

ALFA
Revista de Lingüística

U^{Editora}
UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor

Antonio Manoel dos Santos Silva

Vice-Reitor

Luiz Roberto T. Ramalho

FUNDAÇÃO EDITORA UNESP

Presidente do Conselho Curador

Antonio Manoel dos Santos Silva

Diretor-Presidente

José Castilho Marques Neto

Assessor Editorial

Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Conselho Editorial Acadêmico

Antonio Celso Wagner Zanin

Antonio de Pádua Pithon Cyrino

Benedito Antunes

Carlos Erivany Fantinati

Isabel Maria F. R. Loureiro

Lígia M. Vettorato Trevisan

Maria Sueli Parreira de Arruda

Raul Borges Guimarães

Roberto Kraenkel

Rosa Maria Feiteiro Cavallari

Editora Executiva

Christine Röhrig

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

ALFA

Revista de Lingüística

ISSN 0002-5216

ALFAD5

Alfa	São Paulo	v.44	n.esp.	p.1-207	2000
------	-----------	------	--------	---------	------

Correspondências e artigos para publicação deverão ser encaminhados à:

Correspondence and articles for publication should be addressed to:

ALFA – Revista de Linguística
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP – Brasil

Comissão Editorial

Carlos Eduardo Mendes de Moraes, João Batista Toledo Prado, Marco Antonio Domingues Sant'Anna, Marize Mattos Dall'Aglio Hattner, Renata Maria Facuri Coelho Marquezan, Sandra Aparecida Ferreira, Sebastião Carlos Leite Gonçalves

Editor Responsável

Carlos Eduardo Mendes de Moraes

Organizadores

Marcos Siscar e Cristina Carneiro Rodrigues

Assessoria Técnica

Maria do Carmo Junqueira, IBILCE/UNESP

Revisão dos Abstracts

Alvaro L. Hattner, IBILCE/UNESP

Conselho Editorial

Alceu Dias Lima (UNESP), Angela Cecília Souza Rodrigues (USP), Arnaldo Cortina (UNESP), Ataliba Teixeira de Castilho (USP), Beatriz Nunes de Oliveira Longo (UNESP), Clélia Cândida A. S. Jubran (UNESP), Cristina Carneiro Rodrigues (UNESP), Diana Luz Pessoa de Barros (USP), Esmeralda Vailati Negrão (USP), Ester Miriam Scarpa (Unicamp), Francisco da Silva Borba (UNESP), Helena Hathsue Nagamine Brandão (USP), Hildo Honório Couto (UnB), Ieda Maria Alves (USP), Ignácio Assis da Silva (UNESP), Ingedore G. V. Koch (UNICAMP), Jacyntho Luis Brandão (UFMG), João Antônio de Moraes (UFRJ), João Azenha Júnior (USP), João Wanderley Geraldi (Unicamp), John Robert Schmitz (Unicamp), José Luiz Florin (USP), Kanavillil Rajagopalan (Unicamp), Leonor Sciar-Cabral (UFSC), Luis Antônio Marcuschi (UFPE), Luis Carlos Travaglia (UFUB), Maria Augusta Bastos de Mattos (Unicamp), Maria Bernadete M. Abaurre (Unicamp), Maria Cristina da Cunha Pereira (PUC-SP), Maria do Rosário de F. V. Gregolin (UNESP), Maria Helena de Moura Neves (UNESP), Maria Luíza Braga (Unicamp), Maria Marta Pereira Scherre (UnB), Maria Tereza de Camargo Biderman (UNESP), Marilda do Couto Cavalcanti (Unicamp), Mary A. Kato (Unicamp), Rafael Eugênio Hoyos-Andrade (UNESP), Roberto Gomes Camacho (UNESP), Rodolfo Ilari (Unicamp), Rosemary Arrojo (Unicamp), Silvana Mabel Serrani-Infante (Unicamp), Siro Possenti (Unicamp), Vera Lúcia Paredes Pereira da Silva (UFRJ), Zélia Almeida Cardoso (USP)

Publicação anual/Annual publication

Solicita-se permuta/Exchange desired

ALFA – Revista de Linguística (Fundação Editora da UNESP) São Paulo, SP, Brasil, 1962-1977; 1980

Suplemento em: 1984, 28,

1962-1977, 1-23

publicação interrompida, 1978-1979

1980-1989, 24-33

1990-1996, 34-40

1997, 41 – n. esp.

1998, 42

1998, 42 – n. esp.

2001, 43

ISSN 0002-5216

Os artigos publicados na ALFA – Revista de Linguística são indexados por:

The articles published in ALFA – Revista de Linguística are indexed by:

Banco de Dados DARE – Unesco; Bibliographie Latinoamericaine D'Articles; BLL: Bibliography of Linguistic Literature; BLLDB: Bibliography of Linguistic Literature Data Base; Boletim Bibliográfico do Serviço de Documentação e Publicação, CENP – SP; Clase-Cich-Unam; Francis Data Base; MLA International Bibliography; Sociological Abstracts; Sumários Correntes em Linguística; Sumários de Educação.

APRESENTAÇÃO

Os estudos da tradução passam hoje por um momento privilegiado em termos de sua projeção e consistência acadêmicas. Se a tradução e o tradutor continuam merecendo melhor sorte tanto do ponto de vista de sua regulamentação profissional quanto de sua inscrição na estrutura universitária, é preciso constatar que nunca se produziu tanto conhecimento nesta área e nunca esse conhecimento esteve baseado em discussões tão exigentes e problematizantes. À primeira vista, os estudos da tradução estariam assumindo as dificuldades e as prerrogativas de uma disciplina do saber. E é de esperar que, assumindo esses desafios, eles acabem de fato deparando com algumas de suas consequências institucionais, como a criação de cursos superiores (na medida em que a tradução deixe de ser entendida como atividade meramente técnica) e a profissionalização do tradutor (na medida em que sua atividade seja devidamente compreendida e valorizada).

Ora, pelo que indicam os ensaios aqui reunidos, os estudos da tradução não só procuram delimitar seu campo, particularizar-se, como também se investem de uma ambição mais ampla. A tradução parece colocar-se, hoje, como um lugar de discussão privilegiado pelo fato de sua interdisciplinaridade. Já há alguns anos, a tradução tem testado seus limites em proximidade com os estudos da linguagem, da literatura, da sociedade, do inconsciente, entre outros. Como vemos nos textos do presente volume, essa proximidade não tem como finalidade o empréstimo de instrumentos dessas disciplinas para uma aplicação das teorias no campo empírico da tradução. Esses diversos discursos alimentam a tradução na sua tentativa de dizer os fundamentos da produção do sentido que constitui o próprio processo de tradução. *Tradução* tem significado para nós muito mais do que um processo de transferên-

cia lingüística; *tradução* tem também buscado dizer a nossa maneira de relação com o mundo, em seus diversos tipos de determinação.

Essa ambição da tradução, oriunda provavelmente de seu contato com o discurso filosófico, tem fomentado inclusive sua entrada no campo da controvérsia, o que constitui, em certas condições, um exercício saudável do pensamento desenvolvido dentro de um espaço público. Como foi o caso da Psicanálise, a certa altura da história intelectual do Ocidente, a intromissão de uma voz dissonante no concerto das disciplinas institucionalizadas pode causar aqui e ali um certo desarranjo. Por outro lado, essa ambição também expõe alguns flancos da nova disciplina, uma vez que se arrisca a trazer para si apenas a superfície mais imediatamente assimilável dessas outras contribuições. Parece-nos que o teórico da tradução precisa conseguir pesar bem todas essas determinações para desenvolver da melhor maneira o seu papel criativo. Os estudos da tradução têm, hoje, a grande oportunidade da criação de um pensamento que, infelizmente, aqui e ali, as disciplinas institucionalizadas tendem a incorporar de maneira reflexa à sua estrutura geral de compreensão.

Os estudos deste volume dão mostras da vitalidade da área. Os trabalhos que apresentamos são, em sua maioria, contribuições ao VII Encontro Nacional de Tradutores e I Encontro Internacional de Tradutores, realizados na Universidade de São Paulo em setembro de 1998, organizados pela Associação Brasileira de Pesquisadores em Tradução (ABRAPT) e pelo Centro Interdepartamental de Tradução e Terminologia da USP (CITRAT). Trazemos uma boa amostra do conjunto considerável de trabalhos que se desenvolvem no campo específico das intersecções com a Desconstrução e a Pós-Modernidade, na qual habitualmente se agrupam os discursos do Pós-Colonialismo, da Psicanálise, do Pós-Estruturalismo, dos Estudos de Gênero, dos Estudos Culturais, entre outros. Pode-se notar que é no âmbito da tradução, substancialmente, que essas intersecções têm sido testadas e desenvolvidas, ao ponto em que agem no próprio estabelecimento das bases teóricas da disciplina. Como consequência, a singularidade desses discursos, tão freqüentemente assimilados uns aos outros, começa a aparecer, fruto da aprendizagem de suas proposições.

Os trabalhos aqui apresentados agem nesse sentido. Ao promoverem uma reflexão sobre a tradução, entrecruzam-se com outros discursos e aprendem a heterogeneidade e a complexidade das relações que se estabelecem entre textos, culturas e línguas. São trabalhos que se instauram no espaço da diferença, da multiplicidade, que questionam a

idéia de que a tradução recupera a essência de um original atemporal, salientando o papel transformador desempenhado pela tradução e o próprio problema teórico que daí decorre.

Apenas dois dos textos deste volume não foram previamente apresentados nos Encontros. Ambos são contribuições inéditas em português de Jacques Derrida, que aqui, excepcionalmente, aparece como colaborador e não como referência abstraída pela citação. Agradecemos às tradutoras a oportunidade de trazer esses textos (in)traduzíveis para o português, estimulando as trocas e os diálogos que enriquecem nossa vida intelectual.

Marcos Siscar
Cristina Carneiro Rodrigues

SUMÁRIO / CONTENTS

TEMA CENTRAL

TRADUÇÃO, DESCONSTRUÇÃO E PÓS-MODERNIDADE

- O que é uma tradução “*relevante*”?
What is a “relevant” translation?
Jacques Derrida, tradução de Olivia Niemeyer Santos 13
- A tradução da *différance*: dupla tradução e *double bind*
Translation of *différance*: double translation and *double bind*
Paulo Ottoni. 45
- Jacques Derrida, o intraduzível
Jacques Derrida, the untranslatable
Marcos Siscar. 59
- Modernidade e o desprezo pela tradução como objeto
de pesquisa
Modernity and the contempt for translation as a research object
Rosemary Arrojo 71
- Tradução: a questão da equivalência
Translation and difference
Cristina Carneiro Rodrigues 89
- O decálogo da desconstrução: tradução e desconstrução
na obra de Jacques Derrida
The decalogue of deconstruction: translation and deconstruction
in the work of Jacques Derrida

Érica Lima, Marcos Siscar	99
■ Os desvios da tradução: três questões polêmicas em Francis Henrik Aubert Deviations in translation: three polemical issues in Francis Henrik Aubert Élida Paulina Ferreira	113
■ Traição versus transgressão: reflexões acerca da tradução e pós-modernidade Treason and transgression: reflections on translation and postmodernity Kanavillil Rajagopalan	123
■ Da servilidade da tradução subversiva: servir a quem, por quê? On the servility of the subversive translation: serving whom, why? Silene Moreno, Paulo Oliveira.	131
■ América Latina, tradução e pós-colonialismo Latin America, translation and postcolonialism Adriana Silvina Pagano	157
■ A ética e o pós-colonialismo: uma prática de tradução Ethics and postcolonialism: a practice in translation Giana M. G. Giani de Mello, Neuza Lopes Ribeiro Vollet	169
■ Tradução como uma relação de amor Translation as a love relationship Maria Paula Frota	179
■ Eu – a psicanálise – Introdução à tradução de <i>A casca e o núcleo</i> (de Nicolas Abraham) The Psychoanalysis – introduction to the translation <i>The Shell and the Kernel</i> (by Nicolas Abraham). Jacques Derrida, tradução de Maria José R. Faria Coracini	189
ÍNDICE DE ASSUNTOS	197
SUBJECT INDEX	199
ÍNDICE DE AUTORES/AUTHORS INDEX	201

TEMA CENTRAL
TRADUÇÃO, DESCONSTRUÇÃO
E PÓS-MODERNIDADE

O QUE É UMA TRADUÇÃO “RELEVANTE”?

Jacques DERRIDA¹

Tradução de Olivia Niemeyer SANTOS²

“Then must the jew be merciful.”

(Não traduzo essa frase de Portia, em *O mercador de Veneza*).

Portia dirá também, *“When mercy seasons justice...”*

que proponho mais tarde traduzir por

“Quand le pardon relève la justice...”

- RESUMO: A palavra “relevante” transita por várias línguas e exhibe, na sua multiplicidade, a impureza do limite e a insuficiência angustiante da tradução. O *mercador de Veneza* serve de pano de fundo para analisar a necessidade e a impossibilidade da tradução, a dívida inflexível e impagável, ou seja, o contrato insustentável que constitui tanto o enredo do drama de Shakespeare quanto o compromisso do tradutor. Portia, travestida/traduzida em advogado, pede a Shylock que a dívida seja perdoada simplesmente pelo fato de ser reconhecida, uma história que oscila entre juramento e perjuro, perdão e culpa, signo e carne, religiões – entre conversões, portanto. A afinidade entre o drama e o ato tradutório leva à indagação se um discurso relevante sobre tradução seria um discurso sobre o perdão, sobre os benefícios da graça que abençoa tanto o que concede quanto o que recebe. O perdão releva a justiça, diz Portia. Toda tradução, por vocação “relevante”, ao mes-

1 École des Hautes Études en Sciences Sociales – 75006 – Paris – França.

2 Mestranda em Linguística Aplicada, área de tradução do Departamento de Linguística Aplicada – Instituto de Estudos da Linguagem – Unicamp – 13083-970 – Campinas – SP. olivia@bestway.com.br

mo tempo reforça, eleva e redime o original por uma operação que transforma e guarda ainda o luto pela origem, tarefa possível/impossível imposta ao tradutor.

- PALAVRAS-CHAVE: Relevante; tradução; dívida; Shylock; perdão.

Como ousar falar de tradução diante de vocês que, na consciência vigilante que têm da enormidade da questão, e não somente do destino da literatura, fazem dessa tarefa sublime e impossível o seu desejo, sua inquietude, seu trabalho, seu saber e sua arte?

Como ousarei me anunciar a vocês quando me reconheço, ao mesmo tempo, selvagem e inexperiente nesse campo, como alguém que, desde o primeiro instante, desde seus primeiros ensaios (como eu poderia lhes contar *off the record*) fugiu desse ofício, da bela e terrificante responsabilidade, do dever e da dívida impagável do tradutor, nunca cessando, em seguida, de se dizer “nunca, nunca jamais em tempo algum”: “não, precisamente *nunca*, não ousarei, não deverei *jamais*, não poderei *jamais*, *jamais* saberei quitar a dívida”?

Se ousar abordar esse tema diante de vocês é porque a própria falta de coragem, a renúncia precoce da qual falo e de onde parto, essa confissão de falência diante da tradução, foi sempre em mim a outra face de um amor ciumento e admirativo: paixão por aquilo que, endividando-se infinitamente com tradução, apela, ama, provoca e a desafia; admiração por aqueles e aquelas que considero os únicos a saber ler e escrever: as tradutoras e tradutores. Outra maneira de reconhecer um apelo à tradução, desde o limiar de toda leitura-escritura. Daí o infinito da privação, a dívida impagável. Como o que é devido a Shylock, o próprio impagável. Falar, ensinar, escrever (isso de que faço também profissão e que, no fundo, como muitos entre vocês aqui, comprometo-me corpo e alma, quase todo o tempo), sei que não tem sentido, a meus olhos, senão na prova da tradução, através de uma experiência que não distinguirei nunca de uma experimentação. Quer se trate de gramática ou de léxico, a palavra – pois a palavra será meu tema – não me interessa, creio poder dizê-lo, eu não a amo, é essa a palavra, senão no corpo da sua singularidade idiomática, quer dizer, lá onde uma paixão de tradução vem lambê-la – como pode lambear uma chama ou uma língua amorosa: aproximando-se tão perto quanto possível para renunciar, no último momento, a ameaçar ou a reduzir, a consumir ou a consumir, deixando o outro corpo intacto, mas não sem antes, à beira

dessa renúncia ou dessa retirada, fazer aparecer o outro, despertado ou animado o desejo do idioma, do corpo original do outro, na luz da chama ou segundo a carícia de uma língua. Não sei como ou em quantas línguas vocês traduziriam essa palavra, "*lécher*", quando se quer significar que uma língua lambe uma outra, como uma chama ou uma carícia.

Mas não esperarei mais para lhes dizer "*merci*", a dirigir-lhes, em suma, esse "*mercy*", em mais de uma língua.

Pois assim que eu tiver agradecido pela hospitalidade com a qual fui honrado, será preciso pedir-lhes perdão e, dando-lhes graças, implorar pela graça, pedir-lhes para serem "*merciful*" comigo. Quanto a vocês, peço perdão, primeiramente, por me servir dessa palavra "*merciful*", como de uma citação. Eu a *menciono* tanto quanto a *uso*, como diria um teórico dos "*speech acts*", um pouco confiante demais numa distinção, agora canônica, entre "*mention and use*".

Falando de outra forma, não esperarei para agradecer-lhes a honra insigne que me foi feita, e também, através dessa palavra de gratidão e de "*mercy*", pedir-lhes perdão por todos os limites e, primeiramente, pelas minhas próprias insuficiências, que me impedirão de estar à altura dessa honra. Minhas insuficiências, tentarei dissimulá-las – em vão, com certeza –, graças a artifícios mais ou menos ingenuamente perversos.

Antes dessas graças dadas ou da graça pedida, confesso, em primeiro lugar, uma falha de linguagem que bem poderia ser uma violação das leis da hospitalidade. Na verdade, o primeiro dever de um hóspede, do "*hôte/guest*" que sou, não é falar uma linguagem inteligível e transparente, ou seja, sem equívoco? Falar, portanto, uma só língua, a saber, a do destinatário, neste caso, do anfitrião ("*hôte/host*"), uma língua singularmente destinada a quem deve e pode escutá-la, uma língua que se partilha, como a própria língua do outro, aquela do outro a quem nos dirigimos ou, ao menos, uma língua de que o ouvinte ou o leitor possa se apropriar? Em suma, uma língua traduzível?

Ora, eis uma das confissões que eu lhes devo, a múltiplos títulos. Primeiramente, a título do título, e também por falar, como farei dentro de instantes, de maneira bastante intraduzível, do título do título. Revelando mais de uma fraqueza, confesso, por exemplo, essa dupla insuficiência da qual é ainda mais impossível escapar, pois carrega a contradição em si mesma: se, por um lado, preciso me dirigir a vocês numa língua particular, o francês, (reconhecendo, assim, que todo pretendo discurso *sobre* a tradução – toda metalinguagem ou metateorema sobre

tradução – está destinado a se inscrever nos limites e nos acasos de um único idioma), já estarei, entretanto, em via de saltar, e o farei novamente, por cima dessa língua, a minha, deixando indecível a questão de uma escolha simples entre linguagem e metalinguagem, assim como entre uma língua e uma outra. Estamos, assim que entramos no jogo, na multiplicidade das línguas e na impureza do limite.

Por que meu título permaneceria para sempre intraduzível? Em primeiro lugar, porque não se poderia decidir de qual língua de origem ele releva. E, portanto, em que sentido, entre *anfitrião* e *hóspede*, “*hôte*” e “*hôte*”, “*guest*” e “*host*”, ele trabalha, “*travels*”, viaja.

Impossível decidir de qual língua de origem releva, por exemplo, a palavra “*relevante*”, que deixo, por enquanto, entre aspas. Nem a qual língua ela pertence no momento em que dela me sirvo, nos sintagmas, ou nas frases onde pretendo inscrevê-la. Essa palavra fala uma única e mesma língua, numa única e mesma língua? Ignoramos, do mesmo modo, se ela compõe mesmo uma palavra, uma única palavra com um único sentido ou se, homônima ou homófona de si própria, ela não constitui mais de uma palavra em uma.

Pois o que eu lhes proporei sob esse título (“O que é uma tradução “*relevante*”?) será – sem dúvida alguém de qualquer reflexão digna dessa palavra sobre a palavra, sobre a unidade da palavra em geral – uma abordagem, mais modesta e *laboriosa*, baseada no exemplo de uma única palavra, a palavra “*relevant*”. Eu sublinharia *laboriosa* para anunciar algumas palavras em **tr.** – e anunciar que o tema do **labour**, do **trabalho** de parto, e também do **trabalho transferencial** e **transformacional**, em todos os códigos possíveis, e não somente no da psicanálise, entrará em concorrência com o tema aparentemente mais neutro da **tradução** como **transação** e como **transporte**. Assim, acabaremos rodando em volta de um único exemplo, um exemplo de palavra, se for uma, e que seja uma, única, solitária, a palavra “*relevant*”, forma verbal e adjetiva ao mesmo tempo, uma espécie de participio presente que se torna epíteto ou atributo.

O que acontece com esse vocábulo “*relevant*”? Ele tem todos os traços dessa unidade de linguagem que denominamos, familiarmente, uma palavra, um corpo verbal. Muitas vezes esquecemos, nessa familiaridade mesma, o quanto a unidade ou a identidade, a independência da palavra permanece uma coisa misteriosa, precária, pouco natural, quer dizer, histórica, institucional e convencional. Não há palavra na natureza. Ora, essa palavra, “*relevant*”, traz em seu corpo uma operação de tradução em andamento, tentarei demonstrá-lo; ela é um corpo

de tradução, sofre ou exhibe a tradução como a memória ou o estigma de uma paixão ou então, flutuando acima, exhibe uma aura ou uma auréola de glória. Esse corpo de tradução está em curso de importação para a língua francesa, está ultrapassando as fronteiras e sendo controlado em várias alfândegas intra-européias que não são somente franco-inglesas, como poderia sugerir o fato de que esse vocábulo de filiação latina é, atualmente, mais inglês ("*relevant*" / "*irrelevant*"), no seu uso corrente, no seu valor de uso, no seu curso ou *currency*, apesar de estar também em curso de afrancesamento. Essa aculturação, esse afrancesamento não é, *stricto sensu*, uma tradução. Essa palavra não está somente em tradução, como diríamos em trabalho ou em viagem, *traveling*, *travailing*, num trabalho de parto, um *labour*. No título proposto o vocábulo vem, por uma dobra suplementar, qualificar a tradução e o que uma tradução poderia *dever* ser, quer dizer *relevante*.

Aqueles e aquelas, a quem o inglês é familiar, talvez já o escutem como a domesticação, o afrancesamento implícito ou, ousarei dizer, a franquia mais ou menos tácita e clandestina do adjetivo inglês "*relevant*", que seria assim transposto para a língua francesa com armas e bagagens, com seus predicados de denotação e de conotação. O feminino francês dessa palavra (uma tradução "*relevante*") soa ainda mais inglês e nos remete à assinatura e àquilo que está em jogo na diferença sexual, em toda parte onde existe tradução, tradutora, tradutor.

O que é dito "*relevant*", na maior parte das vezes? Aquilo que parece mais certo, pertinente, a propósito, bem-vindo, apropriado, oportuno, justificado, bem afinado ou ajustado, surgindo de forma adequada lá onde é esperado – correspondendo, como deve ser, ao objeto ao qual se referem o gesto dito relevante, o discurso relevante, a proposição relevante, a decisão relevante, a tradução relevante. Uma tradução relevante seria, portanto, simplesmente, uma "boa" tradução, uma tradução que faz tudo o que dela se espera, uma versão, em suma, que cumpre sua missão, honra sua dívida e faz seu trabalho ou seu dever, inscrevendo na língua de chegada o equivalente mais "*relevant*" de um original, a linguagem a *mais* precisa, apropriada, pertinente, adequada, oportuna, penetrante, unívoca, idiomática etc. A *mais* possível, e esse superlativo nos coloca na via de uma "economia" com a qual devemos contar.

O verbo "*relever*" me lembra uma experiência de tradução, modesta mas efetiva, na qual me encontrei empenhado há mais de trinta anos, de maneira quase contínua, primeiramente, entre o alemão e o francês e depois, mais recentemente, entre o inglês e o francês. Que essa mesma palavra francesa (uma única e mesma palavra, supondo-se

que seja uma única e mesma palavra e que seja de parte a parte francesa, de ora em diante), que esse mesmo vocábulo possa assim operar numa única língua, entre três línguas, e para “traduzir”, ou em todo caso, fazer *trabalhar* palavras diferentes pertencentes a contextos aparentemente diferentes, em pelo menos duas outras línguas de origem (o alemão e o inglês), eis o que me parece ser um acaso incalculável, uma invenção ou uma necessidade da qual me pergunto quem poderia assumir a responsabilidade, mesmo se, aparentemente, ela foi, primeiramente, minha e me foi necessário assiná-la. Acerca disso não tenho nem ilusão nem pretensão: se tomei a iniciativa dessas *quasi*-traduções, isso só me foi possível pela escuta, e registro, das possibilidades ou das leis – semânticas e formais – já inscritas nessa família de línguas e, em primeiro lugar, na “minha” língua. Em todo caso, o acaso em questão me parecendo, desde então, um pouco mais familiar, sentindo-me, por minha parte, menos exposto na minha incompetência, em vez de correr o risco de dizer sobre a tradução em geral coisas muito irrelevantes diante de vocês, hábeis especialistas e profissionais com prática, preferi então propor-lhes rondar uma pequena palavra e segui-la como um “passante”, e não me aventurar novamente, pela ordem da generalidade, em reflexões teóricas de procedimentos evidentemente mais filosóficos ou especulativos – como os que arrisquei em outros textos, sobre o problema universal de A Tradução, seguindo os traços de Benjamim, de Joyce e de alguns outros.

Em seguida, talvez devesse confessar, considerando-me assim culpado sem circunstância atenuante, que é primeiramente a esse título, isto é, pela sua intraduzibilidade, que eu o escolhi, meu título, premeditando assim meu crime, tramando, em suma, para fazer da aparente intraduzibilidade de meu título, de uma palavra nele que assino, do idioma de alguma coisa como minha assinatura, o tema desta conferência, que parecerá, portanto, um sinete abreviado em rubrica, por vergonha ou arrogância.

Ainda assim, concedam-me o crédito, não transgrido o código da conveniência ou da modéstia a título de desafio provocante, mas a título de prova: para submeter a experiência da tradução à prova do intraduzível.

Ora, não creio que nada seja sempre intraduzível – nem traduzível, aliás.

Como podemos ousar dizer que nada é traduzível, tanto quanto nada é intraduzível? A que conceito da tradução é necessário apelar para que esse axioma não seja simplesmente inteligível e contraditório-

rio: “nada é traduzível ou nada é intraduzível”? Na condição de uma certa *economia* que aproxima o traduzível do intraduzível, não como se aproxima o mesmo do outro, mas o mesmo ao mesmo ou o outro ao outro. “Economia”, aqui, significaria duas coisas, *propriedade* e *quantidade*: por um lado, aquilo que concerne à lei da *propriedade* (*oikonomia*, a lei, *nomos*, daquilo que é próprio, apropriado a si, em casa – e a tradução é sempre uma tentativa de apropriação que visa transportar para casa, na sua língua, o mais decentemente possível, da maneira mais relevante possível, o sentido mais próprio do original, mesmo se for o sentido mais próprio de uma figura, de uma metáfora, de uma metonímia, de uma catacrese ou de uma indecível impropriedade) e, por outro, à lei de *quantidade*: quando se fala em economia, fala-se sempre de quantidade calculável. Conta-se e presta-se conta, “*one counts and accounts for*”. Uma tradução relevante é uma tradução cuja economia, nesses dois sentidos, é a melhor possível, a mais apropriante e a mais apropriada possível.

Como um *princípio de economia* permite dizer ao mesmo tempo duas coisas aparentemente contraditórias (1. “Nada é traduzível”, 2. “Tudo é traduzível”), confirmando a experiência que nos é comum, suponho, além de qualquer contestação possível, sabendo-se que, de fato, toda tradução dada, a melhor e a pior, coloca-se entre as duas, entre a relevância absoluta, a transparência a mais apropriada, adequada, unívoca, e a irrelevância a mais aberrante e a mais opaca? Para compreender o que significa essa economia de entremeio é preciso imaginar as duas hipóteses extremas, as duas hipérboles seguintes: se, a um tradutor absolutamente competente em, pelo menos, duas línguas e duas culturas, duas memórias culturais com os saberes sócio-históricos que nelas se incorporam, é dado todo o tempo, e todo o lugar, e tantas palavras quanto são necessárias para explicar, explicitar, ensinar o conteúdo de sentido e as formas de um texto a traduzir, não há nenhuma razão para que ele encontre algo intraduzível e que um resto permaneça na sua operação. Se é dado a alguém competente um livro inteiro, cheio de “*translator's notes*”, para explicar tudo o que pode querer dizer, na sua forma, uma frase de duas ou três palavras (por exemplo, o “*he war*” de *Finnegans Wake*, do qual me ocupei em outro texto,³ ou

3 *Ulysses Gramophone, deux mots pour Joyce*, Gaílée, 1986. [“Duas palavras para Joyce”. Trad. R. G. de Agostino. In: NESTROVSKI, A. (Org) *Riverrun – Ensaios sobre James Joyce*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p.17-39. (N. T.)]

então “*mercy seasons justice*”, de *O mercador de Veneza* do qual falaremos), não há nenhuma razão, em princípio, para que ele fracasse em apresentar, sem resto, as intenções, o querer-dizer, as denotações, conotações e sobredeterminações semânticas, os jogos formais daquilo que chamamos de original. Isto, simplesmente, que acontece todos os dias na universidade e na crítica literária, não será denominada uma tradução, uma tradução digna desse nome, a tradução no sentido estrito, a tradução de uma obra. Para servir-se legitimamente da palavra “tradução” (*translation, Übersetzung, traduccion, translación* etc.), na rigorosa acepção que lhe foi conferida, há alguns séculos, por uma história longa e complexa num contexto cultural dado (mais precisamente, mais estreitamente numa Europa abraâmica e pós-luterana), é preciso que, fora de toda paráfrase, explicação, explicitação, análise etc., a tradução seja *quantitativamente* equivalente ao original. Não falo aqui da quantidade em geral nem da quantidade dita prosódica (o metro, o ritmo, a cesura, a rima, tantos desafios clássicos e tantos limites, em princípio e em fato, insuperáveis à tradução). E também deixo, deliberadamente de lado, toda espécie de fenômenos – aliás interessantes – em razão dos quais essa forma de equivalência quantitativa nunca é rigorosamente acessível. Algumas línguas são conhecidas por levarem muito longe esse excesso de extensão nas traduções. Nenhuma tradução reduzirá jamais essa diferença quantitativa, quer dizer, no sentido kantiano dessa palavra, estético, já que ela concerne as formas espaciais e temporais da sensibilidade. Mas este não será meu propósito. Não, o que me interessa mais, e hoje em primeiro lugar, nessa lei quantitativa, nessa economia, é a unidade de medida que comanda, ao mesmo tempo, tanto o conceito clássico da tradução quanto o cálculo que lhe é prescrito. Essa unidade de medida quantitativa não é, nela mesma, quantitativa, mas é, de uma certa maneira, qualitativa. Não se trata de medir um espaço homogêneo ou o peso de um livro, nem mesmo de se dedicar a uma aritmética dos signos ou das letras; não se trata de contar o número de signos, de significantes ou significados, mas de contar o *número das palavras*, as unidades lexicais denominadas “palavra”. A unidade de medida é a unidade da palavra. A filosofia da tradução, a ética da tradução, se é que existe, seria, *hoje*, uma filosofia da palavra, uma lingüística ou uma ética da palavra. No início da tradução existe a palavra. Nada é menos inocente, pleonástico e natural, nada é mais histórico que essa proposição, mesmo se ela parece evidente demais. Nem sempre foi dessa forma, vocês o sabem muito bem. Como foi formulado por Cícero, entre outros, creio, para velar em

seguida, impassivelmente, para velar ainda sobre uma história turbulenta e diferenciada da tradução, de suas práticas e de suas normas, o primeiro imperativo da tradução não foi, com certeza, e vocês o sabem, a ordem da “palavra por palavra”. Em *De Optimo genere oratorum*, Cícero franqueia a tradução de sua obrigação para com o “*verbum*”, de sua dívida em relação à palavra por palavra. A operação que consiste em converter, em retornar (“*convertere, vertere, transvertere*”) não deve se deixar tomar pela palavra ou tomar a palavra ao pé da letra. É suficiente fazer passar a idéia, a figura, a força. E a divisa de São Jerônimo, que foi, como Lutero, um dos pais de uma certa ética da tradução, uma ética que sobrevive mesmo se é contestada na nossa modernidade, é: “*non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu*”. Ele se referia, na época, tanto à tradução dos Gregos quanto à das Santas Escrituras, embora tenha tentado fazer uma exceção para “a ordem misteriosa das palavras” (*verborum ordo mysterium*),⁴ na Bíblia. Pouco depois, alguns séculos apenas, uma tradução dita literal, se quiser atingir a maior relevância possível, não será uma tradução que traduz letras, nem mesmo a que traduz o que chamamos tranquilamente de sentido, mas será aquela que, traduzindo o sentido dito próprio de uma palavra, seu sentido literal, quer dizer, determinado e não figurativo, impõe-se, como lei ou como ideal, embora permaneça inacessível, traduzir, não palavra a palavra, nem certamente palavra por palavra, mas de permanecer, apesar disso, tão perto quanto possível da equivalência de “uma palavra por uma palavra”; e impõe-se, portanto, respeitar a quantidade verbal como quantidade de palavras, em que cada uma é um corpo que não pode ser decomposto, a unidade indivisível de uma forma sonora incorporando ou significando a unidade indivisível de um sentido ou de um conceito. Por isso, cada vez que há várias palavras em uma, ou na mesma forma sonora ou gráfica, cada vez que há efeito de *homofonia* ou de *homonímia*, a tradução, no sentido estrito, tradicional e dominante desse termo, encontra um limite intransponível – e o começo de seu fim, a configuração de sua ruína (mas talvez, uma tradução seja consagrada à ruína, a essa forma de memória ou de comemoração que se denomina ruína; a ruína talvez seja sua vocação e um destino que ela aceita desde a origem). Uma homonímia ou uma homofonia nunca é

4 *Liber de optimo genere interpretandi* (*Epistula* 57, p. 13). Sou devedor, nessa referência, ao admirável e recente trabalho (ainda inédito) de Andrés Claro, *Les Vases Brisés: Quatre Variations sur la Tâche du Traducteur* (nota 38).

traduzível no palavra a palavra. É preciso ou se resignar a perder seu efeito, sua economia, sua estratégia (e essa perda é enorme) ou, pelo menos, acrescentar uma glosa, do tipo "*translator's note*" que sempre, mesmo no melhor dos casos, o caso da maior relevância, confessa a impotência ou a derrota da tradução. Embora marcando que o sentido e os efeitos formais do texto não escaparam ao tradutor ou à tradutora e podem, portanto, ser levados ao conhecimento do leitor, a "*translator's note*" rompe com o que denomino a lei econômica da palavra, a que define a essência da tradução no sentido estrito, da tradução comum, normalizada, pertinente ou relevante. Em todos os lugares em que a unidade da palavra é ameaçada, ou colocada em questão, não é somente a operação da tradução que se encontra comprometida, é o conceito, a definição e a própria axiomática, a idéia da tradução que é preciso reconsiderar.

Falando assim sobre essas coisas, eu já queimei etapas, formalizei muito depressa, procedi a uma economia ininteligível. O que acabo de dizer permanece, sem dúvida, ainda intraduzível. Desacelero, portanto, e recomeço.

Vocês podem se perguntar a que língua pertence a palavra "*relevante*". É uma dessas palavras inglesas que, de maneira confusa e mal regrada, está conquistando tanto valor de uso como valor de troca, em francês, sem jamais ter sido, pelo que sei, oficialmente creditada pelas vias institucionais de alguma academia. A esse título, ela representaria um dos exemplos de palavras cujo uso flutua entre várias línguas (há cada vez mais) e que merecem uma análise ao mesmo tempo lingüística e sociológica, política e, sobretudo, histórica, ali, onde os fenômenos de hegemonia vêm também inscrever sua assinatura sobre o corpo de uma espécie de idioma europeu, talvez universal, em formação (que ele seja primeiramente europeu está, aliás, longe de excluir que ele se universaliza e esta é ainda uma vasta questão de tradução sem tradutor, se posso dizer assim, a qual devo, como as precedentes e como tantas outras, deixar de lado, por falta de tempo).

A essa palavra, "*relevant*", a esse particípio presente em situação de atributo, é confiada uma tarefa exorbitante. Não a tarefa do tradutor, mas a tarefa de definir, nada menos, a essência da tradução. Essa palavra cuja pertença ao francês ou ao inglês não está bem assegurada nem decidida, e que, como espero mostrar daqui a pouco, guarda também uma obscura filiação germânica, eis que ela chega a um lugar *duplamente* eminente e exposto.

Por um lado, ela prolonga e anuncia a realização de uma resposta ambiciosa à questão da essência da tradução ("O que é uma tradução?"). Para saber o que pode querer dizer e ser uma tradução relevante, é necessário saber o que é a essência da tradução, sua missão, sua finalidade, sua vocação.

