista.
- A introspecção na história impede o estudioso de uma adesão cega a uma única teoria.
- A compreensão da história é talvez a única forma de compreender a estrutura da disciplina, mostrando as relações subjacentes entre abordagens e práticas divergentes.
- O conhecimento da história ajuda a desenvolver uma “cultura da tradução”.
- A compreensão da história pode inspirar tradutores na busca de técnicas de resolução de problemas<sup>21</sup> (2001, p. 22).

Além da importante relação com a História, é necessário pensar também no âmbito da Virada Sociológica nos Estudos da Tradução – que, conforme Angelelli (2014), foi iniciada na década de 2000 e tem se desenvolvido durante as últimas três décadas (Wolf, 2014) – cuja atenção

tem sido cada vez mais dada à agência de tradutores e intérpretes, bem como aos fatores sociais que permeiam os atos de tradução e interpretação. Essa virada é evidente em pesquisas que usam microperspectivas para examinar questões relacionadas à resistência e ativismo [...] e macroperspectivas para problematizar o papel desempenhado por instituições ou sociedade na comunicação intercultural / linguística [...] . Além disso, e talvez o mais interessante, a agência e os fatores sociais estão sendo discutidos em termos mais interdisciplinares<sup>22</sup> (2014, p. 1).

---

one’s own culture, conditioning the definition of one’s collective self in terms of (and very often in denial of) another, the other”.

<sup>21</sup> Do inglês: “- History is a practical eye-opener for the translation studies.

- Insight into history gives the scholar the intellectual flexibility which he or she needs when regularly adopting his or her ideas to new viewpoints.
- Insight in history prevents the scholar from blind adherence to one single theory.
- Insight into history is maybe the only way to understand the structure of the discipline, by showing the underlying relationships between divergent approaches and practices.
- Insight into history helps to develop a ‘culture of translation’.
- Insight into history may inspire translators in search of problem-solving techniques”.

<sup>22</sup> Do inglês: “has been paid to the agency of translators and interpreters, as well as to the social factors that permeate acts of translation and interpreting. This turn is evident in research using micro-perspectives to examine issues related to resistance and activism [...] and macro-perspectives to problematize the role played by institutions or society in inter-cultural/linguistic communication [...]. In addition, and perhaps more interestingly, agency and social factors are being discussed in more interdisciplinary terms”.



Essa atenção diz respeito, além da evidente interdisciplinaridade intrínseca aos Estudos da Tradução, como já mencionado, também ao fator especificamente humano e social da tradução, não somente às reflexões acerca de textos traduzidos e teorias, ou seja, o tradutor como figura proeminente e interessante sobre quem se deve pesquisar, dentro de seu próprio contexto sócio-histórico-cultural do qual advém – o que, indubitavelmente, influencia na criação de traduções, de forma latente ou não.

Também se leva em conta, retomando a questão dos estudos históricos da tradução, as colocações de Pym (2014), em *Method in Translation History*, é necessário, em uma pesquisa de caráter também histórico, levar em consideração quatro princípios, a saber: o “porquê”, que diz respeito à causa social; o “quem” – ainda que, para o autor, isso se dê em detrimento do texto; o contexto social do tradutor; e a análise do passado, para se pensar (o presente e) o futuro.

Com isso, tomando como empréstimo o título da obra de Plekhanov (2011), o *papel do indivíduo na história* é tão importante quanto o contexto social. Na verdade, não se separam. De qualquer modo, essa trama é o total equivalente à soma tanto do indivíduo quanto do seu contexto sócio-histórico-cultural. A partir de uma perspectiva marxista, a história forma o indivíduo que, por sua vez, também age sobre ela – o que também ocorre na relação indivíduo e sociedade – por isso, a “[...] História considerada como ciência que não se contenta em aprender como se passaram as coisas, mas que quer saber por que se passaram de tal maneira e não de outra qualquer” (Plekhanov, 2011, p. 14).

Para além da relevância da História para a tradução, há de se considerar, como mencionado, que a Sociologia – a Virada Sociológica, na Tradução teve início em 1990 (Passiani; Reuillard, 2023) – é determinante para a compreensão do papel tanto da tradução quanto do tradutor. Ademais, o que se pode perceber com esse fato é que os Estudos Culturais (ou a Virada Cultural), ainda que tenham respondido a diversas questões que a (Virada) Linguística não foi capaz à época, restringiram, muito em razão da relativização e imposição de uma instabilidade do sentido por eles proposta, as possibilidades de produção e análise de traduções, não reconhecendo toda a rede que faz parte desse processo (Heilbron; Sapiro, 2009).

Nesse sentido, é necessário pensar uma práxis tradutória que se distancie das noções fragmentárias que tendem a entender um texto como fenômeno isolado para, ao invés disso, pensá-lo como integrante de um todo social que não está livre

das imposições histórico-ideológicas de uma determinada época. O tradutor, portanto, ao traduzir, muito além de ser um mero veículo a partir do qual se verte um texto de uma língua a outra – como mencionado anteriormente – é, outrossim, um agente de mudança social, que performa um ato radical de linguagem na tessitura dos discursos sociais. Traduzir um texto é, em certa medida, situá-lo em uma constelação de outros textos com os quais, sejam do passado, sejam do presente, dialoga.

Sair de uma problemática intertextual, centrada na relação entre um original e sua tradução, [que] conduz a uma série de questões propriamente sociológicas a respeito das implicações e das funções das traduções, suas agências e seus agentes, o espaço no qual elas se situam e as restrições, tanto políticas quanto econômicas, que pesam sobre elas. Uma abordagem sociológica da tradução deve levar em conta diversos aspectos das condições de circulação transnacional dos bens culturais, a saber, a estrutura do espaço das trocas culturais internacionais, os tipos de exigências – políticas e econômicas – que pesam sobre essas trocas, os agentes da intermediação e os processos de importação e de recepção no país de destino (Heilbron; Sapiro, 2009, p. 16).

De todo modo, não se pode pensar em uma práxis revolucionária de tradução sem se levar em consideração o fato de que nenhuma revolução é feita sem algum grau de violência. Se há, contemporaneamente, discussões a respeito do fato de que um tradutor pode exercer uma violência no texto que traduz, ao mesmo tempo, cabe lembrar que todas as literaturas que se colocaram como revolucionárias tinham, dentro de seu programa político, a ideia de total aniquilação do passado mais recente no que se refere à própria literatura – vide as vanguardas históricas. Também se faz necessário o entendimento de que há escritores, artistas, que performam uma violência na linguagem, que são violentos da linguagem, como é o caso, por exemplo, de James Joyce. Se a literatura de Joyce é considerada revolucionária, isso se deve ao fato de o ser na medida em que o escritor irlandês – advindo de uma periferia da Europa –, procede a partir de uma violência na linguagem, de uma quebra com a sintaxe normativa, como diria, por exemplo, Barthes:

[...] tudo é atacado, desconstruído: os edifícios ideológicos [...], a separação dos idiomas e mesmo a armadura sagrada da sintaxe (sujeito/predicado); o texto já não tem a frase por modelo; é amiúde um potente jato de palavras, uma fita de infralíngua (2013, p. 13).

A possibilidade de ascensão de uma práxis tradutória revolucionária passa necessariamente pelo entendimento e pelo reconhecimento por parte do tradutor das

peculiaridades, particularidades e idiossincrasias histórico-ideológicas do momento (contexto) no qual se situa e no qual produz o seu texto. Com isso, faz-se necessário, por parte desse sujeito, que também leve em consideração o público e o meio social para o qual está traduzindo. Aqui, cabe retomar Candido (2023), quando este afirma que há um papel social a ser desempenhado pelo escritor e, desse modo, pelo tradutor. Não somente, o tradutor sendo um sujeito percebido como um intelectual deveria o ser tanto no campo das ideias quanto no das práticas, e nesse último inclui-se a participação política ativa visando a mudança (e melhoria) social (Traverso, 2020).

Isso porque, como aponta Traverso, pensando a partir da ideia gramsciana do intelectual orgânico, escritores e tradutores são também parte de uma sociedade dividida em classes e, por não deterem os meios de produção, pertencem ao proletariado. Para além disso, eles elaboram a percepção de mundo dessas mesmas classes e “desenham a paisagem cultural e ideológica da sociedade capitalista, na qual devem escolher um lado: o da burguesia ou o do proletariado” (Traverso, 2020, p. 25). Esse posicionamento necessariamente implica que o intelectual deve estar ciente de que não há neutralidade possível e que, como aponta Florestan Fernandes (2019), ele é ética, intelectual e socialmente responsável.

A práxis origina-se, então, da relação dialética, na qual a teoria é contraposta à prática, a “*ação humana consciente*, fruto de uma reflexão, de uma percepção de que os atos são históricos, de que eles correspondem à situação social e histórica do sujeito no mundo” (Silva e Silva, 2009, p. 394). E é essa concepção oriunda do materialismo histórico-dialético que foi adotada, nesta pesquisa, para reflexão acerca da tradução enquanto práxis revolucionária a serviço de uma transformação social.

Cabe ressaltar que a palavra “revolução”, nesse contexto, é entendida e empregada para indicar o anseio e as ações direcionadas a “mudanças drásticas e violentas da estrutura da sociedade, [uma] [...] ‘mudança revolucionária’ que sublinha o teor da revolução [...] que subverte a ordem social imperante na sociedade” (Fernandes, 2018, p. 9-10), a saber, o capitalismo.

A práxis revolucionária tem a possibilidade de assumir caráter de grande importância tanto na vida profissional e pessoal do tradutor quanto nos Estudos da Tradução Literária, uma vez que essa disciplina aborda tanto a teoria quanto a prática tradutória, sendo ambas indissociáveis – uma característica que está presente desde os modelos tradutórios prescritivos, nos quais se apresentavam “receitas” de como

deveriam ser realizadas as traduções. Ainda que tais reflexões fossem deterministas, não se pode negar o fato de que havia, mesmo que de forma latente, uma forte relação entre essas teorias e a prática tradutória. Além disso, também se insere no âmbito da História e da Sociologia da Tradução, pois leva em consideração que não somente os textos, traduzidos ou não, são frutos de seus contextos sócio-histórico-culturais, resultados de interpretações, seja pelo leitor, seja pelo tradutor – uma figura que adquiriu um papel ainda mais vital quando se pensa a respeito dessa reflexão-ação.

Em uníssono à teoria e à prática, a partir da explanação de práxis de tradução, apontar-se o tradutor como figura emblemática (que atua nos âmbitos da teoria, da prática, da crítica e da história). O tradutor seria tomado enquanto agente da práxis da tradução, uma vez que é impossível pensar essa práxis sem ele, que é um agente ativo, mediador, transformador. Nesse caso, engloba tanto os pesquisadores e os teóricos que devem realizar, na prática, traduções quanto também os tradutores, que deve se fundamentar em teorias.

Um ponto relevante é que se pode também pensar tal questão com base na hermenêutica da tradução, posto que essa engloba diversos aspectos que são necessários a uma práxis tradutória que se queira, de fato revolucionária. Isso porque no sentido em que, partindo do ato tradutório consciente e desejoso de transformações, o tradutor produzirá textos literários novos – como, de fato, criação literária – relacionados aos textos originais correspondentes, porém subvertendo a ideia de que tais textos seriam apenas meros produtos de suas culturas originais que foram interpretados e reconfigurados para a cultura que os recebe.

Ou seja, um texto original passará, em razão dos anseios da parte do tradutor (um sujeito social e político), pelos estágios da confiança e da entrega do tradutor ao texto, da agressão que o texto originário sofre ao ser, enfim, compreendido e da apropriação de seus níveis de significado e forma, conforme Steiner (2005) e seus movimentos hermenêuticos, mas também no sentido de que, dessa vez, não será o sujeito colonizado a ser espoliado e invadido, e sim o outro, o estrangeiro do norte – e, nesse caso, cabe ressaltar que trata-se de um movimento de enfrentamento e de insurgência por parte de tradutores oriundos de nações (ainda) colonizadas contra seus invasores e as metrópoles. Por fim, o equilíbrio entre tradução e texto originário, que Steiner (2005) aponta como necessário para fechar o perigoso círculo hermenêutico da tradução, pode manifestar-se, de certa maneira, na concretização da tradução, no texto “final” que, em vez de ser considerado enquanto mero produto

secundário, passa a ser tão potente e valioso quanto seu antecessor. Seria o caso, inclusive, de mencionar o fato de que a toda tradução cabe esse *status*, porém o que diferencia, novamente, esse tipo de escrita tradutória de outra é, também, a intenção e a consciência que o tradutor, munido de todo um arcabouço teórico e de suas experiências e constatações acerca de seu contexto sócio-histórico-cultural, possui durante o ato tradutório, suas escolhas serão profundamente ideológicas, assim como seu texto.

Além desses quatro estágios hermenêuticos que sustentam a práxis tradutória, ressalta-se o caráter liberador, por assim dizer, que são inerentes à hermenêutica da tradução, como anteriormente mencionado, como a criatividade (e, com ela, a liberdade da qual goza o tradutor) e a consciência de que, inevitavelmente, suas decisões serão pautadas com base em toda a sua subjetividade.

#### 4.1.1 Sobre a ética e a política

A ética de uma práxis tradutória do sujeito colonizado se caracterizaria, também, a partir do que propõe Chantelle van Heerden:

[a] ética da tradução, portanto, não é usada aqui como “um conjunto de regras restritivas que julgam ações e intenções em relação a valores transcendentais” [...] de bom e mau e, ao contrário da imitação, é crítica dos processos binários e da primazia conferidos à identidade e representação [...]. Em vez disso, descreve as capacidades dos conjuntos de escapar deles e, portanto, denota a “produção contínua de diferença imanente na constituição dos eventos” [...]. Uma ética nômade, ao contrário de uma ética normativa ou moralidade regularizadora é, nesse contexto, portanto, não sobre o que devemos traduzir e o porquê e de acordo com quais normas, mas sim sobre uma filosofia de devir que é situacional: embutida e corporificada em um local específico<sup>23</sup> (2016, p. 89).

Nesse sentido, então, de acordo com Andrew Chesterman (2018), o tradutor passa a ser um sujeito ético-político. Em um texto no qual discorre sobre o tema, o

<sup>23</sup> Do inglês: “The ethics of translation is thus not used here as ‘a set of constraining rules that judge actions and intentions in relation to transcendent values’ [...] and, unlike imitation, is critical of the binary processes and primacy afforded to identity and representation [...]. Instead, it describes the capacities of assemblages<sup>1</sup> to escape these and thus denotes the ‘continual production of difference immanent within the constitution of events’ [...]. A nomadic ethics, unlike a normative ethics or regularizing morality is, in this context, therefore not about what we should translate and why and according to which norms, but rather about a philosophy of becoming which is situational: embedded and embodied within a specific location”.

autor reivindica uma ética da tradução a partir da ideia de qualidade, o que a diferenciaria da ética em seu sentido mais amplo, como é abordada pela filosofia, ou seja, a ação que se dirige a um bem, individual ou comum. Entretanto, como aponta o autor, a questão da qualidade da tradução tem sido analisada com mais afinco, partindo de princípios que passam a considerar os aspectos éticos das condições de trabalho do tradutor. Pensando sobre as correntes filosóficas que se debruçaram sobre o tema da ética, é possível dividi-la em um campo mais comportamental, com base no princípio de causa e consequência, e outro, que seria contratual, assim como na noção de dever. No caso da tradução, haveria elementos constituintes de ambas as posições éticas a nortear a prática dos tradutores contemporâneos. A partir de dois questionamentos, isto é, sobre como traduzir e o que deve ser traduzido, chega-se a um terceiro questionamento, que para Chesterman seria colocado em termos de “como transformar o mundo em um lugar melhor a partir da tradução?” (2018, p. 443).

Chesterman (2018) aponta ainda que o debate sobre a ética da tradução começou a se intensificar a partir dos anos 1990, com o que ficou conhecido como a Virada Sociológica nos Estudos da Tradução. As causas para esse foco na figura do tradutor teriam se desenvolvido, conforme o autor,

[as] noções de fidelidade e a invisibilidade do tradutor têm sido gradativamente problematizadas, e parcialmente por conta do crescente interesse sociológico em tradutores e sua agência, bem como questões de ideologia, poder, manipulação e responsabilidade (2018, p. 444).

Nesse sentido, teóricos têm defendido a prática de traduções estrangeirizantes com vistas a não se submeter aos códigos limitadores de uma determinada língua, ao mesmo tempo em que contribuem, por sua parte, para o enriquecimento da cultura na qual estão inseridos (Chesterman, 2018). Isso conduz, por sua vez, à ideia não somente de uma ética da tradução mas também de uma ética e de uma responsabilidade do tradutor consigo mesmo e com a sua profissão. Como aponta Chesterman (2018), a partir de uma perspectiva pós-moderna, a visibilidade do tradutor é defensável, e isso aponta para os muitos prismas a partir dos quais uma tradução pode ser concebida, inclusive o feminista. Além disso, defende que o tradutor se faça visível aos se colocar, inclusive, nos paratextos pertencentes a traduções. Ainda para Chesterman (2018), para além de todas essas discussões, outra que se insere é aquela que está ligada a duas abordagens no que diz respeito às traduções:

a dedicada e a intervencionista, definindo as traduções feministas e pós-coloniais como exemplos. Tais abordagens estariam centradas na perspectiva pessoal do tradutor, tendo como objetivo a criação de um ideal de justiça social.

Como aponta Wolf (2021), deve-se se afastar de concepções tradicionais de ética na tradução ainda relacionadas aos deveres e à fidelidade com o texto original, por exemplo. Mesmo porque, conforme evidencia Spivak,

[o] bom e o ruim são padrões flexíveis, como todos os padrões. [...] essas decisões de padrões são tomadas de qualquer maneira. É o tentar justificá-los adequadamente que as policia. [...] As editoras rotineiramente se envolvem em confusão materialista dessas normas. O tradutor deve ser capaz de combater esse materialismo metropolitano com um tipo especial de conhecimento especializado, não meras convicções filosóficas<sup>24</sup> (2021, p. 328).

Inclusive, isso não está distante do indicado por Casanova (2002), quando comenta o fato de que os critérios que, em certa medida, determinam e legitimam determinadas criações literárias não são arbitrários, além de que, certamente, são direcionados para a validação de línguas, culturas e respectivas literaturas já hegemônicas – ou seja, apontam para a contínua manutenção de poder.