Por outro, supõe-se, com ou sem razão, que uma tradução relevante seja melhor que uma tradução não relevante. Uma tradução relevante é tida, com ou sem razão, como a melhor tradução possível. A definição teleológica da tradução, a definição da essência consumada da tradução se confunde, portanto, com a definição de uma tradução relevante. A pergunta "o que é uma tradução relevante?" ou "o que deve ser uma tradução?" remete à pergunta: "o que é tradução?" ou "o que deve ser uma tradução?". E a pergunta "o que deve ser a tradução?" subentende, como por sinonímia, "como deveria ser a melhor tradução possível?".

Dito de outra forma (dito de outra forma, a expressão "dito de outra forma", "em outros termos", "em outras palavras", "*in other words*", é a cláusula que anuncia silenciosamente toda tradução, pelo menos quando ela se designa, a si própria, como tradução, e arlupcia, de maneira autodêitica: eis-me aqui, sou uma tradução, vocês lêem aqui uma tradução, uma tradução não interlingual, para usar da distinção de Jakobson, mas intralingual⁵ – e este autodêitico, não estou seguro se ele acompanha ou não a palavra "*relevante*" no meu título); em outras palavras, se a questão "o que é uma tradução *relevante*?" não significa nada senão a questão "o que é uma tradução?" ou "o que deveria ser a melhor tradução possível?", então deveríamos fazer a economia da palavra "*relevante*" e esquecê-la, abandoná-la, sem tardar.

E portanto, conservei-a. Por quê? Talvez para tentar lhes convencer de duas coisas: por um lado, que essa palavra de filiação latina, a qual não sei mais a que língua terá pertencido, ao inglês ou ao francês, tornou-se indispensável, a mim, na sua própria unicidade, para traduzir várias palavras originárias de várias línguas e, primeiramente, do alemão (como se, por sua vez, o alemão contivesse mais de uma palavra

5 Quando nos referimos à classificação de Jakobson, somente a tradução *interlingual* (a que transporta de uma língua à outra, e à qual nos referimos, a maior parte das vezes, como sentido próprio, ou estrito) é comandada pela economia e, na economia, pela unidade da palavra. Nem a tradução *intralingual* nem a tradução *intersemiótica* são comandadas por um princípio de economia nem, principalmente, pela unidade da palavra.

numa única palavra); por outro, essa palavra traduzente tornou-se, por sua vez, intraduzível, por essa mesma razão. E quando digo que isso já aconteceu comigo, como vou tentar contar, não posso designar nada que me seja empiricamente pessoal, pois o que me aconteceu ou o que passou por mim, vindo de línguas e retornando a elas, foi também um projeto de credenciamento institucional e de consagração no espaço público. Entretanto, minha primeira preocupação não foi a de me apropriar dessa tradução, mas de legitimá-la, torná-la reconhecida como a mais relevante possível e, portanto, de me expropriar, dela me desposuir, ao contrário, colocando-a no mercado – mesmo se eu ainda pudesse sonhar em deixar minha efígie sobre essa moeda corrente e, como Shylock, esperar um reconhecimento de dívida.

Como fazer para tentar justificar, e, em todo caso, para submeter à sua apreciação as razões pelas quais, muitas vezes, com trinta anos de intervalo, julguei relevante utilizar o único e mesmo verbo *relever*, para traduzir primeiramente uma palavra alemã e, depois, uma palavra inglesa?

A palavra inglesa, comecemos pelo fim, encontra-se em *O mercador de Veneza*.⁶ O privilégio que atribuo a essa peça de Shakespeare não se deve somente à presença dessa palavra a ser traduzida. Além disso, a título da conotação, tudo na peça pode se retraduzir no código da tradução e como um problema de tradução; e isso nos três sentidos que Jakobson distingue: interlingual, intralingual, intersemiótico – como, por exemplo, entre libra de carne e soma em dinheiro. A tradução aí se apresenta, a cada instante, tão necessária como impossível. Ela é a lei, ela até fala a linguagem da lei além da lei, linguagem da lei impossível, representada por uma mulher disfarçada, transfigurada, convertida, travestida – traduza: *traduzida* em homem da lei. Como se o tema dessa peça fosse, em suma, a tarefa do tradutor, sua tarefa impossível, seu dever, sua dívida tão inflexível quanto impagável. Ao menos por três ou quatro razões:

1 Há, primeiramente, um juramento (*oath*), um compromisso insustentável com risco de perjuro, uma dívida e um dever que constituem o próprio propulsor da intriga, do “*plot*”, ou do complô. Ora, seria fácil demonstrar (e tentei fazê-lo em outro texto) que toda tradução implica

6 Utilizei a tradução de Bárbara Heliodora (e a modifiquei, quando necessário) da edição de Shakespeare, W. (1990). *A comédia dos erros e O mercador de Veneza*, Editora Nova Fronteira. (N. T.)

esse endividamento insolúvel e esse juramento de fidelidade para com um original dado – com todos os paradoxos de uma tal lei e de um tal compromisso, desse laço (*bond*) e desse contrato, desse compromisso, aliás impossível e dissimétrico, transferencial e contratransferencial, como um juramento destinado à traição e ao perjuro.

2 Há, em seguida, o tema da economia, do cálculo, do capital e do juro, da dívida impagável feita a Shylock: o que eu dizia há pouco sobre a unidade da palavra fazia, efetivamente, de uma certa economia, a lei da tradução.

3 Há também, no próprio coração do dever ou da dívida, em *O mercador de Veneza*, como em toda tradução, essa equivalência incalculável, essa correspondência impossível, mas alegada incessantemente, entre a libra de carne e dinheiro, a tradução exigida, mas impraticável, entre a literalidade singular de um corpo próprio e o arbitrário de um signo geral, monetário ou fiduciário.

4 Essa tradução impossível, essa conversão (e toda tradução é uma conversão: *vertere, transvertere, convertere*, conforme Cícero) entre a carne original, literal, e o signo monetário, não é sem relação com a conversão forçada do judeu Shylock ao cristianismo, a-figura tradicional do Judeu sendo, por outro lado, muitas vezes e por convenção, situada do lado do corpo e da letra (da circuncisão carnal ou do farisaísmo, da obediência ritual à exterioridade literal) enquanto, desde São Paulo, o Cristão se encontraria do lado do espírito ou do sentido, da interioridade, da circuncisão espiritual. Essa relação da letra ao espírito, do corpo da literalidade à interioridade ideal do sentido é também o lugar da passagem da tradução, dessa conversão que denominamos tradução. Como se a questão da tradução fosse primeiramente uma questão abraâmica, entre o Judeu, o Cristão e o Muçulmano. E a substituição, como a relevância sobre a qual me preparo para lhes falar, seria, justamente, aquilo que acontece à carne do texto, ao corpo, ao corpo falado e ao corpo traduzido – quando nos endividamos pela letra para salvar o sentido.

Shylock lembra que prometeu, *sob juramento* (*under oath*), respeitar o texto original do contrato, do reconhecimento de dívida. O que lhe é devido faz referência, literalmente, à libra de carne. Esse juramento liga-o ao céu, relembra, não pode ser violado sem perjuro, quer dizer, sem traição, traduzindo os termos em signos monetários. Em nome da letra do contrato, Shylock recusa a tradução ou a transação (a tradução é uma transação). Portia acaba de oferecer-lhe três vezes a soma do

dinheiro que lhe é devida em troca da libra de carne (*pound of flesh*). Se você traduzir a libra de carne em dinheiro, ela lhe propõe, em suma, você terá três vezes a quantia devida. Shylock exclama então: "*An oath, an oath, I have an oath in heaven: shall I lay perjury upon my soul? No, not for Venice*" ("Eu jurei, eu jurei, aos céus jurei – Devo perder minha alma num perjúrio? Não, nem por Veneza inteira.")⁸

Portia finge anotar essa recusa e reconhecer que "o prazo venceu" ("*This bond is forfeit*"). Esse contrato, esse laço, esse reconhecimento da dívida estando vencida, o Judeu tem o direito de reclamar uma libra de carne que deve ser literalmente cortada por ele bem perto do coração do mercador. ("*Why this bond is forfeit; And lawfully by this the Jew may claim/A pound of flesh, to be by him cut off Nearest the merchant's heart*"). Portia terá, uma última vez, insistido com Shylock para perdoar, anulando a dívida, adiando-a, dispensando-a: "*Be merciful*, ela pede, aceite três vezes o seu dinheiro e peça-me para rasgar este bilhete, esse contrato, "*bid me tear the bond*". Shylock recusa mais uma vez; ele jura, na verdade, pela sua alma, que não pode perjurar e retomar seu juramento. Contra-assinando seu ato de fé, jurando sobre o que já havia jurado, ele se refere, então, à língua, a uma língua dos homens incapaz, na sua economia relativa, na tradução ou na transação proposta, de estar à medida do juramento absoluto que liga sua alma, incondicionalmente, diante de Deus: "*by my soul I swear There is no power in the tongue of man To alter me. I stay here on my bond*": "Por minha alma, Não há poder na língua de ninguém, em nenhuma língua humana, Para me abalar (para me alterar, para me fazer mudar). Eu quero o que tratei".⁹

O juramento é, portanto, na língua humana, um compromisso que, todavia, a língua humana não saberia, por ela mesma, desfazer, dominar, apagar, assujeitar-se ao desfazê-lo. Um juramento é um laço, na língua humana, que a língua humana, como tal, como humana, não pode desfazer. É, na língua humana, um laço (*bond*) mais forte que a língua humana etc. Mais que o homem no homem. É, na língua huma-

7 Op. cit., p.228, tradução modificada. (N. T.)

8 Essa aritmética abstrata, essa economia aparentemente arbitrária da multiplicação por três – três vezes mais signos monetários – orienta-nos em direção à cena dos três amantes de Portia, no fim da peça, e a toda a problemática dos três cofres, de *O mercador de Veneza* ao *Rei Lear*. Através de um Freud mobilizado e questionado, seria ainda uma grande cena de transferência, de metáfora e de tradução.

9 Idem, p.229, tradução modificada. (N. T.)

na (elemento da tradução), uma lei inflexível que impede a tradução de transação, mas, ao mesmo tempo, impõe o respeito pela literalidade original ou pela palavra dada. É uma lei que preside à tradução, impondo-lhe respeito absoluto, sem transação, pela palavra dada na sua letra original. O juramento, a fé jurada, o ato de jurar, é a própria transcendência, a experiência da passagem para além do homem, a origem do divino ou, se preferirmos, a origem divina do juramento. Isso parece ser verdadeiro para a lei da tradução em geral. Nenhum pecado é mais grave que o perjuro, e Shylock repete, jurando, que não saberia abjurar; ele confirma, portanto, por um segundo juramento, o primeiro juramento, no tempo de uma repetição. Chamamos isso de fidelidade, que é a própria essência e a vocação do juramento: quando eu juro, juro, numa língua, que não há poder, em nenhuma língua humana, de me fazer abjurar, de me desacreditar, quer dizer, de me fazer perjurar. O juramento passa *pela* língua, mas ultrapassa a língua humana – e aí está a verdade da tradução.

Nessa fabulosa história de juramento, de laço contratual (*bond*), trata-se, portanto, de um endividamento no qual os valores de troca são incomensuráveis e, portanto, intraduzíveis uns por outros (dinheiro e libra de carne: *money/pound of flesh*). Na cena 1 do ato IV, Portia, disfarçada em advogado, dirige-se, primeiramente, a Antônio, pedindo-lhe para reconhecer, para confessar sua dívida não paga ou impagável: "*Do you confess the bond?*", ela lhe pergunta. Você confessa, reconhece o contrato, o compromisso, o laço? "*Reconnais-tu le billet?*" traduz simplesmente François-Victor Hugo, cuja tradução eu seguirei, às vezes modificando-a. Reconhece o reconhecimento da dívida? Confirma o compromisso assinado, o laço, o que você deve, aquilo pelo que você está em dívida ou em falta, isto é, faltoso (daí a palavra "*confess*")? Resposta de Antônio: "*I do*" (performativo). Sim, eu confesso, declaro, reconheço, confirmo e assino ou contra-assino. *I do*. Frase tão extraordinária quanto um "sim". Economia e brevidade da resposta: tão simples e pobre quanto possível, a enunciação implica não somente um "eu", um "eu" que *faz* o que diz ao dizê-lo, confirmando que é ele mesmo o mesmo que aquele que já escutou, compreendeu, memorizou, na sua integridade, o sentido da pergunta feita, por sua vez integrada na resposta que atesta a identidade entre o "eu" que escutou e o "eu" que profere o "sim" ou o "*I do*". Mas implica também, na medida dessa compreensão e da memória da pergunta, que é o mesmo "eu" que pergunta: eu digo *sim*, *I do*, respondendo exatamente ao que você quer dizer ao me pedir isso ou ao me fazer essa pergunta. Nessa medida,

pensamos e queremos dizer a mesma coisa (tradução intralingual), nós somos o mesmo em espelho. Essa univocidade em espelho ou em transparência, essa tradução ideal é suposta estar em ação em todo performativo do tipo “eu perdôo”.

Depois dessa confissão de Antônio, a resposta soa como uma sentença. “*Then must the Jew be merciful*”. Seis palavras breves nomeiam, no mesmo fôlego, *Jew and Mercy*, o Judeu e o perdão. Essa pequena frase atesta, ao mesmo tempo, a economia e o gênio incomparável de Shakespeare. Merece elevar-se acima deste texto como uma imensa alegoria; resume talvez toda a história do perdão, toda a história entre o Judeu e o Cristão, toda a história da economia (*merces*, mercado, mercadoria, “*merci*”, mercê, mercenariato, salário, recompensa literal ou sublime) como história da tradução: “*Then must the Jew be merciful*”.

“Portanto” (então, por consequência, *Igitur*) o Judeu deve ser “*merciful*”. Ele deve ser clemente, indulgente, dizem algumas traduções. Evidentemente, isso também quer dizer *aqui*: “Portanto, *igitur*, *then*, já que você confessa a dívida ou a falta, então o Judeu (este Judeu *aqui*, Shylock, neste contexto preciso) deve liberá-lo da dívida. Mas a força elíptica da sentença tende a adquirir um gigantesco valor simbólico e metonímico, na dimensão de todos os tempos: “*the Jew*” representa também todo Judeu, o Judeu em geral, na sua diferença com o parceiro cristão, o poder cristão, o Estado cristão: o Judeu deve perdoar. (Permitam-me, aqui, um parêntese: relendo essa sentença extraordinária, cujo artifício analisaremos daqui a pouco, relendo esta frase que diz: “portanto o Judeu deve perdoar” – o que subentende “é o Judeu que deve perdoar”, “cabe ao Judeu em geral perdoar” – não posso deixar de lembrar o suspiro extraordinário do Papa deste fim de segundo milênio. Há alguns meses, quando lhe perguntaram, no instante em que tomava o avião para uma das suas viagens transcontinentais, o que ele pensava sobre a declaração de arrependimento do episcopado francês. Suspirando, então, lamentando-se um pouco, lastimando um pouco a cristandade ou a catolicidade, o Papa disse: “Noto que somos sempre nós que pedimos perdão”. Bem! Subentendido: perdão aos Judeus (ainda que alguns pensem também, legitimamente, em certos Índios da América e em diversas outras vítimas da Inquisição, que depois o Papa incluiu no programa de um outro dever de memória, como se diz, ou de arrependimento). É sempre nós, os cristãos ou os católicos que pedimos perdão, mas, por quê? Sim, por quê? Será porque o perdão é coisa cristã e os cristãos devem dar o exemplo, porque a Paixão de Cristo consistiu em assumir o pecado sobre a cruz? Ou então porque, naquela

circunstância, uma certa Igreja, quando não a cristandade, teria tido sempre muito a se censurar, pedindo perdão, primeiramente ao Judeu, a quem é pedido perdoar e ser misericordioso? "*Then must the Jew be merciful*").

Portia se dirige dessa forma a Antônio, seu cúmplice, e nomeando o Judeu como um terceiro, ela entende o que o Judeu entende: diante do seu reconhecimento, de sua declaração, de sua confissão, então o Judeu deve ser *merciful*, misericordioso, indulgente, capaz de perdoar, de adiar sua pena ou seu pagamento, apagar a dívida etc. Ora, o Judeu não compreende a dedução de Portia, recusa-se a compreender bem essa lógica. Queriam que concedesse o perdão ou absolvesse a dívida, simplesmente porque ela foi reconhecida. O Judeu então se indigna: "Em virtude de que obrigação, de que constrangimento, de que lei, deveria eu ser "*merciful*"? a palavra que se traduz por "*obligation*" ou "*contrainte*" ou "*loi*", é interessante: é "*compulsion*" – que significa "*compulsion*" no sentido de pulsão irresistível, de poder constrangedor. Em virtude de qual compulsão deveria eu me mostrar "*merciful*"? "*On what compulsion must I? Tell me that*".

Em resposta a essa pergunta do Judeu, Portia faz um grande elogio do poder de perdoar. Essa sublime tirada define "*mercy*", o perdão, como o poder supremo. Sem constrangimento, sem obrigação, gratuito, gracioso, poder acima do poder, soberania acima da soberania, poder superlativo, mais poderoso que o poder, por ser um poder sem poder, uma ruptura dentro do poder, esse poder transcendente do "*mercy*" se eleva acima do poder, da economia do poder e, portanto, acima da sanção, assim como da transação. Por isso, o perdão é atributo do rei, o direito da graça, o privilégio absoluto do monarca, no caso, do Doge. Mas, excedente infinito, outro movimento, outro mercado na escalada infinita: assim como esse poder está acima do poder, potência mais poderosa que a potência, esse atributo do monarca está, ao mesmo tempo, acima dele e de seu cetro. Esse poder ultrapassa a humanidade passando pela humanidade, como a língua da qual falávamos há pouco: ele não pertence senão a Deus. A graça é divina, ela recorda, no poder terrestre, o que mais se parece com o poder divino, ela é, no homem, o super-humano. Aqui, os dois discursos se repercutem ou se remetem em espelho, o de Shylock, o Judeu e de Portia, a Cristã, ou o Cristão em toga de advogado. Tanto um como o outro colocam alguma coisa (o juramento, o perdão) acima da linguagem humana, *na* linguagem humana, acima da ordem humana *na* ordem humana, acima dos direitos e deveres do homem, *na* lei do homem.

A força do perdão, vocês ouvirão Portia, é *mais* que justa, mais justa que a justiça ou que o direito, ela se eleva acima do direito ou acima daquilo que não é, na justiça, senão direito; ela é, para além do direito dos homens, aquilo mesmo que a prece invoca. E o que é, em suma, um discurso sobre a tradução (possível: impossível) é também um discurso de *prece sobre a prece*. O perdão é prece; ele é da ordem da bênção e da prece, dos dois lados, da parte de quem pede perdão e da parte de quem o concede. A essência da prece é coisa do perdão e não do poder e do direito. Entre a elevação da prece ou da bênção – acima do poder humano, acima mesmo do poder real como humano, acima do direito, do direito penal – e a elevação do perdão acima do poder humano, do poder real e do direito, haveria uma espécie de afinidade essencial. A prece e o perdão têm a mesma proveniência e a mesma essência, a mesma altura mais alta que a altura, a altura do Altíssimo.

Shylock está amedrontado por essa exorbitante exortação a perdoar para além do direito, a renunciar a seu direito e ao que lhe é devido. Exige-se dele mais do que ele pode e mesmo mais do que ele tem o direito de conceder, dado o “*bond*” (o *Bund*, seria tentado a dizer) que o constrange para além de todo vínculo humano. Shylock pressente também que vai ficar a ver navios, se posso falar assim, nessa história de navio e de naufrágio. Ele, que foi apresentado como uma figura do diabo (*the devil in the likeness of a Jew* (ato III, cena 1)), pressente que tentam enganá-lo, que tentam possuí-lo, diabolicamente, em nome da transcendência sublime da graça. Finge-se elevá-lo acima de tudo, com essa história de perdão divino e sublime, mas é um ardil para esvaziar seu bolso, distraíndo-o, para fazê-lo esquecer o que lhe devem, e castigá-lo cruelmente. Ele protesta então, ele se queixa, ele dá queixa, ele reclama a lei, o direito, a penalidade. De qualquer forma, ele não está errado. Em nome desse sublime elogio ao perdão, uma astúcia econômica, um cálculo, a intriga de uma estratégia está sendo tramada, no fim da qual (vocês a conhecem, é o desafio de cortar a carne sem verter uma gota de sangue), Shylock perderá tudo, nessa tradução de transação, tanto os signos monetários de seu dinheiro quanto a libra literal da carne devida – e até sua religião, pois, quando a situação se tiver revertido, à sua custa, ele, Shylock, terá de se converter ao cristianismo, terá de se traduzir (*convertere*) em cristão, em linguagem cristã, depois de ter sido preciso, por sua vez, – por uma inversão escandalosa, ele, a quem suplicavam para ser “*merciful*” – implorar de joelhos a mercê do Doge (“*Down therefore*”, lhe dirá, daqui a pouco, Portia, “*and beg*

mercy of the duke"). Esse perdão, o Doge de Veneza finge lhe conceder para mostrar-lhe o quanto a sua generosidade de cristão e de monarca é superior à do Judeu ("Para mostrar que existe um outro espírito, Eu lhe dou sua vida sem que a peça": "*That thou shalt see the difference of our spirits, I pardon thee thy life before thou ask it, For half thy wealth, it is Antônio's; the other half comes to the general state; Which humbleness may drive in to a fine*", o que vem a ser, na tradução ligeiramente modificada, como se diz, de François-Victor Hugo: "*Pour que tu voies combien nos sentiments (nos esprits) diffèrent, je te fais grâce de la vie avant que tu l'aies demandée. La moitié de ta fortune est à Antonio, l'autre moitié revient à l'État; mais ton repentir peut encore commuer la confiscation en amende*". "Antônio tem metade do que é seu, Para o Estado vai a outra metade – Que a piedade talvez comute em multa¹⁰").

A soberania do Doge, na sua manifestação ardilosa, mima o perdão absoluto, a graça que se concede lá mesmo onde ela não é rogada, a graça da vida. De todo o resto, Shylock é totalmente expropriado, a metade em benefício de um indivíduo particular, Antônio; a outra metade, em benefício do Estado. E então, outro ardil da economia, o Doge impõe, para conceder uma comutação de pena e evitar esse confisco total, uma condição, o "arrependimento" ("*repentir*" é a tradução de F.-V. Hugo para "*humbleness*": se fizer prova de humildade, arrependendo-se, sua pena será comutada e você receberá somente uma multa em vez de uma expropriação total). Quanto à graça absoluta, o Doge tem sobre ela um poder tão soberano que ele ameaça retirá-la ("*He shall do this or else I do recant The pardon that I late pronounced here*").

Portia tinha protestado contra a promessa de permutar, sob condição de arrependimento, a confiscação total por multa. Ela diz: "*Ay for the state, not for Antonio*" (que seja perdoada a pena de confiscação pelo que ele deveria ao Estado, e não pelo que devesse a Antônio). Então Shylock se revolta e recusa o perdão. Ele recusa perdoar, certamente, recusa ser "*merciful*", mas recusa também, reciprocamente, ser perdoado a esse preço. Ele recusa, portanto, tanto conceder como pedir perdão. Em suma, ele se diz estrangeiro a toda essa história fantasmática do perdão, a toda essa intriga malsã do perdão, a toda essa predicação cristã e teológico-política que quer fazer passar gato por lebre. Ele prefere morrer a ser perdoado a esse preço, pois compreendeu, ou, em todo caso, pressentiu, que o perdão absoluto e gracioso deveria, na

10 Idem, p.234. (N. T.)

verdade, ser pago muito caro, e que uma economia sempre se esconde por trás desse teatro da graça absoluta. Shylock diz, então, numa espécie de contracálculo: pois bem, fiquem com vosso perdão, tomem minha vida, matem-me então; pois, tomando-me tudo que tenho e tudo o que sou, vocês me matam da mesma forma: "*Nay, take my life and all; pardon not that: You take my house when you take the prop that sustain my house; you take my life When you do take the means whereby I live*". "Tomai a minha vida junto ao resto (não me perdoe). Para que serve o perdão se me tomais Minha casa e mais tudo o que a sustenta: Ao tomar-me os meus meios de viver, Vós tomastes de mim a própria vida".¹¹

Vocês sabem como as coisas terminam: a extraordinária economia dos anéis e dos juramentos. Nela implicado ou não, Shylock finalmente perde tudo. Ele deve, uma vez que o Doge ameaça retirar sua graça, consentir em assinar uma isenção total de dívida e uma conversão forçada ao cristianismo. "E no batismo – diz Graziano – terá dois padrinhos – tivesse sido eu o juiz, teria dez, para conduzir-te não à pia batismal, mas à forca".¹² Exit Shylock ("*In christening thou shalt have two godfathers; Had I been judge thou shouldst have ten more To bring thee to the gallows, not the font*").

Imediatamente após a cena que acabei de evocar, quando Shylock perdeu tudo e deixou a cena da história (não mais Judeu em cena, não mais Judeu na história), os benefícios são repartidos e o Doge suplica, implora, convida (assim se traduz "*entreat*") Portia para jantar em sua casa. Ela recusa pedindo humildemente perdão: "*I humbly do desire your Grace of Pardon*" (o fato de se chamar os grandes de Vossa Graça, Vossa Graciosa Majestade, significa o poder do qual falamos), pede perdão à Sua Graça, pois ela tem o que fazer na cidade. O Doge pede para que a, ou o gratifiquem, (*gratify*), que lhe paguem ou recompensem por seus serviços ("*Antonio, gratify this gentleman, For in my mind you are much bound to him*"). Essa gratificação, essa recompensa é um salário. Portia o sabe, ela o reconhece, ela sabe e diz que foi paga por ter representado bem uma cena de graça e de perdão, como um hábil e astuto homem da lei; ela confessa, esta mulher em homem, que foi bem paga, de alguma forma, como mercenária do perdão, ou da mercê: "*He is well paid that is well satisfied; And I, delivering you, am satisfied, And the-*

11 Idem, p.234, tradução modificada. (N. T.)

12 Idem, p.236, tradução modificada. (N. T.)

rein do account myself well paid: my mind was never yet more mercenary": "Está bem pago quem se diz contente E eu estou contente só por libertá-lo, Sendo essa toda a paga a que eu aspiro. Me falta o interesse mercenário¹³". Ninguém saberia dizer melhor do "mercenarismo" do "*merci*", em todos os sentidos dessa palavra. Além disso, nunca ninguém diz melhor que Shakespeare, ele que foi acusado de anti-semitismo, por uma peça que coloca em cena, com uma força inigualável, todos os grandes propulsores do antijudaísmo cristão.

Enfim, sempre na mesma cena, Bassânio responde a Portia isto, que passa ainda por uma lógica do perdão: "Aceite uma lembrança, pelo menos – Como tributo, mais que pagamento." ("*Take some remembrance of us, as a tribute, not as a fee. Grant me two things, I pray you, Not to deny me, and to pardon me*"). "Eu lhe peço fazer-me dois favores – Perdoar-me e receber a prenda".¹⁴

É esse o contexto em que Portia terá ostentado a eloquência pela qual terá sido paga, como um homem de lei mercenário.

Agora o prato de resistência. Deixei o de gosto mais relevado para o fim. Exatamente depois de ter dito "*Then must the Jew be merciful*", e depois de Shylock ter protestado, perguntando: "*On what compulsion must I. Tell me that*", Portia retoma a palavra. Eu cito-a em inglês, depois traduzo – faço uma paráfrase, na verdade – etapa por etapa do que é um acréscimo, admiravelmente ritmado:

Primeiro tempo:

*"The quality of mercy is not strained,
It droppeth as the gentle rain from Heaven
Upon the place beneath: it is twice bless'd;
It blesseth him that gives and him that takes."*

A qualidade do perdão não é forçada, constrangedora: o perdão não se impõe, ele é livre, gratuito; a graça é gratuita. A graça, ela cai do céu, como uma chuva doce. Não é programável, calculável; ela acontece ou não acontece, ninguém ou nenhuma lei humana decide sobre a chuva; como a chuva, ela acontece ou não; mas é uma chuva boa, uma chuva doce; o perdão não se impõe, não se calcula, ele é estrangeiro ao cálculo, à economia, à transação e à lei, mas ele é bom, como o

13 Ibidem.

14 Ibidem, p. 237.

dom, pois a graça se dá perdoadando e ela fecunda; ela é boa, é benfazeja, benevolente, benéfica como um benefício contra um malefício, uma bondade contra uma maldade. Ela cai, como a chuva, de cima para baixo (*it droppeth upon the place beneath*): aquele que perdoad está, como o próprio perdão, no alto, muito alto, acima daquele que pede ou obtém o perdão; existe uma hierarquia, e por isso a metáfora da chuva não é somente a de um fenômeno que não se comanda, é também a de um movimento vertical descendente: o perdão se dá de cima para baixo. "...abençoada duplamente, Abençoa a quem dá e quem recebe",¹⁵ "*it is twice bless'd; it blesseth him that gives and him that takes*": já existe, então, uma partilha do bem, do bem-feito, uma partilha da bênção, acontecimento performativo, e uma especularidade entre dois benefícios da bênção, uma reciprocidade de troca, uma troca entre dar e tomar.

Segundo tempo:

*"'Tis mightiest in the mightiest; it becomes
The throned monarch better than his crown;
His sceptre shows the force of temporal power,
The attribute to awe and majesty,
Wherein doth sit the dread and fear of kings;
But mercy is above this sceptred sway,
It is enthroned in the heart of kings,
It is an attribute to God himself,
And earthly power doth then show likest God's
When mercy seasons justice..."*

Ela é, a graça que perdoad, o mais poderoso ou o todo-poderoso *no* todo poderoso: *'Tis mightiest in the mightiest*, a toda potência da toda potência, toda-poderosa ou o todo-poderoso entre os todos-poderosos, a grandeza absoluta, a altura absoluta, o poder absoluto no poder absoluto, o superlativo hiperbólico do poder. A toda-potência da toda-potência é, ao mesmo tempo, a essência do poder, a essência da potência, a essência do possível, mas também aquilo que, como essência e superlativo da potência é, ao mesmo tempo, o mais alto da potência e mais que a potência, *além* de toda-potência. Esse limite do poder, da potência e do possível nos obriga a nos perguntarmos se a experiência do perdão é uma experiência do "poder" do "poder-perdoad", a afirma-

¹⁵ Ibidem, p.227.

ção do poder pelo perdão etc., na articulação de todas as ordens do “eu posso”, e não somente do poder político, ou então bem além de todo poder. Nesse caso, trata-se sempre, outra dificuldade da tradução, do *mais* como o *mais* e como *mais que*, o *mais* poderoso como *mais poderoso que* – e como *mais que* poderoso e, portanto, como de uma outra ordem que a potência, o poder ou o possível: o impossível *mais que impossível e, portanto, possível*.¹⁶

Da mesma maneira, em “*mightiest in the mightiest*”, se o perdão, se “*the mercy, the quality of mercy*” é o “*mightiest in the mightiest*”, isto situa, ao mesmo tempo, o cume da toda-potência e alguma coisa a *mais* e diferente do poder absoluto. Poderemos seguir, na sua consequência, o estremecimento desse limite entre o poder e o im-poder absolutos, o im-poder ou o impossível absoluto como o poder sem limite. Isso não deixa de se relacionar com o possível im-possível da tradução.

A graça convém ao monarca no trono, diz portanto Portia, melhor ainda que sua coroa. Ela é *mais* alta que a coroa sobre sua cabeça, ela *vai* bem ao monarca, ela *lhe* convém, mas ela *vai* *mais* alto *que* a cabeça e *que* o chefe, *mais que* o atributo ou o signo de poder que é a coroa real. Como o cetro, a coroa manifesta o poder temporal enquanto o perdão é um poder supratemporal, espiritual. Acima da autoridade do cetro, ele impera no coração dos reis. Essa potência soberana é diferente do poder temporal e, para ser outra *que* o poder temporal – terrestre e político, portanto –, ela deve ser interior, espiritual, ideal: no coração do rei e não nos seus atributos exteriores. A passagem do limite segue, evidentemente, a trajetória de uma interiorização que passa do

16 Estrutura análoga àquela que Angelus Silesius, em *Le Pèlerin Chérubinique* – que cito e analiso em *Salvo le nom*, p. 33 [*Salvo o nome*, tradução de Nícia A Bonatti, Campinas: Papirus, 1995, p. 20. (N. T.) denomina o “*überunmöglichste*” do qual ele diz que é possível – e que é Deus: “*das überunmöglichste ist möglich*”, diz ele, o que se pode traduzir, conforme a maneira de entender o *über*, por “o *mais* impossível, o impossível absoluto, o impossível por excelência é possível” ou “o *mais que* impossível, o além de impossível é possível”; o que, ao mesmo tempo, é muito diferente e vem a dar no mesmo, pois nos dois casos (um comparativo, outro superlativo) isso quer dizer que o cume, a ponta do cume (o ápice) é de uma ordem outra que aquilo do qual ele é o cume; o *mais* alto é, portanto, o contrário ou o outro daquilo que ele ultrapassa; ele é *mais* alto *que* a altura *mais* alta: o *mais* impossível e o *mais que* impossível são de uma outra ordem que o impossível em geral e podem, portanto, ser possíveis. O sentido do “possível”, o alcance do conceito de possibilidade terão sofndo, no intervalo, na ponta ou no limite do impossível, se posso dizer assim, uma mutação – e essa mutação forma o que está em jogo na nossa reflexão sobre a impossível possibilidade da tradução: não há *mais* contradição possível entre possível e impossível a partir do momento em que pertencem a duas ordens heterogêneas.

visível ao invisível, tornando-se coisa do coração: o perdão como *misericórdia*, se quiserem, a misericórdia sendo a sensibilidade do coração pela infelicidade do culpado, aquilo que concede seu movimento ao perdão. Essa misericórdia interior é de essência divina, mas diz também alguma coisa da essência da tradução. Portia fala evidentemente como cristã, ela procura converter ou finge persuadir um convertido. Tentando convencer Shylock a perdoar, ela já tenta convertê-lo ao cristianismo; fingindo supô-lo já cristão, para escutar o que ela quer dizer, ela o direciona ao cristianismo, por sua lógica e sua retórica; ela o pre-dispõe ao cristianismo, como teria dito Pascal, ela o pré-converte, ela o converte interiormente, e ele não tardará a ser forçado a fazê-lo fisicamente, sob pressão. Ela tenta convertê-lo ao cristianismo, convencendo-o dessa interpretação, supostamente cristã, que consiste em interiorizar, em espiritualizar, em idealizar aquilo que, nos Judeus (diz-se muitas vezes, ou é, ao menos, um estereótipo muito poderoso) permanece físico, externo, literal, voltado ao respeito pela letra. (Como a diferença entre a circuncisão da carne e a circuncisão paulina do coração. Além disso, seria preciso, certamente, procurar uma tradução, no sentido amplo, direcionada a essa problemática da circuncisão, circuncisão literal da carne ou circuncisão ideal e interior do coração, circuncisão judia e circuncisão cristã, um debate em torno de Paulo: o que se passa no fundo entre o Judeu Shylock e a legislação do Estado cristão, nesse jogo de uma libra de carne diante da lei, o juramento, a fé furada, a questão da literalidade etc.?) Se o perdão habita dentro do coração do rei e não em seu trono, cetro ou coroa, nos atributos temporais, terrestres, visíveis e políticos de seu poder, um passo é dado em direção a Deus. Esse poder de agraciar, interiorizado no homem, no poder humano, no poder real como poder humano, Portia o denomina divino: seria *como* divino. Esse “como”, essa analogia ou essa semelhança suporta uma lógica, ou, mais precisamente, uma analógica da tradução teológico-política, da tradução do teológico em político: “*It is enthroned in the heart of kings, It is an attribute to God himself, An earthly power dothe then show likest God's When mercy seasons justice*”: ela impera no coração dos reis, ela é o atributo do próprio Deus, e o poder terrestre que se parece mais com Deus é aquele que “*seasons justice*”, que “tempera” a justiça pelo perdão; “quando o perdão tempera a justiça”, “*when mercy seasons justice*”.

“*Tempère*” é, portanto, a tradução de François-Victor Hugo para “*seasons*”. Não é um falso sentido, essa palavra quer dizer exatamente “condimentar”, misturar, mudar, modificar, temperar, preparar um ali-

mento ou um clima, um sentimento de gosto ou de qualidade; não esqueçamos que esse discurso começou pela tentativa de descrever "*the quality of mercy*".

Mas essa tradução de F.-V. Hugo ("*tempère*"), que não é má, eu estou tentado substituí-la por outra. Não será uma verdadeira tradução, sobretudo não será uma tradução relevante. Ela não responderá pelo nome de "tradução". Ela não *devolverá*, não saldará, não restituirá tudo, não pagará toda sua dívida, primeiramente a um suposto conceito, a uma identidade de sentido alegada pela palavra "tradução". Ela não vai substituir aquilo que chamamos comumente uma tradução, uma tradução *relevante*. Mas além da tradução a mais relevante (aquela que se apresenta como o transporte do significado intacto num significante veicular indiferente), há a menos relevante possível, a que talvez vai me permitir tentar, pelo menos, *três gestos* simultâneos, vai me permitir atar, na mesma economia, três necessidades, todas elas ligadas à história de uma tradução. Tradução da qual tive, há uns trinta anos, a iniciativa um pouco temerária, e que, atualmente, está publicamente consagrada em francês – permanecendo, por sua vez, naturalmente, intraduzível em outra língua. Traduzirei, portanto, "*seasons*" por "*relève*": "*when mercy seasons justice*", quando o perdão releva a justiça (ou o direito).