Além disso, as questões sociais não podem mais ser postas de lado inclusive porque determinam todo o processo tradutório muito além das estratégias discursivas. Nesse sentido, o tradutor como sujeito ético é responsável tanto pela sua criação tradutória quanto pelo seu papel social (Wolf, 2021). Como sujeito social, cabe a ele pensar procedimentos que ampliem sua prática para além da instância do texto – não perdendo-o de vista, evidentemente –, mas que, ao mesmo tempo, coloquem esse mesmo texto em circulação a partir de paradigmas sociais e históricos. Nesse sentido, a autora aponta que

[...] as questões típicas têm sido o preceito geral de lealdade às várias partes envolvidas; o grau aceitável de liberdade no processo tradutório, além da questão de saber se os tradutores têm o direito ou dever de alterar ou corrigir o original. Ligados a tais premissas estão a proposição sobre a invisibilidade do tradutor, entendida como ideal de neutralidade; e finalmente, o questionamento sobre os direitos do tradutor em termos de propriedade intelectual [...]. Chesterman propõe uma visão diferente da ética da Tradução e argumenta que, também nesse contexto, deveres e

<sup>24</sup> Do inglês: “Do inglês: “Good and bad is a flexible standard, like all standards. [...] these decisions of standards are made anyway. It is the attempt to justify them adequately that polices. [...] Publishing houses routinely engage in materialist confusion of those standards. The translator must be able to fight that metropolitan materialism with a special kind of specialist’s knowledge, not mere philosophical convictions”.

direitos são noções secundárias, dependendo das atribuições de valor. Os valores que o autor apresenta, relacionados às normas de Tradução, são a clareza, a verdade, a confiança e o entendimento, que ele considera uma estrutura bastante abrangente para a análise da ética da Tradução. [...] [Arrojo] e vários outros autores [...] concordam, no entanto, que a discussão sobre ética na Tradução não pode se restringir à noção de fidelidade ou a outras questões relacionadas (Wolf, 2021, p. 350-351).

A linguagem não deixa de se caracterizar como um campo de batalha e, nesse sentido, a tradução se coloca como uma potente arma na luta pela hegemonia dos discursos que são veiculados em uma determinada sociedade.

O resultado mais imediato desse procedimento de tradução é a tomada de consciência, por parte não só dos tradutores, mas, igualmente, dos cursos que formam tradutores, bem como de suas instâncias de representação legal de que, em um contexto no qual o intercâmbio social, cultural e, inclusive, econômico, se desenvolve paralelamente ao controle político de determinados instrumentos de regulação, os tradutores desempenham um papel de extrema importância (Wolf, 2021). Entretanto, para que essas premissas sejam cumpridas plenamente, há a necessidade de engajamento a respeito de aspectos relevantes que caracterizaram o passado, caracterizam o presente e caracterizarão o futuro da humanidade.

Destarte, para a formação de uma ética do tradutor é necessário que este reflita sobre a forma, o método a partir do qual estabelece e mantém relações sociais e interculturais que, no limite, norteiam sua prática. O que se desenvolve, a partir daí, é o surgimento da figura do tradutor como um indivíduo que carrega consigo uma gama variada de responsabilidades, e cujo dever é o de dedicar-se à realização de uma práxis de fundo intercultural (Wolf, 2021).

Muito embora a questão da ética seja tópico de discussões diversas, é possível afirmar que os tradutores (não importa em qual contexto profissional estejam inseridos) devem ter garantido o direito de desenvolver de forma plena o seu trabalho, tendo sempre em vista os preceitos de autoconfiança e, igualmente, de autocrítica (Wolf, 2021). Devem, igualmente, encontrar-se em pé de igualdade com outros atores que realizam o processo social de comunicação para que, por conseguinte, possam lançar mão de uma postura contrária àquela de uma suposta neutralidade, calcada na noção de invisibilidade – desde que, evidentemente, estejam cientes da responsabilidade que o ato de romper com tal posição carrega consigo. Ademais, cabe notar que tal responsabilidade se coloca como tributária de aspectos sociopolíticos.



Quando Cronin aponta para o fato de que “a Tradução nos faz perceber que existiram e existem outras maneiras de ver, interpretar, reagir ao mundo” [...], essa visão da atividade tradutória tem sérias consequências para a posição profissional, social e política do tradutor em sociedade (Wolf, 2021, p. 354).

Cabe aqui um adendo em relação ao Sindicato Nacional dos Tradutores (Sintra) no Brasil, cujo atuação, apesar de potencial, não interfere diretamente na condição dos que trabalham com tradução no país. Nesse sentido, aponta-se ao fato de que, por exemplo, o sindicato disponibiliza, em seu *site*<sup>25</sup>, uma tabela (Valores de referência, c1988-2023) que indica as possibilidades de precificação dos trabalhos de tradução, versão, tradução juramentada e de multimídia e/ou interpretação. Fato que, por um lado, deve ser comemorado, no entanto, por outro, percebe-se que tais valores não passam de sugestões, as quais muitas vezes não são acatadas pelo mercado. Isso, infelizmente, acarreta, por vezes, má remuneração dos profissionais que, em sua grande maioria, possuem experiência e formação profissional. Apesar de, em “Carta aberta” (Sindicato Nacional dos Tradutores, 2022) publicada em janeiro de 2022, o sindicato indique ciência da necessidade de se regulamentar a profissão, ainda há muito caminho pela frente.

O ato de tradução, para muito além de simples reflexão e transmissão de um determinado conceito preexistente, também é capaz de dar à luz conhecimentos renovados, o que, por sua vez, revela-a enquanto gesto político e ideológico, aspecto que é, muitas vezes, negligenciado. Pode, a partir disso, promover formas de resistência no campo das relações assimétricas de poder que se desenvolvem entre as diversas línguas e culturas que existem. Exemplo disso são as traduções desenvolvidas no contexto dos estudos pós-coloniais, que tendem a apontar para a barbárie causada pelo colonialismo e, contemporaneamente, pelo neocolonialismo e pelo neoliberalismo, ao mesmo tempo em que buscam lutar por um espaço de legitimação dos discursos dos povos colonizados (Wolf, 2021).

Ainda conforme Wolf (2021), a estudiosa e tradutora Maria Tymoczko (2000) também discorre sobre o conceito de ética na tradução a partir de uma visão que busca, ao mesmo tempo, progredir no entendimento do problema da ética e da questão ideológica da tradução e apontar para o que considera como empoderamento

---

<sup>25</sup> A tabela de valores de referência pode ser consultada no *site* do Sindicato Nacional dos Tradutores (disponível em: <https://sintra.org.br/valores>; acesso em: 10 dez. 2023).

político dos tradutores. Desse modo, levando-se em consideração o caráter de ativismo da atividade tradutória, salienta-se que a centralidade de tal visão está interessada na responsabilidade política e social de uma tradução entendida enquanto prática social.

A partir da consideração das contínuas transformações operadas na arena global, nota-se que um dos aspectos mais importantes relacionados à prática tradutória acaba sendo deixado de lado, entenda-se, a agenda política dos tradutores e intérpretes que tem a potencialidade de “permitir um processo político e social permanente” (Wolf, 2021, p. 356), que, por mais que insistam em se declarar como isentos ou imparciais, acabam invariavelmente pendendo para uma tomada de posição em relação à materialidade que se lhes é apresentada – tautologicamente, inclusive, cabe apontar que mesmo a suposta neutralidade já é, *per se*, uma tomada de posição.

É a partir de um reconhecimento da tradução em sua imbricação com a formação e o desenvolvimento das culturas e das sociedades que se pode revelar em que medida a escolha de uma agenda política, que conduz a uma ética, põe em xeque os valores e as visões tradicionais do próprio conceito de tradução, naquilo que revelava, e ainda revela, de submissão e servilismo em relação ao original. Aí se insere, igualmente, a importância da interpretação, como aponta Wolf (2021), que permite o questionamento de códigos pré-estabelecidos consagrados.

Com referência à Tradução e à Interpretação, isso significa assumir uma posição clara.

[...]

No contexto desse compromisso de engajar-se e envolver-se na agenda política, tradutores, intérpretes e acadêmicos são chamados a interferir no debate e a ajudar a “criar as estruturas coletivas de um espírito também coletivo [...] a fim de desenvolver as ferramentas analíticas para contestar os efeitos simbólicos (e não simbólicos) gerados pela arena multinacional neoliberal (Wolf, 2021, p. 362-363).

Nesse sentido, e aqui considerando a tradução literária como arte e especificamente criação literária, Angela Davis (2017) destaca que, para além das acusações feitas contra o Partido Comunista, nos Estados Unidos do século XX, de que este operaria uma banalização depreciativa em relação ao domínio da cultura, a autora aponta que não houve, em toda a história dos Estados Unidos, um partido político que com tal intensidade manifestasse interesse e preocupação em relação à questão da arte. A partir do trabalho realizado pela Work Progress Administration

(WPA), realizou-se uma coalisão em torno de artistas politicamente engajados, os quais, com o apoio da WPA, acabaram por realizar um movimento sem igual na história daquele país, isto é, que a arte tenha sido disseminada entre as diversas camadas da população em uma escala sem precedentes. Tais artistas, junto à associação política que os regulamentava, entenderam que a arte não tinha razão de existir se continuasse sendo um ritual sectarista do qual apenas os mais abastados, que tinham acesso a museus, viagens e educação privilegiada, pudessem participar. Com o movimento encabeçado pela WPA e seus artistas, a arte nos Estados Unidos do século XX voltou a assumir caráter similar ao que apresentava, por exemplo, na Grécia antiga e na Roma renascentista: o de uma experiência pública, compartilhada e vivida por todos os cidadãos.

Esse procedimento afastou, de certa maneira, a arte do lugar mercadológico ao qual foi relegado pela burguesia, especialmente a partir do século em questão. A rigor, a burguesia não apresenta uma arte que lhe seja característica, diferentemente de outras classes sociais que existiram ao longo da história. Entretanto, ela precisa de uma arte que lhe represente e, ao mesmo tempo, naturalize as diferenças de classe existentes na sociedade na qual se ergue como classe dominante. Conforme aponta Bürger, “[a] sociedade burguesa não possui uma arte que lhe seja genuína, mas – contra Hegel e com Adorno, seria o caso de adicionar um complemento à proposição – precisa dela” (2012, p. 17).

Nesse sentido, a arte passa do domínio público ao privado, e são cada vez mais comuns notícias a respeito de bilionários comprando obras de arte de grande valor cultural para pendurá-las nas paredes de seus iates, tirando-as da circulação social ao mesmo tempo em que as expõem a grandes riscos no que diz respeito a sua integridade. Casos recentes abundam sobre o tema, e a consideração geral é que a obra de arte, na mão do 1% que é “dono” do mundo, não passa de uma peça de decoração, uma extensão do tapete persa, da otomana ou do lustre incrustado com diamantes (Riaño, 2019). A partir do trabalho da WPA, entretanto, ainda que em um determinado espaço geográfico historicamente definido, a arte foi expropriada das mãos desses poucos senhores, e sua experiência passou a ser compartilhada pela enorme massa de trabalhadores que circulavam, diariamente, pelas ruas das mais diversas cidades estadunidenses. Assim, Davis pontua que:

Como Marx e Engels observaram há muito tempo, a arte é uma forma de consciência social — uma forma peculiar de consciência social, que tem o potencial de despertar nas pessoas tocadas por ela um impulso para transformar criativamente as condições opressivas que as cercam. A arte pode funcionar como sensibilizadora e catalisadora, impelindo as pessoas a se envolverem em movimentos organizados que buscam provocar mudanças sociais radicais. A arte é especial por sua capacidade de influenciar tanto sentimentos como conhecimento (Davis, 2017).

Nesse sentido, ao menos a partir do Romantismo, a antiestética burguesa constantemente buscou enquadrar a arte em uma esfera transcendental, abandonando a imanência e situando-a para além de toda ideologia que não fosse a própria ideologia burguesa. Assim, a arte burguesa ignorou, em grande medida, a realidade social, histórica e econômica na qual o próprio processo artístico se inseria; ignorou, com isso, evidentemente, a divisão da sociedade em classes e o antagonismo entre as classes. Ao isolar o indivíduo, a ideologia burguesa caracterizou a arte como um processo individual, produto do “gênio”, totalmente alienado no que diz respeito aos processos sociais nos quais se encontrava envolvido. Por isso, inclusive, a crítica de Walter Benjamin (1994) à figura do romancista enquanto indivíduo isolado do mundo, incapaz de *se comunicar*, alheio às realidades dos próprios leitores para os quais se direcionava. Contra isso, ele sugeriu o resgate de figura do *narrador*, um sujeito social inteiramente envolvido com a comunidade na qual se insere e com a qual compartilha saberes e visões de mundo que trazem impacto efetivo à vida daquela comunidade. Assim, se a arte é encarada como um processo individual, de pura inspiração, ela já não apresenta nenhuma responsabilidade de representar e, conseqüentemente, criticar, as mazelas da sociedade na qual é criada. Por isso, Flaubert e Balzac criticaram, por exemplo, a futilidade do modo de vida burguês em seus romances (Auerbach, 2021), e Oscar Wilde (2012) levou esse movimento ao extremo em *O retrato de Dorian Gray*. Em consonância com Davis, “[Lênin] observou, entretanto, que a reivindicação burguesa por uma liberdade subjetiva abstrata na arte era, na verdade, um estrangulamento da liberdade de criatividade” (2017).

Portanto, é impossível que se espere da arte que seja o motor de grandes mudanças e um instrumento de enriquecimento da existência humana, que ela se coloque como meio de veiculação de um discurso progressista capaz de influenciar positivamente as consciências se, para isso, não se trabalhar constantemente na

criação de movimentos artísticos que estejam ligados, existencialmente, às lutas e às reivindicações populares.

A melhor arte do século XX, aquela que foi verdadeiramente revolucionária, colocou-se como sabotadora na guerra pelo domínio da cultura. Duchamp, por exemplo, ao inserir seu mictório dentro do Louvre, estava questionando a própria existência da instituição museu enquanto validadora dos discursos que se veiculavam em relação à arte. Nesse sentido, Bürger estabelece que,

pela provocação de Duchamp, não apenas se desmascara o mercado da arte como instituição questionável em que a assinatura conta mais do que a qualidade da obra que ela subscreve, mas se põe radicalmente em questão o princípio mesmo da arte na sociedade burguesa, segundo o qual o indivíduo vale como criado da obra de arte. [...] Se, hoje, um artista assina e expõe um cano de estufa, de forma alguma ele está denunciando o mercado da arte, mas a ele se incorpora; não destrói a ideia da criatividade individual, mas a confirma (Bürger, 2012, p. 100-101).

Assim, entende-se que, do fracasso das chamadas vanguardas históricas surgem, mais imediatamente, duas problemáticas profundas: a não superação da ordem capitalista vigente, que se colocava, no contexto dessas vanguardas, como da ordem do dia e, por outro, a capacidade que o capitalismo teve de capturar esses discursos que eram, em sua essência, implosivos, e de domesticá-los, fazendo com que os artistas do porvir já não assumissem posições revolucionárias em relação ao seu procedimento – vide Andy Warhol – mas que, ao mesmo tempo, quisessem, por sua parte, fazer parte desse grande capital simbólico que é representado pelo museu enquanto dispositivo de validação dos discursos artísticos que são veiculados na sociedade. Subestimou-se, portanto, a capacidade que o capitalismo teria de se adequar e de assimilar mesmo as armas mais violentas que se colocavam a ameaçá-lo – lembre-se do rosto de Che Guevara, hoje estampado em camisetas que se expõem nas vitrines dos grandes *shopping centers* ou, inclusive, utilizado como inspiração para um desfile de grife da marca de roupas de luxo Chanel (Neira, 2016).

De todo modo, como aponta Tymoczko (2000), o aspecto positivo a respeito da tradução e do engajamento político é que se trata de instâncias maleáveis, que apresentam potencial para a transformação contínua das representações por eles criadas. Uma vez que não se pode pensar em termos de uma “tradução final”, ou seja, de uma tradução acabada, definitiva, é a própria tradução quem é capaz de solucionar os problemas e o dano por ela causados. Daí o apelo à retradução e o entendimento

de que a retradução e a reescrita da história são procedimentos que partem das mesmas premissas, conforme aponta Niranjana (1992).

Tymoczko (2000), por sua vez, acrescenta que a reescritura do passado aliada à retradução dos textos se configura, concomitantemente, como uma reescritura do presente e do futuro. Partindo, portanto, do princípio de que há a necessidade de se retraduzir as traduções, a fim de renová-las, é possível entender a tradução como uma tarefa social que faz com que o objeto literário resista, de certa maneira, à fetichização da mercadoria e, mesmo, à captura que o capitalismo performa em relação a todos os bens artísticos e culturais, sendo que aí se inclui, inclusive, a fetichização do conceito de nação, de uma “tradição nacional”, o que, bem se sabe, conduz, no extremo, ao fascismo. Assim se entende que a tradução é também um local de constante engajamento político.

É, inclusive, a partir desse princípio de espaço de engajamento político relegado à tradução que se pode defender a ideia de que a grande maioria dos tradutores, ao escolherem traduzir um texto, o fazem por conta da noção de que aquele texto trará benefícios à humanidade de modo geral ou, ao menos, terá impacto positivo para a cultura de chegada a partir de princípios que podem ser considerados amplamente ideológicos.

Portanto, a fim de que se utilize da tradução como um meio de engajamento político, para Tymoczko (2000), podem se adotar os seguintes imperativos: que um movimento que se pense enquanto engajado politicamente no campo da tradução apresente um conjunto comum de valores e objetivos; que a efetividade política seja aumentada a partir da união de tradutores que, agindo solidariamente e em conjunto, estendam suas práticas tradutórias para além da literatura, expandindo-a a um contexto cultural mais amplo, o que pode ser alcançado com a tradução de outros textos que não os literários, tais quais peças de teatro, ensaios, manifestos e discursos, políticos ou não, que possam contribuir para elevar o nível de ativismo dentro de uma determinada comunidade; que haja um público definido grande o bastante para se adequar às mudanças sociais e culturais, bem como a incentivá-las; que os textos sejam escolhidos a partir dos objetivos políticos dos tradutores, e que, caso necessário, haja a disposição para manipular-se a tradução desses textos, a fim de que eles caminhem ao encontro dos objetivos políticos das traduções e dos tradutores, o que se coloca radicalmente contra a prática da tradução domesticada, e ao mesmo tempo apontar para esse procedimento, a fim de mostrar que a tradução,

quando revolucionária, deve, necessariamente, adequar o texto às especificidades históricas do momento para o qual é traduzido; que os tradutores sejam maleáveis e utilizem-se de seu talento ao iniciar a empreitada da tradução, pois, uma vez que nenhuma estratégia de tradução, seja ela domesticadora ou estrangeirizante, será suficiente para dar conta da pluralidade com a qual se objetiva realizar a tradução engajada politicamente, então, múltiplas estratégias devem ser adotadas ao se traduzir, bem como uma maleabilidade de ordem tática, em relação às estratégias de tradução do texto, com vistas a atender às necessidades do contexto cultural no qual se insere de forma mais proveitosa.

Faz-se necessário inclusive, conforme Tymoczko (2000), que haja multiplicidade de representações de um mesmo texto e de grupos de textos, que se complementem. Trata-se, sobretudo, de uma estratégia de guerrilha e, como nessa, a adoção de uma única estratégia para combater o inimigo mostra-se insuficiente, uma vez que os guerrilheiros devem estar sempre prontos a adaptar-se e a adotar novas estratégias que possam suplantar o poder de fogo do inimigo, que sempre é superior. Valoriza-se, sobretudo, a adoção de uma mentalidade que aproveite para alcançar vitórias a curto prazo sem perder, contudo, de vista a vitória final, a longo prazo.

Por fim, para Tymoczko (2000), a partir da análise de tais premissas, pode-se localizar, como movimentos práticos de traduções com engajamento político revolucionário, os movimentos de tradução irlandês, as traduções feministas no Québec e os antropófagos brasileiros.

As manifestações de vanguarda no Brasil, nesse sentido, balizam-se a partir de dois gestos radicais de tradução/criação; o primeiro, entendido a partir da ação incendiária dos modernistas de 1922, tendo como instrumento os textos de Oswald de Andrade e, num segundo momento, a vanguarda concretista dos anos de 1950, com seu caráter combativo de renovação da cultura e da poesia brasileiras que se utilizava, inclusive, da tradução como uma de suas principais armas nesse embate.

Assim, a postura ético-política do tradutor em relação à práxis tradutória está relacionada não mais ao que já foi imposto e aos valores que são determinados pelas culturas hegemônicas, mas fundamenta-se em todo o contexto que circunda o tradutor e a sua escrita, incluindo, então, questões relativas à geolocalização, à história, à cultura e à sociedade heterogênea da qual provém. É a maneira a partir da qual o tradutor – agente da práxis de tradução literária – vai se posicionar perante as tradições literárias e culturais metropolitanas que tornará possível a ruptura com os

modelos já preconizados, e assim ele assumirá um lugar que lhe é de direito, visível, afirmando sua identidade e seu lugar como sujeito político e criador de significados. Esse posicionamento é inevitavelmente oposto à submissão que se espera de uma tradução quando perante um original sacralizado. A recusa do tradutor em ser servil é também uma recusa do colonizado em ser subserviente ao colonizador, em não se resignar às estruturas que lhe são impostas, porque assim como a metrópole depende da colônia, também o original depende da tradução.

#### 4.1.2 Sobre a violência no texto

A ideia de dessacralização do original é sustentada também, e ressalta-se, até certo ponto, pela própria hermenêutica da tradução, que demonstra que, ao questionar a necessidade da fidelidade ou impor-se frente a um texto original, a subserviência à qual estaria relegada a tradução também acaba por extinguir-se

na recriação de um novo texto em outra língua, [em que] há sempre o contraste entre dois horizontes, o do texto e o do tradutor, um contraste que reflete as diferenças inevitáveis entre as línguas e suas visões de mundo. Além disso, a crença na fidelidade admite uma sacralização da obra de arte, tomando-a como um objeto independente de nós, quando, na verdade, a obra só existe por meio da nossa interpretação (Paganine, 2006, p. 3).

A tradução não ocorre como um gesto isolado do mundo. Dessa forma, tradução e revolução encontram um ponto em comum no qual interseccionam-se: no ato violento que precede uma mudança social. Se, por um lado, toda revolução social pressupõe uma ação radical – de acordo com a etimologia da palavra, ou seja, de um gesto que conduza à raiz do problema – de violência contra uma ordem estabelecida, o tradutor performa seu ato violento no texto ao quebrar paradigmas que dizem respeito ao tratamento do original, com mudanças sintáticas e semânticas, por exemplo, ou mesmo com uma “simples” reconstituição do texto; de todo modo, quaisquer traduções irão implicar escolhas subjetivas do tradutor – não há neutralidade – que dependem de circunstâncias sócio-histórico-culturais que contextualizam a sua criação literária (Venuti, 2021).

A violência, nesse sentido, é inerente ao processo de tradução posto que, se o tradutor recria o texto estrangeiro, agride-o e, se mantém-se fiel ao original (na



medida do possível), agride sua própria língua e cultura – dentro do campo da linguagem ocorre uma batalha simbólica que altera ou mantém a hierarquia de dominação existente entre poderes hegemônicos (de países com amplo predomínio cultural) e aqueles considerados periféricos. Ademais, cabe ressaltar, como apontam Heilbron e Sapiro (2009), que as trocas culturais são também determinadas pela lógica de mercado e de relações políticas as quais, evidentemente, também são regidas pelo poder que um país exerce sobre outro(s). Isso implica também se pensar as questões que determinam a circulação dos textos traduzidos em determinado país – como, no caso, de textos de origem estadunidense que dominam o mercado editorial mundial em, pelo menos, metade de sua produção (Heilbron, Sapiro, 2009). Assim,

[...] todas essas condições, que permitem que a tradução seja entendida como uma prática política e cultural, construindo ou criticando identidades marcadas por ideologia para culturas estrangeiras, afirmando ou transgredindo valores discursivos e limites institucionais na cultura da língua-alvo. A violência causada pela tradução é parcialmente inevitável, inerente ao processo de tradução, parcialmente potencial, emergindo a qualquer comento na produção e recepção do texto traduzido, variando de acordo com formações socioculturais específicas em diferentes momentos históricos (Venuti, 2021, p. 69).

Nesse sentido, ao tomar a tradução como um campo de batalhas simbólico, cabe ressaltar que o tradutor pode se posicionar no texto, posto que isso ocorrerá inevitavelmente, com uma evidente postura anti-opressão, anticapitalista, e não compartimentada – aqui refere-se às questões identitárias já absorvidas pelo capitalismo. Quando se traduz, deve-se levar em consideração uma perspectiva interseccional, que soma classe, raça, gênero – como aponta Nancy Fraser, em entrevista concedida a Rahel Jaeggi (2021) –por isso, a luta da linguagem deve seguir o pressuposto da anti-opressão, e não do identitarismo (que diz respeito a um único grupo segmentado, apartado dos demais) porque as lutas identitárias são aquelas ocasionadas por grupos individualizados, nas quais o social como um todo tende a se enfraquecer – e, como mencionado, é na união, na intersecção de todos as premissas dos grupos oprimidos, marginalizados, que se torna possível enfrentar o capitalismo, cuja manutenção depende da opressão e da captura das subjetividades.

Portanto, a tradução literária é passível de sofrer e, também, de reproduzir violências e dispositivos de opressão, ainda que no campo simbólico da linguagem, incluindo racismo, lgbtqia+fobia, aporofobia, misoginia, xenofobismo, entre tantos outros. Como aponta o escritor senegalês Mohamed Mbougar Sarr,

[...] A literatura não escapa às grandes forças políticas que estruturaram o mundo durante séculos. O racismo que podemos perceber nas artes, na linguagem ou na política é influenciado pelas relações de dominação simbólica e de hierarquização tácita que vêm dessas forças (2023).

Todas essas violências devem ser combatidas de modo unificado, uma vez que a opressão capitalista atinge a todos esses grupos marginalizados. Nesse sentido, na tradução são investidos esforços que contribuem para uma ampla luta a nível social, tendo como base uma perspectiva holística, no sentido em que cada movimento, cada ação e cada palavra contribuem para o todo revolucionário. Não se quer dizer que a tradução, por si só, será capaz de ocasionar mudanças que comprometam e alterem o todo do sistema vigente atual, o capitalismo. A tradução, e conseqüentemente o tradutor como seu agente, faz parte do processo como um dos dispositivos que influenciam tais mudanças e é um

modo de funcionamento de um dispositivo político fundamental de reversão de imaginários embranquecidos: o agenciamento de nossas formas de produzir narrativas, valores e sujeitos e, obviamente, as relações de poder que daí decorrem e que estruturam o funcionamento das sociedades contemporâneas, a partir do coração daquilo que as torna possíveis – a linguagem.

Em uma palavra ou toque de tambor: o tempo-espço da linguagem é a arena de luta.

[...]

Pensar, assim, o papel do tradutor do ponto de vista de um funcionamento descentrado de discursividade em que o sujeito é pensado não apenas como indivíduo – efeito do discurso, mas também como função do discurso [...] pode trançar-se de modo suave ao exercício de um pensamento [...] efetivamente mais radicalizante que pense a linguagem, não como compartimento de sentidos traduzíveis por equivalência, mas como zona signifiante de deslizamento de significados que não pré-existem ao discurso, mas que são produzidos na cena mesma dos atos de fala a depender de suas contingências (Carrascosa, 2016, p. 64-67).

Ainda em relação ao campo da linguagem e para além da exaurida dicotomia benjaminiana postulada a partir da máxima “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (Benjamin, 1994, p. 225) – haja vista o fato de que o filósofo pensava os acontecimentos que levaram à ascensão do nazismo da Alemanha – é possível inferir, inclusive, que a ascensão do capitalismo enquanto modo de vida, de produção e de modelo econômico possibilitou, quando não acelerou, o desenvolvimento da barbárie contemporânea na qual toda a humanidade vive. Nesse sentido, caberia possivelmente postular um novo paradigma

levando em consideração especialmente o advento da Revolução Russa que, por sua vez, tendo sido o evento revolucionário mais importante do século XX, desencadeou inúmeras revoluções a nível global, que o que está em jogo hoje seria justamente a reconstrução de um ideal comunista de mundo que se colocasse como antagonista em relação à barbárie perpetrada pelo neoliberalismo que surgiu nos anos de 1970 como, parafraseando Lênin (2021), estágio superior do capitalismo. Para tanto, a ideia de uma práxis tradutória revolucionária é fundamental uma vez que, como cabe lembrar, a própria etimologia do termo “bárbaro” conduz a uma mera discrepância linguística. Entendesse isso que, para os romanos, bárbaros eram aqueles que falavam outra língua que não o latim.

Se a fronteira entre o bárbaro e o civilizado é definida a partir da diferença linguística – inclui-se atualmente o traço étnico e o religioso vide as recentes discussões a respeito do conflito entre Israel e Palestina em que, geralmente, privilegia-se nos meios de comunicação em massa uma narrativa na qual Israel é a vítima de um suposto assalto sistemático perpetrado pelos incivilizados e incultos os quais se abriga irremediavelmente sob a égide do termo “terrorista” – seria cada vez mais importante que o sujeito tradutor levasse em consideração o fato de que, ao traduzir, tem em mãos o poder de performar um gesto revolucionário – ou, ao menos que contribua para a revolução a vir – capaz de transcender as barreiras linguísticas, culturais e sociais ao mesmo tempo em que cria laços de comunidade entre os receptores de sua tradução. Portanto, para além de um contexto mercadológico no qual ainda impera uma produção tradutória acrítica, trata-se da construção de “caminhos” tradutórios, novos paradigmas, que conduzem à civilização, pensando nos propostos comunistas que pressupõem que todos terão acesso descentralizado à cultura universal, para além das necessidades básicas às quais todo ser humano tem (ou deveria) ter acesso e que, infelizmente, tornaram-se privilégio no atual sistema.

Nesse sentido, a práxis revolucionária da tradução leva a ponderar o papel do tradutor na criação de textos que, de alguma maneira, são caracterizados por restrições – a saber, aquelas oriundas de originais – até certo ponto em um sentido oulipiano de criação literária (o paradoxo da liberdade de criação potencial) (Fux, 2016). De todo modo, suas ações não são limitadas, uma vez que o texto original é tratado, no caso da tradução, como matéria-prima que pode ser transformada em infinitas possibilidades. Tudo isso não se afasta das restrições e regras gramaticais, por exemplo, que inclusive, são passíveis de questionamento e de quebra (violenta).

Nada disso distancia-se de todas as quebras ocasionadas pelas vanguardas, seja na literatura, seja na tradução. A um primeiro momento, em razão de uma premissa tradutória já enraizada, que pressupõe uma fidelidade do tradutor ao texto original (sacralizado), é possível que se perceba esse movimento como ilusório ou alheio à realidade, principalmente aquela que diz respeito ao público leitor (leigo) e ao mercado editorial. No entanto, cabe ressaltar, como já mencionado, que as vanguardas e as revoluções literárias ocorreram pelo ato violento do autor e/ou do tradutor em relação à língua, como ocorreu com James Joyce e Haroldo de Campos, por exemplo.

Difunde-se, então, a ideia de que a todo tradutor caberia essa liberdade de revolucionar a língua e a literatura (traduzida) e de se colocar como um verdadeiro intelectual (Traverso, 2021), lutando tanto pela emancipação de todas as pessoas marginalizadas, incluindo aqui as próprias categoria e classe das quais faz parte – a saber, tradutor e proletário – assim como quais sejam os grupos nos quais ele se inclui e com os quais se identifica. As línguas, suas gramáticas e suas literaturas são construtos humanos e, pelas mãos humanas, elas podem ser modificadas não somente como já o foram, em prol da criação literária, mas também em vistas a uma mudança sistêmica que pressupõe a liberdade e a equidade entre as pessoas, ou seja, visando a justiça social em sua totalidade de classe, de gênero e de raça.

Nesse sentido, Batalha (2000) pontua que a tradução necessita ser vista através de um prisma que a insira em um sistema literário uma vez que, dentro desse sistema, ocorre uma constante disputa de forças entre aquilo que, por um lado, se deseja adicionar ao cânone e, por outro, aquilo que se quer dele excluir. Particularmente, o que se verifica é a tensão entre os discursos considerados periféricos e aqueles considerados centrais. Isso por sua vez, faz com que só haja um novo cânone a partir do momento em que as vozes periféricas se levantam, se fazem ouvir e, por consequência, reelaboram e renovam os próprios modelos centrais que as excluía. Nota-se que a partir das relações estabelecidas com as culturas ditas de referência, as mentalidades e os comportamentos, bem como os posicionamentos ideológicos de dada cultura são moldados, o que contribui, por sua vez, para a aferição de que determinada cultura é “superior” a outra. Tais mentalidades regulam, inclusive, o que se considera em termos de “erudição” dentro de uma determinada cultura. No Brasil, ainda hoje, por exemplo, é considerada erudita uma pessoa que tenha tido amplo acesso ao capital cultural europeu, que leia Goethe em alemão, que ouça

discos de Mozart e Beethoven, que viaje para a Europa. Por outro lado, uma pessoa que fale mandarim, que tenha amplo conhecimento das línguas ameríndias e de sua cultura não será vista como integrante desse espaço simbólico a partir do qual se confere autoridade intelectual a um indivíduo. A problematização desses aspectos e dessas supostas “normas” culturais é fundamental para que se possa pensar a partir de outros paradigmas, que se possa criar culturalmente a partir de outras visões de mundo, a fim de construir novas formas de vida que conduzam a avanços que se insiram fora desse ideário de progresso hiper tecnológico anunciado, ininterruptamente, pela ideologia capitalista. Por fim, é válido ressaltar que adiciona-se que

[...] toda tradução pressupõe um posicionamento diante do texto original e sua relação com a cultura alvo [...].  
É nesse momento que problematizar as relações de troca entre as diferentes culturas e questionar posicionamentos tidos como consensuais pode levar à compreensão do jogo de poder que está por trás da determinação dos sujeitos que decidem [...] (Batalha, 2000, p. 52, 72).

Assim, pensa-se a práxis da tradução enquanto um movimento potencializador de transformação social que aconteceria, também, a partir da tradução literária em direção ao enfrentamento e à derrubada das estruturas hegemônicas. Essa práxis está associada ao embate face à hegemonia política e cultural, na qual predominam os países do Norte global, à qual ainda diversas sociedades consideradas subalternas, periféricas, se encontram submetidas.

#### 4.2 POSSÍVEIS ESBOÇOS DE UMA PRÁXIS BRASILEIRA DA TRADUÇÃO LITERÁRIA

Para analisar a questão da práxis tradutória com exemplos oriundos do Brasil, cabe refletir, ainda que brevemente, tanto sobre Haroldo de Campos, enquanto figura emblemática da tradução antropofágica quanto sobre Guilherme Gontijo Flores e Rodrigo Gonçalves, com sua proposta de “tradução-exu”, uma vez que personificam a tríade teoria/prática/tradutor no campo de batalha simbólico que é a linguagem e, mais especificamente, a tradução em um país que ocupa uma posição periférica dentro do sistema mundial de línguas/tradução (Heilbron; Sapiro, 2009). Dessa

maneira, objetiva-se demonstrar que é possível se pensar e se fazer a práxis de tradução literária a partir de conceitos e construtos originários do Brasil, país ainda visto como subalterno perante outros do Norte Global.

#### 4.2.1 Transcriação

A tradução antropofágica, inspirada pelo Movimento Antropofágico de 1922, permanece sendo a única abordagem (relacionada tanto à reflexão teórica quanto à prática da tradução literária) brasileira reconhecida e estudada em outros países (Milton, 2010) e que, inclusive, figura em *handbooks*, enciclopédias e *readers* publicados internacionalmente, como é o caso da entrada “Brazilian tradition”, de Heloisa Barbosa e Lia Wyler, presente na segunda edição da *Encyclopedia of Translation Studies* (1997), organizada por Mona Baker.

Essa tradição antropofágica brasileira se insurge contra a dicotomia “barbárie versus civilização ou, ainda, “colônia versus metrópole”. Para Vieira, trata-se de uma “poética da tradução, tanto uma operação ideológica quanto um discurso crítico que teoriza a relação entre o Brasil e as influências externas” (2002, p. 95). No que concerne à tradução, a Antropofagia busca alterar a hierarquia entre um pretense original e sua tradução, transformando e desestabilizando essa relação desigual. De acordo com Milton, “dentro de um quadro irregular” (2010, p. 248) formado por teorias de tradução literária brasileiras, aquela de Haroldo e Augusto de Campos seria a de “perfil mais transparente” (Milton, 2010, p. 248), apresentando “[s]eriedade e plano coerente” (Milton, 2010, p. 236), que apresenta o fato de que, nessa perspectiva, “o tradutor/poeta *tem* que romper com a tradição” (Milton, 2010, p. 234).

De acordo com Vieira, o

[c]anibalismo, inicialmente uma forma de resistência, tornou-se uma metáfora que expressa uma filosofia de cultura e uma atitude frente às relações com os poderes hegemônicos que envolve uma aceitação do nutrimento estrangeiro, mas uma recusa de imitação e de influência no sentido tradicional. É nesse clima que os tradutores brasileiros revolucionaram a práxis tradutória ao usar o canibalismo tanto como uma metáfora quanto como uma filosofia de tradução e delinearam o que pode ser apresentado como uma “estética tradutória pós-moderna”<sup>26</sup> (Vieira, 1994, p. 67).

<sup>26</sup> Do inglês: “Cannibalism, initially a form of resistance, becomes a metaphor expressing a philosophy of culture and an attitude towards relationships with hegemonic powers which involve the

Em sua deglutição, Haroldo de Campos não apenas intenta reconfigurar a hierarquia entre tradução e texto traduzido, como também destrói todas as linhas limítrofes entre um original supostamente puro e o texto a partir dele produzido, com a nítida intenção de transgredir as normas que supõem que tanto uma tradução quanto um latino-americano devam ser submissos às culturas hegemônicas e imperialistas.

A antropofagia tradutória de Haroldo de Campos é, também, vista como uma poética da tradução, uma vez que há, em seu trabalho, uma grande preocupação com a forma literária, seja ela tradução ou não. Isso se deve, além de sua própria condição de poeta (Prado, 2009), à sua participação, enquanto membro/fundador, no Concretismo, movimento para o qual as linhas limítrofes entre forma e conteúdo poéticas já não mais existiam – do mesmo modo como se extinguíram, para Campos, os limites entre tradução e texto fonte, afastando-se, assim, de paradigmas oriundos das metrópoles europeias. Conforme Célia Prado, “[o] seu trabalho de tradutor, por ser tributário da atividade primeira (a da criação poética), não é secundário, pois é também criativo” (2009, p. 772).