- 1 *Primeira justificação*, caução imediata no jogo do idioma. *Relever* tem, aqui, primeiramente, o sentido conotado da cozinha, como "*condimentar*". Trata-se de dar gosto, um outro gosto que se casa ao primeiro gosto perdido, permanecendo o mesmo, embora alterando-o, mudando-o, sem dúvida tirando alguma coisa do seu gosto nativo, originário, idiomático, mas, por isso mesmo, dando-lhe também *mais* gosto, cultivando seu gosto natural, dando-lhe *ainda mais o gosto de seu gosto*, do seu sabor próprio e natural; é isso que chamamos "*relever*", na cozinha francesa. É bem o que diz Portia: o perdão releva a justiça, a qualidade do perdão releva o gosto da justiça. O perdão mantém o gosto da justiça ao afetá-lo, refinando-o, cultivando-o; parece o mesmo gosto, mas vem de um outro lugar, é de uma outra ordem e, ao mesmo tempo, ele o modifica, tempera e reforça, transforma-o sem transformá-lo, converte sem convertê-lo, mas sim melhorando-o ao elevá-lo. Eis uma primeira razão para traduzir "*seasons*" por "*relève*", que guarda o

código gustativo e a referência culinária de “*to season*”, “*assaisonner*”, “*temperar*”: *to season with spice*, é condimentar. A *seasoned dish* é um prato condimentado, “un plat relevé”, diz o Robert.¹⁷ A justiça guarda seu gosto próprio, seu sentido próprio, mas esse mesmo gosto é melhor quando é “seasoned”, relevado pelo perdão. Sem contar que o perdão (*mercy*) pode assim redimir, libertar, aliviar, indenizar, quer dizer, curar (é a cadeia *heal, heilen, holy, heilig*) o justo que, assim reconfortado, aliviado, consolado, redime-se em vista da sacrossanta salvação.

2 *Segunda justificação*: “*relever*” fala precisamente de elevação. O perdão eleva a justiça, ele puxa e a aspira para o alto, em direção a uma altura mais alta que a coroa, o cetro e o poder real, humano, terrestre etc. Sublimação, elevação, exaltação, ascensão em direção à altura celeste, o mais alto ou o altíssimo mais alto que a altura. Graças ao perdão, graças à graça, a justiça é ainda mais justa, ela se transcende, espiritualiza-se elevando-se e relevando-se, por ela mesma, acima de si mesma. A graça sublima a justiça.

3 Haveria enfim uma terceira justificação do verbo “*relever*”. A palavra “*justification*”, eu a utilizo com o intuito de conciliar aquilo que tornaria essa tradução relevante em relação ao motivo conjunto da justiça (“*Mercy seasons justice*”) e da certeza, em relação ao que deve ser a palavra justa, a mais justa possível, mais justa que o justo. Essa última justificação viria então dar seu sentido e sua coerência filosófica a essa economia, a essa acumulação, a essa capitalização de boas razões. Em 1967, para traduzir do alemão uma palavra capital e com duplo sentido de Hegel (*Aufheben, Aufhebung*), que significa, ao mesmo tempo, suprimir e elevar, uma palavra que, segundo Hegel, representa um acaso especulativo da língua alemã, uma palavra com que todo mundo estava de acordo, até então, em considerar intraduzível – ou, se preferem, uma palavra que nin-

17 O excelente artigo do OED apresenta magníficas ocorrências para sentidos tão diversos como: “to render more palatable by the addition of some savoury ingredient”, “to adapt: ‘to accommodate to a particular taste’”, “to moderate, to alleviate, to temper, to embalm; to ripen, to fortify”. Um uso mais raro e mais arcaico (século XVI): to impregnate, to copulate: “whom a male hath once seasoned the female, he never after touches her”.

guém no mundo estava de acordo com ninguém para traduzir de maneira estável e satisfatória em nenhuma língua –, eu havia proposto o substantivo “*relève*” ou o verbo “*relever*”. Isso permitiria conservar, conjugando-os numa só palavra, o duplo motivo da elevação e da substituição que conserva o que é negado ou destruído, guardando aquilo que ela faz desaparecer, precisamente – um belo exemplo – aquilo que é denominado, no exército, na marinha, “*la relève de la garde*”, “render a guarda”. Aliás, esse último uso é possível no inglês “*to relieve*”.¹⁸ Minha operação foi uma tradução?¹⁹ Não estou seguro se ela merece esse nome. O fato é que se tornou insubstituível e, atualmente, mais ou menos consagrada, mesmo na universidade, mesmo, às vezes, em outras línguas, quando então a palavra francesa é utilizada como uma tradução citada, e mesmo lá onde não se sabe mais de onde veio, mesmo quando não se gosta do lugar de onde veio – quero dizer “eu” – mesmo quando não se gosta do seu sabor. Sem nos engajarmos nas profundezas da questão, devo ao menos lembrar que esse movimento de *Aufhebung*, esse processo relevante é sempre em Hegel um movimento dialético de interiorização, de memória interiorizante (*Erinnerung*) e de espiritualismo sublimado. Também é uma tradução. Ora, trata-se, na boca de Portia, precisamente de uma “*relève*” desse tipo (o perdão releva, eleva, repõe, e interioriza a justiça que ele tempera). Sobretudo, reencontraremos essa mesma necessidade da *Aufhebung*, da relevância, no próprio coração da interpretação hegeliana do perdão, notadamente em *La Phénoménologie de l'Esprit*: o movimento em direção à filosofia e ao saber absoluto como verdade da religião cristã passa pela experiência do

18 Fiz uma alusão à marinha. Bem, Conrad escreveu, por exemplo, em *The Secret Shared*: “I would get the second mate to relieve me at that hour” (p.139) e depois: “I... returned on deck for my relief” (p.149).

19 A primeira vez que a palavra “*relève*” se impôs a mim para traduzir (sem traduzir) a palavra *Aufhebung*, tratava-se, curiosamente, de uma análise do signo (Cf. *Le Puits et la pyramide, Introduction à la semiologie de Hegel*, conferência pronunciada no Collège de France, no Seminário de Jean Hypolite, em janeiro de 1968, retomada em *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p.102 [Cf. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim T. Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991, p.126. (N. T.)]. A maioria das palavras ditas “indecidíveis”, que me interessaram desde então, são também – e não há nada de fortuito nisso – intraduzíveis em uma única palavra (*pharmakon*, *supplément*, *différance*, *hymen* etc.) e sua lista não é, por definição, fechada (não está em clausura).

perdão.²⁰ O perdão é uma relevância, ele é, na sua essência, *Aufhebung*. E também tradução. No horizonte da expiação, da redenção, da reconciliação e da salvação.

Quando Portia diz que a graça, acima do cetro, lá onde ela ocupa seu trono interior no coração do rei, é um atributo do próprio Deus e que, dessa forma, como poder terrestre, *assemelha-se* a um poder divino no momento em que releva a justiça (entenda-se o direito), o que conta aqui é a semelhança, a analogia, a figuração, a analogia máxima, uma espécie de tradução humana da divindade: o perdão é aquilo que, no poder humano, mais se assemelha, aquilo que é, que se revela como um poder divino ("*then show likest God's...*")

*But mercy is above this sceptred sway,
It is enthroned in the heart of kings,
It is an attribute to God himself,
And earthly power doth then show likest God's
When mercy seasons justice..."*

O que não quer dizer, necessariamente, que o perdão vem somente de uma pessoa, lá do alto, que denominamos Deus, de um Pai misericordioso que deixa descer sobre nós seu perdão. Não, isso pode também querer dizer que, desde que haja perdão, no caso de haver perdão, acedemos, na experiência dita humana, a uma zona de divindade: a graça é a gênese do divino, do santo ou do sagrado etc., mas também o lugar da tradução pura (uma interpretação arriscada. Ela poderia, diga-se de passagem, apagar a necessidade da pessoa particular, da pessoa que perdoa ou é perdoada, do "quem" irredutível à qualidade essencial de uma divindade etc.).

Essa analogia é o próprio lugar do teológico-político, o traço de união ou de tradução entre o teológico e o político; é também o que assegura a soberania política, a encarnação cristã do corpo de Deus (ou do Cristo) no corpo do rei, os dois corpos do rei. Essa articulação analógica – e cristã – entre os dois poderes (divino e real, celeste e terrestre), enquanto passa por soberania do perdão e do direito de graça, é também a grandeza sublime que autoriza ou da qual se autorizam todas as

20 *Phénoménologie de l'Esprit*, no fim de *Die offenbare Religion*, precisamente antes de *Das Absolute Wissen*, portanto, na transição entre religião absoluta e saber absoluto – como verdade da religião [Cf. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. P. Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992. (N. T.)].

astúcias e todas as vilanias que permitirão ao advogado Portia, porta-voz de todos os adversários cristãos de Shylock, do mercador Antônio ao Doge, impor sua razão sobre a dele, fazê-lo perder tudo, sua libra de carne, seu dinheiro e mesmo sua religião. Ao dizer todo o mal que se pode pensar do artifício cristão como discurso do perdão, não estou fazendo o elogio de Shylock ao reclamar, a qualquer preço, sua libra de carne, ao reclamar que se faça justiça à literalidade do “bond”. Analiso somente o dado histórico e alegórico dessa situação e todos os recursos discursivos, lógicos, teológicos, políticos, econômicos desse conceito de perdão, da herança, que é a nossa, dessa semântica do perdão – lá onde ela é indissociável de uma certa interpretação européia da tradução.

Tendo assim proposto três justificações à minha tradução, tanto de “seasons” quanto de “Aufhebung” por “relève” (verbo e substantivo), acumulei razões demais para dissimular que minha escolha velava pela melhor tradução possível, a mais econômica, já que permitia traduzir tantas palavras, até mesmo tantas línguas, denotações e conotações, em uma única palavra. Não estou seguro de que tal transação, mesmo sendo a mais econômica possível, seja digna do nome de tradução, no sentido estrito e puro dessa palavra, se é que isso existe. Seria mais uma dessas outras coisas em **tr.**, uma transação, uma transformação, um trabalho, “une travail”, um “travel” – e um achado (porque essa invenção, se parecia também relevar um desafio, como se diz, consistiu somente em descobrir o que esperava, ou o que estava adormecido na língua). O que é encontrado faz, em primeiro lugar, trabalhar as línguas, sem adequação nem transparência, simulando, nesse caso, uma nova escritura ou re-escritura performativa ou poética, tanto no francês, ao qual sobrevém um novo uso da palavra, quanto no alemão e no inglês. Talvez essa operação participe ainda desse trabalho do negativo em que Hegel via uma “relève” (*Aufhebung*). Se eu presumisse, então, que a *quasi*-tradução, a transação da palavra “relève” é “relevante” (palavra inglesa em via de afrancesamento), isso talvez qualificasse a eficácia desse trabalho e seu direito presumido a ser legitimado, acreditado, qualificado para um curso oficial. Mas seu interesse principal, se posso avaliá-lo em termos de usura e de mercado, estaria em dizer alguma coisa da economia de toda tradução interlingual, dessa vez no sentido estrito e puro dessa palavra. Sem dúvida, relevando um desafio, acrescentemos dessa forma uma palavra da língua francesa, uma palavra numa palavra – e o uso que acabei de fazer da palavra “relever”, “*en relevant un défi*”, torna-se também um desafio, um desafio a mais a toda tradução que gostaria de acolher em uma outra língua todas as

conotações que vêm se acumular nessa palavra. Esta permanece, em si mesma, inumerável, inominável, talvez: mais de uma palavra numa palavra, mais de uma língua em uma só língua, além de qualquer compatibilidade possível dos homônimos. O que essa tradução demonstraria pela palavra “*relevante*”, seria também, exemplarmente, que toda tradução deveria ser, por vocação, relevante. Ela asseguraria, dessa forma, a *sobrevida* do corpo do original (*sobrevida* no sentido duplo que lhe dá Benjamim em *A tarefa do tradutor*, *fortleben* e *überleben*: vida prolongada, vida continuada, *living on*, mas também vida além da morte).

Não é isso que faz uma tradução? Não assegura ela essas duas sobrevidas, perdendo a carne durante uma operação de troca? Elevando o significante em direção a seu sentido ou seu valor, mas conservando a memória enlutada e endividada do corpo singular, do corpo primeiro, do corpo único que ela assim eleva e salva e releva? Como se trata de um trabalho, isto é, como dissemos, de um trabalho do negativo, essa relevância é um trabalho de luto, no sentido mais enigmático dessa palavra, que merecia uma reelaboração, que tentei fazer em outro lugar, mas à qual renuncio no momento. A medida da “*relève*” ou da “*relevance*”, o preço de uma tradução, é sempre o que denominamos o sentido, quer dizer, o valor, a guarda, a verdade como guarda (*Wahrheit, bewahren*), ou o valor do sentido, isto é, aquilo que, libertando-se do corpo, eleva-se acima dele, interioriza-o, espiritualiza-o, guarda-o na memória. Memória fiel e enlutada. Nem é preciso dizer que a tradução guarda o valor do sentido ou deve relevar seu corpo: o próprio conceito, o valor do sentido, o sentido do sentido, o valor do valor guardado nasce da experiência enlutada da tradução, da sua própria possibilidade. Ao opor-se a essa transcrição, a essa transação que é uma tradução, a essa “*relève*”, Shylock se entregou, de pés e mãos atados, ao golpe da estratégia cristã. (Custo de uma aposta entre judaísmo e cristianismo, golpe contra golpe: eles se traduzem sem se traduzirem um no outro.)

Insisto na dimensão cristã. Além de todos os traços que o cristianismo deixou na história da tradução e além do conceito normativo da tradução – além do fato de que a “*relève*”, o *Aufhebung* de Hegel (o qual é sempre necessário lembrar como um pensador muito luterano, como foi, sem dúvida, Heidegger) é explicitamente uma “*relève*” da paixão e da Sexta-feira Santa especulativa no saber absoluto –, o trabalho de luto descreve também, através da paixão, através da memória assombrada pelo corpo perdido, mas conservado no interior de seu túmulo, a ressurreição do espectro ou do corpo glorioso que se eleva, releva-se – e caminha.

Sem querer inspirar compaixão ao fantasma de Hegel, renuncio ao terceiro tempo²¹ do discurso de Portia que havia anunciado (seria a respeito da tradução como prece e bênção).

Obrigado pelo tempo que me foi dado, perdão, *mercy*, perdão pelo tempo que tomei de vocês.

Jacques Derrida

21 Tratava-se, sem mais falar do Doge ou do Estado, de observar e colocar na balança, de um lado, a justiça (e por justiça, é preciso entender aqui o direito, a justiça calculável e "enforced", aplicada, aplicável, e não a justiça que distingo, em outro texto, do direito; aqui, justiça quer dizer: o jurídico, o judiciário, o direito positivo, isto é, penal). Para observar e colocar na balança a justiça, de um lado, e a salvação, do outro, seria como se fosse necessário escolher entre um e o outro, e como se fosse preciso renunciar a um direito para alcançar a salvação; seria dar, ao mesmo tempo, à palavra e ao valor da *prece* uma dignidade essencial; a prece seria aquilo que permite exceder o direito voltando-se para a salvação ou à esperança de salvação; ela seria da ordem do perdão, como a bênção tratada no início (o perdão é uma *dupla bênção*: para quem o oferece e para quem o recebe, para quem dá e quem toma). Ora, se a prece é da ordem do perdão (pedido ou concedido) não há lugar para ela no direito. Nem na filosofia (na onto-teologia, diz Heidegger). Mas antes de sugerir que um cálculo e uma economia ainda se escondem nessa lógica, lerei primeiramente os últimos versos da fala de Portia; ela acaba de dizer "...when mercy seasons justice, quand le pardon relève le droit" e ela (ou ele) prossegue:

*"Therefore, Jew,
Though justice be the plea, consider this,
That in the course of justice none of us
Should see salvation: we do pray for mercy.
And that same prayer doth teach us all to render
The deeds of mercy. I have thus spoke thus much
To mitigate the justice of the plea,
Which if follow, this strict court of Venice
Must needs give sentence 'gainst the merchant there"*

Paráfrase: "Dessa forma, Judeu, apesar de a justiça (o direito certo) ser seu argumento (*plea*: tua alegação, o que pleteias, aquilo em nome do que pleteias, tua causa mas também tua desculpa) considera isto: que com o simples curso do direito (o simples procedimento jurídico) nenhum de nós veria a salvação: na verdade, nós rezamos pelo perdão (a misericórdia) (*we do pray for mercy*) e é a prece, esta prece, esta mesma prece (*the same prayer*) que nos ensina a todos a fazer ato de misericórdia (a perdoar). Tudo o que acabei de dizer é para mitigar a justiça da tua causa; se persistes, se continuas a seguir essa causa, o estrito tribunal de Veneza deverá, necessariamente, pronunciar a sentença contra o mercador aqui apresentado".

DERRIDA, J. What is a “relevant” translation? Trad. Olivia Niemeyer Santos. *Alfa* (São Paulo), v.44, n.esp., p.13-44, 2000.

- **ABSTRACT:** *The word “relevant” moves across many languages and depicts, in its multiplicity, the impurity of the limit and the distressing insufficiency of translation. The Merchant of Venice is the background to analyze the necessity and the impossibility of translation, the adamant and priceless debt, that is, the untenable contract which constitutes both Shakespeare’s play and the translator’s commitment. Portia translated into a lawyer asks Shylock to forgive the debt just because it is acknowledged, a tale which oscillates between oath and perjury, mercy and guilt, sign and flesh, among religions – thus, among conversions. The affinity between drama and translation leads to question whether a relevant discourse on translation would be a discourse on mercy, on the benefits of grace which blesses both the one who gives and the one who receives it. Mercy seasons justice [le pardon relève le droit], says Portia. All translation, with a vocation for/vocationately ‘relevant’, it simultaneously reinforces, elevates and redeems the original through an operation which transforms the mourning for the origin, while still in mourning, a possible/impossible task imposed to the translator.*
- **KEYWORDS:** Relevant; translation; debt; Shylock; mercy.

A TRADUÇÃO DA *DIFFÉRENCE*: DUPLA TRADUÇÃO E *DOUBLE BIND*¹

Paulo OTTONI²

- RESUMO: Na dimensão desconstrutivista proposta por Jacques Derrida a tradução é encarada como um acontecimento da linguagem. Discuto as implicações entre desconstrução e tradução para mostrar como o papel do tradutor de deflagrar a língua está latente nesse acontecimento. O tradutor passa a ser um sujeito que intervém de maneira efetiva na transformação e produção de significados, por meio de uma espécie de implante, de contaminação entre as línguas envolvidas na tradução. Analiso introduções, prefácios, posfácios e notas dos tradutores, revisores e editores dos livros e textos editados em português de Derrida, com o objetivo de examinar como as várias traduções do neografismo *différance* comporta toda a problemática da dimensão desconstrutivista promovida pelo *double bind*: a necessidade e impossibilidade da tradução. Essa dimensão permite a disseminação de várias alternativas de tradução, gerando o que considero efeitos de tradução da *différance* no "jogo da desconstrução" e revelando, de modo específico, uma espécie de dupla tradução. Essa disseminação é um acontecimento magistral que encena, ao mesmo tempo, o próprio jogo da *différance*, (con)fundindo desconstrução e tradução, e o *double bind*: traduzindo e não traduzindo *différance*.
- PALAVRAS-CHAVE: Tradução; desconstrução; dupla tradução; *différance*; *double bind*.

1 Numa primeira versão, este texto foi apresentado como comunicação com o título: *O tradutor de Jacques Derrida: double bind e dupla tradução*, no V Congresso Brasileiro de Linguística Aplicada realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, no dia 3 de setembro de 1998.

2 Departamento de Linguística Aplicada – Instituto de Estudos da Linguagem – Unicamp – 13083-970 – Campinas – SP. ottonix@obelix.unicamp.br

Mais “velha” que o próprio ser, uma tal diferença [*différance*] não tem nenhum nome na nossa língua. Mas “sabemos já” que, se ele é inominável, não é por provisão, porque a nossa língua não encontrou ainda ou não recebeu este *nome*, ou porque seria necessário procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito da nossa. É porque não há *nome* para isso, nem mesmo o de essência ou de ser, nem mesmo o de “diferença” [*différance*], que não é um nome, que não é uma unidade nominal pura e se desloca sem cessar numa cadeia de substituições diferantes [*différentes*].

(Jacques Derrida, *La différence*)

Na dimensão desconstrutivista proposta por Jacques Derrida a tradução é encarada como um acontecimento da linguagem. Analisarei as implicações entre desconstrução e tradução por meio da tradução da *différance*, procurando mostrar como o papel do tradutor de deflagrar a língua está latente nesse acontecimento, estabelecendo, desse modo, um lugar privilegiado para se refletir sobre a linguagem e a reciprocidade entre as línguas envolvidas na tradução. O conceito de língua e as suas fronteiras são questionadas nessa dimensão possibilitando discutir a distinção entre língua materna e língua estrangeira. O tradutor passa então a ser um sujeito que participa de maneira efetiva na transformação e produção de significados, por meio de uma espécie de implante, de enxerto, de contaminação entre as línguas envolvidas na tradução e que são expressas pelos tradutores promovendo uma espécie de dupla tradução. Desse modo, língua materna e língua estrangeira como complementares, e não antagônicas, revelam o *double bind* pela dupla tradução.

Derrida (1996) faz o seguinte comentário sobre o *double bind*: “Por definição um *double bind* não se assume, só podemos sofrê-lo na paixão; por outro lado, um *double bind* não se analisa integralmente ... Mas se um *double bind* não se assume, há várias maneiras de suportá-lo” (p.51-2). E num outro momento, comenta que devemos encarar o *double bind* como algo que deve ser suportado; é um desejo de se apropriar do original quando traduzimos, contra o qual nada se pode fazer, sem o qual não haveria tradução (cf. Derrida 1985, p.228-9).

Com o objetivo de refletir como o tradutor desse neografismo – *différance* – é afetado pelo *double bind*, analisarei introduções, prefácios, posfácios e notas dos tradutores, revisores e editores dos textos e de

livros editados de Derrida em português (europeu e brasileiro).³ A tradução da *différance*, como pretendo examinar, comporta, então, toda a problemática da dimensão desconstrutivista promovida pelo *double bind*: a necessidade e impossibilidade da tradução.

Derrida (1996) estabelece a ligação do *double bind* com a *différance*, uma das “figuras ditas do indecível”, ao afirmar que:

Este *double bind* esta dupla imposição inalisável da análise está presente no caso de todas figuras ditas do indecível que são impostas sob os nomes de *pharmakon*, de suplemento, de hímen, de **différance**, e de um grande número de outros que trazem em si predicados contraditórios entre si. (p.44, destaque meu)

No posfácio da sua tradução do *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em Filosofia* (1997), ao comentar que a relação do tom apocalíptico em filosofia para Derrida é “mais que um tema, uma tarefa”, Leone, ao fazer referência à importância do *double bind* na tradução, afirma:

Nessa passagem do livro há o suficiente para obtêrmos a justa medida da imbricação de apocalipse e linguagem, do **double bind infinito da tradução, com um instante de graça incerto, a absolvição do tradutor**, esse dom que liberta a tradução do texto que é traduzido, que é traduzido e que não o é ... Em resumo: o *double bind* da tradução é inevitável mas não é destrutivo; o que o tom apocalíptico cria entre as línguas é uma tensão que remete para algo que lhe é exterior. (p.91 e 93, destaque meu)

Pretendo mostrar as ligações entre a *différance* e o *double bind*, analisando a “polêmica” em torno da tradução de *différance* para o português que revela as várias maneiras dos tradutores sofrerem e suportarem o *double bind*. Este envolvimento pode ser verificado de modo peculiar por meio das explicações e justificativas das traduções desse neografismo, uma vez que, considerando a sua etimologia, podemos, junto com Derrida, afirmar que *différance* “não tem nenhum nome” no francês, “não pertence” a uma língua determinada.

No *Glossário de Derrida* (cf. Santiago, 1976) no verbete *différance* lemos:

3 As obras e seus respectivos tradutores e tradutoras, e os dados bibliográficos, estão, em ordem cronológica, descritos no final deste trabalho.

Neografismo produzido a partir da introdução da letra *a* na escrita da palavra *différance*. A *différance* não é “nem um conceito, nem uma palavra”, funciona como “foco de cruzamento histórico e sistemático” reunindo em *feixe* diferentes linhas de significado ou de forças, podendo sempre aliciar outras, constituindo uma rede cuja tessitura será impossível interromper ou nela traçar uma margem ... Esta “discreta intervenção gráfica” (*a* em lugar do *e*) será significativa no decorrer de um questionamento da tradição fonocêntrica ... o *a* de *différance* propõe-se como uma “marca muda”, se escreve ou se lê mas não se ouve ... A diferença gráfica, marcada na diferença entre o *e* e o *a*, escapa à ordem do sensível, fixando apenas uma relação invisível entre termos, traço de uma relação inaparente ... Do ponto de vista econômico, a *différance* deveria compensar um desperdício de sentido da palavra *différance*, pois, sendo irreduzivelmente polissêmica, pode remeter simultaneamente para toda a configuração de suas significações. Tem como etimologia o verbo latino *differre*, que encerra duas significações distintas. Diferir significa “recorrer consciente ou inconscientemente à mediação temporal e temporalizadora de um desvio” ... O outro sentido de diferir é o de não ser idêntico, ser outro, discernível. *Différance* remete ao mesmo tempo para o diferir como *temporalização* e para diferir como *espaçamento* ... A *différance* seria, pois, o movimento do jogo que produz as diferenças, os efeitos de diferença. A *différance* não é mais simplesmente um conceito, mas a possibilidade de conceitualidade, do processo e do sistema conceitual em geral. (p.22-4)

Essa explicação nos remete, então, à complexidade que a *différance* tem no interior da dimensão desconstrutivista e conseqüentemente suas implicações para a tradução; e como esta complexidade está encenada pelas diferentes possibilidades de tradução por meio de uma espécie de “polêmica” que se estabeleceu entre tradutores, revisores e editores.

Desde a primeira tradução de Derrida para o português, *A escritura e a diferença* de 1971, até uma das mais recentes, como *Salvo o nome* de 1995, diversas notas dos tradutores, revisores e editores fazem referências umas às outras. Como veremos, essa inédita discussão sobre a questão da tradução no interior da dimensão desconstrutivista vai revelar a importância de se pensar a questão da contaminação entre as línguas e o questionamento das suas fronteiras.

Os tradutores de *Margens da Filosofia* (s. d., edição portuguesa) dão início a essa “polêmica”. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães (os mesmos da edição brasileira de 1991) fazem uma nota a partir do título do texto *A diferença* [La *différance*] e comentam:

O neografismo *différance* desencadeia em português um naturalmente complexo problema de tradução. O jogo *semelhança fônica/alteridade gráfica* instaurado pela troca do *e* “legítimo” (*différence*) pelo *a* transgressor não é para nós, como o é em francês, (*in*-)audível e, por isso, igualmente impossível que (o que para Derrida, pensando em francês, é decisivo) apenas escrito o possamos apreender. Outras traduções que conhecemos tentaram já agraçar em português a “silenciosa” mas fundamental extensão filosófica da “palavra” *différance* [*Posições, A escritura e a diferença e Gramatologia*]: em Portugal optou-se por *diferância*, no Brasil por *diferência*. A leitura da importante conferência que agora se transcreve torna, porém, notório que, apesar das vantagens que qualquer dessas versões implica, uma e outra, neste contexto, bloqueariam por inteiro o trabalho de pensamento desenvolvido sobre a permutação entre o *e* e o *a*. Contudo, ao escrevermos *diferança* talvez não nos limitemos a ceder cegamente às exigências de um texto que a nossa língua não poderia “controlar”. É que não apenas parece manter-se um mínimo de identidade fônica necessário entre *diferança* e *diferença* (maior do que entre esta e *diferância* ou mesmo *diferência*), como também, e sobretudo, no “artificialismo” dessa transcrição portuguesa se preserva talvez (dentro de compreensíveis limites) o impacto (refractado ou, se quisermos *diferido*) desse outro “artificialismo” que justamente Derrida assume em francês num contexto de pensamento em que (não por acaso) se encontra em causa, entre outras distinções, aquela que opõe a *physis* à *mimesis*, a “natureza” ao “artifício”. (p.27-8)

Mais à frente, para explicar a diferenciação entre *mouvance* e *resonance* e as implicações com a *différance*, afirmam:

A impossibilidade de tradução desencadeada mais atrás pela associação entre “*différance*” e o participio presente do verbo “*différer*” culmina aqui: as palavras “*mouvance*” e “*résonance*” têm em comum com “*différance*” a sua terminação (fônica e gráfica). Para, em cada caso, mantermos essa comunidade, deveríamos, no primeiro, traduzir “*différance*” por *diferência* e, no segundo, por *diferância*. (p.36)

Essa explicação é importante já que, de certo modo, podemos supor que esta seja a hipótese subjacente à tradução de Maria Beatriz Nizza da Silva, em *A escritura e a diferença* (1971), que simplesmente afirma: *Sobre différence e différence, que traduzimos por diferença, ver o artigo de Jacques Derrida La différence, em Théorie d'ensemble, ed. du Seuil, 1968. (p.72).*

Na *Gramatologia* (1973) os tradutores, Mirian Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro, adotaram a mesma tradução de *A escritura e a diferença*, e afirmam:

O autor cria o termo *différance*, contrastando-o com *différence* ("diferença") e justificando o neologismo no texto já citado, publicado em *Théorie d'ensemble*. Mantivemos a tradução *diferência*, já utilizada em *A escritura e a diferença* ... (p.29)

Os tradutores, logo no início do livro, numa nota explicativa sobre a tradução de *nécessité* e *besoin* por *necessidade* e *Necessidade*, comentam:

Autorizamos-nos a esta distinção [*necessidade* e *Necessidade*], puramente gráfica e sem expressão fonética, a justificativa que dá o Autor para a palavra *différance* (port. *diferência*), inventada por ele mesmo para distinguir-se de *différence* (port. *diferença*). (cf. *Advertência*)

Nesse comentário podemos verificar que, de certo modo, os tradutores estão afetados pelo jogo da *différance*, como propõe Derrida.

A tradutora de *Posições* (1975), Maria Margarida C. Calvente Barahone, faz a seguinte nota: em francês, "*différance*" (*diferância*) tem pronúncia semelhante a "*différence*" (*diferença*) (p.23). A criação de uma outra alternativa está simplesmente justificada a partir da fonética. Esta explicação, que parte da substituição do e pelo a, é, como vimos, somente uma das características desse neografismo.

No texto *Semiologia e Gramatologia* (1971), o tradutor Luiz Costa Lima comenta o seguinte na sua nota:

Para marcar o conceito que intenta produzir, o autor fala em *différance*, distinguindo-o da forma lexicalizada corrente *différence*. **Na impossibilidade de estabelecer-se, em português, a distinção, sempre grifaremos a palavra quando tratar de *différance*** ... (cf. p.14, destaque meu)

Mesmo afirmando a impossibilidade da tradução, curiosamente, o tradutor não mantém *différance*, no texto, mas a palavra *diferença* em itálico. Aposta na impossibilidade da tradução, mas sofre o *double bind*: a necessidade e a impossibilidade da tradução, encenando, assim, o paradoxo entre o intraduzível e a tradução.

No livro *A farmácia de Platão* (1991), o tradutor Rogério Da Costa reedita e reafirma na sua nota (cf. p.74) a tradução proposta em *A escritura e a diferença*, e também adotada em *Gramatologia*: *diferência*. Por outro lado, em relação à tradução de *différente* faz a seguinte comentário: *Différente, no original. Termo relativo à différence, que traduzimos*

por *diferante* (p.75). A partir dessa explicação, pode-se dizer que a escolha mais “coerente”, para a tradução da *différance*, seria neste caso *diferança* e não *diferência*.

Anamaria Skinner, no livro *Espectros de Marx* (1994), faz um breve resumo das traduções já existentes e comenta:

Différance foi traduzida como “diferência” ... em *A escritura e a diferença*, e mantida ... na *Gramatologia* ... como “diferância”, em Portugal [*Posições*]; como “diferança” ... em *Margens da Filosofia* ... e ainda grafada em francês, em nossa obra coletiva, *Glossário de Derrida* ... Todas essas foram tentativas de – respeitando o princípio de “uma discreta intervenção gráfica (a troca do e pelo a)”, indicada por J. Derrida na conferência “La Différance” (1968) – reproduzir em português este “neografismo” que, em francês, se lê ou se escreve, mas não se ouve. Aqui, optamos pela grafia *diferança*, pois, ao que parece, assim se preserva uma maior identidade gráfica e fônica entre *diferença* e *diferança*, trocando-se, simplesmente, como em francês, o e pelo a. (p.50)

Essa opção está sustentada na questão gráfica, que, comp vimos, não é unânime entre os tradutores, já que a identidade fônica – pela simples troca do e pelo a – não se dá no sistema do português da mesma maneira que em francês.

O único livro editado em português em duas versões, com tradutores diferentes, é o *La voix et le phénomène*. Na edição brasileira, de 1994, a tradutora Lucy Magalhães traduz *différance* por *diferência* sem nenhuma nota explicativa. Na edição portuguesa, de 1996, os tradutores Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito optam também pela *diferência*, mas colocam aspas e em seguida a *différance* aparece entre parênteses. Na sua primeira ocorrência o editor faz a seguinte nota:

Conceito de amplo significado introduzido por J. Derrida, neste contexto, a *différance* (e não *différence*), que se traduz por diferença, “precede” – se assim se pode dizer – a presença e a presença de si do sujeito consciente que só constitui diferindo-se. (p.83)

Após essa explicação, nas ocorrências seguintes são retiradas as aspas mas, em alguns casos, *différance* está entre parênteses; e em outras, até o final do livro, temos somente *diferência* em itálico. Na edição brasileira *diferência* não tem nenhuma modificação gráfica, o que sugere que esta palavra “pertence” ao sistema lingüístico do português. O contrário do que ocorre na edição portuguesa que, de certo modo,

sugere uma certa preocupação com a tradução, já que ao longo do livro sua grafia não está padronizada. É importante observar que os tradutores não optaram por nenhuma das duas traduções já existentes em Portugal: *diferância* e *diferença*, mas pela primeira tradução brasileira, como o fez também Lucy Magalhães.

Nícia Adan Bonatti, a tradutora de *Salvo o nome* (1995), faz numa nota o seguinte comentário:

A palavra *différance* foi deixada em francês por constituir-se em um neografismo proposto por Derrida, que pretende, assim, questionar a tradução fonocêntrica, dominante desde Platão até os estudos lingüísticos de Saussure ... Existe uma outra tradução [*A escritura e a diferença e Gramatologia*] que adota a grafia "diferência" ... Não concordamos com essa tradução, pois há uma alteração sonora bastante perceptível na palavra, o que contradiz o questionamento proposto por Derrida; poderíamos, entretanto, pensar em um outro neografismo, "diferensa", **que tem o mesmo som da grafia normal**. (p.40, destaque meu)

Entretanto, essa sua alternativa não é efetivada no texto, a tradutora manteve a grafia *différance*. É importante ressaltar que a tradutora ao discordar da alternativa *diferência*, a partir somente da sonoridade e propor outra, fazendo uma espécie de analogia entre a sonoridade do sistema lingüístico do português com o do francês, pode estar deixando de lado a importância que estas outras alternativas representam no "jogo da desconstrução" proposto por Derrida. Ou seja, estas outras alternativas, incluindo a sugestão de Bonatti, encenam justamente a complexidade de se traduzir esse neografismo, para o português, a partir somente das regras sonoras pertencentes ao sistema lingüístico do francês.

A tradutora de *O outro cabo* (1995), Fernanda Bernardo, logo na introdução do livro, ao fazer referência à *différance*, afirma numa nota que:

Para dar conta do tom e do timbre do a mudo da *différance*, isto é, para marcar o *rastro* como apagamento, retraimento ou rasura, grafamos em português *difer-ença*, sublinhando o traço de união justamente o *rastro* como apagamento, como o *diferir*/divergir da *difer-ença*, porque, como escreve Derrida, "entre trait unaire et effaçabilité il n'y a pas oppositions". O traço liga *antes* do ser. À semelhança do a mudo, este signo gráfico diz-se à vista, é legível, mas desaparece na audição, doando-se assim como uma tonalidade inencontrável, que diz a distância que não apro-

xima, que não apropria, mas tece toda a proximidade (im)possível e toda a ex-apropriação. (p.5)

Essa ex-apropriação é uma "maneira de experimentar a estranheza ou a impropriedade ou a alteridade no interior de nossa língua" (Derrida, 1995, p.121). Podemos dizer que a tradutora produz essa estranheza na sua própria língua, e num jogo (im)possível diferença estabelece outras regras a partir da dimensão desconstrutivista.

No texto *Circonfissão* (1996) Anamaria Skinner traduz o trecho do período 19 (cf. p.76) da seguinte maneira: "... *pelo que precede e cerca em preferência, referência, transferência, diferença**, assim transportei-me ...". Esse asterisco remete a uma nota dos revisores da tradução (Marcio Gonçalves e Caio Mário Ribeiro de Meira) que diz simplesmente: "*Différance no original.*" (p.78). Essa tradução, que foi sugestão da tradutora de *Salvo o nome*, passa, agora, a fazer parte do jogo de tradução da *différance*.

Para justificar a ocorrência da *différance* grafada sem nenhuma modificação, Carlos Leone, na tradução *De um tom apocalíptico adotado há pouco em Filosofia* (1997, p.71), comenta: *Termo nuclear do jargão filosófico derridiano. Cf. La Différance, in Marges de la Philosophie, Paris, Minuit, 1972 (trad. port. Ed. Rés, Porto).* Essa nota evidencia a importância de se manter *différance* sem qualquer alteração gráfica. Podemos supor que, após um longo exercício de tradução, a *différance*, que "não pertence" a nenhuma língua, agora faz parte do sistema linguístico do português.

Para concluir, retomo a epígrafe deste trabalho. Vejamos: "*Mais 'velha' que o próprio ser, uma tal diferença [différance] não tem nenhum nome na nossa língua*" (p.61). O fato de não haver "nenhum nome na nossa língua [francês]", reflete, de modo específico a disseminação deste "jogo da *différance*" na tradução para o português.⁴

Mas, continua Derrida, *sabemos já que se ele é inominável, não é por provisão, porque a nossa língua não encontrou ainda ou não rece-*

4 Uma outra possibilidade de tradução foi sugerida por André Rangel Rios: *Diferença*. Segundo ele: "Se *différance* troca um e por um a sem mudar a sonoridade da palavra, *diferença* acrescenta um a formando latino que, dependendo da pronúncia que se aceite poderá não estar também afetando a sonoridade" (cf. *Em torno de Jacques Derrida*, orgs.: Evando Nascimento e Paula Glenadel, edição: 7 LETRAS e CNPq, Rio de Janeiro, 2000, p.77). Gostaria também de ressaltar que durante a apresentação deste trabalho no Encontro da USP, outras três alternativas para *différance* me foram sugeridas: *diferença* (a partir do verbo *differe*); *diferêça* e *dipherença*. Essas sugestões, como a tradução de Rangel Rios, confirmam ainda mais a disseminação deste "jogo da *différance*".

beu este nome, ou porque seria necessário procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito de nossa (p.61-2). O que temos em português é a encenação desta constante busca de uma tradução, num outro sistema lingüístico, numa outra língua, revelando um acontecimento peculiar, uma espécie de dupla tradução. Segundo Gasché:

Não somente toda tradução para uma língua estrangeira repousa sobre a própria possibilidade dessa dupla tradução, já operando em toda língua, mas a própria dissimetria dessa dupla tradução “enraiza” toda tradução, seja ela qual for no assêmico, naquilo que não pode funcionar legitimamente como uma “raiz”: quer dizer, nas condições não-linguageiras da linguagem. (cf. Derrida 1982, p.149)

Derrida (1972) conclui:

É porque não há nome para isso, nem mesmo o de essência ou de ser, nem mesmo o de “diferença” [*différance*], que não é um *nome*, que não é uma unidade nominal pura e se desloca sem cessar numa cadeia de substituições diferentes [*différentes*]. (p.61-2)

Como, então, traduzir para o português um neografismo que não pertence à língua francesa e *que não pode funcionar legitimamente como uma “raiz”* de nenhuma outra?

A fenda, o talho que se abre, a partir de um simples corte na escrita da *différ/nce*, para o implante da letra *a*, não cicatriza. A proliferação de sentido não se estanca, se esvai indefinidamente. Este “*a*”, da diferença, portanto, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo: *oikesis*” (Derrida, 1972, p.35). No corpo da língua é a sua fonte de sobrevivência. Desse modo, na tentativa de se estabelecer o mesmo jogo – o *a* no lugar do *e* – a *diferença*, *diferência*, *diferência* ... passam a ser reguladas pela dimensão desconstrutivista que permite a disseminação de múltiplas alternativas e gerando, assim, o que considero efeitos de tradução da *différance* no “jogo da desconstrução”. Essa disseminação é um acontecimento que encena, de modo magistral, ao mesmo tempo, o próprio jogo da *différance*, (con)fundindo desconstrução e tradução, e o *double bind*: traduzindo e não traduzindo *différance*.

OTTONI, P: Translation of *différance*: double translation and double bind. *Alfa* (São Paulo), v.44, n.esp., p.45-58, 2000.

- **ABSTRACT:** In view of the deconstructive proposal of Jacques Derrida, translation is seen as an event of language. I intend to discuss the implications between deconstruction and translation with regard to the role of the translator as the one who unveils the language that was already included in this event. Translators, therefore, become those who effectively interfere in the transformation and production of meaning through a kind of graft, or contamination of the languages involved. I analyze books and published texts in Portuguese by Derrida aiming at examining studying how the several translations of the neo-graphism *différance* encompass all the issues of the deconstructive dimension promoted by the double bind: the necessity and the impossibility of translation. This dimension allows the dissemination of several alternatives for translations, thus generating what I consider as the effects of the translation of *différance* in the "deconstruction game" revealing, in a specific manner, a kind of double translation. In short, dissemination is a major event that performs – at the same time – the game of *différance* itself as well as the role of (con)fusing deconstruction and translation, and the double bind: translating and non-translating the *différance*.
- **KEYWORDS:** Translation; deconstruction; double translation; *différance*; double bind.

Referências bibliográficas

- DERRIDA, J. La *différance*. In: _____. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. A diferença. In: _____. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991. p.33-63.
- _____. *L'oreille de l'autre*. Montréal: VLB, 1982.
- _____. Des tours de Babel. In: GRAHAM, J. F. *Difference in translation*. Ithaca: Cornell University Press, 1985. p.209-48.
- _____. *Moscou aller-retour*. Paris: L'Aube, 1995.
- _____. Résistances. In: _____. *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996. p.11-53.
- GASCHÉ, R. *L'opérateur de la différence*. In: DERRIDA, J. *L'oreille de l'autre*. Montréal: VLB, 1982. p.147-51.
- SANTIAGO, S. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

Anexo: Livros e artigos de Jacques Derrida publicados em português

1971

- *A escritura e a diferença* (1967). Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva (Coleção Debates). Nesta edição não constam os textos: "*Cogito et histoire de la folie*"; "*Violence et métaphysique – Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*" e "*De l'économie restreinte à l'économie générale – Un hegelianisme sans reverve*". Na segunda edição de 1995, pela mesma editora, estes textos também não constam.
- *Semiologia e Gramatologia* (1968). Trad. Luiz Costa Lima. In: KRISTEVA, J. REY-DEBOVE, J. UMIKER, D. J. (Org.) *Ensaio de Semiologia I*. Rio de Janeiro: Eldorado. p.7-22. Esta entrevista, concedida para Julia Kristeva, é uma das três que compõem o livro *Posições*.

1973

- *Gramatologia* (1967). Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva/Edusp (Coleção Estudos).

1975

- *Posições* (1972). Trad. Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano/Sarl.

1979

- O Poço e a Pirâmide (1972). Trad. Rui Magalhães. In: *Hegel e o Pensamento Moderno*. Porto: RÉS Editora. p.39-107.

S/D

- *Margens da Filosofia* (1972). Trad. Joaquim Torres da Costa e António M. Magalhães. Porto: RÉS Editora. Nesta edição não consta o texto "*Le puits et la pyramide*".

1990

- *Do espírito: Heidegger e a questão* (1987). Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus.

1991

- *Margens da Filosofia* (1972). Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães (os mesmos tradutores da edição portuguesa). Revisão técnica de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus.

- *Limited Inc.* (1990). Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus.
- *A farmácia de Platão* (1972). Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras.

1992

- Duas palavras por Joyce (1987). Trad. Regina Grisse de Agostino. In: NESTROKSKI, A. (Org.) *riverrum – Ensaios sobre James Joyce*. Rio de Janeiro: Imago. p.17-39.

1993

- Jacques Derrida (21.6.92). In: *Limiares do Contemporâneo* (Rogério da Costa, org.). São Paulo, Escuta, p.15-33. Entrevista concedida a Rogério da Costa e publicada parcialmente no Jornal Folha de S.Paulo, em 21 de junho de 1992.

1994

- *Espectros de Marx* (1993). Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- *A voz e o fenômeno* (1967). Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Fazer justiça a Freud – A história da loucura na era da psicanálise (1992). In: *Foucault – Leituras da história da loucura*. Trad. Maria Ignes Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. p.53-107.

1995

- *Paixões* (1993). Trad. Lóris Z. Machado. Campinas: Papirus.
- *Khôra* (1993). Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus.
- *Salvo o nome* (1993). Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus.
- *O outro cabo* (1991). Trad. e introd. Fernanda Bernardo. Coimbra: Universidade de Coimbra/A Mar Arte.

1996

- História da mentira: prolegômenos (1996). Trad. Jean Briant. In: *Estudos avançados*, v.10, n.27. São Paulo: Edusp. p.7-39. Conferência feita por Jacques Derrida no auditório do Museu de Arte de São Paulo (MASP) em 4 de dezembro de 1995.
- *A voz e o fenômeno* (1967). Trad. Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70.
- Circonfissão (1991). Trad. Anamaria Skinner. In: BENNINGTON, G., DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p.11-218.

1997

- Fé e saber – As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão (1996). Trad. Miguel Serras Pereira. In: DERRIDA et al. *A Religião*. Lisboa: Relógio D'Água Editores. p.9-93.
- *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em Filosofia* (1993). Trad. e posfácio Carlos Leone. Lisboa: Veja-passagens.

1998

- *Enlouquecer o Subjétil* (1986). Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Ateliê Editorial Ltda., Editora UNESP e Imprensa Oficial do Estado. Esse livro contém pinturas, desenhos e recortes textuais de Lena Bergstein.
- Carta a um amigo Japonês (1987). Trad. Érica Lima. In: OTTONI, P. (Org.) *Tradução – a prática da diferença*. São Paulo: Ed. Unicamp/Fapesp. p.19-25.
- Teologia da Tradução (1990). Trad. Nícia Adan Bonatti. In: OTTONI, P. (Org.) *Tradução – a prática da diferença*. São Paulo: Ed. Unicamp/Fapesp. p.143-60.

1999

- Fora – As palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok (1976). Trad. Fabio Landa. In: *Ensaio sobre a criação teórica em Psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP/Fapesp. p.167-319.
- Mochlos ou o Conflito das Faculdades (1984). In: *O Olho da Universidade*. São Paulo: Estação Liberdade. p.83-122.
- *O que é uma tradução “relevante”* (1998). Trad. Olívia Niemeyer Santos (Conferência proferida no Encontro de Tradutores em Arles – França – em 15 de novembro de 1998). Publicado neste número especial da revista *Alfa*.
- Eu – a psicanálise – Introdução à tradução de *A casca e o núcleo* de Nicolas Abraham (1976). Trad. Maria José Coracini. Publicado neste número especial da revista *Alfa*.

2000

- Fé e Saber – As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão (1966). Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. In: *A Religião* (org. Jacques Derrida, Gianni Vattimo). São Paulo: Estação Liberdade. p.11-89.

JACQUES DERRIDA, O INTRADUZÍVEL

Marcos SISCAR¹

- RESUMO: Este trabalho aborda o problema da tradução por meio da análise de sua teoria e de sua prática na obra de Jacques Derrida. Tratando especificamente sobre o problema do “intraduzível” nos textos do autor e tirando daí algumas consequências para a reapropriação teórica que se pode fazer deles, notamos que a irredutibilidade da leitura faz parte dos fundamentos da atividade tradutória e aponta para a consideração de uma certa ética da relação com o outro.
- PALAVRAS-CHAVE: Desconstrução; Jacques Derrida; tradução; textualidade; ética.

O tema ou o motivo do “intraduzível” é um dos momentos mais difíceis para o entendimento da contribuição que a desconstrução – se é que podemos falar tão genericamente da diversidade de trabalhos inscritos sob este nome – tem a dar aos estudos sobre a tradução. É preciso, inicialmente, não confundir o intraduzível com a antiga temática, em geral literária, da superioridade do “original”. Por intraduzível, entendo aqui o elemento perturbador da reapropriação de sentido que faz parte de toda tradução; intraduzível é aquilo que perturba a nomeação, a passagem à língua realizada pelo processo tradutório. O elemento intraduzível diz respeito, portanto, ao nome e àquilo que dele se

1 Departamento de Estudos Linguísticos e Literários – IBILCE – UNESP – 15054-000 – São José do Rio Preto – SP. siscar@tli.ibilce.unesp.br

faz, com ele ou por ele, isto é, em seu *nome*. Falar sobre o intraduzível é falar igualmente sobre o problema do uso metodológico da própria desconstrução (se entendermos aí uma certa leitura da obra de Jacques Derrida), daquilo que se faz sob a autoridade de seu nome.

O que é ou como falar do intraduzível, isto é, do impossível em tradução? Tomarei emprestado, já que ele se impõe, o nome de Jacques Derrida. O que é ou como falar do intraduzível na obra de Derrida? Menos do que falar sobre o intraduzível *segundo* Derrida, ainda que seja um tema caro ao autor, gostaria de comentar rapidamente o intraduzível *em* Derrida, a intraduzibilidade *de* Derrida, inclusive, formulação que aproxima de maneira mais efetiva o interesse geral do tema ao caso específico do autor no qual atua, que aproxima então, de certa maneira, a uma escritura um universo teórico.

A tradução como lei

A tradução para Derrida não designa tão-somente os atos de transferência de uma língua para outra, nem unicamente as transferências internas a uma mesma língua. A lógica do transporte, da transferência, da transposição, é extensiva a toda produção de conhecimento. A estrutura de passagem de uma experiência não linguística para uma língua é chamada, pelo autor, em diversos momentos, de “tradução”. A questão da tradução concerne, portanto, à totalidade do saber e não é por acaso que ela reaparece repetidamente em textos onde o assunto principal não é a tradução no seu sentido mais estrito. Sua importância como matriz de pensamento sobre a relação com a gênese do discurso é bem clara.

A idéia dessa tradução, em sentido amplo, não tem em Derrida, como sabemos, o tratamento platônico que alguns estudiosos identificam como sendo sua lógica tradicional e que consiste em conceber o processo tradutório como uma duplicação derivativa do original (entendido como significado) através do abandono de seu corpo (entendido como significante). Não se trata, portanto, de dizer que o conhecimento traz para a linguagem experiências mudas, já acessíveis de alguma maneira a uma consciência: essas experiências só se dão efetivamente quando *traduzidas*. A tradução liga-se à gênese do conhecimento de maneira originária. A tradução constitui, por assim dizer, uma *passagem* ao discurso – que é o elemento onde nos encontramos.

Derrida (1992) fala sobre isso diretamente quando comenta a tradução do *pharmakon*, noção cuja polissemia (remédio, veneno, droga, filtro etc.) ele revela e explora em “A Farmácia de Platão”:

a unidade plástica deste conceito ou, melhor dizendo, sua regra e a estranha lógica que o liga a seu significante foram dispersadas, mascaradas, obliteradas, atingidas por uma relativa ilisibilidade pela imprudência ou empirismo dos tradutores, certamente, mas antes de mais nada pela temível e irredutível dificuldade da tradução. Dificuldade de princípio que diz respeito menos à passagem de uma língua para uma outra, de uma língua filosófica para uma outra, do que à tradição, como veremos, do grego ao grego, e violenta, de um não-filosofo para um filósofo. Com este problema de tradução, estaremos tratando de nada menos do que do problema da passagem à filosofia. (p.80)²

A tradução não é somente uma transferência entre idiomas. Todo conceito é fruto de uma passagem ou tradução da experiência não-filosófica para a filosofia. Essa idéia da tradução como passagem ao conhecimento, à qual já aludiam os românticos alemães (cf. Berman, 1984), é, portanto, uma espécie de lei a que está submetido o saber. Todo conhecimento já é, sempre e de imediato, uma tradução; em outras palavras, constitui-se como um desvio em relação à identidade a si de uma suposta experiência original. Todo conhecimento constitui-se sempre, e já, como uma espécie de metáfora, como derivação em relação ao próprio. A tradução, portanto, não é um processo como outros: ela é o princípio ou a regra originária da articulação do saber.

Como no caso da metáfora (a cujo caráter indecível Derrida aponta com frequência), a tradução não é uma regra no seu sentido sistemático, sistematizador. É o que lembra o autor quando aborda esta lei geral, não apenas como um princípio, porém, mais propriamente, como uma “dificuldade de princípio”. Em outras palavras, originária não é a tradução como tal, mas a “temível e irredutível dificuldade da tradução”. É preciso assinalar essa idéia: *a temível e irredutível dificuldade da tradução* é aquilo que inaugura o conhecimento, a verdade do conhecimento da tradução como tradução. Ainda sublinhando essa difícil passagem, esse inacabamento constitutivo, no texto “Des Tours de Babel”, Derrida (1987) dá destaque à idéia da “confusão” como momento original da tradução, momento em que o

2 Todas as traduções são feitas por mim.

nome próprio, intraduzível, é também nome comum, confundindo-se com ele.

O movimento de generalização daquilo que poderíamos chamar a lei da tradução conduz, dessa forma, a uma dificuldade incontornável que combina num mesmo movimento a proposição da regra e a proibição da regra; a reiteração de seu traço torna-se concomitante à sua retirada (um *re-trait*, cuja articulação dupla é um dos movimentos fundamentais da desconstrução derridiana). A lei da tradução como desvio é assim desvio em relação à própria lei. Em outras palavras, se a tradução é concebida como uma leitura, se a tradução é uma espécie de crítica (se quisermos pensar no conhecido ensaio de Haroldo de Campos, "Da tradução como criação e como crítica"), é preciso lembrar que leitura e crítica são igualmente traduções: é sua lei.

O discurso sobre a tradução encontra-se assim numa situação problemática em relação ao conteúdo positivo de suas afirmações, ainda que proceda de maneira cuidadosa e ainda que prime pela capacidade de explicitação de suas estratégias. Para Derrida (1987), o discurso sobre a tradução não poderia deixar de levar em conta o problema de sua própria existência como tradução: "Não se deveria nunca silenciar a questão da língua na qual se coloca a questão da língua e se traduz um discurso sobre a tradução" (p.204).

Se a lei da tradução não pode ser generalizada num único traço, a lei da tradução também não pode ser delimitada e resgatada com um único traço. Essa lei é, portanto, um conteúdo de verdade ao mesmo tempo traduzível e intraduzível. Sua elaboração tem algo de necessário e de impossível, como veremos.

Entre o necessário e o impossível

A lógica do texto entendido como tradução, essa convivência conflituosa entre o traduzível (ou "traductível", como prefere Derrida, para distinguir a ilusão de tradução desta outra tradução como renegociação com o acontecimento da origem) e o intraduzível, marca os textos de Derrida. A observação atenta da singularidade desses textos mostra uma constante tensão entre a tradução como lei necessária e a tradução como lei impossível, como imposição e proibição da tradução segundo os termos de "Des Tours de Babel" (Derrida, 1987). Essa tensão, por conseguinte, é muito mais e muito menos do que uma tese, do

que uma formulação teórica. Em todo caso, ela é visível em todo campo de forças onde se configura um discurso.

Meu exemplo será genérico, mas ele tem o mérito de conduzir ao cerne da questão, aquele que nos preocupa em nossa *atualidade*. Trata-se da dificuldade de tradução, entendida no sentido amplo que lhe dei, do pensamento ou do nome de Derrida, ou seja, da passagem ou do acesso ao pensamento da desconstrução que, como pensamento da tradução, é tradutível e intraduzível, dá-se e retira-se. Sem abusar dessa sintaxe aglutinante, arrisco-me a estabelecer duas proposições.

Primeira proposição: *traduzir o pensamento de Derrida é possível*. De fato, ele tem sido normalmente requisitado, traduzido, como força teórica capaz de modificar nossa visão do texto, não só no seu sentido restrito e convencional de original, mas em sua acepção mais elaborada de escritura que o liga ao *texto* histórico, cultural, psicanalítico etc. Traduz-se, lê-se, ensina-se, discute-se Derrida – como fazemos aqui. Sua tradução tem parecido, para muitos dentre nós, uma necessidade inadiável. Em parte pela sua própria *novidade*, pelo seu caráter inusitado e, portanto, pouco cômodo, pode-se dizer que a tradução do pensamento derridiano tornou-se necessária.

Segunda proposição: *traduzir o pensamento de Derrida é impossível*. Traduzi-lo, recuperá-lo de maneira sistemática, é irrealizável. Fazer dele uma teoria, um método aplicável de maneira idêntica em diferentes situações é ignorá-lo de maneira essencial, já que ele descreve, reivindica e dramatiza a estrutura de um evento, de um acontecimento, que é sempre único, não apropriável. Ele não se organiza em torno de teses. Sua própria maneira particular de manifestar-se, que não separa os conteúdos teóricos de sua manifestação única dentro da estrutura da língua francesa, é um indício desta irredutível dificuldade da tradução.

Entre os leitores, isto é, *tradutores* de Derrida, não é difícil reconhecer episodicamente uma certa impaciência a propósito daquilo que seduz justamente outros leitores, em outros casos. Sobre um texto recém-lançado no Brasil, certo leitor dizia, com um pouco de malícia: “por que ele tem que escrever desse jeito?”. Por que, para organizar conhecimentos em torno de um assunto, um teórico usa recursos tão pouco ortodoxos que parecem dificultar o acesso ao sentido, colocando-o em risco? E para mostrar o sentimento de exagero da retórica empregada pelo autor, pronunciava o neologismo do título do recém-lançado volume como se fosse um trava-língua. Sem entrar no uso paródico do trava-língua (a paródia é um gênero específico de tra-

dução), é importante destacar a frase: *por que ele tem que escrever desse jeito?*.

O impossível como imperativo

Talvez esse pequeno desvio pelo problema do texto – que não se resume simplesmente à questão conhecida por “estilo” – nos leve mais decisivamente não ao impossível em si, mas ao ponto em que coincidem ou se tocam estranhamente (escandalosamente, para a teoria tradicional da tradução) o possível e o impossível.

Por que alguém *tem que* escrever de tal forma? Que imperativo, que gosto ou que interesses faz que alguém articule assim seu discurso, que traduza suas idéias de uma maneira ou de outra? Para precipitar a conclusão, é preciso dizer que se trata, sim, de um imperativo, que seria o imperativo ou o dever ditado pela “coisa”, por um “outro”. Existe uma ligação necessária entre o texto e o momento, a circunstância, o chamamento que constituem sua gênese. Por que escrever *Signéponge* (título de um de seus livros) ligando “signo”, “assinado”, (Francis) “Ponge”, “esponja” numa só palavra, num só conceito ou antes numa certa “unidade plástica”? Por que deslocar partes do que parece um sintagma para o ambíguo espaço do subtítulo (*Margens – da filosofia*, por exemplo), sublinhando a coexistência de valores na partícula DA (genitivo indicando proveniência ou preposição com valor de partitivo)? Trata-se, em um caso, da necessidade de responder ao imperativo daquilo que Derrida chama de “assinatura” em Ponge; e, em outro, de articular um duplo saber que está às margens da filosofia, além de ser filosofia, uma filosofia da margem.

Longe de propor uma mera duplicação mimética da natureza presumida das coisas, o que os textos de Derrida buscam é *responder* à lei ditada pelo outro, numa atitude mais ou menos ativa, mais ou menos passiva comentada no texto “Carta a um Amigo Japonês” (cf. Derrida, 1987). Por que Derrida tem que escrever de tal maneira? Ora, é a lei da coisa. Mas seria pouco dizer que o texto de Derrida constrói-se sempre em íntima ligação com o evento único. A conclusão é genérica demais para que seja justa com o espanto constante do contato com o intraduzível.

O mesmo espanto tem marcado com certa frequência o primeiro contato com os textos de Derrida, que ele mesmo assume como “*mons-*

truosos", isto é, como textos que não se prendem aos protocolos reconhecidos da prática teórica. Na época da publicação de *Glas*, por exemplo, artigos de jornal o qualificam de "diabólico", um livro "provocante e enigmático". Em alguns dos seus textos, Derrida chega a incorporar a figura do tradutor, fazendo dela uma espécie de interlocutor-revelador dos meandros problemáticos da linguagem em processo de constituição.

Diante desse espanto e dessa dificuldade, a interrogação do tradutor do pensamento de Derrida não seria muito diferente: traduzo em nome do quê? qual é o imperativo que me leva a traduzir?

Como o autor explica repetidamente, a necessidade da tradução está diretamente relacionada com a sua impossibilidade; é o próprio intraduzível que solicita a tradução. Minha hipótese, portanto, é a seguinte: aquilo que faz que o pensamento de Derrida deva ser traduzido é algo de sua intraduzibilidade, digamos de sua *originalidade*, sua diferença que é também a sua *différance*, diferença inaudível, quase inexistente e inscrita na letra. É por não ser facilmente assimilado ou traduzido em nenhum outro sistema de pensamento que seu pensamento se sustenta como algo necessário para a época presente. É por resistir até mesmo à apropriação descritiva e aplicativa que ele solicita a tradução. Ainda que o autor, episódica mas reiteradamente, lembre que não diz nada diferente de Heidegger, nada diferente de Lévinas, que não tem nenhuma discordância com Deleuze, por exemplo, nada que não esteja inclusive potencialmente inscrito no próprio *logos* ocidental, resta uma diferença que parece irredutível considerando-se essas obras de fato bastante heterogêneas. Proponho chamar a essa diferença de seu caráter intraduzível.

Se há alguma coisa que *devemos* traduzir é o intraduzível, aquilo que no outro permanece incontornável e incontestável em sua alteridade. Derrida nomeia-o, em alguns momentos, como assinatura singular, isto é, o lugar onde se dá a alteridade absoluta do texto, como texto. Como traduzir Derrida sem levar em conta seu texto, a estranheza de seu texto? Não apenas procedendo à análise dos protocolos, dos expedientes retóricos, de sua *mise en scène*, isto é, não apenas procedendo a uma análise de retórica tradicional. O texto, qualquer texto, exige também esse tipo de atenção. Mas é preciso destacar aquilo que, nessas obras, *dramatiza* a impossível conciliação entre sua absoluta tradutibilidade e o estranho absoluto de onde procede.

Se pensarmos na maneira pela qual Derrida usa textos ou palavras estrangeiros em suas obras, talvez percebamos algo dessa aporia cons-

titutiva da tradução. O autor nem sempre traduz para sua língua elementos da língua estrangeira com que ele trabalha. Claro, como tradutor, Derrida contribuiu para a língua filosófica francesa propondo interferências criativas; como tradutor de Husserl, criou o *vouloir-dire* (querer-dizer), por exemplo, em lugar de *Bedeutung* (significação); como tradutor ocasional da linguagem heideggeriana associou o *es gibt* (*il y a*; há, existe) ao *donner* (dar); trouxe o *acontecer* para a rede de sentidos do *événement* (evento, acontecimento), como modo do *vir* (*venir, avènement, avenir, aventure*); reinterpretando proposições de Kant, criou uma cadeia de referências extremamente profícua com o *tom*; os exemplos são muitos de como se traduz assumindo a responsabilidade, inclusive teórica, de sua tradução. Entretanto, como se apontasse para uma dificuldade de princípio, Derrida nem sempre traduz, deixando enxertado o texto estrangeiro como momento do próprio texto. O texto alheio, por sua profunda estranheza, tem às vezes a força do evento e constitui o ponto de partida da constituição do saber. Muitas são as contribuições do inglês, do italiano, do grego, do espanhol. A multiplicidade e a mistura de línguas se efetiva para além do amálgama de idiomas, trazendo aquilo que a língua estrangeira tem de estranho e inquietante, em todo caso, de impensado para a constituição do conhecimento. É o que o autor valoriza quando examina a expressão *And he war*, em Joyce, cujo segundo termo (*war*) oscila entre o inglês e o alemão. Entre uma e outra prática (a da traductibilidade e a da intraduzibilidade), não existe, portanto, uma perspectiva que se possa dizer sistemática em relação à possibilidade ou à impossibilidade da tradução.

A presença da língua estrangeira é apenas, como sugeri, o indício de uma dramatização da necessidade de consideração da alteridade, da necessidade de pensar aquilo que permanece impensado na outra língua. Mas, é claro, considerando a generalização que propomos do termo tradução, essa alteridade pode ocorrer na tradução dentro da mesma língua. Ela é uma exigência dramática sobretudo no caso de textos que são escritos em vários idiomas. Vejamos um exemplo mais complexo. Comentando o texto de Walter Benjamin sobre a “tarefa do tradutor”, Derrida (1982) lembra o fato significativo de o filósofo alemão não ter traduzido o texto francês de Mallarmé mencionado por ele pelo fato de reconhecê-lo como exemplarmente “intraduzível” (p.160). Já o tradutor francês de Benjamin, reproduzindo o mesmo texto de Mallarmé no contexto de sua língua modifica a situação babélica assumida por Benjamin; a transformação involuntária, neste caso, reitera a intraduzibilidade originária, apesar de a prática do tradutor denotar uma

crença na traduzibilidade geral de uma língua a outra e dentro da mesma língua. Como traduzir um texto cuja estranheza está no fato de ele tornar estranha para o tradutor a própria língua daquele que traduz? “Tenho somente uma língua, não é a minha”, diz Derrida em *Le Monolinguisme de l’Autre*. Ignorar o problema é, na verdade, abdicar de traduzir.

Assim, se a língua do outro é sempre, inevitavelmente, de uma forma ou de outra, traduzida, é sua estranheza que solicita a tradução, a leitura, a produção de significados e de saberes. O intraduzível da língua alheia, ao se manifestar, ou seja, ao ser colocado em situação de tradução, é aquilo que provoca o conhecimento, instaurando sua tensão. É a diferença, não a identidade, que torna a tradução necessária. Finda a situação pré-babélica da língua adâmica, a situação mítica do entendimento universal, só nos resta a tradução. O evento babélico é o momento da instauração das diferenças, da disseminação das línguas, e, conseqüentemente, da tradução. O outro, que não entendemos, se define como aquele que precisa de tradução, aquele em função do qual existe tradução; e o tradutor, como aquele que se reconhece “endividado” pela existência do original, por seu “pedido de sobrevivência”. É o que afirma Derrida (1982), a partir de Walter Benjamin, em *L’Oreille de l’Autre*:

a tarefa do tradutor, Benjamin não diz da tradução ... mas do tradutor, isto é, de um sujeito que se reconhece imediatamente endividado pela existência do original, que se reconhece submetido à lei do original e obrigado, por dever, a fazer alguma coisa pelo original, a tarefa do tradutor é justamente de responder a este pedido de sobrevivência que é a própria estrutura do texto original. (p.161-2)

O tradutor se define, portanto, como aquele que *tem que*, que tem o *dever* ou a *tarefa* de responder ao chamado do texto original, pela própria existência do texto original como texto originariamente intraduzível. O tradutor está também fadado a uma “experiência do impossível”, de que fala Derrida em outro contexto, a uma experiência do estranho ou do estrangeiro. Refiro-me também, aqui, ao indispensável trabalho de Antoine Berman cujo título mais conhecido é *L’Épreuve de l’Étranger* (o teste, a prova, a experiência do estranho ou do estrangeiro), expressão que se apresenta de imediato como um desafio para a tradução. Para Berman (1984), o estranho-estrangeiro é aquele ou aquilo que permite a tradução e que a ela resiste, que instaura, como

vimos, o dever ou a tarefa do traduzir, que instaura, portanto, uma espécie de “ética da tradução” baseada na consideração da *relação* como exigência do contato com a alteridade:

Ora, a tradução ocupa aqui [na cultura que se quer auto-suficiente] um lugar ambíguo. Por um lado, ela se submete a esta injunção apropriadora e redutora, ela se constitui como um de seus agentes. O que acaba por produzir traduções etnocêntricas, ou aquilo que se pode chamar de “má” tradução. Mas, por outro lado, a *perspectiva [visée] ética* do traduzir opõe-se por natureza a esta injunção: a essência da tradução é de ser abertura, diálogo, mestiçagem, descentramento. Ela é relação, ou não é nada. (p.16)

Responder: a ética da tradução

Se não atentarmos para o problema da intraduzibilidade, reproduzindo o projeto de uma traduzibilidade generalizada, corremos o risco de abolir a tradução como princípio que nos impele e nos impede, concomitantemente.

Traduzindo isso para o meu exemplo central, eu diria que o problema da intraduzibilidade deve se colocar também para o caso da leitura da obra de Derrida. É claro que essa proposição encontra suas próprias razões e exigência nos textos de Derrida e, o que não é de pequenos importância, na circunstância atual dos estudos sobre o autor. Se ao leitor dos textos de Derrida cabe assumir a responsabilidade de sua leitura, não lhe é menos necessária a consideração da singularidade irredutível do texto que traduz, isto é, a consideração de seu caráter intraduzível. Desse caráter intraduzível depende, na verdade, a própria noção de responsabilidade.

A responsabilidade não pode ser algo que se assume, simplesmente, equilibradamente, tomando sobre si ou para si a direção, a custódia ou o destino do outro (que supomos, no caso, fora de nós); este gesto tradutório estaria muito próximo da tradução “etnocêntrica”. Ainda que a necessidade de retirar a tradução de sua “condição ancilar”, auxiliar, servil, como diz Berman, seja uma tarefa inadiável, devemos lembrar que a responsabilidade não consiste apenas na apropriação mais ou menos respeitosa do outro (trazendo-o para nosso campo de conhecimento, para nosso “horizonte de expectativa”). A *responsa-*

bilidade teria também algo de resposta, de atenção, ao chamado de um outro. Ela pode ser entendida como momento ético da tradução, como momento *crítico* no sentido de crise da escolha, assunto de fato pouco sublinhado e que tem consequências reais na prática da tradução. A questão “*como traduzir o intraduzível?*” se liga assim à questão “*por que traduzir o intraduzível?*”, implicando uma problemática que é tão lingüística quanto filosófica, tão política quanto psicanalítica. Como e por que traduzir Jacques Derrida, o intraduzível? É essa responsabilidade da tradução diante da hospitalidade ou da violência de seu gesto que deveria, portanto, ser alçada à condição de questão para o tradutor.

SISCAR, M. Jacques Derrida, the untranslatable. *Alfa (São Paulo)*, v.44, n.esp., p.59-69, 2000.

- **ABSTRACT:** *This paper deals with the problem of translation through an analysis of its theory and practice concerning Jacques Derrida's works. Considering specifically the problem of the "untranslatable" in the author's texts and from that assuming some consequences for a theoretical reappropriation of them, it may be noticed that reading irreducibility takes part in the foundations of the translation activity and indicates a consideration of a certain ethics of the relation with the other.*
- **KEYWORDS:** *Deconstruction; Jacques Derrida; translation; textuality; ethics.*

Referências bibliográficas

- BERMAN, A. *L'épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne Romantique*. Paris: Gallimard, 1984.
- CAMPOS, H. Da tradução como criação e como crítica. In: _____. *Metalinguagem*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- DERRIDA, J. *La dissemination*. Paris: Seuil, 1972.
- _____. *L'oreille de l'autre (otobiographies, transferts, traductions)*. Montreal: Vlb, 1982.
- _____. *Psyché – inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- _____. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.

MODERNIDADE E O DESPREZO PELA TRADUÇÃO COMO OBJETO DE PESQUISA

Rosemary ARROJO¹

- **RESUMO:** O principal objetivo deste trabalho é comparar as relações estabelecidas entre a teoria literária e os estudos da tradução e seus respectivos objetos de pesquisa. Os estudiosos das duas áreas, interessados em abordagens pretensamente objetivas e em organizar seu campo de atuação, têm deparado com a dificuldade de definir seu objeto de pesquisa e de delimitar sua área. Apesar de haver uma diferença em relação às metas que envolvem as expectativas de sistematização, os projetos de constituição de disciplinas autônomas associados à modernidade reiteram atitudes e concepções arraigadas no imaginário de uma cultura fundada a partir do ideal impossível da imortalidade.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Estudos da tradução; teoria literária; modernidade; pós-modernidade.

Quando perguntamos qual é a razão das regras, perguntamos qual é a razão da razão. O classicismo era metafísico, dava essa razão primeira. A modernidade, uma modernidade pelo menos (Agostinho, Kant), é crítica, elabora a finitude, dá a razão que proíbe raciocinar sobre o fundamento do raciocínio. A pós-modernidade seria antes empírico-crítica ou pragmatista: a razão da razão não pode ser dada sem círculo, mas a capacidade de formular regras novas (axiomáticas) descobre-se à medida que "a necessidade" delas se

1 Departamento de Linguística Aplicada – Instituto de Estudos da Linguagem – Universidade Estadual de Campinas – Unicamp – 13083-970 – Campinas – SP. Este trabalho é parte de um projeto de pesquisa patrocinado pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), processo 30 4543/89 RN.

faz sentir. A ciência seria um *meio de revelar* a razão, permanecendo esta a *razão de ser* da ciência.

O Pós-Moderno Explicado às Crianças
Jean-François Lyotard

A grande maioria dos textos empenhados no desenvolvimento dos estudos da tradução, nos últimos trinta ou quarenta anos, tem associado a modernidade à expectativa de criar um corpo de conhecimentos ou uma disciplina que pudesse, finalmente, fornecer um embasamento teórico uniforme e científico aos especialistas, além de diretrizes pragmáticas e um código de ética universalmente adequados a todas as traduções e a todos os tradutores. Essa modernidade representaria, assim, a possibilidade de se superarem os eternos problemas vinculados à tarefa da tradução e à sua teimosa insistência em aviltar originais idealizados e em subverter qualquer prescrição de fidelidade. A possibilidade de uma abordagem científica permitiria, ainda, o fim da indefinição e da desorganização dos comentários e depoimentos esparsos sobre as pretensas mazelas e limitações da tradução que sempre floresceram às margens dos estudos lingüísticos e literários. Assim, apesar das aparentes diferenças entre as diversas tendências que, desde os anos 1960, têm disputado o controle da tradução como objeto de pesquisa, poderíamos generalizar que sua "principal preocupação" tem sido, em primeiro lugar, "determinar métodos tradutórios apropriados para o espectro mais amplo possível de textos ou categorias textuais", além de "fornecer um repertório de princípios, regras restritas e sugestões para a tradução de textos e a crítica de traduções, uma base para a solução de problemas" (Newmark, 1988, p.19).²

Em harmônica sintonia com o discurso e os ditames da modernidade descendente da filosofia iluminista do século XVIII, movida por ideais de emancipação da humanidade por meio do progresso das ciências e das tecnologias, as diversas tendências dos estudos da tradução que reivindicam alguma relação com o "moderno" têm como traço comum um desejo de superação da "precariedade" do que se tem produzido na área a partir da experiência e da prática, com base num ideal de eficiência e de sistematização que pudesse, de uma vez por todas, disciplinar a atividade tradutória. Sempre adiada para um futuro distante, em que utópica e milagrosamente se poderiam controlar as cir-

2 Esta e todas as outras traduções de citações originalmente em inglês são minhas.

cunstâncias humanas e as limitações do científico, essa possibilidade encetaria a formulação de “uma verdadeira Teoria da Tradução” que, além de oferecer “a propositura de uma definição pronta e acabada dos conceitos ‘tradução’ e ‘traduzir’”, conferiria um “amadurecimento” pleno aos “estudos tradutológicos” (Aubert, 1993, p.9). Nesse momento, não mais se teria “a impressão de que, em tradução, cada caso é um caso” e a atividade do tradutor deixaria de constituir “uma evidência empírica contundente comprobatória da Teoria do Caos” (Ibidem), conclusão a que chega Francis Aubert após calcular o que chama de “o efeito multiplicador de situações concretas”, em que “o produto do número teórico de configurações de competências linguísticas dos participantes do ato tradutório e do número teórico de configurações de competências referenciais dos mesmos resulta em um total de 1.166.400”, sem levar em conta todas as variáveis envolvidas (Ibidem, p.59).