Ainda que, segundo Prado (2009), a teoria antropofágica de Haroldo de Campos não deva ser considerada como pós-colonial e, muito embora, que se “ocupa tanto da questão do nacional quanto universal na cultura brasileira de maneira conciliatória, valorizando ambas” (2009, p. 771), suas origens, não se pode negar, estão atreladas ao Movimento Antropofágico que, como já mencionado, dispunha de forte caráter ideológico e se opunha fortemente à dominação das metrópoles.

Haroldo de Campos entende que a tradução não pode ser realizada senão a partir de uma postura combativa que leve em consideração as escolhas e o itinerário – para o caso dos autores/tradutores – de formação poética do tradutor. Tal ideia está em consonância com as leituras poundianas realizadas pelos poetas concretos, dos quais extraem a ideia de um “paideuma” e de uma “paideia”, isto é, que o poeta se forma a partir das relações estabelecidas com aqueles que lhe antecederam, ao mesmo tempo em que comunica, no presente e para o futuro, aquilo que deseja, poética e politicamente, reverberar.

---

acceptance of foreign nourishment but a denial of imitation and influence in the traditional sense. It is in this climate that Brazilian translators revolutionized translational praxis by using cannibalism both as a metaphor and a philosophy of translation and devised what may be termed a ‘postmodern translational aesthetics’”.

Por isso o entendimento de que a tradução não deixa de ser uma espécie de leitura crítica, que possibilita miradas epistemológicas diferentes sobre um mesmo texto a partir do cotejo com suas outras traduções e mesmo com o texto em sua língua fonte. Ler, nesse sentido, é sempre um gesto de re-leitura, e traduzir, por sua vez, configura-se como um gesto perpétuo de re-escritura dos textos. No limite, a práxis revolucionária da tradução literária conduz a retomadas e reelaborações dos cânones, mas, para além disso, cria outros ares e possibilita novas estratégias de uso político para textos já consagrados por uma determinada cultura ou, mesmo, para textos que ainda buscam inserção em um determinado cânone dentro de um sistema literário. Conforme Batalha,

[p]ara Haroldo de Campos, o que move o tradutor na escolha dos textos a serem por ele traduzidos vincula-se a uma “tradução ativa”, logo reveladora de uma poética pessoal [...] a tradução é sempre renovadora do sistema literário de um país, já que é uma forma privilegiada de leitura crítica [...] (2002, p. 49).

Nesse sentido, o projeto tradutório haroldiano está em consonância com as premissas da vanguarda concreta no sentido em que, combativamente, se coloca como exemplo de uma ética que conduziria a uma práxis revolucionária de tradução, pois busca, com suas traduções, não apenas trazer para a cultura brasileira textos de autores estrangeiros, mas, ao mesmo tempo, inseri-los politicamente dentro da cultura de chegada para a qual traduz. Esse procedimento fica explicitado ao se pensar as traduções que realizava, junto a Augusto de Campos e Boris Schnaiderman, primeiro de Maiakóvski e, depois, de autores russos que produziram antes e depois da revolução de 1917. Naquele momento histórico – o ano da publicação do livro de poemas de Maiakóvski é 1967; o da coletânea de poesia moderna russa, de 1968, com toda a sua simbologia política – o Brasil começava a atravessar o período mais sombrio da ditadura militar, representado pela implantação do AI-5, o Ato Institucional nº 5, que, dentre outras coisas, concedia plenos poderes aos militares para institucionalizar a tortura como forma de governo. Na reedição do livro traduzido de Maiakóvski, Augusto de Campos confere importância a esse fato, bem como relembra a importância revolucionária do poeta russo, ao fechar a nota introdutória com o anseio de “[q]ue esse renovado Maiakóvski continue a trazer aos seus muitos admiradores, em forma e alma, a chama de sua poesia revolucionária e de seus sonhos de um mundo mais humano e menos desigual” (Campos, 2017, p. 17).



Ainda, sobre a importância de Haroldo de Campos enquanto tradutor, Guerini e Costa apontam que:

as reflexões dos irmãos Campos (Haroldo e Augusto) sobre o assunto, que ganharam fama internacionalmente pela construção e reelaboração da poética da transcrição, que remete ao conceito de “tradução criativa”. Haroldo de Campos, pelo número significativo de textos que publicou sobre o assunto, pode ser considerado o “maior pensador de tradução poética” [...]. Haroldo de Campos concebe a tradução como uma atividade criativa e crítica, e essa formulação se encontra no ensaio seminal intitulado “Da tradução como criação e como crítica”, publicado em 1962, e em “A tradução como instituição cultural”, de 1997, em que Haroldo sintetiza os principais aspectos da sua poética da tradução. Nesse texto, ele retoma o prefácio do seu livro *A Operação do Texto*, em que diz “passei a considerar a tradução simultaneamente como “transcrição” e como “transculturização”, já que ‘não só o texto, mas a série cultural [...] se transtextualizam no imbricar-se subitâneo de tempos e espaços literários diversos’ [...] (Guerini; Costa, 2022).

A tradução parricida, a transluciferação do texto, na qual o pai (divino, um suposto original sacralizado) é eliminado pela filha (a tradução luciferina), se entendida com base no proposto anteriormente, a saber, a práxis revolucionária, aponta para uma dessacralização das origens, do texto original em favor de uma criação, de uma renovação literária que implica a insurreição tanto do tradutor quanto da tradução, a partir da violência contra a língua – “flamejada pelo rastro coruscante de seu Anjo instigador, a tradução criativa, possuída de demonismo, não é piedosa nem memorial: ela intenta, no limite, a rasura da origem: a obliteração do original” (Campos, 1981, p. 209).

A tradução criativa, nesse sentido, também desmistifica a fidelidade (Campos, 1981), nesse caso, a tradução desmistifica, dessacraliza o original, retira-o da posição de autoridade absoluta que ocupa e coloca-o, por sua vez, em jogo com a instância do traduzido, daquilo que se renova e se dissemina enquanto materialidade cultural dentro de um sistema de ressignificações da cultura de chegada. Não se trata, com isso, de simplesmente pôr em circulação o texto original para, com isso, ampliar o acesso dos leitores à cultura do outro; trata-se, isso sim, de deglutir o outro e, a partir dessa deglutição, regurgitá-lo violentamente como uma nova experiência dentro da cadeia de sentido a qual passará a integrar.

O que está em jogo, a partir da transcrição haroldiana, não é somente uma tradução que faça desaparecer completamente o original; além disso, o poeta/tradutor busca, a partir do ato tradutório, realizar, criticamente, uma releitura da tradição na

qual está inserido, uma vez que ele, enquanto poeta latino-americano, sente fortemente a pressão que a influência exercida pela metrópole cultural exerce sobre a formação da cultura e do sistema literário o qual integra. Cabe, nesse sentido, pontuar que a relação entre os poetas das chamadas periferias culturais e a cultura de referência se coloca como uma relação de contágio, de contaminação, muito mais do que de uma relação de dominação absoluta. Ao mesmo tempo em que traduz, Haroldo de Campos *se traduz* enquanto poeta.

Levando em conta o fato de que o Concretismo foi, inclusive, a vanguarda brasileira “que deu certo”, ou seja, que se trata do primeiro – e até hoje único – caso em que uma vanguarda artística surgida no Brasil foi “exportada” para a Europa, percebe-se que, por mais que a cultura hegemônica possa ditar, de tempos em tempos, as tendências estéticas no que diz respeito à criação artística, ela não está livre de, por seu lado, contaminar-se com aquilo que se produz à sua margem.

A cultura central, entretanto, não aceita pacificamente esse movimento de contaminação, o que pode ser exemplificado a partir da querela entre franceses e uruguaios a respeito da origem de Lautréamont. Uma vez que o poeta apresenta um papel de elevada importância no sistema da literatura francesa, tendo sido, inclusive, um dos pilares do surrealismo de André Breton, seria impensável que a crítica especializada francesa admitisse que um de seus maiores poetas não era natural da França.

A cultura europeia tem, de maneira geral, muita dificuldade em se “crioulizar”, em admitir que, em grande medida, seu edifício cultural está construído tendo como base espólios coloniais. Assim, quando um autor periférico procede da maneira de Haroldo de Campos, sua práxis aponta para o fato de que o colonizado também consegue revidar, isto é, utilizar, como um nos preceitos do judô, a força do oponente para derrotá-lo. O projeto haroldiano, nesse sentido, prevê a tradução como um veículo de reorganização de signos, que concorrem para a reestruturação de sua visão poética enquanto sujeito periférico em termos geográficos e linguísticos.

#### **4.2.2 Tradução-exu**

Já no século XXI, especificamente em 2017, Guilherme Gontijo Flores, professor, poeta e tradutor, junto a Rodrigo Tadeu Gonçalves, também tradutor, poeta

e professor, cunhou o termo “tradução-exu”, em seu livro *Algo infiel*. Nele, o capítulo de mesmo nome apresenta a análise e a tradução do poema “The raven”, de Edgar A. Poe, para “O urubu”, não muito distantes dos “moldes” – análise teórica e prática tradutória – de Haroldo de Campos ao tratar da sua “Transluciferação mefistofáustica” (Campos, 1981).

O poema traduzido, como apontam Flores e Gonçalves (2017), é uma paródia que, para ambos, não deixa de ser uma “possibilidade de política” (p. 229). A tradução-exu visa não apenas dessacralizar o original como também sugere a intenção, por parte dos tradutores, de destruir a visão cosmogônica branca europeia e cristã e suplantá-la com as forças discursivas dos escravizados. Não se trata, entretanto, do tipo de verniz que já havia sido realizado, por exemplo, por Jorge de Lima (2016) ao escrever os *Poemas Negros*, pois o poeta de *Invenção de Orfeu* (Lima, 2013) simplesmente se serve da tradição afro-brasileira para envernizar certa intelectualidade branca ao mesmo tempo em que faz retórica sobre a condição negra no Brasil. Conforme afirma Darcy Ribeiro:

Desta sementeira humana nasceu o povo-nação de cento e cinquenta milhões de pessoas que somos hoje. A parcela maior da latinidade. Uma neoromanidade tardia, lavada em sangue negros e índios, inspirada pela sabedoria dos povos da floresta. Cultural e linguisticamente unificada. Certa e segura de sua própria identidade nacional, como gente que já não sendo índia, nem afro, nem europeia, é uma coisa nova nesse mundo. Toda ela afundada na mais vil pobreza. Exceto uma fina nata dominante, que sabe tirar dos estrumes dessa pobreza uma riqueza ostentatória e uma erudição alienada (2021, p. 13-14).

Portanto, a interpretação fornecida por Lima para a tradição negra no Brasil se coloca como servil à medida que não reconhece os indivíduos negros como portadores de uma cultura, de uma história e de uma tradição literária, ao mesmo tempo em que se utiliza de formas consagradas pela poesia europeia, como o soneto, por exemplo, para ler, em chave perigosamente racista, a condição negra brasileira.

No caso de Flores e Gonçalves (2017), por outro lado, essa mesma tradição é ressignificada a partir do princípio da retradução do poema de Poe, que dessacraliza esse que é um dos textos poéticos mais disseminados na cultura ocidental para, a partir dessa dessacralização, conduzir a novas formas de se interpretar o mundo. Conforme se questionam os tradutores, haveria a possibilidade de que um texto poético que já foi ostensivamente lido, relido, traduzido e retraduzido pudesse se levantar para além visões tradutórias que se colocam como servis ao original ao

mesmo tempo em que apontam, por exemplo, para a intraduzibilidade do texto poético, o qual só poderia ser lido e compreendido, em sua totalidade de sentido fonético-semântica, na língua fonte? Seria possível, igualmente, elevar-se, ao traduzir, para além da defesa de uma posição que diviniza o original, tornando-o, sob tal égide, intocável?

Aqui, duas escolhas, uma conceitual, outra tradutória, se colocam: primeiro, a conceitualização de uma tradução-exu, conforme é desenvolvida por Flores e Capilé (2022); segundo, a tradução, ela mesma, do “corvo” de Poe por “urubu”, quando da tradução, feita por Flores e Gonçalves (2017). Cabe lembrar que Exu, de acordo com a tradição religiosa afro-brasileira, é o senhor das encruzilhadas, um orixá que serve como mensageiro dos outros, ou seja, se coloca como o veículo de comunicação – uma de suas características – entre os seres humanos e os outros orixás. Por isso, é comumente referido como o senhor das encruzilhadas. Assim, sua ação enquanto divindade estaria, em alguma medida, associada à própria prática tradutória. Por outro lado, a substituição do clássico corvo, de ampla associação no imaginário ocidental, pelo urubu, ave de rapina brasileira popularmente conhecida por digerir restos de outros animais mortos, isto é, o lixo, a sobra, leva a refletir a respeito de uma posição anticolonial, por parte dos tradutores, pois desloca o foco do poema, cujo eu lírico representa, conforme afirmam os tradutores, “um homem branco burguês romântico” (Flores; Gonçalves, 2017, p. 229), e o direciona para a questão negra no Brasil, uma vez que o urubu foi, historicamente, um animal associado ao negro marginalizado, escravizado, que desde o embarque nas costas africanas perdeu, gradativamente, sua dignidade.

Trata-se, sobretudo, de uma espécie de contra-ataque com viés anticolonial direcionado aos Estados Unidos, país que, desde a metade do século XX, tem influenciado diretamente os destinos dos países latino-americanos. O urubu do poema, ao responder “noteucu” ao invés do consagrado “*nevermore*”, faz surgir a potência política na tradução, uma vez que desaliena o eu lírico e o coloca em relação com o mundo, configurando-se como uma resposta contra a violência perpetrada pelos Estados Unidos e por outros países do Norte global – como o Canadá, por exemplo, país sede da Vale, empresa que tem sistematicamente destruído parte do estado de Minas Gerais – no território brasileiro. Além disso, o nome da ave, que é o mesmo que seu mote, “noteucu”, sugere uma resposta, um chamamento ao combate, a possibilidade de criação de uma episteme que recuse a assimilação do

conhecimento de forma colonizada, que negue, enfim, o racionalismo branco calcado em três séculos de filosofia iluminista. Pensada a partir desse prisma, e já na esteira de Haroldo de Campos e seu parricídio contra um deus cristão (e de um original), a tradução insurgente procede de forma semelhante ao urubu e ao antropófago. Ela assimila o resto, o lixo, aquilo que foi rejeitado, que está apodrecido, e reverte-o em renovada potência criativa. Nota-se que, simbolicamente, o assassinato do pai é o ato fundador das civilizações clássicas, como ocorre com a grega, por exemplo, em que ciclo de violência se inicia a partir do assassinato de Urano por Cronos e de Cronos por Zeus. Nesse caso, a morte do pai possibilita a ascensão da nova ordem social, que conduz, no contexto grego, ao advento da “era de ouro”.

A tradução-exu, desse modo, apresenta-se como dupla ressignificação, uma vez que, por um lado, radicaliza, cinde o procedimento do original, quebra-o e dobra-o à sua vontade; por outro, parodia o original, faz graça dele, fere mortalmente sua seriedade de salão e o transporta para o pululante meio da rua em que os mais variados discursos se entrecruzam (Flores; Capilé, 2022).

O projeto inicial da tradução-exu de “O urubu” ampliou-se potencialmente em um livro de 2022, intitulado *Tradução-exu: ensaio de tempestade a caminho*. Por todo o livro, é possível encontrar diluída essa possibilidade teórica – ou, como apontam os autores, esse conceito ou dispositivo tradutório (Flores; Capilé, 2022) – denominada tradução-exu, sempre comentada com base em experiências de tradutores oriundos de diversos espectros que trabalham com originais dentro de seus respectivos contextos.

Além de *Tradução-exu: ensaio de tempestades a caminho* (2022), Flores e Capilé publicaram *A uma outra tempestade: tradução-exu* (2022). Neste livro, apresentam uma tradução de *A tempestade* de Shakespeare, porém, em vez de ter como ponto de partida o texto shakespeariano, partem, principalmente, de *Une t mpe* de Aim  Césaire (Capilé; Flores, 2022). Ao proceder de tal maneira, os tradutores criam uma espécie de torre de Babel – formulada entre línguas e culturas europeias, africanas e indígenas – que, como pensada por Derrida, “[...] não configura apenas a multiplicidade irreduzível das línguas, ela exhibe um não-acabamento, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa [...]” (2006, p. 11-12), alinhavando a inesgotável peça de Shakespeare e sua tradu o – também inesgotável – por Césaire ao proff cuo ato tradutório exus aco que não somente expande mas também revigora, mesmo que de modo transgressor e violento,

todas essas tempestades passadas, ao mesmo tempo em que anuncia, de modo profético, que “outras virão” (Martins, 2022, p. 225). Em sua tradução, os poetas inserem características que trazem o texto para terras brasílicas, muito próximo, a lembrar do anagrama “Caliban”, do ensaio de Montaigne intitulado “Os canibais” (2010). Nessa publicação, a palavra dos tradutores-poetas é encontrada “somente” na prática, ou seja, é possível encontrá-las na tradução da peça e reverbera na análise teórica que fica a cargo de Paulo Henriques Britto e Helena Martins no prefácio e no posfácio, respectivamente.

Entende-se que, a partir do procedimento da tradução-exu, o que está em jogo é o papel ambivalente a partir do qual a tradução se realiza, um vez que, ao mesmo tempo em que se está diante de um texto e de um autor originais aos quais se quer, de alguma maneira, prestar homenagem e pôr em circulação, também o problematiza a partir de um certo afastamento crítico, fazendo com que dialogue, por sua vez, com outros textos e outras realidades das quais não era, a princípio, elemento participante.

Conforme afirmam Flores e Capilé,

Exu é a função diferencial por excelência. Isso quer dizer que até mesmo alguns dos experimentos tradutórios dos poetas concretos Décio Pignatari, Augusto de Campos e Haroldo de Campos poderiam se encaixar teoricamente sob a égide da tradução-exu (2022, p. 91).

Seria possível, em conformidade com os autores, afirmar também que tanto os experimentos tradutórios dos concretos, notadamente de Haroldo de Campos, quanto o procedimento da tradução-exu, se colocam, também, como exemplos de uma práxis revolucionária da tradução, uma vez que realizam, de forma evidente, o contato entre o que se concebe entre a teoria e a prática efetiva de alteração da realidade.

Uma tradução, se concebida em tais moldes, não pode estar amparada simplesmente na modificação de um repertório sintático-semântico por outro que lhe seja equivalente. Ela necessita, isso sim, ser radical, isto é, ir até a raiz do problema, ou seja, à argumentação filológica a respeito de uma suposta origem, a fim de colocar-se como divergente em relação a essa mesma origem. Se à filologia sempre foi relegada a tarefa de preservar os edifícios culturais europeus – lembre-se, por exemplo, que Erich Auerbach (2021), responsável por redigir este verdadeiro

monumento textual chamado *Mimesis*, que tinha como objetivo salvar o edifício cultural europeu da ruína depois da guerra – cabe lembrar que mesmo a filologia não está isenta de uma ideologia própria, e essa se encontra, invariavelmente, alinhada aos interesses das classes dominantes. Dessa maneira, nem o fragmento – a leitura isolada, em chave, alienada – nem a construção de grandes monumentos histórico-ideológicos é o suficiente para dar conta dessa potência do traduzir; não é senão a partir do jogo, do estar “entre”, que ela opera. “Assim, a tradução-exu, no limite, fará da diferença uma diversão-divergência tão imensa que o próprio nome tradução periga ruir” (Flores; Capilé, 2022, p. 100).