É precisamente para neutralizar e dominar esse “caos” ou, em sua versão menos desesperadora, para reverter essa conclusão inquietante de que “cada caso é um caso”, que teóricos e estudiosos vinculados a tendências aparentemente distintas, e até mesmo discordantes, têm tentado construir seus modelos e projetos. George Steiner (1975), por exemplo, associa a emergência de uma “corrente moderna” aos “primeiros trabalhos sobre tradução mecânica [que começaram a] circular no final dos anos 40” e às tentativas de aplicação da linguística e da estatística à tradução realizadas por herdeiros russos e tchecos do movimento formalista (p.237). A obra representativa dessa modernidade seria o livro de Andrei Fedorov, *Vvdenie v teorju perevoda* (*Introdução à Teoria de Tradução*), publicado em Moscou em 1953. Como lembra Georges Mounin (1975), esse texto pioneiro tinha como meta superar o “empirismo da tradução”, expresso em “impressões gerais, intuições pessoais, inventários de experiências e receitas artesanais” divulgados por tradutores e escritores nos últimos dois milênios (p.22-3). O texto de Fedorov representaria uma ruptura e uma promessa ao isolar a “operação” da tradução “para constituir o seu estudo científico (e promover uma ciência da tradução), afirma[ndo] em primeiro lugar que se trata de uma operação linguística, de um fenômeno linguístico, e considera[ndo] que toda teoria da tradução deve ser incorporada ao conjunto das disciplinas linguísticas” (Mounin, 1975, p.23). Mounin (p.23-4) também associa à modernidade nos estudos da tradução o livro *Stylistique comparée du français et de l’anglais*, de J. P. Vinay e Darbelnet, publicado na França em 1958, que propõe “a inscrição normal (da tradução) no quadro da linguística’ e pelos mesmos

motivos que Fédorov: [considera] que 'a tradução é uma disciplina exata, possuindo técnicas e problemas particulares' [, que] merecem ser estudados à luz das 'técnicas de análise atualmente consagradas (na lingüística)'''.

A modernidade nos estudos da tradução se associa não apenas à possibilidade de transformar tanto a teoria quanto a prática em objetos de uma ciência idealmente isenta e puramente objetiva e, portanto, universalmente aplicável, mas também à suposta superioridade da teoria e dos teóricos – sobretudo da lingüística e dos lingüistas – em relação ao empirismo de tradutores e comentaristas comprometidos com outras áreas do conhecimento.³ Desde Fédorov, Vinay & Darbelnet e Mounin, as tentativas de impor esse tipo de projeto à tradução e aos tradutores têm se multiplicado, embora não tenham de fato produzido nenhum conhecimento científico de aplicação universal, nem ao menos no âmbito dos estudos teóricos, quanto mais na prática efetiva da tradução. Entre tantos outros que não se abateram pelo fracasso desses estudos, Wolfram Wilss (1982) define os estudos da tradução como “uma área complexa de reflexão humana, marcada por contradições, desde tempos remotos” e propõe a divisão de seu estudo em duas categorias amplas “que diferem amplamente em metodologia”: uma “teoria de tradição tradicional” e uma “teoria moderna de tradução” (p.11). A primeira abarca “as muitas visões expressas sobre tradução nos últimos séculos [que] se reduzem a uma massa de declarações descoordenadas” e “nunca chegaram a constituir uma teoria coerente, consensual, ou intersubjetivamente válida”, embora “algumas contribuições muito significativas tenham sido feitas” (Ibidem). Em contraste, uma “teoria moderna” de tradução – que passa a ter como meta um ideal diretamente associado à ciência matemática – deve ser vista como uma tentativa “de decompor em todos os seus fatores o ato de traduzir e de determinar as relações entre as constantes individuais do processo de tradução tão explicitamente quanto possível” (p.14).

De forma semelhante, Julianne House (1981) associa a “longa tradição de reflexões anedóticas” realizadas “por tradutores profissionais, filólogos e poetas”, sobretudo na área de avaliação de traduções, ao que chama de estudos “pré-lingüísticos”, marcados por “declarações vagas e subjetivas sobre o que a qualidade em tradução supostamente significaria” (p.5). Na mesma linha, Joseph Graham (1980) aponta “a

3 Para uma discussão detalhada acerca dessas relações entre teoria e prática, ver Arrojo, 1998.

falta crônica de uma teoria rigorosa para a tradução" e sugere a lingüística chomskiana como base para uma "teoria científica" que deveria "dissolver" "grande parte da confusão sobre a natureza e a função de uma teoria para a tradução ... simplesmente através de um uso regular da distinção básica entre competência e desempenho, que resolveria também a oposição entre arte e ciência em tradução" (p.27). Uma vez desenvolvida, essa "teoria rigorosa ... também incluiria algo como um procedimento prático de avaliação com critérios necessariamente específicos, embora gerais" (p.26).

Como tenho defendido em trabalhos anteriores,⁴ embora tenha havido uma óbvia falta de sintonia entre o que ambicionam as teorias lingüísticas e suas tímidas realizações, as tentativas de eleger algum ramo dessa disciplina para servir de base para a elaboração de um conjunto de conhecimentos pretensamente "objetivos" e de aplicação universal, quaisquer que sejam as circunstâncias e as línguas e culturas envolvidas, continuam atraindo a grande maioria dos pesquisadores da área, ainda ansiosos para incorporar a tradução às hostes da chamada ciência da linguagem. Assim, as abordagens que não se encaixam nesse tipo de modelo que, afinal, existe apenas como pretensão ou projeto, seriam uma forma do que Mona Baker (1992) chama, por exemplo, de "curandeirismo" em sua defesa da lingüística como a ciência que deveria ensinar aos tradutores em geral sobre a "matéria-prima" de seu trabalho (p.3). Em sua argumentação, para a formação de tradutores profissionais, o estudo compulsório da lingüística legitimaria a atividade tradutória, assim como o estudo da ciência médica legitima a profissão da medicina, em detrimento de outros tipos de terapia, não aliçados nas ciências reconhecidas no mundo ocidental (Ibidem). Outros estudiosos, como Peter Newmark (1988), por exemplo, nem consideram a possibilidade de uma teoria de tradução vinculada a outras disciplinas ou a outros interesses. Como declara, "a teoria de tradução se deriva da lingüística comparada e, dentro da lingüística, é principalmente um aspecto da semântica; todas as questões da semântica se relacionam à teoria de tradução" (p.5). Nesse sentido, continua, depois de mais de vinte anos, fiel discípulo de Mounin (1975), que praticamente identifica a própria linguagem com a lingüística, legitimada como a ciência à qual caberia toda e qualquer legislação sobre os usos da linguagem: "toda operação de tradução ... comporta, basicamente,

4 Cf., sobretudo, Arrojo, 1997 e 1998.

uma série de análises e de operações especificamente dependentes da lingüística e suscetíveis de serem mais e melhor esclarecidas pela ciência lingüística aplicada corretamente do que por qualquer empirismo artesanal" (p.27).

A lógica implícita que sustenta esse tipo de relação entre tradução e lingüística é retomada, ainda, num texto recente de Peter Fawcett (1997), que justifica o projeto de seu livro *Translation and Language* nos seguintes termos: "como a lingüística é o estudo da linguagem e tem produzido tantas teorias produtivas e influentes sobre o funcionamento da linguagem, e como a tradução é uma atividade lingüística, parece ser sensato pensar que a primeira tenha algo a dizer sobre a segunda" (p.1). Entretanto, mais de trinta anos depois de Mounin e de seu ambicioso *Os problemas teóricos da tradução*, Fawcett continua alimentando ilusões que não chegam a encontrar eco em conquistas concretas. Como Mounin, cujo projeto falha, indubitavelmente, em sua tentativa de transformar a tradução numa "disciplina exata", atribuindo, por exemplo, a "impossibilidade" da tradução apenas às circunstâncias do "momento atual" quando, por "razões metodológicas e provisórias", ainda é "impossível captar o sentido" de todos os enunciados (p.38),⁵ Fawcett conclui seu livro sem ter demonstrado como os instrumentos "produtivos" e "influentes" da ciência lingüística poderiam disciplinar e controlar a tarefa dos tradutores:

A tradução é um espaço de tensão e conflito, uma atividade arrastada, no escuro e sem uma bússola confiável, pelas correntes da cultura, da ideologia e da história. As teorias que construímos, nossos salva-vidas no escuro, têm como objetivo dar alguma direção à corrente e algum conforto ao navegante. O discurso lingüístico é apenas uma dessas teorias e não pode circunscrever completamente a tradução e, apesar disso, como demonstra a contínua proliferação da pesquisa, tem um papel a desempenhar e uma voz que não será silenciada. (p.144)

Embora seu tom seja, sem dúvida, um pouco mais modesto do que o de Mounin, para quem "os problemas teóricos suscitados pela legitimidade ou ilegitimidade da operação de traduzir, e por sua possibilidade ou impossibilidade, só podem ser esclarecidos em primeiro lugar no quadro da ciência lingüística" (p.27), Fawcett deixa explícita sua prioridade: assegurar o papel que a lingüística tem se atribuído de um

5 Para uma discussão mais detalhada acerca do projeto de Mounin, ver também Arrojo, 1997 e 1998.

“salva-vidas” do tradutor e do especialista à mercê “das correntes da cultura, da ideologia e da história”, sem levar em conta o que efetivamente as abordagens vinculadas à ciência da linguagem têm trazido como contribuição para a área.

Aliás, pode ser pertinente comparar esse trecho de Fawcett ao prefácio da conhecida tradutora Dominique Aury a *Os problemas teóricos da tradução*, de Georges Mounin (1975). Como declara Aury, o referido lingüista,

em meio a um impressionante amontoado de documentos, de trabalhos de lingüística pura e de lingüística comparada, tanto franceses como estrangeiros ... joeirou, contou, classificou. Procedeu por categorias, confrontou pontos de partida e conclusões e encontrou uma maneira de ser claro numa operação complicada. Avançamos com ele, maravilhados e inquietos. Maravilhados como o honrado marinheiro que navega por intuição e vê chegar um companheiro recém-saído da escola, provido de uma tábua de marés, da última edição dos mapas e de um sextante aperfeiçoado. Inquietos, pois esses magníficos recursos demonstram cem mil vezes que a profissão de tradutor é impossível e que muita razão tinha quem nela não se fiava. (p.9)

Como fica claro em ambos os trechos, tanto para o especialista Fawcett, como para a tradutora Aury, é a ciência, a teoria lingüística, que poderia guiar o tradutor e salvá-lo de seu empirismo e de sua tarefa impossível, a partir de uma posição de superioridade que se baseia apenas numa promessa cuja realização é para sempre adiada. Em nome dessa promessa, tem-se aceitado, cegamente, não apenas a suposta impossibilidade teórica da tradução, mas também a precedência da teoria em relação à prática e a precedência do teórico em relação ao tradutor que, em sua versão idealizada, acabaria se transformando, em última instância, num autômato, numa eficiente máquina de traduzir devidamente programada pelos interesses e prioridades da teoria e de seus proponentes. Como ilustração, é exemplar a defesa de Graham (1980) de uma “teoria científica”, que não apenas “dissolveria” as dúvidas acerca “da natureza e da função de uma teoria para a tradução”, mas que também seria “decididamente pedagógica” e, portanto, também apropriada para desenvolver uma máquina de traduzir, já que “a máquina não sabe nada ... e tem que ser ensinada, literalmente, a fazer tudo” (p.29). Fundamentalmente, como sugere o autor, essa teoria “absolutamente científica” serviria tanto à tradução humana quanto à mecânica, eliminando a necessidade de qualquer interpretação e

garantindo, assim, traduções indubitavelmente fiéis, sem a interferência indesejável dos tradutores e de suas circunstâncias (Ibidem).

Nessas abordagens vinculadas à possibilidade de um saber definitivo e sistematizável, que pudesse dissolver as incertezas e as incongruências acumuladas em pelo menos dois milênios de reflexão sobre a tarefa tradutória, leva-se às últimas conseqüências o desejo de procurar legitimação para o conhecimento e a reflexão numa suposta assepsia vinculada a uma concepção de ciência que, apesar de sua alegada objetividade e isenção, acaba por representar interesses de autonomia e domínio que certamente transcendem o interesse declarado em investigar os mecanismos da tradução. É essa necessidade de autonomia, inclusive, que tem sido invocada em definições da modernidade enquanto a condição que tem que "criar sua normatividade a partir dela própria", recusando-se a "tomar emprestados dos modelos fornecidos por outras épocas seus critérios e princípios norteadores" (Habermas, 1987, p.7). Ao mesmo tempo, em sua tentativa de superar o passado pela imposição de seus próprios critérios e princípios norteadores, estes sim "definitivos" e universalmente "válidos", a modernidade é essencialmente imperialista e mascara as relações inevitáveis que ela mesma estabelece entre saber e poder.

Se, como defende Jean-François Lyotard (1984), saber e poder "são os dois lados da mesma questão: quem decide o que é o conhecimento, e quem sabe o que precisa ser decidido" (p.8-9), o exame das tentativas modernas de desvalorizar o empírico e o provisório e, portanto, também o historicamente marcado, em nome de um suposto progresso para o bem geral, pode desmascarar precisamente seus interesses inconfessos. Nesse sentido, se pensarmos o projeto dos estudos modernos da tradução como uma "metanarrativa" nos termos de Lyotard (1997), podemos considerar que esses estudos definitivamente "preenchem uma função de legitimação" baseada "num futuro a fazer advir, ou seja, numa Idéia a realizar" que apenas "tem um valor legitimante porque é universal [, dando] à modernidade o seu modo característico: o *projecto*, ou seja, a vontade orientada para um objectivo" (p.62-3). Em sintonia com essa forma de legitimação, o projeto eminentemente moderno de constituir um conjunto de conhecimentos aplicáveis universalmente que eliminasse, em última instância, qualquer interferência não autorizada do tradutor, ou da língua e da cultura alvo, tem como característica marcante, como tenho tentado mostrar, um caráter eminentemente utópico, em que se mascaram os interesses das diversas vertentes da chamada "ciência da linguagem" e se ignoram os repetidos fracassos e

as inúmeras variáveis envolvidas, adiando-se para um futuro cada vez mais longínquo as possibilidades de sucesso. Novamente, me parece apropriado invocar a argumentação de Lyotard (1997):

a razão científica não é questionada segundo o critério do verdadeiro ou do falso (cognitivo), sobre o eixo mensagem/referente, mas segundo a performatividade dos seus enunciados, sobre o eixo destinador/destinatário (pragmático). Aquilo que eu digo é mais verdadeiro do que aquilo que tu dizes, visto que, com o que eu digo, posso “fazer mais” (ganhar mais tempo, ir mais longe) do que tu com o que tu dizes. Uma consequência trivial desta deslocação é que o laboratório melhor equipado tem melhores hipóteses de ter razão. A razão verdadeira será a do mais forte? (p.77)

A insistência em perseguir metas irrealizáveis e os repetidos fracassos das abordagens modernas à tradução parecem revelar uma relação peculiar entre os especialistas e seus objetos de estudos. Ao invés de se dedicarem à investigação do que é possível e do que efetivamente ocorre na área, esses especialistas parecem interessados apenas em transformar em “ciência” suas obsessões pelo controle disciplinar da tradução e dos tradutores e acabam se limitando a propor tentativas frustradas de consertar ou reformar seu objeto-problema, ao mesmo tempo que lamentam sua inadequação. Entretanto, como tenho observado, essa relação que se estabelece entre disciplina e prática, entre teórico e tradutor, não se resume, de forma alguma, às abordagens declaradamente vinculadas à lingüística. Aliás, é precisamente o “direito” de disciplinar a tradução e os tradutores que se tem reivindicado em nome de uma disciplina independente, os “estudos da tradução” (*translation studies*), supostamente em oposição ao domínio da lingüística, nos termos propostos pelo pioneiro James Holmes no início da década de 1970.⁶

A peculiaridade dessa complexa relação que se estabelece entre tradutólogos modernos e seu objeto talvez se torne mais evidente se a compararmos, por exemplo, com o tipo de relação geralmente desenvolvida entre estudiosos da literatura e seu objeto de investigação. O conjunto de textos e concepções que veio a ser conhecido como “*new criticism*”, associado a uma certa pretensão de modernidade e de constituição de um objeto de estudo autônomo, que começou a inspirar os estudos literários há aproximadamente setenta ou oitenta anos, sem dúvida, pode nos fornecer material adequado para comparação. Como

6 Para uma discussão acerca do projeto de Holmes, ver Arrojo, 1998.

observa John M. Ellis, escrevendo em 1974, "a base para a discussão atual sobre a teoria da literatura foi estabelecida no período que se estende entre o início da Primeira Guerra Mundial e o fim da Segunda" (p.1). Contudo, apesar disso,

é difícil ver qualquer alteração séria nas linhas de reflexão que se têm desenvolvido desde os anos 40. A grande maioria das questões constantemente em debate desde então foram pela primeira vez, nessa época, elevadas a um nível razoável de discussão: a relevância da intenção do artista; a relação do conhecimento com a crítica; a relevância da informação em relação ao contexto histórico etc. (p.1)

A própria constituição de uma "teoria literária" – nos termos em que esta tende a organizar os estudos da literatura como disciplina em nossas universidades hoje em dia – traz pontos em comum com o projeto de organização dos "estudos da tradução" como área de pesquisa que, desde o fim dos anos 70 pelo menos, se discute entre os especialistas.

Como os estudiosos da tradução em busca de uma "tradutologia" científica,⁷ os estudiosos do literário e do poético, interessados em abordagens pretensamente objetivas e em organizar e mapear seu campo de atuação, têm deparado com a dificuldade de definir, claramente, seu objeto de pesquisa que, nos termos estabelecidos por René Wellek e Austin Warren, em 1949, envolveria não apenas questões básicas sobre o que é a literatura e o que é a crítica, mas também suas funções e limites (Wellek & Warren, 1949; citado em Ellis, 1974, p.1). Essas questões, para as quais nunca se ofereceram respostas definitivas e absolutamente consensuais, já preocupavam, por exemplo, I. A. Richards que, num texto canônico, *"Science and Poetry"*, publicado pela primeira vez em 1926, discorre sobre a necessidade de se "descobrir" a essência da poesia antes que se possa construir um arcabouço teórico verdadeiramente "científico" para os estudos literários: "muito esforço tem sido investido na tentativa de explicar o lugar de destaque da poesia nas questões humanas com poucos resultados satisfatórios ou convincentes. Isso não é de surpreender. Pois para mostrar como a poesia é importante, é necessário, em primeiro lugar, descobrir até certo ponto o que ela seja" (Schorer et al., 1948, p.507). Imbuído da confiança de ter superado as reflexões "pré-científicas", Richards crê estar

7 Como ilustração da preocupação de definir "objetivamente" a tarefa do tradutor antes da elaboração de uma teoria universalmente válida ver, por exemplo, Holmes (1988) e Malmkjaer (1993).

no caminho de poder finalmente trazer as investigações acerca do poético para um patamar “científico”, que seria constituído do que chama de “a psicologia do instinto”: “até recentemente, essa tarefa preliminar [de definir a poesia] podia apenas ser realizada de forma incompleta porque a psicologia do instinto e da emoção se encontrava pouco desenvolvida; e, além disso, as especulações ingênuas das investigações pré-científicas definitivamente constituíam um obstáculo” (Ibidem). A partir desse contexto, Richards (1948) esboça o perfil daquele que deveria ser o estudioso ideal da poesia:

Nem o psicólogo profissional, cujo interesse em poesia com frequência não é intenso, nem o homem de letras que, via de regra, não tem idéias adequadas sobre a mente como um todo, estão equipados para a investigação. Tanto um conhecimento passional de poesia como uma capacidade para uma análise psicológica não-passional são exigidos se é para se pesquisar a poesia satisfatoriamente.

Sem nos determos aqui em comentários sobre o que teria sido feito da “psicologia do instinto” que, em 1926, parecia tão promissora como base para uma teoria “científica” da poesia, fica claro que, apesar das dificuldades de definição e de delimitação do poético ou do literário, bem como dos requisitos que deveriam ser preenchidos pelos especialistas, dentro de um contexto essencialista e com pretensões universalizantes, não há, no texto exemplar de Richards, nenhum movimento de desvalorização de seu objeto de estudo. Aliás, o que se verifica é, precisamente, o contrário. Se, como vimos, no tipo de relação que os estudos modernos da tradução geralmente estabelecem com seu objeto, claramente se percebe a valorização da teoria e da ciência em detrimento da prática e do empírico; a relação entre teoria e poesia, implícita e explicitamente estabelecida no texto de Richards (1948), enaltece a plenitude da segunda e sugere a incapacidade da ciência não apenas em definir o poético mas também em lidar com o “mistério” e a “precisão” desse discurso supostamente privilegiado. Como comenta o autor,

Com seu uso de palavras, a poesia é exatamente o oposto da ciência ... Isso ocorre porque as descrições poéticas com frequência parecem muito mais precisas do que as descrições da prosa. A linguagem usada lógica e cientificamente não pode descrever uma paisagem, ou uma face. Para se obter isso, seria necessário um aparato prodigioso de nomes para sombras e nuances, para qualidades precisas particulares. Como esses nomes não existem, então outros meios têm que ser usados. (p.510)

Da mesma forma, na relação que Richards idealiza entre o estudioso e o poeta, ou entre o crítico e o poeta, é a este último que cabe um saber e um poder privilegiados:

O poeta, mesmo quando escreve em prosa, faz o leitor escolher o sentido preciso e adequado a partir de um número indefinido de sentidos possíveis que uma palavra, frase, ou sentença pode carregar. Os meios pelos quais ele faz isso são muitos e diversos ... mas a forma pela qual usa [as palavras] é o próprio segredo do poeta, algo que não pode ser ensinado. Ele sabe como fazer isso, mas nem ele mesmo sabe como explicá-lo. (Ibidem)

Paralelamente, a ciência “não diz nem pode nos dizer nada sobre a natureza das coisas em nenhum sentido definitivo” (p.516), sendo apenas “nossa forma mais elaborada de apontar para as coisas de forma sistemática”, podendo

nos falar sobre o lugar do homem no universo e sobre suas oportunidades, que o lugar é precário, e as chances problemáticas. Ela pode aumentar enormemente nossas chances se pudermos fazer um bom uso dela. Mas não pode nos dizer o que somos, nem o que seja este mundo, não porque essas são, em qualquer sentido, perguntas insolúveis, mas porque não são perguntas. E se a ciência não pode responder a essas pseudo-perguntas, a filosofia ou a religião também não podem. (p.517)

Por outro lado, a poesia – que “não pode ser imitada [... nem] falsificada”, tampouco escrita como mera consequência de “engenho ou estudo” (p.514) – “é capaz de salvar-nos; é um meio perfeitamente possível de superar o caos” (p.523), sobrepondo-se, assim, não só à ciência, mas também à filosofia e à religião. Como o artifice privilegiado desse “mistério” e como o detentor de um saber que não pode exatamente ser investigado, o poeta tem como função “dar ordem e coerência, e, portanto, liberdade, a um conjunto de experiência” (p.517).

Como exemplarmente sugere o texto de Richards, embora não haja um consenso absoluto sobre o que seria a literatura, ou a poesia, ou mesmo sobre as funções e os limites da teoria e da crítica, as metas que envolvem expectativas de sistematização ou de universalização nos estudos literários não impedem que se aceite o literário como tal. Pelo contrário, o grande pressuposto que inspira a organização da área, ou da disciplina, da teoria literária de ascendência moderna é, precisamente, a aceitação plena do literário e do poético como características

textuais intrínsecas. Ou seja, não há, entre esses estudiosos, a obsessão de transformar, ou reformar seu objeto, nem a preocupação de controlar, ou disciplinar, a escritura dos textos que se dedicam a estudar. Se há alguma preocupação de base normativa, podemos associá-la apenas às tentativas de se estabelecerem os princípios éticos que deveriam nortear o papel do crítico, ou do próprio teórico, sempre tendo como meta implícita ou explícita, contudo, a proteção de um certo mistério supostamente inerente ao literário e, especialmente, ao poético, ao mesmo tempo que se garantem a especificidade e a importância da função do leitor especializado. Como resume Northrop Frye (1957) uma das tendências dominantes da reflexão sobre a relação adequada que a crítica deve estabelecer com a poesia, “o axioma da crítica deve ser não que o poeta não sabe o que está falando, mas que não pode falar sobre o que sabe” (p.5).

Outra vertente promissora para a comparação que venho tentando propor entre as relações estabelecidas entre a teoria literária e os estudos da tradução e seus respectivos objetos de pesquisa parece ser o comportamento desses estudos diante da forte influência da lingüística. Embora não tenha espaço para explorar essa vertente de forma mais efetiva nos limites deste texto, é cabível concluir, como parece indicar a reflexão aqui proposta, que, em relação aos estudos da tradução, para a grande maioria dos que a eles se dedicam, a lingüística tem representado, pelo menos desde Mounin, a promessa de uma espécie de “salva-vidas” tanto para os dilemas das teorias de base francamente essencialista, como para os problemas corriqueiros da prática. Assim, como vimos, na relação obviamente assimétrica que geralmente se tem estabelecido entre os estudos da tradução e as várias vertentes da chamada “ciência da linguagem”, caberia a esta última fornecer a base que poderia legitimar esses estudos não apenas como disciplina e área de pesquisa independente, mas também como instrumento de controle e avaliação da prática.

Contudo, se compararmos esse quadro com as tentativas de encontro entre a lingüística e os estudos da literatura, sobretudo durante as décadas de 1960 e 1970 quando a “ciência da linguagem” – alçada pelo estruturalismo mais exacerbado ao posto de paradigma disciplinar e epistemológico para as ciências humanas – parecia capaz de gerar todas as respostas, chegaremos a uma relação bastante diferente. Como exemplo, vale lembrar a argumentação do conhecido ensaio de Michael Riffaterre, *“Describing Poetic Structures: Two Approaches to Baudelaire’s ‘Les Chats’”* (1970) que, ao desconstruir a tentativa de

Roman Jakobson e Claude Lévi-Strauss de delimitar e descrever o tecido poético do soneto de Baudelaire por meio dos recursos da lingüística estrutural, conclui, entre outras coisas, que, se se quiser estabelecer uma relação entre teoria poética e lingüística estrutural, será esta última que deverá ser modificada para que possa lidar adequadamente com as especificidades da poesia. Se considerarmos esse comentário como exemplar do tipo de atitude que em geral tem mantido lingüistas e teóricos da literatura devidamente separados por interesses conflitantes, podemos concluir que, nas várias tentativas de interface entre a lingüística e os estudos literários, sobretudo durante o auge do estruturalismo, a primeira nunca chegou a exercer o tipo de influência que até hoje exerce entre os especialistas em tradução.

Se quisermos perseguir essa comparação um pouco mais, sobretudo para termos uma idéia geral da participação de estudos vinculados à lingüística no amplo e diversificado panorama que delinea o campo da pesquisa em literatura hoje em dia, poderá ser produtivo examinar, a título de exemplo, as diversas áreas que constituem a *Modern Language Association of America (MLA)*, sem dúvida, a maior e mais abrangente organização norte-americana – e, por extensão, mundial – a congregar pesquisadores vinculados aos estudos da linguagem e, sobretudo, aos estudos literários. De acordo com o programa da *112th Convention*, realizada em Washington D. C., EUA, em 1996, "*Linguistic Approaches to Literature*" é apenas uma das oitenta áreas listadas, ao lado de tópicos referentes a divisões históricas tradicionais como "*Late-Eighteenth-Century English Literature*" e "*Literature of Colonial Spanish America*", além de outros, mais contemporâneos, como "*Film*" e "*Autobiography, Biography, and Life Writing*" ou, controversos e politicamente engajados, como "*Gay Studies in Language and Literature*" (PMLA, 1996, p.1265). Ao mesmo tempo, um breve exame dos títulos dos trabalhos propostos nos três painéis organizados pela área⁸ sugere que a interface entre a análise do discurso – única subárea da lingüística a ser considerada – e

8 Esses painéis, na verdade, apresentaram variações em torno do mesmo tema, "*Discourse Analysis and Literature: Convergences*" e propuseram os seguintes trabalhos: "*When Is a Proverb Not a Proverb? Intertextual Discourse among Scriptural Translation*"; "*Syntax and the Subject in Scottish Renaissance Historiography*"; "*Presuppositions and the Discourses of Translated Poems: Pound's 'Seafarer', Auden's 'Wanderer'*" (p.1.371); "*Discourse Anaphora in Narrative Contexts*"; "*Chekhov, Wittgenstein, Lacan: Convergences*"; "*Joseph Conrad's Lord Jim: The Play Written on a 'Clean Slate'*" (p.1.386); and "*Narrative Voice and Ritual Speech*"; "*A Pragmatic Framework for the Investigation of Dialogue in Fiction*"; "*Discourse Analysis and the Discourses of Modernity: Text, Action, and Person*"; "*Body Language as Constructed Dialogue in Narrative*" (p.1.396).

os estudos literários que pretendem explorar não pressupõe, em nenhum nível, uma relação assimétrica, tampouco indica qualquer pretensão de normatividade por parte da "ciência" da linguagem.

Essa breve tentativa de cotejo entre os estudos literários e os estudos da tradução e seus respectivos comportamentos em relação a seus objetos de estudo nos permite concluir que seus projetos de constituição de disciplinas autônomas associados à modernidade, na verdade, apenas reiteram atitudes e concepções tradicionais firmemente arraigadas no imaginário e, portanto, no senso comum de uma cultura fundada a partir do ideal impossível de imortalidade e, conseqüentemente, de repúdio a tudo que possa lembrar a finitude humana. Tanto para os estudos da tradução, como para os estudos literários, de vocação essencialista, o grande apelo da modernidade e suas promessas de objetividade e universalização parece ser a possibilidade de validar seus próprios pressupostos e expectativas referentes à possibilidade de significados perfeitamente estáveis e características textuais intrínsecas. Assim, o desprezo subliminar que se pode detectar como base das atitudes que nossa cultura sempre nutriu em relação à tarefa do tradutor parece se exacerbar nas relações que as abordagens modernas à tradução estabelecem com seu objeto de pesquisa da mesma forma que se enfatizam, entre os estudos modernos da literatura, a valorização e o prestígio que o literário e, sobretudo, o poético sempre usufruíram como símbolos do engenho humano.

Nesse sentido, podemos considerar que a mais fiel das narrativas de que ainda dispomos para expressar nossas relações com a tradução e o desejo de que pudéssemos, um dia, atingir a esfera divina das verdades absolutas e dos significados intrínsecos é, sem dúvida, o mito de Babel, que tão bem representa o contraste entre o desejo de atingir o divino – que nos livraria não apenas da necessidade de traduzir, mas da necessidade de qualquer linguagem – e a própria condição humana, maldição de um deus enraivecido que nos condena à diferença, matéria-prima de toda linguagem e de toda obra e tarefa humanas. Se a modernidade insiste na crença de que poderá, um dia, com sua suposta objetividade, vencer e tomar o lugar desse deus de reações tão pouco divinas, cabe à reflexão pós-moderna preparar o terreno epistemológico para que reconheçamos o humano em nosso desejo de divindade e aceitemos, conseqüentemente, a impossibilidade de sua realização e a inevitabilidade da linguagem como espaço da diferença e da história, libertando, assim, o ofício do tradutor do desprezo e da marginalidade a que sempre esteve condenado.

ARROJO, R. Modernity and the contempt for translation as a research object. *Alfa* (São Paulo), v.44, n.esp., p.71-87, 2000.

- **ABSTRACT:** *The main purpose of this essay is to compare the relations usually established between literary theory and translation studies and their respective objects of inquiry. Interested in supposedly objective approaches and in the organization of their disciplines as autonomous research areas, scholars from both fields have been faced with the impossible goal of defining the objects of their study in absolute terms which could be universally acceptable. Even though such areas have approached their respective objects in quite different ways, they are both rooted in the imaginary of a culture which is still defined by its search for an impossible ideal of immortality.*
- **KEYWORDS:** *Translation studies; literary theory; modernity; post-modernity.*

Referências bibliográficas

- ARROJO, R. The revision of the traditional gap between theory and practice and the empowerment of translation in postmodern times. *The Translator* (Manchester), v.4, n.1, p.25-48, 1997.
- _____. Os "Estudos da tradução" como área de pesquisa independente: dilemas e ilusões de uma disciplina em (des)construção. *D.E.L.T.A. (São Paulo)*, v.14, n.2, p.423-54, 1998.
- AUBERT, F. *As (in)fidelidades da tradução: servidões e autonomia do tradutor*. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.
- BAKER, M. *In other words: - a coursebook on translation*. London: Routledge, 1992.
- ELLIS, J. M. *The theory of literary criticism: a logical analysis*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- FAWCETT, P. *Translation and language - linguistic theories explained*. Manchester: St. Jerome Publishing, 1997.
- FRYE, N. *Anatomy of criticism: four essays*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- GRAHAM, J. Theory for translation. In: ROSE, M. (Ed.). *Translation spectrum: essays in theory and practice*. Albany: State University of New York Press, 1980.
- HABERMAS, J. *The philosophical discourse of modernity*. Trad. Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1987.
- HOLMES, J. *The name and nature of translation studies. Translated! Papers on literary translation and translation studies*. Amsterdã: Rodopi, 1988.

- HOUSE, J. *A model for translation quality assessment*. Tübingen: Gunter Narr, 1981.
- LYOTARD, J. F. *The postmodern condition: a report on knowledge*. Trad. Geoff Bennington e Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- _____. *O pós-moderno explicado às crianças – Correspondência 1982-1985*. Trad. Tereza Coelho. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997.
- MALMKJAER, K. Underpinning translation theory. *Target*, 5.2, p.133-48, 1993.
- MOUNIN, G. *Os problemas teóricos da tradução*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 1975.
- NEWMARK, P. *Approaches to translation*. New York: Prentice Hall, 1988.
- PMLA – *Publications of the Modern Language Association of America. Program for the 112th Convention*, v.3, n.6, November, 1996.
- RICHARDS, I. A. Science and poetry. In: SCHORER, M., MILES, J., MCKENZIE, G. (Ed.). *Criticism: the foundations of modern literary judgment*. New York: Harcourt, Brace, 1948.
- RIFATERRE, M. Describing poetic structures: two approaches to Baudelaire's "Les chats". In: EHLMANN, J. (Ed.). *Structuralism*. New York: Garden City, 1970.
- SCHORER, M., MILES, J., MCKENZIE, G. (Ed.). *Criticism: the foundations of modern literary judgment*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1948.
- STEINER, G. *After Babel: aspects of language and translation*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- WELLEK, R., WARREN, A. *Theory of literature*. New York: Harcourt, Brace, 1949.
- WILSS, W. *The science of translation – problems and methods*. Tübingen: Gunter Narr, 1982.

TRADUÇÃO: A QUESTÃO DA EQUIVALÊNCIA

Cristina Carneiro RODRIGUES¹

- **RESUMO:** Este trabalho propõe-se a refletir sobre o conceito de equivalência de tradução tomando como ponto de partida as implicações do mito de Babel, como relatado por Jacques Derrida (1982, 1987). A dispersão das tribos e a multiplicidade de línguas decorrentes da destruição da torre instauraram o reino da diferença e o da desigualdade de valores, não o dos intercâmbios com perfeito equilíbrio nem o das relações simétricas entre línguas. Assim, é problemático encarar a tradução como uma relação de equivalência, na medida em que pratica a diferença entre valores, crenças, representações sociais e funciona como agente de domínio.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Tradução; equivalência; desconstrução.

Este trabalho estabelece um contato entre a desconstrução e os estudos da tradução ao refletir sobre um dos pontos considerados centrais pela literatura da área desde os anos 50 até, pelo menos, os 80: a noção de equivalência, especialmente como colocada em alguns modelos de tradução, como o de Nida (1964, 1966) e o de Catford (1965/1980), por exemplo.² Busco, neste percurso, minar as bases em que esses discursos se apóiam quando afirmam que a tradução estabelece uma rela-

1 Departamento de Estudos Linguísticos e Literários – IBILCE – UNESP – 15054-000 – São José do Rio Preto – SP. cristina@df.ibilce.unesp.br

2 Nos casos em que utilizei uma tradução publicada em português, a referência à data de sua edição em língua estrangeira foi colocada em primeiro lugar entre os parênteses e o ano da edição da tradução após uma barra. As traduções apresentadas neste trabalho foram feitas por mim, na falta de uma edição disponível em português.

ção de equivalência entre dois textos, explorando as implicações desses discursos.

Como ponto de partida para minha reflexão, tomo o mito de Babel, que Derrida aborda em vários de seus textos, especialmente em *L'oreille de l'autre* (1982) e "Des tours de Babel" (1987). Sua análise pode ser vista, por um lado, como uma introdução aos problemas da tradução, por outro, como uma outra maneira de encarar a tradução – ou as relações que a tradução desencadeia. Vou simplificar o relato, para me ater às suas implicações para os estudos da tradução, porque são elas que encaminham minha discussão.

O relato se inicia quando a tribo dos Shem, palavra que quer dizer "nome", em hebraico, decide erguer uma torre para chegar aos céus e impor sua língua a todos os povos. Seria uma língua que "o mais forte imporá ao universo e que, dessa maneira, se tornaria língua universal" (Derrida, 1982, p.135). Deus, "esse Deus que é capaz de ressentimento, de ciúmes e de cólera" (Ibidem), interrompe a construção e impõe seu nome – Babel, nome de Deus ou do pai, palavra que também pode ser entendida como confusão. Esse é um Deus capaz de ira e ciúmes, um Deus que possui paixões humanas, que não quer perder o domínio e, por isso, pune os Shem. No mesmo movimento de imposição de seu nome, Deus institui também a diversidade de línguas e destina os Shem à tradução, sujeitando-os a uma tradução ao mesmo tempo necessária e impossível. A dispersão das línguas condena, assim, o homem à necessidade da tradução, mas também a um trabalho que nunca estará completo, porque a tradução perfeita, a transparência, só seria possível com a imposição de uma única língua universal como queriam os Shem. Com esse relato, Derrida mostra como Deus, ao mesmo tempo que dá o presente da heterogeneidade, da diversidade das línguas, oferece o veneno da impossibilidade de redução a um igual; torna necessária a tradução e marca a impossibilidade da transparência. Em lugar da compreensão universal almejada pelos Shem, institui-se a multiplicidade de línguas e o reino da diferença.

Esse mito de Babel tem suas implicações. Como explica Derrida (1987), ao tentarem construir um nome, impor uma língua universal e uma genealogia única, os Shem quiseram trazer o mundo à razão, e "essa razão pode significar, simultaneamente, uma violência colonial (pois assim eles universalizariam seu idioma) e uma transparência pacífica da comunidade humana" (p.210). Em um único movimento, imporiam sua razão ao mundo e trariam o outro à racionalidade. Na análise de Derrida, ao destruir a torre e impor seu nome, Deus rompe a transpa-

rência racional e interrompe também a violência colonial ou o imperialismo linguístico, pois os Shem não podem mais impor sua língua, nem o seu sentido como o único. Em um único lance, libera a razão universal, porque a razão não estaria mais sujeita a uma nação em particular, a um povo específico, e limita a universalidade, tornando impossível a univocidade e a transparência.

Refletir sobre o mito de Babel e a impossibilidade de transparência significa refletir sobre a tradução. Tradicionalmente concebe-se a tradução como a transmissão do mesmo sentido ou da mesma forma de um original em uma outra língua. Espera-se que uma tradução reproduza os valores do original em uma troca com equilíbrio, ou seja, que traga em uma segunda língua, equivalentes em sentido ou em forma dos presentes em uma primeira língua. A reflexão desencadeada pelo relato de Derrida desafia, entretanto, a noção de tradução como equivalência. Não se pode determinar quando nem por quem o conceito foi introduzido nos estudos da tradução, mas percebe-se, pela literatura sobre tradução escrita após a segunda metade do século XX, que se tornou um de seus tópicos centrais. Kelly (1979) utiliza-se do conceito para comentar a prática da tradução desde os romanos. Nida (1964) e Catford (1965/1980) baseiam nele suas definições de tradução e é ele que fornece o direcionamento para seus trabalhos. Roman Jakobson (1959/1971) não só define a tradução como envolvendo “duas mensagens equivalentes em dois códigos diferentes”, como afirma que “a equivalência na diferença é o problema principal da linguagem e a principal preocupação da linguística” (p.65). Mas, apesar de a relação entre texto de partida e tradução estar sendo pensada há tanto tempo como uma relação de equivalência, os teóricos enfrentam grande dificuldade para definir o que seria “equivalência”. Em lugar de o fazerem, fragmentam o conceito em outros.³ Assim, é à etimologia do termo, que remete a igualdade, a nivelação, a manutenção em um mesmo plano ou obtenção de um mesmo valor (Torrinha, 1945), que me refiro neste trabalho quando trato da equivalência.

3 Nida, por exemplo, trabalha com os conceitos de correspondência formal e equivalência dinâmica, esta subdividida em duas categorias, o equivalente natural e o equivalente natural mais próximo. Sua postura é exemplar, na medida em que, como outros teóricos, em lugar de definir a equivalência, apenas repete o termo: “Para produzir uma mensagem *equivalente*, uma que seja dinamicamente equivalente e que se ajuste ao canal do decodificador, é necessário “alongar” a mensagem, construindo-a com a necessária redundância, de modo a torná-la significativa de maneira *equivalente*” (Nida, 1964, p.131, grifos meus).

A unidade e a homogeneidade pressupostas pela equivalência, entretanto, não têm lugar no reino da diferença instituído a partir da destruição da torre de Babel. A dispersão das tribos e a multiplicidade de línguas não permitem que se pense na absoluta igualdade de valores, na universalidade, na univocidade; mas, como a confusão absoluta é também impensável, a tradução vai se situar em um ponto intermediário, que não é o da transparência nem o da equivalência, pois cada signo se relaciona com os outros signos de modo diferente em cada língua e em cada texto de cada língua. Ao se interromper a construção da torre, instaura-se a desigualdade de valores – a equivalência só seria possível no estado de universalidade e de igualdade imaginado pelos Shem.

Niranjana (1992) observa que é “curioso” que Derrida afirme que, com a interrupção da obra dos Shem, Deus tenha também interrompido a violência colonial ou o imperialismo lingüístico. De acordo com seu ponto de vista, a interrupção de Deus “iniciou a violência cultural” (p.144). Se refletirmos por esse caminho, podemos chegar à seguinte situação: efetivamente, os Shem não podem mais impor sua língua, mas no mundo pós-babélico os sentidos e os valores são determinados pelo mais poderoso. A noção de equivalência como proposta nos textos em que é central pressupõe que os intercâmbios lingüísticos possam se realizar com perfeito equilíbrio, em uma relação idealizada entre povos e culturas, em que duas línguas estão em posição simétrica. Pensar sobre a questão da multiplicidade de línguas e a da violência cultural, significa desmascarar essa noção de equilíbrio, pois as escolhas do tradutor sempre apontam para a construção de valores – que nunca estão em perfeita simetria. Nesse sentido, a tradução é “o lugar de múltiplas determinações e efeitos – lingüísticos, culturais, institucionais, políticos” (Venuti, 1992, p.1).

A tradução pratica a diferença entre valores, crenças e representações sociais, assim como funciona como agente de domínio. Conceber a tradução como equivalência é um meio de mascarar essa face perturbadora do processo. Entretanto, mesmo os teóricos que têm como objetivo sistematizar a equivalência não conseguem ocultar a relação de forças que a tradução desencadeia. O trabalho de Nida é um exemplo desse ângulo da tradução. O “método da equivalência dinâmica”, que o autor propõe com o objetivo de estabelecer “uma relação entre receptor e mensagem que seja substancialmente a mesma que aquela que ocorreu entre os receptores e a mensagem originais” (1964, p.159), como um meio de recuperar as intenções do autor do original, revela-se ape-

nas como um meio de reprimir as relações de poder, de mascarar a natureza política da tradução, na medida em que os supostos equivalentes representam os valores de um segmento da sociedade anglo-americana.⁴ A equivalência dinâmica revela-se como uma violência cultural, como uma repressão do outro.

A desconstrução, ao salientar que não existe intercâmbio com perfeito equilíbrio entre duas línguas, nem mesmo internamente a uma língua, promove a reflexão sobre a questão da diferença, da semelhança, da alteridade, do poder. Uma reflexão sobre esses pontos evidencia que pressupor a equivalência é apenas um movimento no sentido de mascarar as relações complexas que estão em jogo na tradução. Se analisada por esse ângulo, a tradução relaciona-se intimamente ao imperialismo decorrente do contato entre culturas, em que a mais forte busca exercer o domínio sobre a mais fraca. Também, nesse sentido, não há equivalência: os valores expressos pela tradução não são neutros, sempre há algum tipo de interferência por parte do tradutor, já que suas escolhas não são isentas, revelam sempre uma avaliação de sua própria língua e cultura, da língua e da cultura estrangeira, assim como do texto e do autor que traduz.

Também em relação à questão do domínio, a desconstrução tem desafiado o pensamento tradicional sobre a tradução. Uma das estratégias clássicas utilizadas para a dominação é a de classificação por dicotomias, em que um elemento ou conceito se subdivide em dois termos opostos que o esgotaria. Um desses termos é sempre considerado mais importante que o outro, o reprimido. Esse é um meio de dominação que o pensamento pós-moderno em geral e especificamente a desconstrução tem atacado, não com o objetivo de deslocar o privilégio atribuído a um dos lados do par, promovendo o retorno do marginalizado e oprimido, mas buscando demonstrar que é ilusória a pureza de cada um dos pólos. Nesse sentido, a desconstrução propicia a reflexão sobre a contaminação entre as culturas – a tradutora e a traduzida – e salienta que é impossível um contato que deixe qualquer um dos pólos intacto.

4 Nida, especialista em tradução da Bíblia, procede a análises linguísticas que supostamente levariam à interpretação correta de certos sintagmas. Entretanto, o que apresenta como interpretação correta, a que deve ser priorizada nas traduções que promove, é apenas a instituída por sua fé, que o autor opõe às interpretações "tradicionais". Note-se também que, apesar de Nida, em sua exposição teórica, remeter aos "receptores e mensagens originais" (1964, p.159), praticamente todos os seus exemplos referem-se ao inglês, sugerindo que toma como ponto de partida para suas análises traduções da Bíblia para o inglês.

Além disso, a desconstrução do logocentrismo e a radicalização da noção de arbitrariedade do signo promovidas por Derrida demonstram que, a partir do momento em que a linguagem é “signo de signo”, o suposto texto original não pode escapar ao movimento da diferença.⁵ A diferença supõe “uma estrutura e um movimento que não se deixam pensar a partir da oposição presença/ausência”, devido a esse jogo sistemático de diferenças pelo qual os elementos se relacionam uns com os outros (Derrida, 1972, p.37). Cada significante só adquire significado ao remeter a outro significante, passado ou futuro. Dessa maneira, cada elemento se encontra capturado em uma rede tecida por outras palavras e por outras configurações textuais e sempre se relaciona com outros, “guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca de sua relação com o elemento futuro” (Derrida, 1972/1991b, p.45). Na cadeia da frase, o elemento anterior antecipa o posterior, no texto, lembra um significado passado e antecipa o futuro: não há presente e o significado se dá neste intervalo, neste espaçamento. O processo de significação supõe séries de remissões que impedem que, em algum momento, um elemento esteja presente e remeta apenas a si próprio. Assim, o texto de partida é convencional e arbitrário; e a relação entre seus significantes e significados é sempre contingente e dependente de espaço e tempo. O texto de partida é tão sujeito a esse processo de adiamento e de protensão quanto a tradução. Desse modo, desestabiliza-se a própria oposição entre o texto original e a tradução – em que a tradução se colocaria no pólo inferior, e o original no privilegiado. A partir do questionamento de qualquer possibilidade de exterioridade à linguagem, que a desconstrução promove, percebe-se que é ilusório esse privilégio atribuído ao original, pois reconhece-se que é precisamente “a *différance* promovida pela leitura e pela tradução que torna possível a sobrevivência de qualquer texto” (Arrojo, 1993, p.77).

Se o texto depende da leitura para sua sobrevivência, “toda leitura está também em dívida com o texto lido” (Bennington, 1991, p.157). Da mesma maneira, todo original depende do tradutor para essa mesma sobrevivência e está em dívida, por antecipação, para com o tradutor. Olhar a tradução por esse prisma envolve desestabilizar a oposição, tão insistentemente demarcada na literatura sobre tradução, entre o con-

5 Uso, neste trabalho, “diferença” como tradução de “*différance*”, seguindo os tradutores Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Miriam Schnaiderman, Renato Janine Ribeiro e Rogério da Costa. Sobre suas outras traduções, v. texto de Paulo Ottoni, neste volume.

texto “produtor” e o “reprodutor” de um texto, pois, se toda leitura é produtora e não protetora, o mesmo pode ser estendido à tradução. Entretanto, é a oposição tradicional entre os dois pólos que fundamenta a concepção de que o texto traduzido deve reproduzir estratégias equivalentes às do original e este, enquanto objeto estável, seria o parâmetro para a avaliação de uma tradução. Essas concepções de unidirecionalidade se abalam com a própria idéia de débito que o original tem para com a tradução – a dívida da sobrevivência. Se o texto original passa a ser concebido como um texto também produzido, também construído no ato da leitura e cujo significado se encontra em uma trama das convenções, não há relação assimétrica entre original e tradução, pois ambos são produtos de leituras construídas. Ao se conceber a tradução como leitura, aceita-se que há uma série de coerções do contexto que promove a tradução agindo sobre o trabalho do tradutor, e admite-se que o tempo não passa apenas para uma tradução, mas também transforma o original, que não transcende às mudanças linguísticas e sociais.

Por outro lado, isso envolve também a impossibilidade de se produzir, na tradução, estratégias ou significados com o mesmo valor dos do texto original. O texto traduzido é “outro” texto, que mantém outro tipo de relações entre os elementos, exatamente porque as coerções impostas pelas línguas levam a diferentes possibilidades de contextualizações, de remissões, de encadeamentos, de atribuição de valores entre os elementos. Essas concepções poderiam levar a se pensar que a tradução é totalmente impossível. No entanto, o que é impossível não é a tradução, mas a noção de tradução de que se parte para pensar nessa impossibilidade: uma concepção que espera que a tradução repita o texto original, que seja seu equivalente, que reproduza seus valores.

Conceber a tradução como uma atividade produtora de significado implica concebê-la como um caso particular de leitura, ou de escritura, que promove a diferença, a transformação e uma complexa relação de débito:

O débito não envolve restituir uma cópia ou uma boa imagem, uma representação fiel ao original: este, o sobrevivente, está, ele próprio, em processo de transformação. O original se dá ao se modificar e esse dom não é um objeto dado, ele vive e sobrevive em mutação. (Derrida, 1987, p.217)

Na medida em que o original não é um objeto fixo, o que se dá, o que sobrevive não é simplesmente uma essência que receberá uma

outra aparência, pois esse suposto original não tem uma identidade independente de uma leitura, fora da trama de intertextualidade em que se insere, ou em algum momento que exclua a relação espaço-temporal. O original vive, sobrevive, na e pela sua própria transformação produzida pela leitura. A tradução não transporta uma essência, não troca ou substitui significados dados, prontos em um texto, por significados equivalentes em outra língua. A tradução é uma relação em que o texto original se dá por sua própria modificação, em sua transformação.

A tradição, entretanto, sempre considerou que teríamos pleno acesso à origem. Essa ilusão manifesta-se, na literatura sobre tradução, pelo próprio uso do termo "texto original" como sinônimo de "texto-fonte". Os dois termos pressupõem a existência de uma fonte, ou origem, mais ou menos transparente que carregaria, em si, a plenitude de um sentido intencional. No entanto, se analisarmos a ligação entre os termos, como o faz Derrida (1972/1991a), concluiremos que nossa relação com os textos não pode ser de regresso à fonte, ou à origem, pois a fonte, "na pureza de sua água, está sempre disseminada longe de si própria e não tem relação consigo enquanto fonte" (p.324). A fonte é "apenas um efeito produzido pela estrutura de um movimento ... não é, portanto, a origem nem à partida nem à chegada" (p.328). A fonte é heterogênea e não tem "sentido próprio que lhe permita regressar e igualar-se a si mesma" (p.325). Visto por esse ângulo, o chamado texto-fonte não pode estar carregado de sentido, só pode ser movimento, heterogeneidade e, da mesma maneira que os signos, não é recuperável como pura origem, mas efeito produzido no movimento dos signos. A tradição essencialista pressupõe que temos acesso às coisas do mundo por meio da linguagem, que o mundo e a cultura seriam a fonte das representações, dos signos. No entanto, o que a reflexão pós-moderna em geral tenta evidenciar é que a cultura é "*efeito* das representações", ou seja, o mundo e a cultura não são estáveis; a sociedade, a ideologia é que produzem os seus sentidos (Hutcheon, 1989, p.7). Qualquer representação informa valores e interesses ideológicos, não há transparência, não há neutralidade nem espelhamento em sua produção. O sistema de significação é, portanto, socialmente estabelecido e é por meio dele que vemos o mundo e o constituímos. De acordo com Hutcheon, na conjuntura pós-moderna,

o estudo da representação não se torna o estudo do espelhamento mimético ou da projeção subjetiva, mas uma exploração do modo pelo qual as

narrativas e as imagens se estruturam, como nos vemos e como construímos nossas noções de sujeito, no presente e no passado. (Ibidem)

Nesse sentido, o signo não reflete uma cultura, uma sociedade, mas garante seus valores e seus significados. Os signos entram em circulação, constituem um discurso, constroem significados que se disseminam e entrecruzam e são, ao mesmo tempo, produto e produtores de ideologia. Pensar nesses termos é aceitar a impossibilidade de acesso ao referente, na impossibilidade de acesso imediato aos significados, é pensar na transformação regulada que rege todas as operações de linguagem, não só a tradução.

Se a cultura não é fonte das representações, mas seu efeito; se a representação não domina nem oculta o referente, ela cria e interpreta esse referente, sem oferecer um acesso imediato a ele, o tradutor não lida com uma “fonte”, nem com uma “origem” fixa, mas constrói uma interpretação que, por sua vez, também vai ser movimento e desdobrar-se em outras interpretações. A tradução não pode transportar valores iguais aos do texto de partida porque o processo transforma valores. Nesse sentido, a tradução é um texto que se insere em uma outra cadeia diferencial, substituindo e modificando, o texto de partida. Assim, conceber a tradução como uma relação complexa entre dois textos, não como uma relação de equivalência em que haveria simetria entre eles, significa conceber a tradução como o lugar da diferença, como um processo que promove a transformação de valores.

RODRIGUES, C. C. Translation: the issue of equivalence. *Alfa (São Paulo)*, v.44, n.esp., p.89-98, 2000.

- **ABSTRACT:** *The purpose of this study is to consider the notion of translation equivalence from the implications originated in the myth of Babel, as reported by Jacques Derrida (1982, 1987). The dispersion of the tribes and the multiplicity of languages arising out of the tower destruction establish the realm of difference and inequality of values, without perfectly balanced exchanges or symmetrical relations among the languages. Thus, to understand translation as a relation of equivalence becomes problematic, since it puts to practice the differences among values, beliefs, social representations, besides acting as a control/ruling agent.*
- **KEYWORDS:** *Translation; equivalence; deconstruction.*

Referências bibliográficas

- ARROJO, R. A tradução passada a limpo e a visibilidade do tradutor. In: _____. *Tradução, desconstrução, psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p.71-89.
- BENNINGTON, G. Derridabase. In: DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Paris: Seuil, 1991. p.7-292.
- CATFORD, J. C. *Uma teoria lingüística da tradução*: um ensaio em lingüística aplicada. Trad. Centro de Especialização de Tradutores de Inglês do Instituto de Letras da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. São Paulo: Cultrix, 1980.
- DERRIDA, J. *Positions*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions*. Québec: VLB, 1982.
- _____. Des tours de Babel. In: _____. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. p.203-35.
- _____. Qual quelle – as fontes de Valéry. _____. In: *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Rev. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991a. p.315-47.
- _____. A diferença. In: _____. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Rev. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991b. p.33-63.
- HUTCHEON, L. *The politics of postmodernism*. New York: Routledge, 1989.
- JAKOBSON, R. Aspectos lingüísticos da tradução. In: _____. *Lingüística e comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. 5.ed. São Paulo: Cultrix, 1971. p.63-72.
- KELLY, L. G. *The true interpreter: a history of translation theory and practice in the West*. New York: St. Martin's, 1979.
- NIDA, E. *Toward a science of translating*. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- _____. Principles of translation as exemplified by Bible translating. In: BROWER, R. A. *On translation*. Oxford: Oxford University Press, 1966. p.11-31.
- NIRANJANA, T. *Siting translation: history, post-structuralism, and the social context*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- TORRINHA, F. *Dicionário latino-português*. 3.ed. Porto: Maranus, 1945.
- VENUTI, L. Introduction. In: _____. *Rethinking translation: discourse, subjectivity, ideology*. London: Routledge, 1992. p.1-17.

O DECÁLOGO DA DESCONSTRUÇÃO: TRADUÇÃO E DESCONSTRUÇÃO NA OBRA DE JACQUES DERRIDA

Érica LIMA¹
Marcos SISCAR²

- **RESUMO:** Este trabalho tem como objetivo traçar um retrato em negativo daquilo que se poderia chamar o método de leitura da desconstrução como ponto de partida para se entender o processo de tradução como forma de constituição do sentido. O estatuto ambivalente da desconstrução tem um correspondente na situação teórica da tradução, na medida em que supõe a diferença constitutiva de toda leitura, implicando uma sobrevivência da língua do outro.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Desconstrução; Jacques Derrida; tradução; métodos críticos.

tentar ao menos uma determinação negativa das significações ou conotações que devem ser evitadas, *se possível*. Então, a questão seria: o que a desconstrução não é? ou, melhor dizendo, o que *deveria* não ser?

(*Jacques Derrida*)

Introdução

Como um dos fenômenos intelectuais dos mais relevantes na atualidade, e já há algumas décadas, a “desconstrução” tem se tornado

1 Aluna de pós-graduação de Letras – IBILCE – UNESP – 15054-000 – São José do Rio Preto – SP. ericalim@zaz.com.br

2 Departamento de Estudos Linguísticos e Literários – IBILCE – UNESP – 15054-000 – São José do Rio Preto – SP. siscar@tll.ibilce.unesp.br

objeto do maior interesse por parte não só da academia, mas igualmente da mídia e, recentemente, da cultura de massas. Basta lembrar o uso paródico que dela se tem feito na literatura, na pintura ou no cinema para termos uma idéia de seu alcance cultural, sobretudo no mundo anglo-saxão. Associada à figura paterna do filósofo francês Jacques Derrida, a desconstrução aparece na mídia sobretudo como uma corrente da “pós-modernidade”, vinculação que, desde já, abandonaremos com o intuito de evitar o amálgama, muito comum, entre obras e teorias distintas entre si, ao qual se segue freqüentemente uma banalização teórica.

Esse estado de coisas não é fortuito, evidentemente. Ele está ligado ao contexto político-institucional da discussão sobre a desconstrução, sobre seu pretensão relativismo e indeterminação, idéia que não resiste a uma leitura medianamente respeitosa dos textos derridianos. Os estudos recentes sobre as implicações da desconstrução na prática da tradução mostram, inclusive, em contrapartida, a tendência de se sublinhar uma espécie de hiper-responsabilização do tradutor. Daí o caráter patético dos casos em que tanto seguidores quanto detratores da obra de Derrida admitem emitir juízos sobre ela sem ao menos tê-la lido. O caso de Habermas (1988), que pretende contestar o trabalho de Derrida apoiando-se tão-somente em seus vulgarizadores é, nesse aspecto, emblemático.

As idéias feitas sobre o assunto têm tido, portanto, um peso bastante grande no debate atual. Por isso, tentaremos aqui esclarecer alguns pontos mais problemáticos, mostrando que o movimento de pensamento da desconstrução, como movimento de leitura, pode ser associado ao da tradução. Dessa maneira, ficariam abaladas tanto a idéia da desconstrução como método de análise independente de seu “objeto”, neste caso puramente acessório, quanto a idéia da atividade tradutória como processo desvinculado de uma certa capacidade crítica envolvendo, portanto, o reconhecimento de certos pressupostos ou exclusões (lingüísticos, críticos, ideológicos etc.). Dizendo de maneira sintética, poderíamos afirmar que a desconstrução é uma tradução, da mesma maneira que a tradução é uma desconstrução.

Questionando idéias feitas

Uma das idéias mais comuns sobre a desconstrução derridiana é que ela critica e procura anular o logocentrismo ocidental, isto é, o pri-

vilégio do *logos*, da palavra, da razão. Sabemos que o "logocentrismo" se manifesta de diversas maneiras, associando-se ao privilégio da voz (fonocentrismo), do masculino (falocentrismo) etc., e que se constitui como uma lógica da exclusão. Dado que a razão se baseia em oposições como filosofia *versus* literatura, voz *versus* escritura, masculino *versus* feminino, entre outras, privilegiando tradicionalmente os primeiros pólos, seria compreensível, para alguns, a importância atribuída por Derrida aos últimos termos das dualidades. Essa opção pelo excluído explicaria também, por meio de uma migração ao campo da *prática*, a ligação da desconstrução com os saberes empenhados nas causas das minorias, contra a centralidade do homem branco, adulto e ocidental.

Não restam dúvidas de que essas preocupações fazem ou fizeram parte de alguma forma da desconstrução. Porém, é necessário lembrar que aquilo que comumente chamamos desconstrução não é uma lógica da inversão, da subversão, no sentido de negação da ordem. Ela é, mais exatamente, um questionamento da hierarquia, um questionamento da oposição que subordina e que pretende excluir aquilo que, na verdade, continua a fazer parte de um sistema. O reconhecimento dessa exclusão não segue um roteiro predeterminado: ele depende das circunstâncias e tem, conseqüentemente, um movimento ou um sentido "estratégico" (Derrida, 1972, p.162). Porém, a desconstrução difere da *crítica*, por não tratar a estratégia como posição de um sujeito puramente ativo, puramente consciente.

Assim sendo, a desconstrução não tem as características de um método, aplicável em quaisquer circunstâncias. Derrida explicita aquilo que, na desconstrução, se liga à *desmontagem* (metáfora mecânica) e à *demonstração* (sentido exegetico da análise). Esse é seu sentido ativo, em função do qual podemos dizer "desconstruir" um texto, um raciocínio, uma teoria. Mas, se não se reduz à consciência ativa de um sujeito, se se deixa elaborar pelo apelo do acontecimento, então há também (e ao mesmo tempo) algo de *passivo* que convive com o sentido anterior. Aí se encontra a dificuldade maior para a determinação de seu estatuto teórico, que reconhece o *double bind* do pensamento, seguindo as trilhas necessariamente simultâneas e conflitantes da desmontagem analítica e da resposta aos imperativos ditados pela singularidade.

Nessa articulação problemática se encontraria também algo de essencial na relação entre desconstrução e tradução. A desconstrução não oferece um conjunto de idéias que se podem disponibilizar para o entendimento da tradução, ela não ajuda simplesmente a desmontar o arsenal teórico existente, mas procura dramatizar o caráter inevitável

da *tradução*, num sentido mais amplo, isto é, o caráter inevitável da leitura e suas próprias exclusões. Em outras palavras, considerada dessa maneira, a desconstrução não ensina *como* traduzir, nem exatamente o *que* é o traduzir. O saber sobre a tradução aparece, mas de maneira implícita, provocativamente inabitual, no texto do “desconstrutor”. Se algo como uma tese existe, a desconstrução parece propor que saber o que é traduzir só acontece, só é acessível, na tradução, traduzindo.

Se isso é verdade, nossas frases afirmativas nos trairiam. Se a desconstrução não tem um sentido ativo, definido, autônomo, então como declarar algo a seu respeito, no intuito de defini-la? Se se trata de apresentá-la, conceituá-la, catalogando inclusive seus temas principais, se nos cabe apresentar seus imperativos metodicamente, façamos dela então uma tradução paródica sobre a base de uma “teologia negativa” que Derrida evoca em “Carta a um amigo japonês” (1998; cf. também “Comment ne pas parler”, Derrida, 1987), enfatizando o que a desconstrução *não é* ou *deveria* não ser. Apresentemos, pois, os dez ensinamentos da desconstrução:

1. A desconstrução não tem guru.
2. Desconstrução não é um nome.
3. A desconstrução não é um método.
4. A desconstrução não tem genealogia.
5. Desconstrução não é destruição.
6. A desconstrução não prega a fidelidade.
7. A desconstrução não prega a propriedade.
8. A desconstrução não prega a verdade.
9. A desconstrução não é a lógica do masculino.
10. A desconstrução não é a lógica do mesmo.

Esse decálogo responde a uma necessidade de nomear o sistema da desconstrução, priorizada nos cinco primeiros tópicos, e da tradução, nos cinco últimos. Tanto a desconstrução como a tradução podem ser abordadas a partir do valor “de sua inscrição em uma cadeia de substituições possíveis” (Derrida, 1998, p.24), ato que inclui a substituição de uma pela outra em determinados contextos. Ao falarmos de uma, estaremos falando da outra, através dela. Como afirma Derrida, “a impossível ‘tarefa do tradutor’ (Benjamin) – eis o que quer dizer também ‘desconstrução’” (p.23).

A ambivalência de origem

O primeiro problema a que se defronta uma tentativa de definir a desconstrução é o de sua proveniência. Jacques Derrida não se coloca como criador, idealizador ou como proprietário da desconstrução. Nesse sentido, retomando parodicamente o título de um ensaio de Bernard Henri Lévy (1974), seria possível dizer que a *desconstrução não tem guru*. Podemos apoiar essa proposição com pelo menos duas justificativas: em primeiro lugar, segundo o próprio autor, a “desconstrução” seria uma tradução e uma adaptação a outros propósitos da “*destruktion*” heideggeriana, uma leitura atenta inclusive às perturbações teóricas de seu “original”, não se constituindo, portanto, como um pensamento que se possa atribuir a um autor em especial; em seguida, devemos lembrar que a prática teórica da desconstrução, hoje, excede em muito a nomeação dos próprios autores (de Derrida, inicialmente, e depois da chamada escola de Yale) que se valeram num certo momento desta designação.

A extensa, rigorosa e original obra de Derrida, sem nenhuma dúvida, poderia acomodar aquilo que chamamos comumente uma matriz teórica. Entretanto, ela questiona essa maneira de articular as relações entre produção e leitura. A desconstrução em Derrida é aquilo que interroga a idéia da paternidade do saber, que coloca em xeque a idéia do autor como sendo pessoalmente responsável pela verdade e pelo destino de seus enunciados. A *Farmácia de Platão* (Derrida, 1991) discute esse tema, revelando a ilusão do controle da “*disseminação*” do sentido, de sua instabilidade constitutiva. O que assim se questiona é a idéia da origem reconhecível, noção extremamente importante que não deve ser confundida com a ausência de origem; o discurso constrói o sentido de seu objeto, assim como a tradução constrói o sentido de seu original.

Como dissemos, isso não implica uma anulação da origem: a *desconstrução não é uma destruição* do elemento estabelecido, gesto que conviria melhor à “demolição” nietzscheana, segundo Derrida (1998, p.20). Desconstruir não é sinônimo de desarticular, desfazer, demolir. O pensamento de Derrida não é um pensamento propriamente “iconoclasta”, noção a partir da qual procurava entendê-lo Silviano Santiago (1976) no início de sua repercussão internacional. Uma digressão sobre a *rasura* seria necessária para se entender que o texto não apaga totalmente mas, pelo contrário, destaca sua relação com um evento *original* de sentido problematizado. Não há na desconstrução (embora eminen-

tes pensadores como Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Jürgen Habermas possam ter se precipitado a esse respeito) o preceito da destruição, do parricídio que instauraria uma nova hierarquia: a do leitor. A perturbação da autoridade paterna, nesse caso, deveria levar a uma outra maneira de se conceber o sentido, em que essa ambivalência da origem fosse elevada a elemento constitutivo da produção e recepção do conhecimento.

O mesmo problema se deve colocar com relação à procedência da desconstrução. Derrida se refere à relação dupla que mantinha com o estruturalismo em sua época de dominância no cenário intelectual, lembrando que “desconstruir era também um gesto estruturalista”, na medida em que assumia a necessidade da problemática da *estrutura*, ao mesmo tempo que era um gesto “antiestructuralista”, na medida em que se tratava de dessedimentar as estruturas (Derrida, 1987, p.21). Temos aí uma complicação da relação genealógica semelhante àquela que liga Derrida a Heidegger, a Nietzsche, a Lévinas etc. Considerada como um conjunto de traços que não se esgota na indicação redutora de suas origens, a *desconstrução não tem genealogia*, ela questiona e, de certa forma, *excede* a de seus antecessores. De maneira análoga, a indicação de seus “sucessores” não chega a configurar aquilo que tranquilamente chamamos de *família* teórica.

Sem reduzir-se a uma reapresentação de determinadas fontes ou na reprodutibilidade transformada em influência, a lógica da desconstrução não nos permite pensar em termos de originalidade absoluta ou em termos de repetição, de expressão confinada ao círculo de suas influências. Ela coloca em questão sua classificação histórica nos limites da “geração”, da “época”, da “escola” teórica. A periodização, a datação que decorre dos esquemas genealógicos tradicionais enfraquece a percepção do trato que o texto mantém com sua singularidade e que finalmente o constitui.

A desconstrução como lógica do texto

Sem uma origem à qual se referir como garantia para o cálculo de sua propriedade, sem uma genealogia entendida como linhagem ou como generalidade à qual se vincularia o sentido de sua singularidade, é a própria designação e a própria existência da desconstrução como identidade formalizável que fica comprometida. Para Derrida (1998), “a difi-

culdade de *definir* e, portanto, também de *traduzir* a palavra 'desconstrução'" liga-se ao problema da predicação em geral: a definição e a tradução são também desconstruídas ou desconstruíveis como processos de nomeação (p.23). Assim sendo, *desconstrução não é um nome*; a questão do nome faz parte da interioridade daquilo que se pretende nomear.

Sob sua forma nominal, a desconstrução parece designar uma linha de pensamento que dá lugar a um saber, a um conjunto de procedimentos sistematizáveis que poderiam inclusive institucionalizar-se. Escrita de preferência com uma maiúscula, a "Desconstrução" designaria um modo de entender e explicar a realidade de tal maneira que teria condições de presidir à fundação de escolas ou associações, por exemplo. Ora, os textos de Derrida, que normalmente inscrevemos como *corpus* principal da "Desconstrução", funcionam menos como nome próprio, menos como texto que aspira a uma presença clara ou singularidade unívoca que como texto que temporaliza inscrevendo a dificuldade do duplo gesto como componente necessário do processo de designação.

A própria estrutura da nomeação, segundo Derrida, pressupõe a perda dentro da iteração, a modificação dentro da repetição: um nome é aquilo que substitui a coisa em sua ausência, ele a repete de alguma maneira, mas como substituto ele designa não sua presença, mas apenas uma forma de sua sobrevivência. A nomeação pressupõe a morte do nomeado e o nome, por definição, é aquilo que sobrevive ao nomeado, substituindo-o quando não estiver mais presente. Assim sendo, a verdade da coisa é representada e destituída pelo seu nome. Como falar então da "Desconstrução" (aquilo que com este nome designamos)?

Derrida não concebe sua desconstrução como algo que transcenda a singularidade do texto. A desconstrução não escapa à iteração e, portanto, à transformação, à tradução. Como conceber, nessas condições, uma metodologia, uma área de interesse, um conjunto de traços que se possa mobilizar em vista de uma operação analítica? Interessados em seu sentido mais rigoroso, devemos concluir que *a desconstrução não é um método*, "sobretudo se se acentua nessa palavra a significação chicaneira ou tecnicista" (1998, p.22). Seja como for, parece difícil imaginar um tal método, isto é, uma formalização das soluções específicas propostas pela desconstrução, sem que antes se compreendam os caminhos (filosóficos, psicanalíticos, linguísticos, literários, artísticos) pelos quais ela vem trilhando e ganhando forma. Se há possibilidade da constituição de um método, é na medida em que o discurso levou a cabo a tarefa de seguir da maneira a mais cuidadosa o caminho rigoroso que a obra "original" lhe indicou.

Não se deveria entender a desconstrução como uma tentativa de fixar uma maneira, um “estilo” teórico, mas talvez, pela consideração da singularidade de seu evento, como uma forma de mudar o fluxo do pensamento em relação a um tópico particular. Esse apelo à consideração da singularidade, entretanto, não é suficiente para descrever o sentido da desconstrução. Como dissemos, esta não age somente como um movimento ativo do pensamento pensante. É preciso dizer que a desconstrução “não é sequer um *ato* ou uma *operação*.” Para Derrida, todo texto, inclusive a tentativa de desarticulação ativa, desconstrói-se por si mesmo, está impregnado pelo *princípio* desconstrutor. A desconstrução faz parte da lógica do texto, sempre singular, não é um nome que se refere a uma coisa, um método que se superpõe a um texto. Não há nomes ou métodos, ou seja, textos desprovidos das tensões entre exclusão e suplementaridade.

Há algo na desconstrução que é irreduzível à apropriação pensante, pelo simples fato de reconhecer-se desconstruindo-se. Para Derrida (1998), o texto se desconstrói:

a desconstrução não é sequer um *ato* ou uma *operação*. Não somente porque haveria nela qualquer coisa de “passivo” ou de “paciente” (mais passivo que a passividade, diria Blanchot, que a passividade tal como a opomos à atividade). Não somente porque ela não diz respeito a um *sujeito* (individual ou coletivo) que teria a iniciativa e a aplicaria a um objeto, um texto, um tema etc. A desconstrução tem lugar, é um acontecimento que não espera a deliberação, a consciência ou a organização do sujeito, nem mesmo da modernidade. *Isso se desconstrói*. (p.22-3)

O sentido dessa autodesconstrução não se opõe, portanto, ao princípio empírico de uma “subjetividade egológica”. Como traço inscrito nas coisas, como o próprio movimento da *coisa*, a desconstrução tem lugar como um *acontecimento* aparecendo diante da atenção ainda não dirigida de um ainda não sujeito. É considerando a relação do texto com essa sua estranha origem que podemos dizer que a desconstrução o constitui.