Aqui, cabe ressaltar a consonância com o proposto por Tymoczko (2000) acerca da necessidade de o tradutor engajado estar apto a ser maleável em suas táticas tradutórias em razão do contexto de recepção da tradução. Isso porque a tradução-exu tem os moldes de um dispositivo multifacetado no sentido de que insere na tradução, a partir de sua própria natureza, a potencialidade não somente da criação mas também das práticas tradutórias por estar configurada de modo amplo, aberto ao diferente, ao jogo e à diversão.

A tradução, além disso, configura-se como processo de transformação, de metamorfose, inserida, na relação entre o eu e o outro, como uma forma de *experimentum linguae*. Assim, inegavelmente, entram em ação as poéticas pessoais dos tradutores, transformadas, nesse caso, a partir de seu repertório e de suas experiências. No limite, a experiência do pensamento só pode se estender até aquele lugar em que o pensamento, a consciência, se rasga de si mesmo – o Barroco, por exemplo. A partir daí, uma linha limítrofe é atingida na qual, para superá-la, é necessário que o tradutor conheça os próprios limites e adeque a tradução a fim de que essa possa transmitir toda a força que carrega consigo. Por isso, inclusive, a figura de Exu vem a calhar; como mensageiro dos orixás, ele deve, em grande medida, interpretar o que ouve a fim de transmitir a mensagem de forma a não desagradar os orixás e, ao mesmo tempo, orientar corretamente os seres humanos. Nesse sentido, como aponta Martins,

[a] divindade é, ao mesmo tempo, um *criado dos orixás*, encarregado de transportar oferendas e mediar a ligação entre homens e deuses, um *poderoso orixá*: senhor dos caminhos [...] presidindo as encruzilhadas, preside também os logros, os enganos, os momentos em que a linguagem se bifurca, produz equívocos (2022, p. 208).

A lógica da encruzilhada, inclusive, aponta para isso: trata-se de um corte, de um entrecruzamento de caminhos, que conduzem aos mais diferentes destinos, o que, por sua vez, problematiza a questão romântica da origem, isto é, de uma única história que tem por fio condutor a ideia de um “berço” para as civilizações que, por sua vez, sempre será o seu ponto de retorno. Contra isso, a tradução-exu se insere “para dar lugar a potências de ancestralidade que não cessam de se pôr em devir no presente” (Flores; Capilé, 2022), o que conduz, por sua vez, à reflexão sobre as diversas origens, as diversas cosmogonias, as diversas culturas que foram soterradas, ao longo da história, para que uma se erguesse como hegemônica.

O ato tradutório, quando pensado a partir de pressupostos políticos, coloca em jogo, relacionando-os, os paradoxos da contradição. Não basta que o tradutor tenha somente o inocente anseio de disseminar um texto, mas que parta do reconhecimento de que sua tarefa se estende para muito além da fidelidade, da mera transposição de um texto de um código a outro. A literatura, enquanto rede de fragmentos que se constrói a partir do momento mesmo em que se decodifica, impele a todos a proceder de forma a reorganizar discursos e reestruturar conceitos, ideias, posições políticas. A tradução, de igual modo, possibilita o surgimento de um texto que oxigena a cultura. Ela se coloca, assim como o tradutor, como um corpo que se coloca em jogo, correndo, evidentemente, todos os riscos envolvidos em tal empreitada.

No caso brasileiro, isso se mostra de modo ainda mais urgente. Embora o Brasil nunca tenha sofrido com o mesmo tipo de segregação racial que ocorreu, por exemplo, nos Estados Unidos e na África do Sul, por aqui, o racismo assumiu uma face possivelmente mais tacanha. O processo de segregação racial por aqui teve, inicialmente, um recorte econômico e, posteriormente, cultural. Longe dos centros das cidades, os cidadãos negros foram sendo, cada vez mais, relegados aos espaços urbanos periféricos, como os morros. Simbolicamente, também, sofreram, e sofrem, com a segregação velada. O Brasil, um país de maioria negra, apresenta dificuldades em conseguir que essas pessoas ocupem cargos de prestígio, que tenham acesso à educação, à saúde ou ao saneamento básico. Contemporaneamente, por mais que envolvida pelo mistificante discurso da inclusão, que, no capitalismo, é sinônimo de identitarismo, não é possível afirmar que a população negra desfrute, por aqui, das benesses de um estado de bem-estar social. Como aponta Ribeiro,



[o]utra característica distintiva do processo de formação da sociedade brasileira é sua natureza essencialmente conflitiva. Aqui, desde os primeiros anos, e ainda hoje, se opunham antagonicamente e da forma mais cruenta o [indígena] e o invasor, o africano e o europeu, o [indígena] e o negro, o missionário e o povoador, o senhor e o escravo, os católicos e os protestantes, o povo e os poderosos, além de muitas oposições menores. Sucede todo o contrário da suposição generalizada de que vivemos uma história sem conflitos, demarcada por relações cordiais entre as raças, as classes, as castas (2021, p. 151).

Flores e Capilé apontam, ainda, para o fato de que a tradução não diz respeito somente a um modo ou, no caso da tradução-exu, a um dispositivo que se limita a trabalhar com textos em diferentes línguas, oriundos de culturas diversas. Tampouco está a serviço somente de redução teóricas, no sentido de que a prática funcionaria apenas para sustentar determinados pensamentos, com a possibilidade cair no mero teorecismo mencionado por Venuti (2023).

A tradução, nesse viés, expande a função religiosa promovida pela religião institucionalizada. Ela se coloca, inclusive, como mais religiosa, uma vez que religa o indivíduo com a instância ética a partir da qual se relaciona com o mundo e com os outros. Se pensada e concebida politicamente, como práxis revolucionária, a tradução pode, poeticamente, fornecer novos horizontes àqueles que com ela têm contato.

Para Martins (2022), Capilé e Flores identificam sua tradução a partir da instância do experimentalismo, uma vez que, quando confrontados com “originais” que, por sua vez, já transgridem barreiras de tempo e de espaço, colocam-se em um lugar a partir do qual podem se locomover a fim de criar a *sua* versão, que se insere como voz plural dentro da corrente cultural na qual o texto traduzido está arraigado. Caracteriza-se, dessa maneira e a partir desse procedimento, o gesto que entrelaça experimentos de tradução com a tradição ontológica, isto é, trata-se para além de um gesto tradutório, de um gesto de mudança de natureza daquilo que é traduzido, uma vez que o texto traduzido passa a conviver com outros paradigmas de ordem histórica e sociológica. O texto traduzido passa a habitar um lugar no qual se desprende de uma suposta segurança que lhe era garantida pela tradição na qual se amparava e passa a estar aberto ao choque e ao tumulto que o impregnam de fora. Trata-se, sobretudo, de um procedimento que entende que, para além dos discursos pacificadores que tentam “dar voz aos que não a tem”, cabe entender o texto a partir de uma miríade de tensões nas quais as suas dissimulações, as suas ideias profundas e, principalmente, as suas violências, se intercalam. Com base nesse procedimento,

ainda para Martins, os tradutores logram criar uma práxis de tradução renovada e renovadora:

[...] Capilé e Flores têm investido suas forças de criação teórica em pensar sob a égide de Exu a própria tradução – e isso sem um horizonte de teorização geral, mas apenas de especulação sobre *uma* entre outras possibilidades do gesto tradutório – gesto assim anunciado no subtítulo deste poema dramático: *tradução-exu*.

O conceito de *tradução-exu* [...] remete a uma práxis limítrofe e experimental, na qual o original é ao mesmo tempo escutado, homenageado, dado a perviver e deliberadamente agredido, pervertido, atravessado de enganos" (Martins, 2022, p. 209-210).

Quando Césaire traduz a peça do dramaturgo inglês para o francês, o que se verifica não é simplesmente a locomoção desse texto de uma língua a outra. Trata-se de fazer emergir, dentro do idioma do colonizador, a força de uma língua e de uma existência negras, e é revelador que o faça, inclusive, traduzindo entre as duas línguas que mais bem representam a ideia de colonialismo, o inglês e o francês. É sabido que essas duas línguas-nações foram, e são, em grande medida, as que mais violentamente representam a ideia de colonialismo em toda a sua nefasta realidade. Apenas a título de curiosidade, o Níger, por exemplo, somente neste ano conseguiu nacionalizar a própria água, que até então era propriedade de uma empresa privada sediada na França (Oliveira, 2024).

Em igual medida, Capilé e Flores (2022) realizam um gesto invasor, ao adentrarem o idioma do colonizador para, a partir dele, extrair novas epistemes que deem conta de tradições as quais, no Brasil, foram, desde sempre, entendidas como marginais ou apreciadas a partir de paradigmas que as colocavam em um lugar de negatividade. Dialeticamente, portanto, os tradutores conseguem realizar a perfeita síntese dialética a partir dessa invasão de uma língua colonizadora – o inglês e, em alguma medida, o francês –, colidida com as línguas e as tradições dos povos ameríndios e africanos, fazendo surgir daí uma nova potência tradutória e textual, e isso se verifica, para o caso dos tradutores, tanto na tradução de “O corvo” (Flores; Gonçalves, 2017) quanto as traduções realizadas e comentadas nas obras *Tradução-Exu* (Flores; Capilé, 2022) e *Uma a outra tempestade* (Capilé; Flores, 2022).

Exemplarmente, tem-se, aqui, uma ideia daquilo que Silviano Santiago (2000) concebeu, ainda nos anos 1970, como o “entre-lugar do discurso latino-americano”, a partir desse movimento de atração/repulsa desempenhado no ideário dos intelectuais dessa parte do mundo. Seria, justamente, na tensão criada por esse “não-lugar”

cultural, nessa sensação de não pertencimento, de isolamento, de exílio, que o intelectual nascido na América Latina poderia, por sua vez, criar outros paradigmas que alicerçassem o seu lugar no mundo.

Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão – ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali, se realiza o ritual antropófago da literatura latino-americana (Santiago, 2000, p. 26).

Em relação à tradução especificamente, complementando e expandindo o conceito de Santiago, Martins afirma que

[s]empre hesitando entre a homenagem e a violência, em sua tradução-exu, Capilé e Flores somam a esse repertório um *proliferar*.  
[...] Sob a força incontida do imperativo mais *um*, proliferam, misturadas com efeitos, muitas outras divindades, vindas de diferentes Europas, de diferentes Áfricas, de diferentes Américas.  
Acontecerá mais ou menos assim também com os formigueiros de referências à vida política, à vida tecnológica, às vidas da fauna e da flora, à vida artística (2002, p. 221-222).

Identificando a literatura como esse dentro/fora, como esse bem cultural que, por mais que possa ser produzido de forma isolada, insere-se, invariavelmente, na esfera social, da vida e da existência das diversas sociedades nas quais é produzida, pode-se pensar que o texto traduzido não deixa de se configurar como a emergência de uma nova forma de vida, que se insere, ora pacífica, ora violentamente, no tecido social dentro do qual é costurada.

Isso tudo conduz, por fim, à compreensão de que é somente por meio da práxis revolucionária em geral e, especificamente, da práxis revolucionária de tradução que uma transformação efetiva da sociedade poderá ser criada, uma vez que, conforme pontua Costa (2019), existe uma relação entrecruzada entre teoria e prática, entre o que se entende enquanto realidade material, concreta, e o que se entende como abstração. Pois, “[e]ntre os pensadores marxistas há o entendimento da correlação entre teoria e prática e que ambas desencadeiam a transformação, quando efetivadas em práxis” (Costa, 2019, p. 238).

Desse modo, retirar a tradução desse lugar abstrato, e o tradutor desse lugar de invisibilidade, fornece o insumo necessário ao crescimento de uma nova ética da tradução, que se coloca como um corpo político a partir do qual são refletidas tensões

e possibilidades de ação prática no mundo. Se, conforme a máxima de Maiakóvski, “não há conteúdo revolucionário sem forma revolucionária” (Citelli, 2005, p. 381), cabe lembrar que essa máxima deriva de outra, de Lênin, que afirmava, antes da revolução de 1917, que “sem teoria revolucionária, não há movimento revolucionário” (Lênin, 2020, p. 39). Nesse sentido, é possível adicionar que sem uma práxis revolucionária não há tradução revolucionária, uma vez que é a partir da práxis que a tradução pode circular como esse objeto flamejante capaz de inflamar as consciências humanas em um determinado espaço-tempo.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, procurou-se investigar as possibilidades de se pensar em uma práxis (revolucionária) da tradução literária. Para isso, os argumentos foram fundamentados em textos e práticas oriundas de diversos pontos do globo. Retomando o proposto por Wolf (2021), pretendeu-se, então, contribuir para ampliar o prisma através do qual a tradução, o papel do tradutor e as pesquisas em tradução são vistos, incluindo no âmbito dos Estudos da Tradução, destacando o papel social e político desempenhado por todos os envolvidos.

Crê-se que os objetivos inicialmente propostos – a saber: propor a práxis da tradução literária como uma categoria de análise e produção tradutórias, direcionada especificamente às culturas tidas como subalternas (tradução, aliás, como criação); refletir acerca da criação literária, especificamente a tradução, a partir do viés sociológico, levando em consideração as posições do tradutor como agente de transformação social; e apresentar e conceituar, criticamente e de maneira contextualizada, a práxis da tradução literária, de maneira a contribuir com uma nova perspectiva para as pesquisas e as análises na área dos Estudos da Tradução – foram alcançados.

A criação literária pode também ser considerada com base em duas perspectivas. Primeiro, tem-se a escrita de originais que possuem, conforme alguns teóricos como Candido (2023), um papel social. Segundo, e mais especificamente em relação à criação de traduções, pode-se pensar que, para além de um papel social, o próprio processo criativo é, em seu cerne, coletivo, social, pois sempre conta com a presença de um outro. Nesse sentido, desde seu princípio, a tradução não é uma atividade solitária, por mais que se romantize essa ideia; há, evidentemente, a presença de um autor anterior, por exemplo, mas também de todos aqueles envolvidos na cadeia de criação, como editores, revisores, preparadores (quando for o caso), leitores e, para além disso, os colegas tradutores, com os quais, sempre que possível, pode-se discutir e fazer trocas extremamente férteis. Por isso, é imprescindível para o tradutor que a sua categoria seja fortalecida, incluindo-se, nessa questão, a própria questão da autoria das traduções. Essa postura não dista muito do proposto por Sara Donaldson (2023), ao tratar do trabalho dos preparadores de texto, profissionais que, muito mais que os tradutores, continuam sendo relegados aos bastidores. Donaldson (202), em seu livro *O anonimato do preparador*, aponta que,

na produção de um livro, a participação e o trabalho de diversos profissionais é ignorado no momento em que o “produto” está finalizado, e seus nomes são esquecidos. Então, caberia à própria categoria – e, cabe ressaltar, a autora inclui diversos profissionais nessa problemática, como revisores, preparadores e tradutores – se organizar, se posicionar e reivindicar seus direitos, como, por exemplo, seus nomes nos créditos dos livros e, principalmente, a valorização de seu trabalho.

Nesse sentido, Phellipe Esteves, em texto no mesmo livro, aponta que “[s]endo o trabalho a única posse do trabalhador, significá-lo como propriedade de outrem, propriedade do capital(ista), é destituí-lo de tudo” (Esteves, 2023, p. 40). Por isso, alterar a ideia de que a cultura – na qual se inserem as artes e, principalmente, a criação literária – é meramente um produto mercadológico, como concebido no seio do capitalismo, é essencial não somente para a categoria (os tradutores) quanto para contribuir com que se altere o *status quo*.

Portanto, ressalta-se que, a hipótese proposta nesta pesquisa – a saber: pode a práxis da tradução literária, aqui trabalhada, caracterizar-se, em certa medida, como uma das vias para a revolução tanto no que concerne à sociedade como um todo quanto à própria questão do tradutor enquanto proletário cuja atividade criativa e criadora permanece ainda nas sombras? – é válida com base no princípio de que, se unida, a categoria dos tradutores, assim como tantas outras pertencentes ao proletariado, possui força para alterar a realidade social, mesmo que de modo parcial, cimentando o caminho das próximas gerações (talvez, com muito otimismo, possa-se pensar que grandes mudanças ocorram mais rapidamente). Essas mudanças no campo da criação literária podem ser consideradas, na verdade, como um dos pontos essenciais para a grande mudança social, considerando que cada pequeno gesto acrescenta e fortalece a revolução – aqui, pode-se pensar de modo holístico, no qual tudo está relacionado e integrado; não é à toa que o capitalismo tende a cooptar tantas questões que são caras à sociedade, como as identidades, a estética e a cultura, por exemplo, transformando-as em mercadoria, separando os indivíduos, e, conseqüentemente, evita-se também a emancipação social. Por isso, foi proposto que a tradução literária, além de se caracterizar como uma atividade criativa e criadora, pode atuar como um dispositivo de valorização da tradução enquanto criação. É também um mecanismo de insurgência contra a hegemonia cultural de países dominantes uma vez que tem a possibilidade de atuar no centro de uma cultura, ou de uma (ou mais) nação considerada subalterna. Como aponta Wolf,

[n]o contexto desse compromisso de engajar-se e envolver-se na agenda política, tradutores, intérpretes e acadêmicos são chamados a interferir no debate e a ajudar a “criar as estruturas coletivas de um espírito também coletivo’ [...] a fim de desenvolver as ferramentas analíticas para contestar os efeitos simbólicos (e não simbólicos) gerados pela arena multinacional neoliberal (2021, p. 363).

Então, a práxis da tradução literária se configura como uma forma tanto de realizar quanto de conceber a tradução como um ato criativo e ideológico, bem como uma crítica, apoiada em ação que visa a transformação social, à realidade e ao sistema em vigor ao manter uma orientação revolucionária. Assim, a tradução seria um campo ideal para isso, pois deve existir sempre uma relação entre prática e teoria, conforme aponta, por exemplo, Venuti (2023) que a teoria é incompleta sem a prática, e uma orienta a outra.

Para a fundamentação da práxis da tradução literária, foi imprescindível a assimilação de um referencial teórico que incluísse teóricos que discorreram sobre o tema da exploração e da formação do sistema capitalista, como é o caso de Marx e Engels e, no contexto latino-americano em seus desdobramentos em relação àquilo que se convencionou chamar de “marxismo ortodoxo”, a partir de Ruy Mauro Marini e sua importante contribuição através da teoria da dependência. Realizar um inventário da barbárie imposta pelo modo de vida capitalista é condição imprescindível para qualquer estudo que se coloque como revolucionário em termos de uma não aceitação dessa realidade que, a passos largos, avança rumo à catástrofe global.