A constituição do sentido

A tradução é o lugar por excelência para se abordar a lógica do texto, para se questionar a hierarquização, a origem, o método, enfim, os imperativos até aqui tratados. Entendida como impossível, a tradu-

ção é também inevitável, a impossibilidade surge como a própria necessidade de se traduzir, instaurando aquilo que chamamos o *double bind* da tradução.

Analisando a relação entre a tradução e o texto original, fica explícito que a *desconstrução não prega a propriedade*, não se pode afirmar que um texto pertence a um autor que garantiria o seu sentido. Essa negação permite-nos questionar velhas concepções relacionadas à tradução, a começar pela própria origem do sentido. Se considerarmos a língua como unidade, a tradução aparecerá como um modelo clássico de univocidade transportável ou de polissemia formalizável (cf. Derrida, 1986), caracterizado pela necessidade de se delimitar os sentidos de qualquer palavra.

No caso do "*pharmakon*", por meio do qual se revela a ilusão do controle do sentido discutido por Derrida em *A Farmácia de Platão* (1991), a disseminação se manifesta como proliferação incontrolável de sentidos. O *pharmakon*, nesse caso, é veneno e remédio ao mesmo tempo, a ambivalência ocorre na medida em que há a fusão entre os opostos, numa operação dupla e impossível. Qualquer tomada de posição a favor de um ou de outro invalida a possibilidade do jogo de significações: "a indecidibilidade se perde e o *pharmakon* é um dos limites, uma das formas verbais, uma das palavras, mas haveria outras, muitas outras formas, que marcam o limite do filosófico como tradução" (Derrida, 1982, p.160).³

O *pharmakon* questiona a existência de uma verdade única e unívoca, a partir de sua instabilidade ou de sua ambivalência constitutiva. A "tese da traduzibilidade" é assim discutida e, nesse sentido, a tradução "fracassa", pois não há uma verdade formalizável que constitua o original. No momento em que se assume que o sentido não está no texto, mas se constrói a partir dele, a partir da intervenção de um sujeito, é possível afirmar que a *desconstrução não prega a verdade*; mais ainda, a hierarquização entre texto original e texto traduzido fica comprometida, uma vez que ambos são produções de um sujeito e provocam leituras e interpretações. Não há identidade entre os textos, conclusão óbvia quando lembramos que não pode haver nem mesmo identidade das línguas, razão pela qual só podemos esperar que a tradução seja a modificação dentro da repetição do original, a procura de sua sobrevivência.

3 Todas as citações são traduzidas pelos autores, exceto quando houver indicação do tradutor nas referências.

Se o original só (sobre)vive a partir de uma leitura, podemos dizer que a origem também não é originária, o que constitui uma dependência do original em relação à tradução. O sentido de uma palavra e de um texto constitui-se pela presença de traços de outras palavras e outros textos, que aparecem na leitura – ou até antes de cada leitura; a tradução, como produção de sentidos, torna-se assim inevitável.

O original deixa de ser a origem, e a própria relação de causa (original) e efeito (tradução) se desloca. Todo sentido remete a outro, tudo é leitura. Não há uma origem exclusivamente fora do texto, assim como não há uma origem que só dependa do texto, sem a intervenção do sujeito.

No fundo, se não há tradução também não há produção de sentidos. Por isso, devemos constatar a dívida que tem o original para com a tradução que, como acontecimento, não pode ser derivada e secundária em relação ao original. Nesse sentido, nada é intraduzível, “mas *em um outro sentido*, tudo é intraduzível, a tradução é um outro nome do impossível” (Derrida, 1996, p.103), deste impossível que constitui a estrutura do acontecimento como tal.

A tradução não escapa à transformação e, portanto, à disseminação de sentidos constitutiva daquilo que aparece tanto como texto original quanto como texto traduzido. Como escritura de um novo texto, a tradução designa-se em um ato singular (original) que pode produzir novos acontecimentos na outra língua.

A língua do outro

A desconstrução não é a lógica do mesmo, a existência do outro é deflagrada na tradução, não só como outro texto, mas especialmente como outra língua dentro da própria língua, evidenciando o problema da reconciliação entre as línguas. Questiona-se, dessa forma, a hierarquização entre língua materna e língua estrangeira, essa tradicionalmente vista como secundária, derivada, que vem em acréscimo, aquela como única, interiorizada, a mãe, não havendo pontos de contato entre elas. Haveria, ao contrário, diferenças e impureza na própria língua, e isso justifica a afirmação de que “nunca se escreve nem na própria língua, nem numa língua estrangeira” (Derrida, 1986, p.146).

Cada palavra, em qualquer língua, é a manifestação de uma leitura e pode ser considerada “estrangeira” cada vez que a utilizamos de uma outra forma.

E a tradução pode tudo, exceto marcar essa diferença lingüística inscrita na língua, essa diferença de sistema de línguas inscrita em uma só língua; no limite ela pode fazer passar tudo, exceto isso, exceto o fato de que há, em um sistema lingüístico, talvez várias línguas, algumas vezes, eu diria até sempre, várias línguas, e há impureza em cada língua (Derrida, 1982, p.134).

Ao questionarmos a oposição entre língua materna e língua estrangeira também estaremos redimensionando o que se entende e o que se fala sobre a tradução, especialmente no sentido que Jakobson (s.d.) denomina interlingual ou “propriamente dita”.

Se considerássemos essa divisão como válida, mesmo sabendo que pode pressupor uma unidade do sistema lingüístico caracterizada por uma delimitação do signo tanto na língua de partida como na língua de chegada, poderíamos recorrer ao sentido etimológico da palavra *interlingual*. Assim, abordariamos o prefixo latino *inter* significando aquilo que está *entre*, em uma posição intermediária, estabelecendo uma relação entre uma língua e outra, sem que se trate de transporte ou passagem. O interlingual poderia ser redefinido como o traço, como interferência recíproca entre as línguas, sem que tenham uma origem ou uma delimitação absolutas, o *inter* como possibilidade de deslocamento.

“A tradução não procuraria dizer isso ou aquilo, a transportar tal ou tal conteúdo, a comunicar tal carga de sentido, mas a *perceber e destacar [remarque]* a afinidade entre as línguas, a exibir sua própria possibilidade” (Derrida, 1987, p.220). A tradução do nome próprio retrata a diferença entre os sistemas lingüísticos: como a assinatura, ele pertence a uma língua, mas também deixa de lhe pertencer, ele proíbe uma tradução, ao mesmo tempo que a impõe, pela necessidade de apropriação, na outra língua, de algo que não lhe é próprio.

O movimento da tradução, de produção de sentido, ocorre quando “se procura” ou mesmo quando “se inventa” uma outra palavra “(a mesma e uma outra) para dizer a mesma coisa (a mesma e uma outra)” (Derrida, 1998, p.24). Esse movimento, que é necessariamente do deslocamento, do traço, do suplemento, leva-nos a concluir que a *desconstrução não prega a fidelidade*, pelo menos não da forma aceita tradicionalmente, fidelidade do texto traduzido ao autor ou ao texto “original”.

A crença no intocável deixa de ser o ponto de partida, pois existem outros fatores a serem ponderados ao tratarmos do ser ou não ser fiel, que vão desde a importância da letra, da palavra, da interpretação dada a essa palavra pelo tradutor, até a importância disso na outra língua presente – em presença – na tradução.

A mesma polarização espelha a relação original-tradução: para a metafísica ocidental o primeiro é sempre o intocável, o sagrado, aquele que pode ser retraduzido, enquanto a segunda é aquela que não existe sem o original. A relação original-tradução retrata, assim, uma das manifestações do logocentrismo, o falocentrismo, na medida em que o original aparece como masculino e a tradução feminino, priorizando-se o primeiro pólo dessa dualidade. *A desconstrução não é a lógica do masculino*, o que nos permite questionar tanto o papel do original como representante do poder, do absoluto, quanto o papel da tradução como subordinação, como secundária.

“A tradução é uma escritura, não é simplesmente uma tradução no sentido de transcrição, é uma escritura produtiva que é chamada pelo original” (Derrida, 1982, p.201-2). Ela constrói o sentido de seu original, em uma estrutura de iteração, de modificação dentro da repetição, ou seja, a tradução depende do original para essa construção, assim como o original depende de uma leitura que garanta sua sobrevivência.

O texto traduzido marca, ao mesmo tempo, a presença e a ausência do original, a possibilidade e a impossibilidade de o texto sobreviver em uma outra língua, numa estrutura de hímen, marca da presença e da ausência da virgindade, da consumação. O desejo da virgindade é o desejo de algo no original que a tradução não poderia tocar.

Mesmo que o texto traduzido “obedeça” à estrutura do texto original, o funcionamento do texto em uma língua difere do funcionamento em outra, um texto deixado em uma língua no texto original não é o mesmo texto quando deixado na mesma língua, na tradução. Observamos a presença da “língua do outro” especialmente em casos como o clássico texto de Walter Benjamin, “A tarefa do tradutor”, traduzido para o francês por Maurice de Gandillac. No texto em alemão, o francês aparece como outra língua, já que Benjamin cita Mallarmé sem traduzi-lo. Ao traduzir Benjamin, Gandillac também deixa as citações de Mallarmé em francês, assumindo formalmente a mesma postura de Benjamin. Entretanto, não podemos afirmar que o Mallarmé em francês no texto em francês é o mesmo Mallarmé do texto em alemão (Derrida, 1982, p.160).

A tradução, como texto governado por convenções, apresenta o performativo de uma “promessa”, aquela da afinidade, da reconciliação entre as línguas. A própria possibilidade da repetição de um procedimento assinala a iterabilidade, da qual depende o funcionamento da tradução como performativo, cuja característica constitutiva é a possibilidade do fracasso, de não atingir o efeito esperado, de não realizar um acontecimento. Nessa *possibilidade necessária* de fracasso, renova-se o *double bind*, o vínculo duplo, possível e impossível, da relação entre as línguas, entre os textos original e traduzido, entre autor e tradutor.

Conclusão

Se uma das características mais marcantes da desconstrução é que ela se coloca como tradução, destacando passagens, transferências e desvios, ou seja reconhecendo seu caráter de *leitura*, podemos dizer que tradução e desconstrução são, neste caso, termos substituíveis, sem serem identificáveis, o que instaura uma especularidade infinita no uso de uma pela outra. A consideração do acontecimento da desconstrução como tradução implica, portanto, uma reflexão sobre a sobrevivência difícil da língua do outro, sobre o difícil fechamento do discurso.

Fazendo face a esse imperativo, o decálogo que apresentamos procura ter como característica básica de sua constituição as questões que reconhecemos aqui como essenciais, procura interrogar o problema da assinatura do outro como uma espécie de sobrevivência. Sua distância irônica marca a diferença implicada nessa sobrevivência, fatalidade de toda leitura.

Refazemos, assim, o movimento de uma *mise en abyme*: não se pode sair da escritura, do texto, de sua interioridade duplamente determinada. Mesmo evitando a singularidade de sua manifestação, erigindo o comentário em método, isto é, buscando a duplicação do mesmo, o texto fala sobre sua própria existência marcada, na origem, por uma alteridade. A tradução, como escritura, redefine, de alguma maneira, sua relação com o outro ao voltar-se para a experiência de sua própria significação. Ler ou traduzir é reconhecer, na trama desse acontecimento, o movimento de uma desconstrução.

LIMA, E., SISCAR, M. The decalogue of deconstruction: translation and deconstruction in the work of Jacques Derrida. *Alfa (São Paulo)*, v.44, n.esp., p.99-112, 2000.

- **ABSTRACT:** *This paper aims to make a negative word portray of that could been called the reading method of the deconstruction as a starting to understand the translation process through out a way of the meaning constitution. The ambivalent status of deconstruction has a correspondent in the translation theoretic situation, insofar as it supposes the constituent difference of every lecture, implicating in a survival of the language of the other.*
- **KEYWORDS:** *Deconstruction; Jacques Derrida; translation; critical methods.*

Referências bibliográficas

- DERRIDA, J. *Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions*. Montreal: VLB, 1982.
- _____. *Survivre*. Journal de bord. In: _____. *Parages*. Paris: Galilée, 1986.
- _____. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- _____. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- _____. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.
- _____. Carta a um amigo japonês. Trad. Érica Lima. In: OTTONI, P. (Org). *Tradução: a prática da diferença*. Campinas: Ed. Unicamp/Fapesp, 1998.
- HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Trad. Christian Bouchindhomme e Rainer Rochlitz. Paris: Gallimard, 1988.
- JAKOBSON, R. *Linguística e Comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, s.d.
- LEVY, Bernard-Henry. Derrida n'est pas un gouru. *Magazine Littéraire*, n.88, maio, 1974.
- SANTIAGO, S. (Org.). *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

OS DESVIOS DA TRADUÇÃO: TRÊS QUESTÕES POLÊMICAS EM FRANCIS HENRIK AUBERT

Élida Paulina FERREIRA¹

- RESUMO: Em *As (in)fidelidades da tradução: servidões e autonomia do tradutor*, Francis Henrik Aubert levanta três questões sobre a tradução e o tradutor, cujos papéis propõe redimensionar, opondo-se a uma visão que considera tradicional. Entre a apresentação das questões e sua reapresentação com respostas há um desvio teórico. Examino este desvio em termos de um *double bind*; dito de outra forma, levanto a hipótese segundo a qual o movimento da reflexão aubertiana encena um conflito em torno das questões propostas que revela a necessidade e a impossibilidade de estabelecer a tradução como um mecanismo cujo funcionamento seja previsível e sustente um "tradutor-mediador". A partir de uma dimensão desconstrutivista, assumo que, ao invés de revelar uma contradição, a construção teórica proposta por Aubert passa a funcionar como uma espécie de *double bind*.
- PALAVRAS-CHAVE: Tradução; *double bind*; resistência; (in)fidelidade; dimensão desconstrutivista; intervenção do tradutor; teoria.

O livro *As (in)fidelidades da tradução: servidões e autonomia do tradutor* é um lugar de reflexão sobre tradução em que Francis Henrik Aubert apresenta uma crítica a certa visão de tradução que denomina tradicional, levanta questões a serem investigadas e estabelece como objetivo de sua análise responder às questões propostas e fornecer ele-

1 Aluna de pós-graduação do Departamento de Linguística Aplicada – Instituto de Estudos da Linguagem – Unicamp – 13083-970 – Campinas – SP.

mentos que permitam uma revisão do papel tradicionalmente atribuído ao tradutor e à tradução (1994, p.8).

Na elaboração de sua teorização, Aubert busca um mecanismo que responda pelo funcionamento da tradução, no qual o tradutor se encaixe; idealizando a separação processo/produto e abordando a tradução como ato comunicativo e como um fenômeno. Mas essa tentativa de separação dos supostos pólos – processo/produto – esbarra na intervenção do tradutor e conduz a desvios.

Num primeiro momento, quando anuncia a busca de revisão do papel atribuído tradicionalmente ao tradutor e à tradução, Aubert lança as seguintes questões:

- (1) É cabível exigir do tradutor o seu próprio apagamento?;
- (2) Em que medida é aceitável o desvio do texto traduzido em relação ao original? e
- (3) Admitida a diversidade lingüística e cultural, sem as quais estaria prejudicada a própria razão de ser da tradução, até que ponto a diversidade constitui, efetivamente, um conjunto de "servidões" impositivas? (1994, p.8)

A partir da discussão dos diversos fatores condicionantes do ato tradutório, espera colher subsídios suficientes para que sejam respondidas as questões sugeridas na introdução e retomadas no último capítulo do livro, tal como seguem:

- (1) É cabível exigir do tradutor o seu próprio apagamento, ou seja, esperar que ele evite, na medida (sobre)humanamente possível, uma atuação que resulte em um filtro entre o texto original e a recepção do texto traduzido na língua de chegada?;
- (2) Em que medida os desvios decorrentes de tal confronto são ou não admissíveis na tradução? e
- (3) A diversidade imposta pelas línguas e culturas de partida e de chegada do ato tradutório constitui, efetivamente, um conjunto de "servidões" que se impõem ao tradutor? (p.79)

Entre a apresentação das questões e a sua retomada com respostas há uma negociação, no âmbito da discussão dos fatores que tomam parte no ato tradutório, comprometida com a categorização das variáveis que interferem na tradução (p.13-4) e com a tentativa de tratar a tradução como fenômeno, cujo mecanismo possa ser previsto. Todavia a tradução resiste a esse tratamento, ou seja, resiste à categorização e à

domesticação com as quais se acena e por isso o teórico precisa, ao retomar as questões, alterá-las e tentar conformá-las à maneira como os fatores interferentes da tradução foram abordados, ao longo do seu livro. Há o desvio e o cotejo entre as versões, nos dois momentos, pode nos dar indicações desse desvio teórico.

Inicialmente, o estabelecimento das perguntas está comprometido com a crítica do que Aubert chama de “visão bastante difundida de tradução e do traduzir” (p.7). Nessa visão, o agente da tradução e do traduzir tende a ser visto como submetido a várias servidões. Submisso ao original e às restrições impostas pelas diversidades linguísticas e culturais, o tradutor deveria, na medida do possível e do impossível, abstrair o seu próprio ser, tornar-se um mero canal para permitir a passagem “plena” do texto original à sua nova configuração linguística. Nessas condições, o tradutor acaba sendo considerado um mal necessário. Admite que casos de incompetência há, mas não se trata de analisar a condição do tradutor nesse plano; para ele, outras são as questões que merecem atenção (p.8).

Quando as questões são reapresentadas, o seu compromisso não mais se reporta à crítica feita a uma “visão bastante difundida de tradução e do traduzir”, e divergem em relação à primeira proposta. O compromisso, nesse segundo momento, é com a dificuldade metodológica reportada (p.8-9) e com a concepção de tradução que preside à discussão dos fatores que Aubert elege como aqueles que tomam parte na tradução e que lhe servirão de base de informação para responder às questões apontadas como pertinentes.

Num primeiro momento, a interrogação (1) – “É cabível exigir do tradutor o seu apagamento?” – vem questionar a idéia segundo a qual “o tradutor deveria, na medida do possível e do impossível, abstrair o seu próprio ser, tornar-se um mero canal, livre de ‘ruídos’ ou outras obstruções à passagem ‘plena’ do texto original à sua nova configuração linguística”, ou seja, o texto traduzido. Quando essa questão é retomada, há um desvio. Não se analisa mais o papel do tradutor, a partir do confronto entre texto original e texto traduzido, mas a partir da relação original/recepção do texto traduzido. Introduce-se a expectativa do receptor, ou a imagem que o tradutor faz dela, como um parâmetro direcionador da atuação do tradutor, na suposição de que esse possa dar a medida de sua intervenção, mas esse recurso não impede o desvio. É esse mesmo aspecto que responde pela divergência entre as versões da segunda questão: “Em que medida é aceitável o desvio do texto traduzido em relação ao original?” e “Em que medida os desvios

decorrentes de tal confronto [entre o texto original e a recepção do texto traduzido na língua de chegada] são ou não admissíveis na tradução?”.

A diversidade lingüística e cultural, na primeira versão da terceira questão, é assumida como inerente à tradução; já na segunda versão desta mesma questão, aparece como uma imposição promovida pelas línguas e culturas de partida e de chegada do ato tradutório. Referência é feita ao ato tradutório, não à tradução, embora o que se busque seja “a revisão do papel do tradutor e da tradução”, não do ato tradutório. Como esse “desvio” tem relação com a dificuldade metodológica, já apontada anteriormente, de estudar a tradução como processo; assim, Aubert precisa ancorar a sua reflexão no âmbito do ato tradutório, supostamente concentrando-se no campo do produto. E precisa, da mesma maneira, deslocar as suas perguntas, reformulando-as. No movimento de sua reflexão, Aubert lida com a tradução em duas dimensões: de um lado, busca negociar uma concepção de tradução vista como fenômeno, recorrendo ao “ato tradutório”; de outro, admite a intervenção do tradutor e o acontecimento da tradução, entretanto, não pode entregar-se a esta situação.

Na primeira resposta, Aubert é taxativo: o apagamento é inviável e o tradutor é agente, produtor de texto (p.80). Mas reside ainda uma pergunta: será inevitável a intervenção do tradutor como produtor de sentidos?

A análise das relações imagéticas entre os participantes dos diversos atos de comunicação, a constatação de que ocorre intersecção entre as mensagens – pretendida, virtual e efetiva – e que jamais existe identidade, todos esses fatores comprovam a inviabilidade do “apagamento”. Aubert afirma:

terá [o tradutor] de tomar decisões nos mais diversos níveis: comunicativo, lingüístico e técnico. É, portanto e inevitavelmente, agente, elemento ativo, *produtor* de texto, de discurso. Mesmo a tentativa de apagamento – que, de fato, nada mais pode pretender do que ser uma tentativa, através do persistente esforço de colocar-se “no lugar do outro” – constitui, além de um objetivo inalcançável na sua plenitude, uma opção pessoal do tradutor, e, portanto, em última análise, o texto traduzido portará as marcas dessa opção pessoal. (p.80-1)

O teórico encontra-se em dupla posição. Partindo do que Ottoni (1997, p.160) comenta sobre o fato de as teorias e histórias serem cons-

tituídas na tentativa de estabelecer e detectar a tradução como um mecanismo cujo funcionamento pode ser identificado e previsto, assumo que Aubert está entre a tentativa de estabelecer um funcionamento do ato tradutório – em que os fatores condicionantes desse ato seriam categorizados – e entre a impossibilidade de levar adiante o seu projeto independentemente da intervenção do sujeito; então visto como agente, produtor de texto cujo apagamento é inviável. Como se houvesse pelo menos dois momentos na sua teorização: um em que o autor tenta tratar a tradução como ato tradutório e sua discussão se amarra ao esquema de comunicação organizado por Jakobson (Aubert, 1994, p.10-3). E outro em que, a partir da discussão anterior, o autor admite a inevitabilidade da intervenção do tradutor como produtor de textos (p.79-85), entretanto, não tem condições de levar às últimas consequências, a partir do interior de sua teorização, a admissão da impossibilidade de apagamento.

Na segunda resposta, Aubert coloca-se em terreno complexo. Parte da assertiva de que traduzir é desviar, mas assume que há um limite entre o que é aceitável como desvio e o que não o é. O autor afirma:

é a existência do desvio (que preexiste ao ato tradutório e se confirma nele) que institui a própria tradução, que a justifica como operação lingüística, cultural e comunicativa. No entanto, para além de um (in)certo limite, o segundo texto deixa de ser reconhecível como a tradução do primeiro. (p.81)

A primeira dificuldade seria, então, identificar esse limite. Se considerarmos a primeira resposta de que não há possibilidade de apagamento do tradutor, já que é produtor de texto, essa busca de limite já não se justifica mais. Uma das consequências de se considerar a impossibilidade de apagamento do tradutor é a revisão do papel tradicionalmente atribuído ao tradutor e à tradução: o tradutor inevitavelmente intervém na língua e a tradução se instala como um acontecimento. Buscar limites para o desvio é tentar colocar a tradução no âmbito de um fenômeno transcendental, que supostamente pode ser pensado independente da língua. Entretanto, a fixação de critérios imutáveis que definam o que é aceitável não se efetiva e o teórico necessita desviar:

a complexidade das relações intersubjetivas, a variedade motivacional dos interlocutores, as restrições não apenas lingüísticas e culturais mas, com peso freqüentemente marcante, também as de ordem temporal, tornam no

mínimo difícil, para não dizer impossível, estabelecer *in vitro* um critério ou um conjunto de critérios que assegure uma delimitação estável entre o aceitável e o inaceitável, um referencial fixo, aplicável a qualquer situação tradutória. (p.81)

Atribui a dificuldade à complexidade das relações que se propusera a categorizar, mas é a intervenção do sujeito na língua que desestabiliza a sua tentativa de sistematicidade. Isso acontece a propósito da tentativa de sistematizar a intervenção do que chama de participantes do ato tradutório (p.27-8). Em relação às mensagens, o teórico não tem como fugir à leitura promovida pelo tradutor, entretanto, ainda assim, busca dispositivos que respondam pelo limite da atuação do tradutor, pois mantém a dicotomia diversidade/identidade (p.76-7). Estratégia semelhante é utilizada em relação à análise dos outros fatores condicionantes do ato tradutório, que se propõe a examinar; entretanto, uma vez mais, a sua teorização é abalada.

Contrariando a sua asserção de que “para além de um (in)certo limite, o segundo texto deixa de ser tradução do primeiro”, após admitir a complexidade de se avaliar uma tradução, assume que esse limite não pode ser fixado e recai na particularidade, no âmbito, portanto, da inevitabilidade da intervenção do tradutor, afirmando:

Em suma, não parece ser possível estabelecer um critério único e geral de aceitabilidade ou não dos desvios, cabendo efetuar, caso por caso, uma avaliação global (e não apenas inspirada em uma lingüística ou uma estilística comparada) que focalize, com elevada prioridade, a maior ou menor coincidência de intenções comunicativas entre os participantes *daquele* ato tradutório em particular. (p.84)

Afinal, em que medida é aceitável o desvio do texto traduzido em relação ao original? Aceitar o desvio da forma como Aubert o faz – “traduzir é desviar” – é corroborar a impossibilidade de apagamento e a aceitação de um tradutor produtor de sentidos. Entretanto o teórico, na constituição de sua teorização, necessita de um lugar de estabilidade que as suas respostas abalam. Esse movimento evidencia o *double bind* e revela que a tradução é um acontecimento, já que o sujeito é um produtor de sentidos.

Diante desse conflito, Aubert busca a conciliação e institui um tradutor árbitro, mediador, tendo já admitido que o tradutor é necessariamente um produtor de texto. Será esse o suposto limite para o desvio na tradução?

Ao retomar a terceira questão – Até que ponto a diversidade imposta pelas línguas e culturas de partida e de chegada do ato tradutório constitui efetivamente um conjunto de “servidões” que se impõem ao tradutor? –, cogita situações que a sua reflexão, de alguma forma, já superou. Ele argumenta:

Como se pôde verificar nos capítulos precedentes, as exigências – linguísticas, culturais, sociais, comunicativas, subjetivas – colocadas à tradução são freqüentemente conflitantes, contraditórias. Diante de tal situação, a visão do tradutor como sujeito a uma multiplicidade de servidões implicaria como que seu “esquartejamento”, sua aniquilação e, no limite, a impossibilidade de satisfazer de maneira integral a qualquer uma das exigências postas ao ato tradutório. A anulação de sua presença, o requisito do “apagamento”, constitui, portanto, caminho certo e predeterminado para prè(julgar) o tradutor como intrinsecamente incompetente e seu trabalho como inevitavelmente inadequado. (p.81)

Esse retorno talvez diga respeito ao fato de o autor não ter assumido as conseqüências de considerar o tradutor um produtor de textos. Por isso ele precisa retomar à visão de tradução que critica, recuperando a possibilidade de apagamento, para justificar a construção de um tradutor-árbitro, conciliador, administrador de conflitos, gerenciando e negociando as soluções e os compromissos possíveis. Quando assume o tradutor como produtor de texto está redefinindo o papel do tradutor em relação à visão de tradução que critica. Todavia se desvia e, quando trata da diversidade na tradução, não pensa o papel do tradutor a partir da sua própria crítica, retorna à visão que combate para instituir um tradutor-mediador, o que sugere uma diferença entre o tradutor-produtor da resposta dada à primeira questão e o tradutor-árbitro da terceira questão, pelo qual o autor faz opção. Esse tradutor é responsável pela conciliação entre os diversos requisitos, como administrador dos conflitos, gerenciando e negociando, passo a passo, as soluções possíveis (p.85).

A diferença suposta, todavia, entre tradutor-produtor e tradutor-árbitro, Aubert a desfaz, tentando mantê-la, quando aponta que o tradutor estará administrando “soluções possíveis”. Quem decide esse “possível” é o tradutor no momento da produção. Quero mostrar que, de alguma maneira, o tradutor intervém na língua e sua autonomia se justifica em face dessa intervenção e a tradução acontece. Se Aubert já admitira que não há possibilidade de apagamento e que o tradutor é produtor de texto, por que, agora, instituir um tradutor-árbitro, gerenciador e conciliador de conflitos para justificar a sua autonomia? O que

confere autonomia ao tradutor não é o grau de ligação que se estabelece entre as diferentes línguas e culturas; ele é autônomo porque não há possibilidade de seu apagamento e é produtor de sentidos. Mas a teorização aubertiana resiste e, ao mesmo tempo que busca entender a atuação do tradutor de um ponto de vista mais sistemático, aponta para a particularidade e para o conflito com a língua do qual o tradutor não se desvencilha.

Para confirmar que o tradutor é autônomo e não servil, Aubert precisa discutir a relação entre língua e “visão de mundo” e é apenas após concluir que essa relação não é tão inerente que, então, assume que a diversidade lingüística e cultural não pode constituir “um conjunto de ‘servidões’ impositivas” para o tradutor (p.42). Ao longo de sua teorização sobre a diversidade não cogita qual seria o papel do tradutor ante as diferenças entre línguas e culturas, prefere tratar a questão em termos da “possibilidade da tradução”, desviando-se da problemática da intervenção do tradutor, da mesma forma que se desvia desta problemática a propósito da resposta dada à terceira questão, quando institui o tradutor-mediador, tendo acabado de afirmar que o tradutor é um produtor de textos. O conflito revela, por meio da língua, a dupla posição do teórico; revela uma espécie também de *double bind*. Dito de outra forma, ao invés de revelar uma contradição, o argumento de Aubert passa a funcionar como uma espécie de *double bind*.

Comentando o mito de Babel, quando Deus impõe e opõe seu nome, a sua lei aos Semitas, Derrida (1985) anuncia o *double bind* – necessidade e impossibilidade da tradução. Ele afirma que, quando Deus impõe e opõe seu nome, ele rompe a transparência racional mas interrompe, também, o imperialismo lingüístico, destinando-os à tradução, sujeitando-os à dupla lei da tradução necessária e impossível. Além disso, a tradução torna-se lei, dever e débito, mas um débito do qual ninguém se desvencilha (p.174). O *double bind* está na lei. Por isso não nos desvencilhamos do débito ao mesmo tempo que a transparência está impedida (p.184). Dessa perspectiva é que se diz que tradução é acontecimento e o *double bind* mostra isso. Sobre a relação do *double bind* com a língua, Ottoni (1998) comenta:

É só através do *double bind* que um texto se faz outro ao evidenciar que a diferença de sentidos não é privilégio das diferenças e diferentes línguas, mas de como esta diferença está marcada na língua do tradutor. E como ele não consegue se libertar da imposição de sua língua ... a tradução inevitavelmente promove a língua e a faz transbordar. (p.5)

Como não nos libertamos da língua, assumo que os conflitos teóricos encenados por Aubert revelam o acontecimento da tradução, provocando ao infinito desvios e encenando o *double bind*. Como tenho insistido, a tradução instaura-se em termos de um duplo endividamento – necessidade e impossibilidade –, um *double bind*, que, de acordo com Derrida, “está na lei” e é “insolvente em ambos os lados” (1985, p.184-5). A partir dessa postura defendo, em concordância com Ottoni (1997), que o *double bind*, por meio da língua, revela a resistência da tradução à sistematização, ao estabelecimento de um mecanismo previsto que encerre em limites fixos a relação sujeito (tradutor)/objeto (língua) e o movimento da reflexão aubertiana encena esse *double bind*, uma vez que esta é perturbada e, ao mesmo tempo, desestabiliza as “oposições binárias e hierarquizantes que autorizam todo princípio de distinções tanto no discurso ordinário quanto no discurso filosófico ou teórico” (Derrida, 1996, p.46). Assim, no conjunto dessa discussão sobre os desvios da tradução, Aubert se desvia ao reformular as questões apresentadas; desvia-se ao tratar a tradução como ato tradutório; precisa desviar-se do processo da tradução; desvia-se, ao tratar da diversidade; desvia-se da intervenção do sujeito, mas a língua também promove seus desvios, e o teórico não está livre de sua imposição, não está livre da tradução, duplamente necessária e impossível.

FERREIRA, E. P. Deviations in translation: three polemical issues in Francis Henrik Aubert. *Alfa* (São Paulo), v.44, n.esp., p.113-122, 2000.

- **ABSTRACT:** *Francis Henrik Aubert, in his work As (in)fidelidades da tradução: servidões e autonomia do tradutor, points out three questions in regard to translation and the translator's role. He proposes to examine those questions in a dimension different from the one he considers traditional, by making a revision of the role of translation and of the translator. The gap between the first presentation of the questions and their new presentation with answers reveals a theoretical deviation. I shall examine this deviation in terms of a double bind; in other words, I point out that the movement of Aubert's theorization brings to the scene a conflict which reveals the necessity and the impossibility to establish the translation as a mechanism which could be predicted and that could cope with a "mediator". Based on a deconstructivist approach, I shall suggest that, instead of revealing a contradiction, Aubert's theorization functions as a kind of double bind.*

- **KEYWORDS:** *Translation; double bind; resistance; (non)fidelity; deconstruction; translator's intervention; theory.*

Referências bibliográficas

- AUBERT, F. H. *As (in)fidelidades da tradução: servidões e autonomia do tradutor*. 2.ed. Campinas. Ed. Unicamp, 1994.
- DERRIDA, J. Des Tours de Babel. In: GRAHAM, J. (Ed.) *Difference in translation*. Tradução para o inglês de J. Graham. Ithaca: Cornell University Press, 1985. p.165-207.
- _____. *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Galilé, 1996.
- OTTONI, P. R. A tradução é desde sempre resistência: Reflexões sobre teoria e história. Alfa: *Revista de Lingüística (São Paulo)*, v.41, p.159-68, 1997.
- _____. Tradução recíproca e double bind: transbordamento e multiplicidade de línguas. *Revista Internacional de Língua Portuguesa (Lisboa)*, n.esp., 1998. (no prelo).

TRAIÇÃO *VERSUS* TRANSGRESSÃO: REFLEXÕES ACERCA DA TRADUÇÃO E PÓS-MODERNIDADE

Kanavillil RAJAGOPALAN¹

- RESUMO: Este trabalho procura sublinhar as relações entre tradução e pós-colonialismo. Enquanto as teorias logocêntricas encaram o processo tradutório como simples transporte de conteúdos semânticos e pregam a fidelidade do tradutor como o maior princípio norteador, as teorias mais recentes, influenciadas por movimentos como o pós-estruturalismo e o pós-modernismo, entendem que a violência é inevitável em qualquer atividade tradutória e, por extensão, em qualquer atividade comunicativa. Previsivelmente, a atividade de tradução também se revela como poderosa nas mãos dos oprimidos em sua luta contra a opressão.
- PALAVRAS-CHAVE: Tradução; transporte; transgressão; pós-modernidade; pós-colonialismo.

*The strains of silence in literature, from Sade to Beckett,
convey complexities of language, culture, and consciousness
as these contest themselves and one another. Such eerie music
must yield an experience, an intuition, of postmodernism
but no concept or definition of it.*

(Ihab Hassan)

*The problematic of translation exists uneasily on the interface
between the post-colonial context and post-structuralist theory.*

(Tejaswini Niranjana)

¹ Departamento de Linguística – Instituto de Estudos da Linguagem – Unicamp – 13083-970 – Campinas – SP. rajan@iel.unicamp.br

A idéia de que a atividade tradutória, via de regra, acarreta um certo grau de violência já é lugar-comum e tema bastante discutido na literatura. Por um lado, tem-se a forte tradição logocêntrica, aquela que aposta em significados estáveis e aptos para serem transportados da língua de partida para a língua de chegada. Tradução é, dentro dessa visão, nada mais nada menos que transporte de conteúdos (significados) entre formas (significantes). A meta é evitar que ocorram perdas, danos, e estragos ao conteúdo transportado. O transporte, em outras palavras, tem de ser conduzido de forma suave, carinhosa e sem violência. Os adeptos da visão logocêntrica da tradição, ao mesmo tempo que reconhecem freqüentes atritos e conflitos de interesse entre as partes envolvidas na atividade de tradução, advogam a eliminação, ou ao menos a diminuição considerável, de qualquer violência mediante atenção redobrada à letra e ao espírito do texto "original" e compromisso solene com a fidelidade. Afirmam eles que, em condições ideais, o processo tradutório ocorreria de forma pacífica, evitando quaisquer atritos entre o tradutor e o autor do texto original à medida que o tradutor se incumbiria tão-somente de transmitir (transportar, transladar) as intenções comunicativas do autor, como elas transparecem no seu texto, ou podem ser "inferidas" de forma infalível a partir de dicas fornecidas pelo próprio texto. O tradutor, em outras palavras, se contentaria com o seu papel de subserviência, de subalternidade, de não contestar ou se rivalizar com o autor, de tornar sua presença a menos visível. Para a tradição logocêntrica, então, a violência que com freqüência ocorre no processo tradutório é algo lamentável e precisa ser contida por meio da adoção de métodos e procedimentos apropriados, de respeito ao texto original, e de abnegação total e irrestrita por parte do tradutor no sentido de aceitar o anonimato como condição própria do seu ofício.