Dentro da lógica de acumulação capitalista, que submete os 99% mais pobres da população aos ditames perversos do 1% mais rico, não há como se desenvolver a ideia de cooperação, de avanço coletivo da humanidade como um todo, uma vez que o capitalismo prevê a competição, a dominação e a exploração de um ser humano por outro – e, como é perceptível, da natureza. Alguns argumentarão que sempre foi assim, e que o capitalismo, por sua vez, tem a vantagem de fazer com que todos os indivíduos apresentem iguais condições de ascender socialmente. Tais indivíduos, iludidos ou não por uma pretensa ideia de liberdade fomentada pelos filósofos iluministas e, posteriormente, utilizada como mote do processo de independência dos Estados Unidos, não percebem, ou convenientemente esquecem de mencionar, que não há condições de igualdade de direitos em um sistema no qual o próprio Direito trabalha para a manutenção do poder das classes dominantes. Cabe notar, nesse

contexto, que os próprios filósofos iluministas, a exemplo de Hegel, calaram sobre a escravidão que dizimava a existência de milhões de pessoas negras que foram capturadas e tratadas como animais ao longo de três séculos e, inclusive, ao longo de todo o processo de humanismo iluminista que conduziu à Revolução Francesa. Conforme aponta Buck-Morss,

[n]o século XVIII, a escravidão havia se tornado a metáfora de base da filosofia política ocidental, conotando tudo o que havia de mau nas relações de poder. A liberdade, seu conceito antítese, era considerada pelos pensadores iluministas como o valor político supremo e universal. Mas essa metáfora política começou a deitar raízes no exato momento em que a prática econômica da escravidão – a sistemática e altamente sofisticada escravização capitalista de não europeus como mão de obra nas colônias – se expandia quantitativamente e se intensificava qualitativamente, a ponto de, em meados do século XVIII, ter chegado a lastrear o sistema econômico do Ocidente como um todo, facilitando, de maneira paradoxal, a expansão ao redor do mundo dos próprios ideais do Iluminismo, que tão frontalmente a contradiziam.

[...]

Seria de se esperar, obviamente, que qualquer pensador racional e “esclarecido” pudesse percebê-la. Contudo, não foi o que aconteceu. A exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais era aceita com naturalidade pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como o estado natural do homem e seu direito inalienável (2017, p. 33-34).

Desse modo, naturalizava-se, inclusive a partir do pensamento desses mesmos filósofos, que havia povos e, no limite, raças superiores, e que somente a elas estaria reservado o direito à liberdade. Por conta disso, inclusive, há muito mais ênfase dada à barbárie perpetrada pelos nazistas alemães contra os judeus europeus do que ao tráfico negreiro e à escravização, em solo americano, de homens, mulheres e crianças para quem, de todas as formas, essa mesma liberdade defendida pelos iluministas não existia. Em suma, o que se quer dizer aqui é que o holocausto tende a ser repercutido como símbolo máximo da crueldade que um ser humano pode infligir a outro pelo simples fato de que, como afirma Césaire, o que não se perdoa em Hitler “não é o crime em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime *contra o homem branco*, é a *humilhação do homem branco*” (2020, p. 18); trata-se do crime de, por fim, “haver aplicado à Europa os procedimentos colonialistas que atingiam até então apenas os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros da África” (Césaire, 2020, p. 18). Pensar o lugar que esse outro periférico ocupa em relação aos poderes hegemônicos postos, inclusive em relação à veiculação de discursos sobre a sua própria existência, o seu direito a existir, também foi um dos principais pontos de ancoragem desta pesquisa.



Ao longo dela, foram apresentados argumentos que fundamentam a possibilidade de se pensar e de se fazer a tradução com base em preceitos histórico-sociológicos que atribuem ao tradutor, aqui visto como o agente da práxis da tradução, a necessidade de se tornar responsável pelas consequências de sua produção. Cabe ao tradutor, ao se basear em teorias e a partir de suas experiências, se colocar como sujeito ético-político visando não somente a transformação de sua categoria, enquanto proletário, mas também de reivindicar o fim de sua invisibilidade no centro do processo criativo literário. Nesse âmbito, o desenvolvimento de uma práxis de tradução revolucionária é atravessado, necessariamente, pela tomada de consciência dos sujeitos tradutores em suas relações com os textos aos quais buscam traduzir. Ademais, vê-se o tradutor como um agente de mudança social cujo papel não reside somente no âmbito individual do seu trabalho, mas também na refração de seus textos no que diz respeito à sociedade.

A criação literária também foi aqui interpretada a partir do ponto de vista de suas implicações políticas e sociais, uma vez que levar em consideração aquilo que forma um determinado sistema literário é entender que tal sistema não é formado senão a partir de uma constante luta entre os discursos hegemônicos, impostos por aqueles que detém o poder econômico e, por consequência, cultural, e aqueles que, por se colocarem à margem, têm, sistematicamente, sua cultura, sua língua e sua literatura negadas. Nesse sentido, buscou-se entender a literatura e principalmente a tradução como um veículo condutor de mudanças significativas na sociedade, uma vez que ambas apresentam, conforme também foi pontuado, uma função social importante na formação dos sujeitos que com elas mantêm contato e que delas se nutrem a fim de ampliar seu repertório cultural. A partir da discussão a respeito da ideia de sistemas literários, no Brasil, pensada, dentre outros, por Candido (2000), buscou-se estabelecer um olhar em perspectiva para as inúmeras idiossincrasias que conformam a delimitação de um tal sistema – de forma breve, evidentemente, tanto pelo fato de que não se tratava, especificamente, do foco do trabalho, quanto pela constatação de que tal análise, feita de forma aprofundada, exigiria, por si, um outro trabalho de ainda maior extensão. A esse respeito, foi necessário apontar que a formação de tais sistemas nunca é ponto pacífico para a intelectualidade que o idealiza, e que sua formação passa por um princípio de retomadas e reelaborações a partir dos quais várias polêmicas discursivas se inserem, a fim de reivindicar espaço para vozes dissidentes e/ou marginalizadas. Exemplo profícuo disso é a questão das

origens da literatura brasileira, em que a figura de Gregório de Matos, por exemplo, surge como um vetor de discussões teóricas a respeito de seu pertencimento ou não a tal sistema literário.

De forma semelhante, coloca-se em questão as escolhas ideológicas daqueles que, historicamente, organizam e fundam tais sistemas, conformando-os em um cânone que tende a apresentar um recorte muito específico quanto ao que é considerado ou não literatura para um determinado período histórico. Portanto, é seguro afirmar que tais sistemas, e seus respectivos cânones, encontram-se em constante reformulação, o que permite que vozes dissidentes consigam, com o tempo, ser inseridas em posições discursivas centrais e que assumam, por sua vez, a hegemonia dos discursos a respeito de uma determinada literatura, o que a torna, por sua vez, mais plural e rica. Interessa notar, também, que mesmo a leitura de autores que, cristalizados a partir de alguns aspectos textuais pela crítica de um determinado tempo, passam, com a adição de novas vozes, a ser revistas e relidas a partir de outros prismas. Portanto, como prevê a Pragmática, um discurso pode ser reestruturado a partir de discursos posteriores que reiviniquem sobre ele uma determinada primazia. Seria muito difícil, por exemplo, que Domingos Caldas Barbosa se visse como um defensor da causa da negritude; entretanto, tal autor tem sido reivindicado, constantemente, por diversos coletivos negros que veem nele uma postura transgressora em relação aos mecanismos racistas do século XVIII. Em igual medida, as leituras da obra de Cruz e Sousa, atualmente, se estendem para além dos méritos estéticos engendrados pelo poeta simbolista, para encontrar, tanto em sua poesia quanto em sua prosa, discursos antiescravistas e antirracistas. Por isso, verifica-se que a prática de releitura – que, nesse caso, não deixa de se configurar como uma prática de retradução, ao menos no nível ideológico – operada por diferentes vozes em diferentes momentos históricos dentro de um sistema cultural contribui não apenas para engrandecer o debate a respeito do fenômeno literário como, inclusive, para manter vivas a memória e a literatura de diversos autores, muitos dos quais somente conseguem o reconhecimento e a inserção em seus respectivos cânones literários a partir de tais leituras diacrônicas – para além do célebre resgate de Sousândrade por parte dos modernistas de 1922 e, posteriormente, de sua releitura pelos poetas concretos, é possível citar os casos de Maria Firmina dos Reis, Gilka Machado e, mais recentemente, de Patrícia Galvão, a Pagu.

A partir disso, nota-se que não somente a criação literária engajada politicamente, mas também as releituras/retraduções que se façam levando em consideração tal mirada, conduzem a reflexões que têm o poder de alterar a realidade mais imediata dos indivíduos, se aliada a uma práxis de luta política. Nesse sentido, como aponta Hubble,

[o] que encontramos em mais de um século de ficção científica socialista é um guia para algumas das mudanças de perspectiva necessárias para nos libertarmos das restrições ideológicas do presente e continuarmos com a tarefa de fazer a história. Esses romances oferecem não apenas esperança e inspiração para tempos difíceis, mas também um renovado senso de admiração sobre o que uma verdadeira sociedade de iguais poderia alcançar (Hubble, 2021).

Nesse sentido, é válido destacar, como exemplo, o caso de Ursula K. Le Guin. Em *Floresta é o nome do mundo* (2020), livro de ficção científica, cuja primeira publicação data de 1972, que aponta para questões relativas ao genocídio de povos autóctones e à destruição da natureza, perpetrados pelo colonialismo, e que remonta aos ideais necessários para uma revolução que cesse todas as violências, a autora aponta que

[s]erá que um *sha'ab* era quem traduzia a linguagem do sonho e da filosofia, a Língua do Homens [...]? Mas todos os Sonhadores poderiam fazer isso. Talvez, então ele fosse alguém que podia traduzir para a vida desperta a experiência fundamental da visão: aquela que servia de elo entre duas realidades [...], o tempo do sonho e o tempo do mundo [...]. Um elo: alguém que pudesse expressar em voz alta as percepções do subconsciente. “Falar” aquela língua é agir. Fazer algo novo. Transformar ou ser radicalmente transformado, desde a raiz. Pois a raiz é o sonho. E o tradutor é o deus (Le Guin, 2020, p. 103).

A ideia de um deus-tradutor aqui pode ser aliada ao sentido mais profundo da ideia da divindade como criadora de mundos, de possibilidades, de realidades. Desse modo, inclusive, Flores e Capilé anotam que

[n]essa duplicação tradutória, penso o poema não apenas como mancha na página, mas sim como performance vocal que pode deslizar de uma para outra versão, desde que ambas caibam na melodia dada, produzindo assim um tríptico: canto do original e canto de cada uma das traduções, que vão se permutando em rito performático e performativo. [...] [o] que fizemos e fazemos é um modo de relação com o divino, usar da tradução como uma forma de poética, mas também como ética e pragmática da vida (2022, p. 150).

Não se trata, entretanto, de um procedimento que desrespeite as tradições afro-brasileiras, mas, antes, de lhe trazer para o centro do debate a respeito da descolonização do pensamento, tomando como ponto de partida origens outras em relação àquelas impostas pela matriz de referência cultural. Conforme ratificam os autores: “[...] traduzir e cantar do iorubá ao português, junto com obras gregas, romanas, provençais etc., é marcar uma vida contemporânea ética e esteticamente cruzada também por modos extraocidentais” (Flores; Capilé, 2022, p. 150). Levando em consideração, inclusive, ao traduzir o iorubá para o português, o quanto de metamorfose essa língua já sofreu em solo brasileiro desde sua chegada aqui durante o período colonial. A partir dessa insubmissão aos modelos canônicos de tradução, coloca-se em circulação um discurso que busca valorizar as práticas culturais afro-brasileiras, ao mesmo tempo em que se as compreende em relação de igualdade, no que se refere à importância histórica e cultural, com a produção artística advinda do ocidente europeizado.

Cabe lembrar, inclusive, que mesmo o deus cristão se caracteriza a partir da trindade representada pela divisão do *verbo*, e que, de acordo com tal cosmogonia, o mundo é criado a partir de um gesto de linguagem, ou seja, *fiat lux*. O deus cristão nada faz; tudo diz. Desse modo, considera-se o caráter criador não apenas da linguagem, da língua viva, de um determinado povo, mas também de sua literatura e das traduções que assimila a seu repertório cultural. Para além da dicotomia original/tradução, o que se buscou aqui foi, em grande medida, entender ambos os processos como criadores de novos discursos, de novas epistemologias e de novas visões de mundo. Para além de uma divinização da autoridade – a contraparte negativa dos deuses – intentou-se apontar para o caráter divino da criação – sua contraparte positiva.

Além disso, é válido ressaltar que o ano de 1972 foi também aquele do início dos Estudos da Tradução, no qual James S. Holmes apresentou seu artigo que, posteriormente, passou a mapear essa disciplina. O longo caminho percorrido tanto pela tradução enquanto área de estudos como por pesquisadores, teóricos e tradutores levou a um mesmo ponto – inclusive já apontado, mesmo que de forma incipiente, por teóricos brasileiros na década de 1950 – que na literatura se indicava: tradução como criação, como transformação. Sentiam-se, no Ocidente, naquele momento histórico, ainda os efeitos do maio de 1968, assim como, de maneira mais profunda, os da revolução cultural maoísta na China, que influenciaram o pensamento

ocidental de modo decisivo. Um ano antes a corrente de pensamento pós-estruturalista começava a impor-se como predominante nos discursos teórico-filosóficos ocidentais. A primazia dada, por ela, a certa leitura do fragmento, das relações que este estabelecia com a tradição, se marca aqui a partir da placenta da teoria do texto. Sem buscar exercer juízos de valor, o que passa a se evidenciar é uma crescente desilusão, por parte dos intelectuais ocidentais, com os ideais utópicos trazidos pelas diversas revoluções socialistas ocorridas no século XX, que tiveram como estopim a Revolução Russa de 1917. Para além da construção de referenciais teóricos que levassem em consideração a pertinência da literatura em suas relações sociais e, por consequência, como representativa da realidade material e do contexto material no qual era produzida, passa-se a mergulhar cada vez mais em leituras que privilegiam, ainda uma vez, o isolamento do texto enquanto veículo último da análise teórica. O pós-estruturalismo, por sua vez, paradoxalmente, deu origem aos estudos culturais de veio notadamente social, que pretendiam, por sua vez, inserir a análise teórica do objeto artístico novamente em relação com o meio no qual se inseria. Marca-se, de certo modo, o declínio das análises artísticas limitadas ao princípio da autonomia estética e se passa a considerar os aspectos culturais dos meios de comunicação em massa, por exemplo, para a produção de obras de arte.

Desse modo, a criação tradutória apontada nesta pesquisa não foi apenas pensada em um contexto contemporâneo, apoiando-se também em um percurso histórico e teórico. Além disso, ressalta-se que a tradução reverbera em uma práxis de cunho social, e não somente individual, com o tradutor como responsável também pelo seu papel na sociedade, um papel político, e não somente individual ou mercadológico.

Nesse contexto, foram trazidas as teorias tradutórias, forjadas a partir da prática, de Haroldo de Campos e de Guilherme Gontijo Flores, Rodrigo Tadeu Gonçalves e André Capilé – a saber, a transcrição e a tradução-exu, respectivamente. Isso demonstrou-se ser campo fértil para recordar e consolidar o fato de o Brasil ser um local cuja produção intelectual é extremamente potencial não somente no que concerne a estética mas também à própria criação literária engajada. Sobre o procedimento de tradução/transcrição haroldiano, não caberia aqui estender o comentário, uma vez que, para além de já estar fundamentado no corpo do trabalho, é reconhecido internacionalmente como um método inovador de tradução, no qual se leva em consideração não somente o texto original mas também a poética pessoal

daquele que traduz. No caso da tradução-exu, entretanto, que, muito além de ser um paradigma renovador para a tradução, se coloca, outrossim, como uma potência criativa que exerce, sobre o original, uma violência que busca descaracterizar a tradução enquanto ato submisso e inscrevê-la, combativamente, numa rede de discursos que se colocam como anticoloniais. Daí a escolha dos tradutores de selecionar, como gesto fundador dessa nova práxis tradutória, um dos textos mais consagrados no Ocidente, o poema “O corvo”, de Edgar A. Poe, o qual traduzem como “urubu”. Além disso, a modificação do nome/mote do pássaro título, que de “*nevermore*” se transforma em “noteucu”, aponta para uma resposta ao tipo de dominação que se impõe, desde a colonização, ao subcontinente latino-americano e, mais especificamente, ao Brasil. O mote “noteucu”, muito mais do que um gracejo que aponta para uma expressão de baixo calão muito difundida na variante popular do português brasileiro, se coloca como provocação à lógica racional, iluminista (branca) do europeu colonizador e do estadunidense imperialista.

Trata-se de uma resposta em igual tom aos procedimentos imperialistas, amparados pelas políticas neoliberais do Norte global, que tende a olhar para as culturas que lhe sejam alheias e desumanizá-las a fim de seguir com o projeto neoliberal de acumulação irrestrita de riquezas, ao custo da existência da vida no próprio planeta. Criar outras formas de vida, novas cosmogonias e novas alternativas que se coloquem como antagônicas em relação a esse modo de vida e de sociedade é uma das formas de resistir à barbárie cotidiana na qual o mundo contemporâneo encontra-se mergulhado. Paradoxalmente, no momento mesmo em que o mundo vive em uma era hiper tecnológica, em que a conexão entre as pessoas se faz de maneira cada vez mais veloz e o acesso à informação é disseminado em níveis nunca vistos até então, os seres humanos encontram-se cada vez mais distanciados, anestesiados, optando por deixar as máquinas desenvolverem as experiências e se relacionar com o mundo.

A partir da análise desses dois processos tradutórios, nota-se que a tradução pode, e deve, ir muito além do que preconizam teorias, por vezes datadas, bem como do interesse mercadológico, capaz de selecionar que línguas e que textos serão traduzidos para uma determinada cultura. A partir de um gesto radical de recusa por curvar-se a esses moldes mercadológicos, a tradução enquanto práxis revolucionária tem o poder de colocar os sujeitos tradutores em contato, a fim de que deixem de se

colocar como meros reprodutores de discursos dominantes e possam criar novas potências de pensamento dentro do contexto social que os rodeia.

Com isso em vista, afirma-se que a visibilidade do tradutor perpassa as questões estéticas do texto literário, a nível sintático e semântico, bem como relativas somente a uma transposição de um texto entre culturas diferentes. É a partir de um gesto revolucionário de insubmissão que o tradutor pode assumir um corpo político ante o *corpus* textual disposto à sua frente. Isso passa pela adoção de uma práxis revolucionária da tradução à medida em que o tradutor deve adotar estratégias combativas em relação ao texto que traduz, bem como os sujeitos sociais que, dentro de um determinado espaço-tempo, traduzem textos literários, colocarem-se como agentes sociais com objetivos políticos bem definidos quanto a seus projetos individuais e coletivos de tradução. O que se busca, com isso, é a criação de comunidades de tradutores e de redes de tradução interligadas que tenham um objetivo político comum, e que desenvolvam, coletivamente, uma práxis que, a exemplo das guerrilhas de trincheiras, tenha em vista não apenas as vitórias isoladas, mas a superação do conflito ao final.

Outro ponto importante a se destacar é de que este trabalho, por suas implicações éticas e políticas, dista de qualquer noção contemporânea de identitarismo, da forma como hoje se apresenta, sendo fomentada e incentivada pelo discurso liberal. O identitarismo, como tributário do pensamento neoliberal, focado no indivíduo, se coloca como um negativo em relação à criação de identidades coletivas a partir das quais os sujeitos possam se localizar e agir sobre o mundo. Prefere-se a referência às lutas anti-opressão, vinculadas umas às outras.

Nesse sentido, pensar a causa da negritude, por exemplo, de forma desvinculada da luta de classes, é incorrer em um erro histórico que não leva em consideração o fato de que a condição subalterna na qual as pessoas negras, até hoje, se encontram inseridas, deriva, justamente, da expropriação de sua cultura, de sua história e de sua memória perpetrada pelo colonialismo, embrião do capitalismo. De igual modo, pensar a luta feminista desvinculada da luta de classes significa ignorar que há um feminismo branco, neoliberal (e burguês) que não está interessado, nem em suas mais radicais aspirações, em modificar as relações econômicas que sujeitam, desde a caça às bruxas, os corpos e o pensamento das mulheres ao domínio masculino. Também, transferir a responsabilidade direta que as grandes corporações multinacionais têm em relação ao aquecimento global e à destruição sistemática da

vida no planeta, e pautá-la como uma responsabilidade do indivíduo – que, sozinho, em sua casa, não recicla o lixo, não usa canudinhos feitos de matéria-prima que não seja o plástico, que compra carros movidos a óleo diesel – configura-se como um gesto pacificador que, não à toa, é convocado a fóruns sobre o clima em que o público não percebe o quanto os impactos ambientais decorrentes do modo predatório de acumulação capitalista são, estes sim, os grandes responsáveis pela catástrofe climática que se avizinha como a beira de um precipício.

Para além disso, caberia expor que a premissa de um posicionamento político de esquerda radical perpassa a pesquisa e se instaura, ao fim, como uma práxis para a vida. A partir da compreensão dos fenômenos sociais tendo por base o materialismo histórico-dialético, foi possível armar uma trama que localizasse na tradução, por sua vez, um método radical de ação sobre a realidade. Nenhuma teoria que se coloque como revolucionária pode abandonar a ideia de uma violência contra a ordem estabelecida, ainda mais no caso de se tratar de uma ordem que subjuga a grande maioria dos seres humanos e os animaliza constantemente na busca desenfreada por uma ideia de progresso que, se algum dia já possuiu alguma base material, hoje se desenvolve apenas a partir da premissa de um sofisma vazio. Nesse sentido, a fim de realizar uma mudança radical na realidade, é necessário desalienar o pensamento e tomar de volta, das mãos da ordem neoliberal, o próprio conceito de revolução, que hoje surge esvaziado de sentido prático a partir de *slogans* comerciais que propõem que a compra de tal produto é capaz de realizar uma revolução na vida dos indivíduos.

A escolha e a ressignificação dos próprios significantes deve, portanto, ser cuidadosamente pensada, medida e articulada de forma a fazer com que esses significantes, no tocante a uma tradução, sejam capazes de resgatar a potência não apenas poética, mas também política, dos textos conforme são traduzidos. Dessa forma, amplia-se a rede de afetos e de compreensão e estreitam-se os laços de solidariedade entre os indivíduos. O tradutor guerrilheiro, sabotador, aquele que ri ante a face do Poder, performa, assim, seu ritual mágico carregado de potência revolucionária. Dessa forma, ainda, a partir da instância da tradução, os choques brutais da vida contemporânea são substituídos por outros, pertencentes a uma ordem elevada.

O conceito de radicalidade, nesse sentido, deve ser entendido enquanto aquilo mesmo que sua etimologia prescreve: atacar o problema a partir de sua raiz, de sua causa, e não de seu sintoma. Ao adotar tal procedimento teórico, percebe-se



que não há alteração profunda da sociedade se esta for idealizada a partir de princípios de uma remediação paliativa do problema central, que reside na raiz. Evidentemente, dessa forma, a raiz de todos os problemas do mundo contemporâneo se torna bastante nítida, e é em relação a ela, inclusive, que este trabalho busca encontrar alternativas éticas, sociais e políticas.

Entretanto, a escolha ética ligada à adoção de uma práxis revolucionária da tradução, longe de se colocar como uma obrigação, se apresenta aqui como mais uma possibilidade de se modificar – de revolucionar – a realidade cada vez mais catastrófica da sociedade humana.

\* \* \*

Por fim, em relação ao lado humano da pesquisa e em razão de solicitações feitas durante a banca de qualificação desta pesquisa, abro um espaço no qual posso me colocar em primeira pessoa no texto – não o fiz anteriormente por uma mera escolha estética. Ao longo da trajetória desta pesquisa, mesmo tendo sido contemplada com um bolsa, encontrei inúmeras dificuldades no que concerne à questão financeira. Claro, sem tal financiamento, a pesquisa nem teria ocorrido e, em razão disso, sou grata. Porém, dado o contexto socioeconômico no qual estou inserida, a empreitada de uma pesquisa tornou-se um grande desafio.

Desse modo, ainda que as possibilidades desta pesquisa ultrapassem o aqui apresentado, não foi possível consultar todas as fontes necessárias ou, ainda, aquelas que eu desejava, principalmente com base no recorte financeiro e no fato de que, no Brasil, o livro ainda é um produto caro, bem como o fato de as referências teóricas não estarem amplamente difundidas nem serem de fácil acesso.

Infelizmente, não se trata de um caso isolado, dadas as dificuldades nas quais os pesquisadores brasileiros se encontram. Faço minhas as palavras da pesquisadora em História, Luana Teixeira,

esta pesquisa de forma alguma esgota o tema. Fontes não faltam, melhores condições de pesquisa sim. De qualquer modo, espero ter trazido elementos significativos para o debate, contribuindo para o desenvolvimento das pesquisas (Teixeira, 2016, p. 275).

Nesse sentido, houve, e ainda há, o desejo de expandir esta pesquisa em relação a aspectos mais específicos que abordem as demais formas de violência perpetuadas pelo e no capitalismo não somente em textos literários como também em questões que dizem respeito à interpretação, à adaptação e, quem sabe, a textos de não ficção. Entre as possibilidades de pesquisa no âmbito das relações entre tradução e política, práxis (revolucionária), capitalismo e/ou mercado de trabalho, sugere-se ampliar os estudos em movimentos e coletivos que, há algum tempo, atuam na difusão de textos (não somente literários) inéditos em português brasileiro ou, então, que são de difícil acesso, como o Coletivo Sycorax e o TraduAgindo, por exemplo, cuja atuação dá-se necessariamente no campo político e revolucionário. Além disso, é necessário que se pesquise as relações da tradução e do tradutor com as tecnologias associadas à inteligência artificial, assim como a questão do trabalho de tradução e do tradutor *versus* a cada vez mais pulsante problemática da produtividade, característica do capitalismo, na qual a tecnologia está associada à marginalização do trabalho do tradutor e, conseqüentemente, à sua desvalorização – como é o caso, por exemplo, da Machine Translation Post Editing (MTPE), da tradução automática.

Esta pesquisa, ressaltado, foi iniciada no segundo semestre de 2017 (momento em que estava muito incipiente) e finalizada em dezembro de 2023. Durante tal período, o Brasil passou por momentos turbulentos, entre eles o governo Bolsonaro e a pandemia de coronavírus. Muitos brasileiros, eu inclusa, tiveram suas vidas profundamente afetadas. As artes, nesse momento, foram cruciais para que continuasse. Aliás, muito antes, durante uma vida atravessada por intempéries, desde muito cedo, notei que muitas coisas estavam erradas e foram as artes, principalmente a literatura, que me guiaram para caminhos melhores.

De todo modo, acredito que a criação literária, especialmente a tradução, é um campo fértil no qual podemos lutar por circunstâncias sociais melhores. Por isso, esta pesquisa carrega em si um tema de extrema importância para mim. Por vezes, algumas constatações indicaram que minha visão seria idealista ou utópica em demasia. No entanto, ocupei-me em trazer argumentos de diversos campos que pudessem fundamentar que a práxis da tradução literária com vistas a contribuir ao movimento revolucionário é possível, ainda que sejam necessárias mudanças estruturais e sistêmicas. Um passo de cada vez.

Insiro aqui ainda o fato de que, não fosse essa visão idealista ou utópica, ainda estaria eu vivendo em condições muito mais precárias, nas quais sofri violências,

físicas e psicológicas cotidianas em silêncio, cercada por crenças e discursos racistas, homofóbicos, misóginos, entre tantos outros. Meu posicionamento surge também de todas as minhas experiências e, nesse sentido, luto para que isso não mais ocorra a mim nem a quaisquer outras pessoas.

Se não fosse o desejo utópico, acredito que muitos de nós já teriam perecido diante de tanta barbárie, individualismo e indiferença. São imprescindíveis, portanto, o sonho, a união e a luta.

## REFERÊNCIAS

ABRAHÃO, Thiago H. de Camargo. Liberdade e engajamento na teoria literária de J.-P. Sartre. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL E INTERNACIONAL DE LETRAS E LINGUÍSTICA, 3., 2013, Uberlândia. **Anais** [...]. Uberlândia: Edufu, 2013. p. 1-6.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução: Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALENCAR, José de. **Iracema**. Barueri: Gold, 2004.

ALENCAR, José de. **O guarani**. 4. ed. São Paulo: Ateliê, 2022.

ANDRADE, Mário de. O peru de Natal. *In*: ANDRADE, Mário de. **Contos novos**. 17. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999. p. 71-75.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**: o herói sem caráter. São Paulo: Antofágica, 2022. *E-book*.

ANDRADE, Mário de. **Pauliceia desvairada**. Jandira: Principis, 2019. *E-book*.

ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990.

ANDRADE, Oswald de. **Do pau-brasil à antropofagia e às utopias** – manifestos, teses de concursos e ensaios. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. (Obras completas, v. 4).

ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. **Revista de Antropofagia**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 3-7, maio 1928.

ANDRADE, Oswald de. **Poesias reunidas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. (Obras completas, v. 7).

ANGELELLI, Claudia V. Introduction: The sociological turn in translation and interpreting studies. *In*: ANGELELLI, Claudia V. (ed.). **The Sociological Turn in Translation and Interpreting Studies**. Amsterdam: John Benjamins, 2014. p. 1-6.

ARARIPE JR., T. A. **Araripe Júnior**: teoria, crítica e história literária. Seleção e apresentação: Alfredo Bosi. Rio de Janeiro: LTC; São Paulo: Edusp, 1978.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução: Roberto L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARROJO, Rosemary. Os estudos da tradução na pós-modernidade, o reconhecimento da diferença e a perda da inocência. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 53-69, 1996.

ASSIS, Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

ASSIS, Machado de. Notícia da atual literatura brasileira – Instinto de nacionalidade. *In*: ASSIS, Machado de. **Obra completa em quatro volumes**. São Paulo: Nova Aguilar, 2015. v. 3, p. 1177-1183.

AUERBACH, Eric. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Tradução: George B. Sperber *et al.* 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2021.

BARBOSA, Heloisa; WYLER, Lia. Brazilian tradition. *In*: BAKER, Mona (org.). **Encyclopedia of translation studies**. 2. ed. London: Routledge, 2009. p. 338-344.

BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BASSNETT, Susan. **Estudos da Tradução**: fundamentos de uma disciplina. Tradução: Vivina de C. Figueiredo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

BASTIN, Georges. Subjectivity and rigour in Translation History: The case of Latin America. *In*: BASTIN, Georges; BANDIA, Paul (ed.). **Charting the future of translation history**. Ottawa: University of Ottawa Press, 2006. p. 111-129.

BATALHA, Maria Cristina. O lugar da tradução na formação da literatura brasileira. **Alea**: Estudos Neolatinos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 47-74, set. 2000.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, v. 1)

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. *In*: BENJAMIN, Walter. **Linguagem, tradução, literatura** (filosofia, teoria e crítica). Tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 87-100.

BLUME, Rosvitha Friesen; PETERLE, Patricia (org.). **Tradução e relações de poder**. Tubarão; Florianópolis: Copiart: PGET: UFSC, 2013

BOHLER, Danielle. Frontally and in progile: the identifung gestura of the late medieval author. *In*: GREENE, Virginie. (ed.). **The medieval author in medieval french literature**. Tradução: Lia Brozgal. Nova York: Palgrave Macmillan, 2006. p. 173-188.

BORGES, Jorge Luis. **Discussão (1932)**. Tradução: Josely V. Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 53. ed. São Paulo: Cultrix, 2021.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Lisboa: Edições 70, 2021.

BOURDIEU, Pierre. The forms of Capital. *In*: RICHARDSON, J. (org.). **Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education**. Westport: Greenwood, 1986. p. 241-58.

BRITTO, Paulo Henriques. **A tradução literária**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BROTHERSON, Gordon; MEDEIROS, Sérgio (org.). **Popol Vuh**. São Paulo: Iluminuras, 2007.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2017.

BÜRGER, Peter. **Teoria da vanguarda**. Tradução: José Pedro Antunes. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

BURAWOY, Michael. **O marxismo encontra Bourdieu**. Tradução: Fernando Rogério Jardim. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO. **Panorama do consumo de livros**. São Paulo: CBL, dez. 2023.

CAMPOS, Geir. **O que é tradução?** São Paulo: Brasiliense, 2004.

CAMPOS, Augusto de. Sobre esta edição. *In*: MAIAKOVSKI, Vladimir. **Maiakovski: poemas**. Tradução: Boris Schnaiderman, Haroldo de Campos, Augusto de Campos. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 15-17.

CAMPOS, Augusto de; CAMPOS, Haroldo de; PIGNATARI, Décio. Plano-piloto para a poesia concreta. **Noigandres**, São Paulo, n. 4, 1958. Disponível em: <https://icaa.mfah.org/s/en/item/1090135#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-1116%2C0%2C3930%2C2199>. Acesso em: 15 nov. 2023.

CAMPOS, Augusto de; CAMPOS, Haroldo de; PIGNATARI, Décio. **Teoria da poesia concreta: textos críticos e manifestos 1950-1960**. São Paulo: Ateliê, 2006.

CAMPOS, Haroldo de. **Galáxias**. São Paulo: Editora 34, 2004.

CAMPOS, Haroldo de. **Metalinguagem & outras metas**: ensaios de teoria e crítica literária. São Paulo: Perspectiva, 2017.

CAMPOS, Haroldo de. **O sequestro do Barroco na formação da literatura brasileira**: o caso de Gregório de Matos. São Paulo: Iluminuras, 2011.

CAMPOS, Haroldo de. Ruptura dos gêneros na literatura latino-americana. *In*: MORENO, César Fernández. **América Latina em sua literatura**. Tradução: Luiz João Gaio. São Paulo: Perspectiva, 1976.

CAMPOS, Haroldo de. **Transcrição**. Organização de Marcelo Tápia e Thelma Médici Nóbrega. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CAMPOS, Haroldo de. *Post scriptum / Transluciferação mefistofáustica*. In: CAMPOS, Haroldo de. **Deus e o diabo no Fausto de Goethe**: marginafia fáustica. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 179-209.

CANCLINI, Néstor G. **O mundo inteiro como lugar estranho**. Tradução: Larissa F. Locoselli. São Paulo: Edusp, 2016.

CANDIDO, Antonio. O significado de *Raízes do Brasil*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 27. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 9-24.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**: momentos decisivos. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Todavia, 2023.

CAPILÉ, André; FLORES, Guilherme Gontijo. **Uma a outra tempestade**: tradução-exu. Belo Horizonte: Relicário, 2022.

CARRASCOSA, Denise. Traduzindo no Atlântico Negro: por uma práxis teórico-política de tradução entre literaturas afrodiaspóricas. **Cadernos de Literatura em Tradução**, São Paulo, n. 16, p. 63-72, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2359-5388.i16p63-72>. Acesso em: 21 jul. 2023.

CARVALHO, Moacyr Ribeiro de. **Dicionário tupi (antigo)-português**. Salvador: [s.n.], 1987. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Acarvalho-1987-dicionario/Carvalho\\_1987\\_DicTupiAntigo-Port\\_OCR.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Acarvalho-1987-dicionario/Carvalho_1987_DicTupiAntigo-Port_OCR.pdf). Acesso em: 13 mar. 2019.

CARVALHO, Rodrigo CHaves de M. R. de. Repensando a dominação social ou teria Bourdieu algo a dizer ao marxismo? In: COLÓQUIO INTERNACIONAL MARX ENGELS, 5., 2007, Campinas. **Anais** [...]. Campinas: Cemarx: Unicamp, 2007. p. 1-11.

CASANOVA, Pascale. **A República Mundial das Letras**. Tradução: Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

CASTANHA, Marilda. **Pindorama**: terra das palmeiras. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

CASTRO ALVES. **Os escravos**. São Paulo: L&PM, 1997.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. Tradução: Oiara Bonilla. São Paulo: Ubu: n-1 edições, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Prefácio. In: KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-42.

CHALMERS, Alan F. **O que é ciência afinal?** Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1993.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo.** Tradução: Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CHESTERMAN, Andrew. O nome e a natureza dos Estudos do Tradutor. Tradução: Patrícia R. Costa e Rodrigo D. B. Silva. **Belas Infiéis**, Brasília, v. 3, n. 2, p. 33-42, 2014.

CHESTERMAN, Andrew. Translation ethics. *In*: D'HULST, Lieven; GAMBIER, Yves (ed.). **A History of Modern Translation Knowledge: Sources, concepts, effects.** Amsterdam: John Benjamins, 2018. p. 443-448.

CITELLI, Adílson Odair. O poeta da revolução. **Comunicação & Educação**, São Paulo, ano 10, n. 3, p. 381-386, set./dez. 2005.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria: literatura e senso comum.** Tradução: Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CONCEIÇÃO: insubmissa - escrevivência (Temporada 1, ep. 2). Elas no singular [Seriado]. Direção: Fabrizia Pinto, Gustavo Ribeiro. Brasil: Primo Filmes, 2020. *Streaming* (32 min).

COSTA, Regis Clemente da. A práxis marxista e o intelectual orgânico em Gramsci: a emancipação humana como horizonte. **Germinal: marxismo e educação em debate**, Salvador, v. 11, n. 3, p. 235-247, dez. 2019.

DAVIS, Angela. A arte na linha de frente: mandato para uma cultura do povo. *In*: DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política.** São Paulo: Boitempo, 2017. *E-book*.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel.** Tradução: Junia Barreto. 1. reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

DELISLE, Jean. A tradução literária ou a arte de “reflorescer os desertos dos sentidos”. Tradução: Lidia Rogatto. **Caleidoscópio: linguagem e tradução**, Brasília, DF, v. 1, n. 2, p. 89-108, jun./dez. 2017.

D'HULST, Lieven; GAMBIER, Yves. General introduction. *In*: D'HULST, Lieven; GAMBIER, Yves (org.). **A History of Modern Translation Knowledge.** Amsterdam: John Benjamins, 2018. p. 1-14.

D'HULST, Lieven. Why and How to Write Translation Histories? **CROP – Emerging Views on Translation History in Brazil**, São Paulo, n. 6, p. 21-32, 2001.

DONALDSON, Sara. **O anonimato do preparador.** Tradução: Iuri Pavan, Phellipe M. da S. Esteves. Rio de Janeiro: Selb, 2023.



EAGLETON, Terry. **Depois da teoria**: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-moderno. Tradução: Maria Lucia Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura**: uma introdução. Tradução: Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2020.

ESTEVES, Phellipe M. da S. A leveza dos livros leva à ilusão. *In*: DONALDSON, Sara. **O anonimato do preparador**. Tradução: Iuri Pavan, Phellipe M. da S. Esteves. Rio de Janeiro: Selb, 2023. p. 38-43.

EVEN-ZOHAR, Itamar. The position of the translated literature within the literary polysystem. *In*: VENUTI, Lawrence (ed.). **The translation studies reader**. Londres: Routledge, 2000. p. 192-204.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução: Ligia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FERNANDES, Florestan. **A formação política e o trabalho do professor**. Marília: Lutas Anticapital, 2019.

FLORES, Guilherme Gontijo; CAPILÉ, André. **Tradução-exu**: ensaio de tempestades a caminho. Belo Horizonte: Relicário, 2022.

FLORES, Guilherme Gontijo; GONÇALVES, Rodrigo Tadeu. **Algo infiel**: corpo, performance, tradução. Florianópolis: Cultura e Barbárie: n-1 edições, 2017.

FLORESTAN, Fernandes. **O que é revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Lisboa: Edições 70, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de A. Sampaio. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. 10. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. Intersecções: perspectivas para um capitalismo pós-racista e pós-sexista. *In*: KOLLONTAI, Aleksandra *et al.* **Introdução ao pensamento feminista negro**: por um feminismo para os 99%. São Paulo: Boitempo, 2021. *E-book*.

FRAZER, James George. **The golden bough**: a study in religion and magic. Nova York: Dover, 2002.

FUX, Jacques. **Literatura e matemática**: Jorge Luis Borges, Georges Perec e o Oulipo. São Paulo: Perspectiva, 2016.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Walter Benjamin e a história aberta. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 7-19. (Obras escolhidas, v. 1, p. 7-20).

GELADO, Viviane. O manifesto de vanguarda na América Latina. **Sínteses**, Campinas, v. 11, p. 193-214, 2006.

GREENE, Virginie (ed.). **The medieval author in medieval french literature**. Nova York: Palgrave MacMillan, 2006.

GUERINI, Andréia; COSTA, Walter Carlos. Brasil: História da Tradução. *In*: ASOCIACIÓN IBÉRICA DE ESTUDIOS DE TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN. **Enciclopedia de Traducción e Interpretación**. Granada: Aietí, 2022. Disponível em: [https://www.aieti.eu/enti/brazil\\_POR/entrada.html](https://www.aieti.eu/enti/brazil_POR/entrada.html). Acesso em: 13 out. 2023.

HAN, Byung-Chul. **O que é poder?** Tradução: Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.

HAUBERT, Laura E.; PRELLWITZ, Klaus, P. Apontamentos sobre a hermenêutica de Friedrich Scheleiermacher. **Contextura**, Belo Horizonte, n. 13, p. 39-48, 2018.

HEERDEN, Chantelle Gray van. Towards a Nomadic Ethics in Translation Praxis. **English Studies in Africa**, v. 59, n. 2, p. 88-100, 2016.

HEGEL, Georg W. F. **A fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Menezes e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDERMAN, Werner. Prefácio. *In*: HEIDERMAN, Werner (org.). **Clássicos da teoria da tradução**. Florianópolis: UFSC; Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, 2010. (Edição bilingue Alemão-Português, v.1, p. 11-19).

HEILBRON, Johan; SAPIRO, Gisèle. Por uma sociologia da tradução: balanço e perspectivas. Tradução: Marta Pragana Dantas, Adriana Cláudia de Sousa Costa. **Graphos**, João Pessoa, v. 11, n. 2, p. 13-28, dez. 2009.

HOLANDA, Sérgio B. de. **Raízes do Brasil**. 27. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HOLMES, James S. The name and nature of Translation Studies. *In*: VENUTI, Lawrence (ed.). **The Translation Studies reader**. Nova York: Routledge, 2000. p. 172-185.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução: Trajano Vieira. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2022.

HUBBLE, Nick. Como a ficção científica deu forma ao socialismo. Tradução: Nathaniel Figueiredo. **Jacobin**, São Paulo, 7 jan. 2021. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2021/01/como-a-ficcao-cientifica-deu-forma-ao-socialismo/>. Acesso em: 27 nov. 2023.

JAKOBSON, Roman. **Lingüística e comunicação**. Tradução: Izidoro Blikstein, José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1995.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2019.

KONDER, Leandro. **O futuro da filosofia da práxis**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

KONDER, Leandro. **O que é dialética?** São Paulo: Brasiliense, 2004.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. *In*: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 23-31.

LANGFORD, Michel. **Fotografia avançada de Langford**. Porto Alegre: Bookman, 2012.

LE GUIN, Ursula K. **Floresta é o nome do mundo**. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2020.

LEMINSKI, Paulo. **Catatau**: um romance ideia. 3. ed. Curitiba: Travessa dos Editores, 2004.

LEMINSKI, Paulo. Poesia: a paixão da linguagem. *In*: CARDOSO, Sérgio *et al.* **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 283-306.

LEMINSKI, Paulo. **Vida**: 4 biografias. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LÊNIN, Vladímir Ilitch. **Imperialismo, estágio superior do capitalismo**: ensaio de divulgação ao público. Tradução: Edições Avante!. São Paulo: Boitempo, 2021.

LÊNIN, Vladímir Ilitch. **O que fazer?**: questões candentes de nosso movimento. Tradução: Edições Avante! São Paulo: Boitempo, 2020.

LIMA, Jorge de. **Invenção de Orfeu**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LIMA, Jorge de. **Poemas negros**. São Paulo: Alfaguara, 2016. *E-book*.

LOBO, Laura. **Épica e modernidade em Sousândrade**. Rio de Janeiro: Presença; São Paulo: Hucitec, 1986.

LUDMER, Josefina. Literaturas pós-autônomas. Tradução: Flávia Cera. **Sopro**, Florianópolis, n. 20, p. 1-4, 2010. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n20.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2020.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**. Tradução: José Marcos M. de Macedo. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2009.

LYONS, Jonathan. **A Casa da Sabedoria**: como a valorização do conhecimento pelos árabes transformou a civilização ocidental. Tradução: Pedro Maia Soares. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MACIEL, Maria Esther. São Jerônimo em tradução: Julio Bressane, Peter Greenway e Haroldo de Campos. **Aletria**, Belo Horizonte, v. 8, p. 53-59, 2001.

MALLARMÉ, Stéphane. Crise de verso. *In*: MALLARMÉ, Stéphane. **Divagações**. Tradução: Fernando Scheibe. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010. p. 157-168.

MARÍAS, Javier. Ausencia y memoria en la traducción poética. *In*: MARÍAS, Javier. **Literatura y fantasma**. Barcelona: Random House Mondadori, 2007. p. 338-347.

MARINI, Ruy Mauro. **Dialética da dependência**. Petrópolis: Vozes; Buenos Aires: Clacso, 2000.

MARTINS, Helena. Posfácio: Outras virão. *In*: CAPILÉ, André; FLORES, Guilherme Gontijo. **Uma a outra tempestade**: tradução-exu. Belo Horizonte: Relicário, 2022. p. 201-225.

MARTINS, Tahne Bohrer. A arte da tradução. **Belas Infiéis**, Brasília, DF, v. 3, n. 1, p. 163-183, 2014.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução: Rubens Enderle, Leonardo de Deus. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução: Jesus Ranieri. 4. reimp. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846) Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Tradução: Marcus Mazzari. São Paulo: Hedra, 2010.

MASSON, Jean-Yves. Da tradução como ato criador: razões e desrazões de uma negação. Tradução: Jaqueline Sindorski Bigaton, Francisca Y. M. Reyes Silveira. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 39, n. 3, p. 486-506, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MESCHONNIC, Henri. **Poética do traduzir**. Tradução: Jerusa P. Ferreira, Suely Fenerich. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MESCHONNIC, Henri. **Propositions pour une poétique de la traduction**. *Langages*, Paris, n. 28, p. 49-54, dez. 1972.

MILTON, John. **Tradução**: teoria e prática. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MONTAIGNE, Michel de. **Os ensaios**: uma seleção. Tradução: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Penguin-Companhia, 2010. *E-book*.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat (barão de). **Cartas persas**. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

MUNDAY, Jeremy. **Introducing Translation Studies**: theories and applications. 4. ed. Milton Park; New York: Routledge, 2016.

NEIRA, Pablo de Llano. Alucinação em Havana. **El País**, Havana, 5 maio 2016. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/05/04/internacional/1462334876\\_238053.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/05/04/internacional/1462334876_238053.html). Acesso em: 2 dez. 2023.

NIRANJANA, Tejaswini. **Siting translation**: history, post-structuralism, and the colonial context. Los Angeles: University of California Press, 1992.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. *In*: ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990.

OLIVEIRA, Gercyane. Novo governo do Níger expulsa empresa francesa que tinha monopólio de água. **Opera Mundi**, São Paulo, 8 jan. 2024. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/politica-e-economia/84877/novo-governo-do-niger-expulsa-empresa-francesa-que-tinha-monopolio-da-agua>. Acesso em: 9 jan. 2024.

OLIVEIRA, Luiz Eduardo; BARBOZA, Giselle Macedo. O Marquês de Pombal e a instituição do ensino de português no Brasil. **Tempos e Espaços em Educação**, São Cristóvão v. 6, n. 11, p. 17-24, 2014.

OSEKI-DEPRÉ, Inês. Tradução e hermenêutica. Tradução: Adriana A. Colares. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 39, n. 3, p. 472-485, 2019.

PAGANINE, Carolina. Tradução e interpretação: uma perspectiva hermenêutica. **Scientia Traductionis**, Florianópolis, n. 3, p. 1-9, 2006.

PARRON, Tâmis. Introdução. *In*: ALENCAR, José de. **Cartas a favor da escravidão**. São Paulo: Hedra, 2008. p. 9-36.

PASSIANI, Enio; Reuillard, Patrícia C. R. Lost (and found) in translation: sociologias da tradução. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 25, p. 1-29, 2023.

PAZ, Octavio. **Os filhos do barro**: do romantismo à vanguarda. Tradução: Ari Roitman, Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

PAZ, Octavio. **Tradução**: literatura e literalidade. Tradução: Doralice Alves de Queiroz. Belo Horizonte: FALE: UFMG, 2009.

PEREIRA, Germana H. Relações entre história da tradução e história da literatura. *In*: PEREIRA, Germana H.; VERÍSSIMO, Thiago (org.). **História e historiografia da tradução**: desafios do século XXI. Campinas: Pontes, 2017. p. 19-30.

PINILLA, José Antonio Sabio. Por que a teoria da tradução é útil para os tradutores? Tradução: Willian H. C. Moura, Morgana A. de Matos, Fernanda Christmann. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 39, n.3, p. 595-621, 2019.

PLEKHANOV, Guiorgui V. **O papel do indivíduo na história**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

PRADO, Célia Luiza Andrade. Muito além do canibalismo: a teoria da tradução de Haroldo de Campos. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE TRADUTORES, 10., 2009, Ouro Preto. **Anais [...]**. Ouro Preto: Abrapt: UFOP, 2009. p. 769-775.

PYM, Anthony. **Explorando as teorias da tradução**. Tradução: Rodrigo Borges de Faveri, Cláudia Borges de Faveri, Juliana Steil. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PYM, Anthony. **Method in Translation History**. New York: Routledge, 2014.

RAJAGOPLAN, Kanavillil. Política do pós-colonialismo e lutas de poder: sobre os ocasionais e muito conhecidos ataques do revisionismo nos estudos da tradução. *In*: BLUME, Rosvitha; PETERLE, Patricia (org.). **Tradução e relações de poder**. Tubarão; Florianópolis: Copiart: PGET/UFSC, 2013. p. 95-114.

RAMA, Ángel. **A cidade das letras**. Tradução: Emir Sader. São Paulo: Boitempo, 2015.

RIAÑO, Peio H. O perigo de ser um 'Picasso' no iate de um bilionário. **El País**, Madri, 17 jun. 2019. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/14/cultura/1560497141\\_605326.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/14/cultura/1560497141_605326.html). Acesso em: 7 dez. 2023.

RIBEIRO, Darcy. **A invenção do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca Básica Latino-Americana, 2021.

ROBINSON, Douglas. **Who translates?** Translator subjectivities beyond reason. Nova York: State University of New York Press, 2001.

RÓNAI, Paulo. **Escola de tradutores**. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2021.

SARDIN, Pascale. De la note du traducteur comme commentaire: entre texte, paratexte et prétexte. **Palimpsestes**, Paris, n. 20, p. 121-136, 2007.

SARR, Mohamed Mbougar. A paixão do possível. [Entrevista cedida a] Fernando Eichenberg. **Quatro cinco um**, São Paulo, 1 nov. 2023. Disponível em: [https://www.quatrocincoum.com.br/br/resenhas/literatura-negra/a-paixao-do-possivel?utm\\_source=instagram-feed&utm\\_medium=social-organic&utm\\_campaign=calendario-social&utm\\_content=later-39499128](https://www.quatrocincoum.com.br/br/resenhas/literatura-negra/a-paixao-do-possivel?utm_source=instagram-feed&utm_medium=social-organic&utm_campaign=calendario-social&utm_content=later-39499128). Acesso em: 15 nov. 2023.

SARTRE, Jean-Paul. **O idiota da família**: Gustave Flaubert de 1821 a 1857. Tradução: Julia da Rosa Simões. São Paulo: L&PM, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** Tradução: Carlos Felipe Moisés. Petrópolis: Vozes, 2015.

SCHELEIERMACHER, Friedrich. Sobre os diferentes métodos de tradução. Tradução de Celso R. Braidá. *In*: HEIDERMAN, Werner (org.). **Clássicos da teoria da tradução**. Florianópolis: UFSC: Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, 2010. (Edição bilingue Alemão-Português, v.1, p. 38-101).

SCHWARZ, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo**: Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2000.

SHAKESPEARE, William. **A tempestade**. Tradução: Beatriz Viégas-Faria. São Paulo: L&PM, 2002.

SINDICATO NACIONAL DOS TRADUTORES. **Carta aberta**. Rio de Janeiro: Sintra, 22 jan. 2022. Disponível em: <https://sintra.org.br/carta>. Acesso em: 10 dez. 2023.

SILVA, Kalina V.; SILVA, Maciel H. **Dicionário de conceitos históricos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVEIRA, Brenno. **A arte de traduzir**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

SNELL-HORNBY, Mary (org.). **The turns of Translation Studies**: new paradigms or shifting viewpoints? Amsterdam: John Benjamins, 2006.

SOUSÂNDRADE, Joaquim de. **O Guesa**. Prefácio: Augusto de Campos. São Paulo: Demônio Negro, 2018.

SPIVAK, Gayatri C. Tradução como cultura. Tradução: Eliana Ávila, Liane Schneider. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, n. 48, p. 41-64, jan./jun. 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty Spivak. The politics of translation. *In*: VENUTI, Lawrence. **The Translation Studies reader**. 4. ed. Nova York: Routledge, 2021. p. 320-338.

SPIRY, Zsuzsanna. **Escola de tradutores, de Paulo Rónai, marco zero na história dos Estudos da Tradução no Brasil**: a genética de uma trajetória. Tese (Doutorado em Estudos da tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

STEFANINK, Bernd; BĂLĂCESCU, Ioana. The Hermeneutical Approach in Translation Studies. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 37, n. 3, p. 21-52, 2017.

STEINER, George. **Aqueles que queimam livros**. Tradução: Pedro Fonseca. 2. ed. Belo Horizonte: Áyiné, 2020.

STEINER, George. **Depois de Babel**: questões de linguagem e tradução. Tradução: Carlos A. Faraco. 3. ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2005.

ST.-PIERRE, Paul. Translation as a discourse of history. **TTR**, Montréal, v. 6, n. 1, p. 61-82, 1993.

TEIXEIRA, Luana. **Comércio interprovincial de escravos em Alagoas no Segundo Reinado**. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

TYMOCZKO, Maria. Translation and Political Engagement: activism, social change and the role of translation in geopolitical shifts. **The Translator**, Londres, v. 6, n. 1, p. 23-47, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. *In*: NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 1, p. 221-273.

VALORES de referência. **Sintra**. Rio de Janeiro, c1988-2023. Disponível em: <https://sintra.org.br/valores>

VAZ, Toninho. **O bandido que sabia latim**. Rio de Janeiro: Record, 2001

VENUTI, Lawrence. Teses sobre tradução: um organon para o momento presente. Tradução: Jaqueline Sindorski Bigaton. *In*: FERNANDES, Alinne B. (org.). **Teorias da tradução de 1990 até 2019**. Florianópolis: Edufsc, 2023.

VENUTI, Lawrence. **A invisibilidade do tradutor**: uma história da tradução. Tradução: Laureano Pellegrin *et al.* São Paulo: Editora Unesp, 2021.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**; Foucault revoluciona a história. Tradução: Alda Baltar, Maria Auxiliadora Kneipp. 4. ed. Brasília, DF: Editora da UnB, 1998.



VIEIRA, Else R. P. A metalinguagem de tradutores brasileiros: uma introdução. *In*: MARTINS, Marcia A. P.; GUERINI, Andréia (org.). **Palavra de tradutor**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018. p. 39-60.

VIEIRA, Else R. P. Liberating Calibans: Readings of *Antropofagia* and Haroldo de Campos poetics of transcreation. *In*: BASSNET, Susan; TRIVEDI, Harish (org.). **Post-colonial Translation: theory and practice**. New York: Routledge, 2002. p. 95-113.

VIEIRA, Else. A postmodern translation aesthetics in Brazil. *In*: SNELL-HORNBY, Mary; Pöchhacker, Franz; KAINDL, Klaus. **Translation Studies: an interdisciplinary**. Amsterdam: John Benjamins, 1994. p. 65-72.

VIRAVA, Thiago Gil de O. Vantagens do caos brasileiro: o Brasil que Oswald de Andrade descobriu em Paris. **Ars**, São Paulo, v. 16, n. 33, 2018.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray**. Tradução: Paulo Schiller. São Paulo: Penguin-Companhia, 2012.

WISNIK, José Miguel. **Maquinações do mundo**: Drummond e a mineração. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. *E-book*.

WOLF, Michaela. The sociology of translation and its "activist turn". *In*: ANGELELLI, Claudia V. (org.). **The Sociological Turn in Translation and Interpreting Studies**. Amsterdam: John Benjamins, 2014. p. 7-22.

WOLF, Michaela. Tradução "tornando-se social"? Desafios para a Torre (de marfim) da Babel. Tradução: Talita Serpa. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 41, n. 1, p. 344-367, jan./abr. 2021.

WYLER, Lia. **Línguas, poetas e bacharéis**: uma crônica da tradução no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.