Do lado oposto, encontram-se as teorias mais recentes e heterodoxas, sobretudo aquelas inspiradas nas reflexões pós-modernas, que procuram entender a violência como um dos próprios traços definidores da tradução. Segundo a ótica dessas teorias, toda tradução, e, por que não dizer, todo ato de compreender, passa por um ato de violência. Em outras palavras, a violência não é um mal que (infelizmente) atinge a tradução em muitos casos, que, portanto, pode e deve ter sido evitada a qualquer custo. Traduzir seria apropriar-se do texto dito "original". E toda apropriação, por sua vez, se processaria mediante exercício de violência. Longe de tentar eliminar a violência do ato tradutório, ao teórico de tradução caberia perguntar quais as condições que propiciaram a violência e quais as formas de resistência que as vítimas oferecem,

com ou sem êxito. Ou seja, a violência da tradução, de toda e qualquer atividade de comunicação, passa a ser uma questão a ser investigada e compreendida, e não vista como fonte de embaraço.

Se a tradição logocêntrica marginaliza a tradução, considerando-a atividade secundária e parasitária (pois, o modo normal ou canônico de comunicação seria por meio de uma mesma língua compartilhada de forma equitativa e paritária por ambas as principais partes – a saber, o emissor e o destinatário), a visão alternativa coloca-a no centro das atenções, considerando-a algo absolutamente necessário e inevitável – e até mesmo, por mais paradoxal que isso pareça, o único modo de “produzir originais” (Branstone, 1993, p.141). Ou seja, com a mudança de enfoque, a tradução revelar-se-ia como sendo a única forma de acesso a qualquer texto, mesmo aquele redigido na língua materna do leitor. Todo e qualquer ato de comunicação se processaria graças à atividade tradutória. E seria a violência, e não o espírito de cooperação (como insistem alguns teóricos da tradição logocêntrica, como Grice, 1975), o princípio norteador de todo e qualquer ato de comunicação, sendo a tradução a única forma pela qual o mesmo ocorre.

É graças às reflexões pós-modernas que muito têm influenciado nos últimos tempos o modo como teorizamos a tradução, que a dimensão eminentemente política da tradução vem ganhando cada vez mais espaço nos debates acadêmicos. Previsivelmente, a crescente literatura sobre pós-colonialismo tem reconhecido o papel da tradução no processo de colonização como também nos movimentos de resistência por parte dos colonizados. Em sua peça teatral *Translations*, o dramaturgo irlandês Brian Friel (1984, apud Loomba, 1998, p.99-100) caracteriza o processo de colonização da Irlanda pelos ingleses como um processo simbólico que fundamentalmente consistiu na apropriação sistemática da linguagem dos colonizados pelos colonizadores. A estratégia vai desde a escolha de novos nomes “anglicizados” para cidades, bairros, ruas etc. da terra ocupada até a interferência escancarada nos meios de ensino nas escolas onde as crianças recebem suas primeiras lições de cidadania.

No que diz respeito à tradução propriamente dita, também não resta dúvida de que os colonizadores sempre se valeram consciente ou inconscientemente da sua prerrogativa de representar os colonizados, de traduzir e tornar compreensíveis suas reivindicações, de, enfim, tornar visíveis para o resto do mundo os povos sob o seu domínio. Como bem argumenta Tejaswini Niranjana (1992) em seu livro *Siting translation*, do ponto de vista simbólico, todo o processo de colonização da

Índia pela Grã-Bretanha (para citar o exemplo que a autora estuda em detalhe) se deu mediante a atividade tradutória. Na verdade, a situação colonial, ou melhor, a relação colonizador/colonizado, reproduz e traz à tona a relação desigual entre as partes envolvidas no ato tradutório. Em ambos os casos, lembra Niranjana (1992), é forte a tentação de mascarar ou não querer ver a desigualdade existente e fantasiá-la como uma relação de troca, de encontro amigável e benéfico a ambas as partes. Assim, mesmo um autor do calibre de George Steiner (1975) se entrega à tentação de idealizar a relação autor/tradutor quando afirma que o tradutor fiel “cria condição de troca significativa”, acrescentando que idealmente haveria troca sem perdas (p.302). Um outro exemplo é Louis Kelly (1979), autor do livro *The true interpreter*, que caracteriza a atividade de tradução como um diálogo que procura alcançar um equilíbrio entre “eu” e “tu”.

A violência tanto da tradução como da condição colonial resulta da distribuição desigual de poder entre as partes. O domínio colonial se exerce mediante o uso de poder superior do colonizador sobre os colonizados. É por meio dele que o colonizador se mantém no mando das coisas, legislando como os nativos devem se comportar, o que eles podem e não podem fazer e até mesmo pensar. A figura do autor original que ronda toda tradução e, no imaginário convencional, dita as regras de tradução, estabelece o limite, a margem de manobra, para o futuro tradutor. Este se sujeita às regras do jogo da mesma forma que o colonizado se vê na incumbência de agir dentro dos limites estabelecidos pelos detentores do poder que nem sempre estão sequer presentes fisicamente entre eles, porém vigiam e punem com rigor qualquer transgressão. À figura do colonizador, distante, porém, sempre presente na vida dos súditos sob domínio colonial, vigiando e controlando cada passo e cada acontecimento, assemelha-se o papel do autor da obra traduzida que, segundo reza a credence popular assim como algumas das abordagens teóricas mais bem aceitas, ronda incansavelmente a sua obra, defendendo-a com ciúme contra aqueles que queiram apropriar-se dela, interpretando-a ou traduzindo-a (a diferença entre os dois procedimentos se torna cada vez mais tênue).

Venuti (1995) aventa a hipótese de que o desejo, por parte do tradutor, de permanecer invisível, ou seja, de fazer que o leitor tenha a impressão de que está lendo a obra em sua própria forma original, esconde um gesto de intervenção, de violência, que o tradutor pratica de forma escancarada – gesto este que resulta numa apropriação completa da obra. Isso porque, para criar a impressão de total “fluidez” na

leitura da obra traduzida, o tradutor toma toda sorte de liberdade com o texto sendo traduzido, desprovido-o de todos os indícios da origem estrangeira, “domesticando-o”, enfim, distorcendo-o de forma brutal. Diz ele, “A tradução é a substituição forçosa das diferenças linguísticas e culturais do texto estrangeiro por um outro texto que será inteligível ao leitor da língua de chegada” (p.18). Para Venuti, a preferência por “domesticação” é marca registrada da prática tradutória no mundo anglo-americano. No continente europeu, diz o autor, a tendência tem sido no sentido de manter intacto o aspecto, ou melhor dizendo, o “sabor” estrangeiro da obra, em vez de assimilá-la à cultura associada à língua de chegada.

Venuti (1995) chega a recomendar a segunda alternativa como procedimento mais apropriado de tradução, por acreditar que este seja mais respeitoso para com a cultura estrangeira. Entretanto, o próprio autor admite logo em seguida que a idéia de preservar o “estrangeirismo” do texto a ser traduzido entra em conflito com o próprio princípio de tradução – pois, ao fazer isso, o tradutor também faz que sua tradução se torne hermética e inacessível ao leitor. Ou seja, não há como evitar que o tradutor se encarregue de apropriar-se da obra, de uma forma ou de outra. Na prática anglo-americana de “domesticação” do texto em língua estrangeira e sua posterior assimilação à língua de chegada, no caso o inglês, o processo de apropriação transcorre de forma aberta e escancarada; ao passo que na prática da preservação do estrangeirismo, aquela que Venuti associa ao continente europeu, a violência é praticada de forma sutil e indireta – pois, o que se ressalta é, na verdade, o caráter “exótico” da obra estrangeira. Afinal, não são raros os casos em que o tradutor se esforça para assegurar que a obra traduzida seja recebida pelo público como fruto de uma cultura diferente e repleta de detalhes curiosos. Podemos citar, por exemplo, o caso de Richard Francis Burton, tradutor da obra *The Arabian nights*, que fez questão de acrescentar ao original em árabe uma generosa dose de romance e exotismo (Carbonel, 1996). Para Burton, parece ter sido parte do próprio propósito por ele estabelecido de não decepcionar os leitores quanto às suas expectativas no que diz respeito a uma obra literária proveniente do Oriente – mágico, romântico, sedutor, misterioso e inescrutável. No entendimento de Burton, assim como no de muitos outros tradutores que, no rastro dele, se encarregaram da árdua tarefa de tornar as “pérolas” literárias do Oriente acessíveis ao público ocidental, era válido e inteiramente justificado qualquer esforço para alcançar tal propósito, ainda que o mesmo acarretasse intervenções

decisivas no texto original, intervenções essas que redundassem em modificações significativas.

O que precisa ficar claro é que, mesmo nas traduções que procuram conservar o sotaque estrangeiro da obra sendo traduzida, o tradutor não está, de modo algum, deixando de marcar a sua presença. Em nome de não violentar o texto original, o tradutor acrescenta a ele um ar de exotismo que lhe é estranho. Entretanto, o sucesso em apresentar a obra estrangeira como tal consiste em não decepcionar o público-alvo no que diz respeito às suas expectativas que incluem os diferentes estereótipos que existem em torno da cultura estrangeira em questão. Ou seja, no fim das contas, o tradutor acaba praticando um outro tipo de violência, mais sutil e mais difícil de identificar e denunciar, que é a violência que consiste em não deixar que a obra receba qualquer outra interpretação, além daquela já reservada a qualquer produto cultural associado à cultura estrangeira em questão.

Não há, portanto, como evitar a conclusão de que qualquer proposta para prática tradutória que se coloca como genuinamente respeitosa para com a cultura e a língua da obra original, que nega qualquer forma de violência, deve ser abordada com cautela e desconfiança. Ou seja, para repetir o nosso ponto inicial, a violência é algo inerente à prática tradutória.

Se, conforme já vimos, a tradução serviu de arma poderosa na consolidação e manutenção do poder dos colonizadores sobre os colonizados, também é verdade que estes freqüentemente se valem – como, aliás, não poderia ser de outra forma – do mesmo poder de tradução para oferecer resistência aos colonizadores. A luta pelo direito de autodeterminação, pela libertação do regime autoritário, é travada por intermédio de traduções alternativas àquelas legitimadas pelos colonizadores. Oferecendo novas traduções para os clássicos, estes tradutores reivindicam, falando em nome de um povo oprimido, porém, disposto a resistir ao regime opressor, o direito de contestar as leituras feitas, muitas vezes de forma escancaradamente tendenciosa, com interesses alheios e ocultos. É importante salientar, no entanto, que não se trata de traduzir melhor ou de maneira mais acurada, pois o que o tradutor que oferece sua tradução alternativa efetivamente estabelece é que a chamada obra original só existe – só pode existir – na forma traduzida. Isto é, da mesma forma que a suposta obra original veio a ser conhecida como tal graças à sua versão traduzida, contestar a versão traduzida e propor uma versão alternativa à versão já existente é, antes demais nada, “recriar” ou “reinventar” a obra original.

O que o novo tradutor contestador, falando em nome de um povo oprimido, efetivamente faz é participar na constituição desse povo, participar na confecção da nova cidadania, do sentimento de uma nova "nação". Conceitos como "povo", "nação", e até mesmo, "língua" nunca se referem a fatos do mundo real. São todos eles bandeiras a serem levantadas ou entregues de mão beijada aos conquistadores. Talvez a forma mais adequada de encerrar a nossa discussão seja lembrando as seguintes palavras de Niranjana (1992, p.186): "A desconstrução iniciada pela re-tradução abre um espaço pós-colonial à medida que torna a 'história' legível".

Agradecimento

Sou grato ao CNPq pela concessão da bolsa de produtividade n.306151/88-0.

RAJAGOPALAN, K. Treason and transgression: reflections on translation and postmodernity. *Alfa* (São Paulo), v.44, n.esp., p.123-130, 2000.

- **ABSTRACT:** *This paper is an attempt to underscore the ties between translation and postcolonialism. Whereas the traditional logocentric theories view the process of translation as simply one of transporting semantic contents and uphold fidelity as the primary guiding principle, recent theories, under the influence of movements such as post-structuralism and post-modernism, show that violence is inevitable in all translation and, by extension, in any communicative activity. As is only to be expected, translation also turns out to be a powerful weapon in the hands of the downtrodden in their struggle against their oppressors.*
- **KEYWORDS:** Translation; transportation; transgression; post-modernity; post-colonialism.

Referências bibliográficas

BARNSTONE, W. *The poetics of translation: history, theory, practice*. New Haven: Yale University Press, 1993.

- CARBONEL, O. The exotic space of cultural translation. In: ÁLVAREZ, R., VIDAL, M. C. A. (Org.). *Translation, power, subversion*. Clevedon: Multilingual Matters, 1996.
- GRICE, P. Logic and conversation. In: COLE, P., MORGAN, J. L. (Org.). *Syntax and semantics: speech acts*. New York: Academic Press, 1975. v.3, p.41-58.
- FRIEL, B. Translations. In: _____. *Selected plays*. London: Faber & Faber, 1984.
- KELLY, L. *The true interpreter*. New York: St. Martin's Press, 1979.
- LOOMBA, A. *Colonialism/postcolonialism*. London: Routledge, 1998.
- NIRANJANA, T. *Siting translation: history, post-structuralism, and the colonial context*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- STEINER, G. *After Babel*. New York: Oxford University Press, 1975.
- VENUTI, L. *The translator's invisibility*. London: Routledge, 1995.

DA SERVILIDADE DA TRADUÇÃO SUBVERSIVA: SERVIR A QUEM, POR QUÊ?¹

Silene MORENO²
Paulo OLIVEIRA³

- **RESUMO:** A discussão teórica contemporânea contempla diversas variantes da noção de “subversão” na prática tradutória. Subverter é muitas vezes equacionado a “não servir”, ou seja, a abandonar estratégias de “fidelidade”, de “transparência” ou de submissão a determinados cânones. Entendemos que, embora toda subversão signifique um rompimento com a tradição, subverter implica também servir a alguma “causa”, não-hegemônica por definição. Procuramos verificar essa hipótese por meio da análise de alguns discursos tradutórios em evidência, como o das feministas e o de autores como Haroldo de Campos e Lawrence Venuti. Os exemplos arrolados indicam que, apesar da pretensão à ruptura, tais discursos partilham com a tradição uma concepção essencialista de linguagem e a compreensão do tradutor como alguém que tem domínio pleno e consciente de sua própria produção. Por outro lado, se levarmos às últimas consequências a reflexão pós-moderna, poderemos concluir que toda tradução é, inevitavelmente, ao mesmo tempo subversiva e servil, pois interfere no original e serve a alguma “causa”, em nome da qual ocorre a referida subversão. É isso o que aparentemente ocorre

1 O presente trabalho tem por base nossa contribuição ao minicurso “Tradução, subversão e gênero”, realizado em conjunto com a tradutora e pesquisadora canadense Barbara Godard. A divisão do texto corresponde à organização do curso, estruturado em três sessões distintas. Apesar das alterações realizadas para efeito de publicação, a linguagem utilizada certamente ainda guarda algumas marcas da oralidade de seu contexto original.

2 Aluna de pós-graduação do Departamento de Linguística Aplicada – Instituto de Estudos da Linguagem – Unicamp – 13083-970 – Campinas – SP. silenem@ig.com.br

3 Doutor pelo Departamento de Linguística Aplicada – Instituto de Estudos da Linguagem – Unicamp – 13083-970 – Campinas – SP. olivp@obelix.unicamp.br

na prática tradutória propugnada pelos autores citados, como evidenciam os exemplos aqui discutidos.

- PALAVRAS-CHAVE: Tradução e subversão; gênero; pós-modernidade; haicai.

A subversão no domínio da ideologia: o discurso feminista

Compreendemos que para falar de tradução como subversão, é primeiro necessário definir o que se entende por subversão. Tomemos como parâmetro o respectivo verbete no *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*:

subversão. [Do lat. *subversio*ne.] S.f. 1. Ato ou efeito de subverter(-se). 2. Insubordinação às leis ou às autoridades constituídas; revolta contra elas. 3. Destruição, transformação da ordem política, social e econômica estabelecida; revolução.

Depreende-se da definição apresentada que a noção de “subverter” tem seu uso mais evidente no domínio do político. De modo geral, a qualidade de “subversivo” é atribuída a outrem por aqueles que detêm o poder. “Subversivo” é tudo aquilo que ameaça a ordem constituída, que desafia a instituição. Tomemos como exemplo as estruturas da política econômica. Num contexto capitalista, é subversivo o comunismo. Num contexto comunista, é subversivo o pensamento capitalista/imperialista. O padrão dominante, então, é o que determina o que é subversivo, sempre em relação à ordem estabelecida. Pensando em termos de literatura, podemos dar o exemplo das vanguardas literárias, que geralmente são vistas como subversivas pelas tendências literárias que as precedem. Subverter, assim, é uma atitude de inconformismo, que desafia o que é dado como verdade, como único, como certo.

No domínio da teoria da tradução, qual seria a ordem instituída? A resposta a tal pergunta não impõe maiores dificuldades, pois pode ser facilmente encontrada naquelas noções que perpassam a crítica e a pedagogia de caráter mais tradicional, com tendências normativas. Trata-se da exigência de “fidelidade” a um “original” tido por determinável em sua essência. Trata-se, por extensão, de expectativas quanto à “transparência” do tradutor, cujo trabalho não deveria turvar a comu-

nicação entre o leitor e o original – embora essa comunicação só seja possível pela mediação do tradutor. Controlando, normatizando as traduções a serem consideradas fiéis, há todo um aparelho de sustentação da poética dominante, com seus valores sobre aquilo que constituiria a “essência” da literatura, ou os conteúdos tidos por objetivos, “denotativos”, nos textos de cunho pragmático. Isso para não falar dos aspectos ideológicos, dos valores morais sobre o permitido e o proibido, sobre o próprio e o indecente, ou de outros parâmetros vigentes em determinada cultura.

Com base nesse raciocínio, podemos avançar nossa principal hipótese de trabalho: a tradução considerada ou autodenominada subversiva serve a uma determinada causa, ou seja, subverte em nome de alguma coisa. A tradução subversiva, como toda tradução, sempre está a serviço de uma ideologia, de propósitos definidos, ou de um desejo latente, mesmo que não manifesto. Em outras palavras, podemos dizer que a tradução subversiva será fiel a certos aspectos do original não lidos ou não enfatizados por outras traduções. Portanto, estaremos aqui discutindo a questão da fidelidade a partir de outro ângulo que não o hegemônico, isto é, o ângulo do subversivo. Estaremos perguntando: essas traduções são fiéis a quê?

Do ponto de vista da ordem estabelecida, o “original” é a norma, que por sua vez é derivada do discurso dominante, com suas implicações ideológicas, ético/morais etc. É com base em uma determinada concepção do que seja o “original”, ou seja, de quais seriam suas características mais relevantes, determinadas a partir de uma concepção específica do poético ou literário, que se define o que é subversivo ou “fiel”. As traduções que desafiam explicitamente essa norma são consideradas subversivas, ou se declaram subversivas.

Uma tradução pode ser considerada subversiva por traduzir conteúdos considerados subversivos, ou por traduzir de forma “subversiva” textos centrais para determinadas culturas. Exemplos do primeiro caso podem ser encontrados na recente história política brasileira, com a proibição de textos de autores socialistas ou comunistas durante grande parte do regime militar. Exemplos do segundo caso podem ser encontrados na história do cristianismo, ao longo da qual inúmeros tradutores foram considerados hereges e queimados em virtude de suas traduções da Bíblia. A existência de uma versão autorizada da Bíblia, como a de São Jerônimo, é exemplar para a definição de um “original” que representa uma verdade definida institucionalmente.

Apesar do interesse desse tipo de tradução considerada “subversiva”, nosso foco recai sobre a perspectiva que se autoproclama “subversiva”, seja ela no âmbito da prática tradutória ou da teoria da tradução. Nos últimos anos, tal perspectiva tem se tornado mais evidente a partir do trabalho das tradutoras feministas, que se colocam claramente contra a dominação do discurso hegemônico, considerado machista. De modo geral, pode-se dizer que o feminismo e a tradução feminista representam uma das diversas tendências minoritárias de oposição ao discurso hegemônico hoje existente. No inglês norte-americano, há uma sigla que sintetiza os elementos que compõem o grupo hegemônico: WAS(M)P – *white, Anglo-Saxon, (male), Protestant*. Ou seja: branco, anglo-saxônico, (homem) e protestante. Poderíamos acrescentar “capitalista”, se isso não fosse por demais óbvio para o contexto norte-americano. A teoria e prática da tradução é uma dentre as várias estratégias utilizadas pelas feministas para ganhar espaço e avançar em direção ao atendimento de suas reivindicações. No Brasil já existe, por exemplo, um sistema de cotas reservadas a candidatas de sexo feminino nos partidos políticos. A teoria e a prática da tradução são, portanto, uma variante das várias estratégias utilizadas pelas feministas para fazer ouvido seu discurso minoritário. Quais seriam as principais características desse discurso?

Sherry Simon (1996), teórica interessada nas relações entre feminismo e tradução, afirma que a figura feminina e a figura do tradutor têm sido relegadas à mesma posição de inferioridade. A autoridade hierárquica do original em relação à reprodução é associada à imagem do masculino e feminino; o original é considerado o masculino forte, e a tradução é tida como o feminino derivado e fraco (p.1). A tradução feminista quer problematizar as estruturas de autoridade que mantêm esse tipo de associação. Está consciente de que a tradução é muito mais que um processo de mediação desinteressada, acima de qualquer ideologia (p.8):

Os tradutores comunicam, reescrevem e manipulam um texto para que esse fique disponível para um público de língua estrangeira. Assim, eles podem usar a linguagem como intervenção cultural, como parte de um esforço para alterar as expressões de dominação, seja no nível dos conceitos, da sintaxe ou da terminologia. (p.9)⁴

4 Essa e todas as demais traduções do inglês são nossas.

Assim, a tradução não pode ser compreendida de maneira isolada, mas "sempre em relação a uma estrutura social, política ou intelectual" (p.83). A ótica feminista, como tendência pós-moderna, questiona o ideal do "universalismo". Segundo a autora, tudo o que geralmente é identificado como "universal" (a tradição humanista, os "grandes" livros etc.) é revelado como expressão essencialmente dos valores do homem branco, europeu, de classe média. Nesse sentido, não haveria nada de universal na transmissão cultural, que estaria comprometida com certas posições e valores que são parciais (p.166). As intervenções feministas na tradução, então, objetivam enfatizar esse fato: as tradutoras manipulam o texto original, geralmente tido como sexista, como parcial.

Vejamos um exemplo concreto. Em seu artigo "Translation as (sub-)version: on translating Infante's *Inferno*", Suzanne Jill Levine (1983) considera o original *La Habana para un infante difunto*, de Cabrera Infante, sexista, por "ridicularizar" e "manipular" a mulher e seu discurso, e "ousadamente pornográfico", por expor a relação "arquetípica entre homem e mulher" (p.91). Diante desse texto ideologicamente hostil, Levine se pergunta "como fica a mulher, ao traduzir um livro como este" (p.92)? Para Levine, existe o risco de repetição do discurso masculino, chegando à conclusão de que, por isso, sua tradução deve "subverter" o original.

Definido o que é o original (sexista, fruto de uma estrutura patriarcal dominante), não restaria outra alternativa à tradutora senão defender a subversão do original. A tradução, sob a ótica feminista, é vista como "produção de sentidos" (Simon, 1996, p.12). Susanne de Lotbinière Harwood, também tradutora feminista, ressalta o papel político que essa "produção" assume, afirmando que sua prática de tradução é uma prática política, com o objetivo de fazer a língua falar em prol da mulher. Harwood considera que sua assinatura numa tradução implica a utilização de estratégias tradutórias que tornam o feminismo visível na linguagem (*apud* von Flotow, 1991, p.79). A partir da definição do original, há, portanto, um questionamento do papel da tradução, do tradutor, e da noção de fidelidade. A tradução é vista como uma atividade política; a tradutora é aquela que interfere no original, para se fazer ouvida e visível, estando consciente de seu papel de determinar o significado e de sua responsabilidade perante esse papel (Simon, 1996, p.13). A assinatura da tradutora indica ao leitor que a tradução realizada é explicitamente apropriadora: a tradutora feminista torna feminista, via tradução, o que não é necessariamente feminista no original.

A pergunta “quem traduz?” é fundamental para entender a questão da fidelidade nas traduções das feministas. Como afirma Simon (p.13), a revisão da tradução feita pelas feministas envolve uma expansão da definição do sujeito tradutor. A identidade de quem traduz, sua assinatura na tradução e a responsabilidade daí decorrente são elementos que definem a fidelidade para essas tradutoras.

Note-se, na argumentação desenvolvida, que as tradutoras feministas não se propõem a ser “fiéis” ao estabelecido, mas antes aos objetivos que perseguem. Para ser “revolucionário” ou “subversivo”, é necessário servir a uma causa que questione as estruturas vigentes. Essas tradutoras, por exemplo, lutam em nome do feminismo, causa que guia sua fidelidade. Voltemos a Levine (1983) para exemplificar o tipo de estratégia de tradução usado por essas tradutoras, por meio de uma citação mais longa:

Quando o narrador de *La Habana* faz uso do lugar-comum “nenhum homem pode estuprar uma mulher” [no one man can rape a woman], a tradutora infernal solapa esse mito popular com o próprio mecanismo corrosivo de aliteração do livro, e escreve: “nenhum homenzinho pode estuprar uma mulher” [no wee man can rape a woman]. Já que *La Habana para un infante difunto* ridiculariza a mitologia sexual popular, subverte a narrativa tradicional e coloca a realidade verbal acima de todas as outras, quanto mais subversivo for *Infante's Inferno*, melhor. A lógica verbal suplanta a fidelidade quando *finis de siglo* é traduzido não por “virada do século” [turn of the century], mas por “gaios anos noventa” [gay nineties], ou quando “*Amor propio*” (título que inicia um capítulo que exalta a masturbação) é traduzido não por *amour-propre*, “auto-estima” ou “amor-próprio”, mas por “Ama a ti mesmo” [Love thyself]. (p.92-3)

Por meio dessa citação, podemos notar, uma vez mais, que a fidelidade propugnada por Levine refere-se à causa feminista, como contestação do *establishment*. Isso já vem à tona em alguns detalhes periféricos, como, por exemplo, na expressão “*gay nineties*”, pela qual são evocados os homossexuais, uma outra minoria que reivindica o reconhecimento de sua alteridade. O mesmo ocorre quando a tradutora trata de outros tópicos que envolvem tabus sociais. O título *Amor propio*, no texto em espanhol, é uma forma de sublimar a masturbação (tema tratado no capítulo em questão). Ao utilizar a expressão *Love thyself*, a tradutora explicita aquilo que fora sublimado, assumindo dessa forma uma postura de inequívoca intervenção no original.

No entanto, há alguns problemas na análise proposta pela autora, no tocante ao cerne da questão, que é o feminismo. Em primeiro lugar, a que se refere a expressão *no one man*, apresentada como “tradução literal”? Trata-se, no texto em espanhol, de “*ningun hombre puede violar una mujer*”? Esse dado não é fornecido por Levine. Em caso afirmativo, não poderia ser traduzido por “*no man can rape a woman*”? Se assim for, “*no one man...*” não seria uma tradução tão “literal” assim, pois já prepara o próximo passo a ser dado pela tradutora. Ou seja, aquilo que é aparentemente apresentado como “literal” já “manipula”, não é “neutro”. Também no jogo de palavras proposto pela autora/tradutora há mais de uma leitura possível. A primeira delas está ligada à sonoridade de “*wee man*”, que se aproxima de “*women*”, procedimento que evoca uma afirmação do feminismo. Do ponto de vista semântico, o termo “homenzinho” [*wee man*] ridiculariza [*mocks*] o autor do estupro, se associado à idéia de masculinidade como um todo. É essa leitura que a autora parece sugerir. Por outro lado, há de se lembrar que estupro pressupõe violência. O que abre espaço para uma leitura diametralmente oposta àquela aparentemente sugerida por Levine. Posto que nenhum “homenzinho” é capaz de violentar uma mulher, o verdadeiro homem (sem diminutivo) seria aquele que é capaz de exercer a violência contra o sexo oposto. A possibilidade dessa leitura significa que uma *intenção* feminista não garante uma *leitura* feminista da tradução apresentada. O que aqui está em jogo é a concepção de linguagem subjacente a propostas como a apresentada por Levine. Voltaremos a esse tema mais adiante.

Um próximo exemplo mostrará que, para essas tradutoras, não só o que é considerado machista é traduzido de forma feminista, mas até mesmo o que é feminista é traduzido de forma hiperfeminista. É esse o caso de uma sentença retirada de uma peça escrita por um grupo de escritoras feministas de Quebec. Conforme discute von Flotow (1991, p.69-70), foram utilizadas estratégias divergentes nos dois textos disponíveis em inglês, no tocante à frase “*Ce soir, j’entre dan l’histoire sans relever ma jupe*”. Temos, por um lado, uma tradução considerada mais “conservadora” pelas feministas: “Esta noite, entro para a história sem tirar minha saia” [*without pulling up my skirt*] (David Ellis). Por outro lado, temos uma tradução que exacerba o feminismo do original: “Esta noite, entro para a história sem abrir minhas pernas” [*without opening my legs*] (Linda Gaboriau). Para as feministas, certamente a tradução de Gaboriau serve melhor à sua causa, pois explora imagens do corpo e experiências da mulher.

Para um público não familiarizado ou afeito ao discurso tradutório feminista, as estratégias autorais que acabamos de apresentar talvez sejam inaceitáveis. No entanto, cumpre ressaltar que tais estratégias são validadas e consideradas legítimas por uma comunidade que as aceita e as celebra, por ser uma comunidade que simpatiza ou compartilha os mesmos valores e interesses políticos. Se for possível falar de "subversão" nos exemplos discutidos acima, tal "subversão" se dá para servir aos objetivos e interesses feministas.

A subversão no domínio da poética: traduzindo o haikai

Enfocamos, na primeira parte deste trabalho, a questão da "subversão" vinculada à dimensão ideológica, ou seja, vimos como a "subversão" está a serviço de alguma "causa". Muitos teóricos associados à pós-modernidade trabalham exatamente com a relação entre tradução e a subordinação dessa à ideologia, ao poder e à poética da cultura-alvo. Já tratamos da relação tradução/subversão e ideologia/poder. Nesta segunda parte, trataremos da tradução/subversão e poética dominante na cultura-alvo. Veremos como a subversão também pode estar servindo a uma determinada forma de conceber a poética, tomando por base cinco traduções de um haikai de Matsuó Bashô, um dos mais aclamados haicaístas japoneses, que viveu entre 1644 e 1694.

Consideramos que qualquer leitor, independentemente de seu conhecimento da língua e das convenções poéticas do original, tenderá sempre a favorecer uma ou outra tradução, em detrimento das demais. Isso porque, ao avaliar as traduções, o leitor se norteará por vários parâmetros, nem sempre conscientes, tais como suas concepções de haikai, de tradução de poesia, de fidelidade. Esses parâmetros dependem inevitavelmente da perspectiva histórica e social do leitor, levando à cristalização de uma determinada concepção de poesia, isto é, do que considera poético ou não-poético. Posto que todo tradutor é antes de tudo um leitor, suas traduções também seguirão determinados padrões, como os aqui citados. Compreendemos que todas as traduções apresentadas a seguir servem a alguma causa, estão a serviço de certas noções de poeticidade. Se há tanta variação de uma versão a outra, isso ocorre porque cada tradução se insere numa poética diferente, e porque cada tradutor serve à sua própria causa, isto é, tem seus próprios objeti-

vos. É a concepção de poesia subjacente a cada tradução que irá nortear os procedimentos utilizados, e é também a partir desses parâmetros que uma tradução se autodeclara subversiva ou é declarada “inadequada”. Nos dois primeiros exemplos, temos versões consideradas “literais” (L1 e L2) pelos respectivos tradutores. As outras cinco traduções (T1 a T5) ilustram como o texto de Bashô foi trabalhado pelos tradutores a partir de uma concepção específica do poético:

- L1 *Furu-ike ya* = > velho poço, tanque de peixes, lagoa pequena
 Kawasu tobikomu = > rã pula [na água]
 Mizu no oto = > barulho de água
- (Franchetti et al., 1990)

- L2 “Ah, o velho tanque! e o ruído das rãs,
atirando-se para a água!...”
(Wenceslau de Moraes apud
Franchetti et al., 1990)

- T1 Um templo, um tanque musgoso;
Mudez, apenas cortada
Pelo ruído das rãs,
Saltando à água. Mais nada...
- (Wenceslau de Moraes apud
Franchetti et al., 1990)

- T2 Ah! o antigo açude!
E quando uma rã mergulha,
o marulho da água.
- (Guilherme de Almeida, 1938/1996)⁵

- T3 O velho tanque –
Uma rã mergulha,
Barulho de água.
- (Franchetti et al., 1990)

5 A primeira data indica quando foi feita a tradução e a segunda refere-se à publicação utilizada. O mesmo critério foi utilizado no caso das reedições.

T4 o velho tanque

rã salt'

tomba

rumor de água

(Haroldo de Campos, 1958/1977)

T5 velha lagoa

o sapo salta

o som da água

(Paulo Leminski, 1983)

Começamos nossa análise apresentando a postura de Haroldo de Campos perante sua própria tradução (T4). O objetivo de Campos (1977) é, explicitamente, “introduzir um *novo* tipo de ‘abordagem’ ao haikai” (p.59, grifo nosso). Sua “nova” maneira de enfocar o original nega a “aura de exotismo” que, segundo ele, a visão ocidental frequentemente impõe ao haikai (p.55). Para Campos, essa visão tradicional desvitaliza a “principal riqueza” do haikai: a “linguagem altamente *concentrada e vigorosa*” (p.55-6, grifo nosso). Descartando o “decorativo e o artificioso”, a preocupação do tradutor será com a “medula” da forma poemática japonesa (p.59). Segundo ele, o que importa é a “extrema economia de meios” do original, é o aspecto *sintético* do haikai (p.57). À estrutura e ao léxico atribui-se uma “arrojada modernidade” (p.58). Mostrar essa “modernidade” do haikai também se encaixa na abordagem de tradução de Campos. Vejamos outras características que o tradutor lê no original e que, conseqüentemente, vão se refletir em suas opções tradutórias. Para o tradutor, por exemplo, a rima é “desnecessária” porque esse recurso inexistente no original (p.59). Afirma ainda:

não me pareceu, também, essencial, a adoção de esquema métrico fixo 5-7-5 sílabas, mesmo porque, diferentemente do que ocorre em português, a contagem silábica do japonês não obedece ao princípio da tônica final. (p.59)

Ora, se o que caracteriza o haikai é justamente o fato de ser uma estrutura poética formada por um terceto de 5-7-5 sílabas, a atitude de Campos de não considerar “essencial” a adoção desse esquema, em si, já é subversiva – subverte a própria estrutura poética milenar (japonesa) que a torna um haikai. No intuito de sinalizar a “modernidade” dessa

forma, Campos inclui em sua tradução uma palavra composta, à maneira de James Joyce (p.62). Visando não perder o “desenrolar filmico” da idéia expressa no original, por meio do verbo composto *tobikomu* (saltar + entrar), Campos emprega o inusitado verbo “saltitombiar” que, na disposição gráfica, é fragmentado por “um recurso à cummings [sic] de apostrofação”: salt’/tomba (ibidem). Para ele, haveria uma “pobreza”, para não dizer “infidelidade”, numa tradução “convencional” que só “fixasse a imagem da rã saltando” (ibidem). Tanto as inovações vocabulares como o uso de uma “disposição mais espacial, que rompe o esquema usual do terceto” (p.60), ou seja, inovações na disposição gráfico-espacial do original, também são procedimentos que podem ser lidos na proposta de “recriação” de Campos.

A “subversão” da tradução de Campos não se dá apenas no tocante ao poema (em que subverte seu esquema característico, usa neologismos, espacializa os versos). Com essa tradução, Campos subverte também toda uma maneira de encarar o haikai e a literatura oriental – e esse é o seu propósito explícito, conforme apresentado anteriormente. Conseqüentemente, acaba desafiando toda uma tradição poética e de tradução vigente no Brasil.

Vejamos agora a tradução de Campos (T4) a partir de uma outra ótica. Para Paulo Franchetti (1990), que também traduziu o haikai em questão, a abordagem de Campos é “exclusivamente literária”, ou seja, seu interesse pelo haikai “se concentra nos procedimentos de composição” e, sobretudo, na “função poética” do haikai (p.45). Segundo o autor, que é estudioso do haikai, os pressupostos da abordagem de tradução de Campos (concentração nos aspectos poéticos do haikai) “têm mais efeitos nocivos do que positivos” (ibidem), já que não se considera o contexto de produção e recepção do original, sua função social. Consideram-se, ao contrário, meramente os aspectos sintáticos, semânticos e sonoros de um texto *como se* isso levasse o texto a ter o mesmo funcionamento que tem originalmente, o que não ocorre, segundo o autor. Para Franchetti, a opção de “salt’/tomba” é “pouco discreta” e “desequilibra o poema, ao concentrar sobre si a atenção do leitor” (p.46). Em resumo, o autor considera a tradução de Campos “inadequada”, pois converte o poema de Bashô, reconhecido por seu despojamento e acessibilidade (ibidem), em “um precioso micropoema ostensivamente trabalhado com agudeza e engenho” (p.47).

Checando o que é o original para Franchetti e seu comprometimento com uma maneira determinada de ver o poético, podemos entender o porquê da crítica a Campos. Para Franchetti (1990), em pri-

meio lugar, o haikai (e, em decorrência, sua tradução) “repugna[m] as ostentações técnicas” (p.48). O haikai não é síntese, como para Campos, não é o mínimo, mas é o “suficiente” (p.49). A estética não é vista de maneira isolada, mas, como no Japão, ligada a questões éticas e religiosas (p.19). O haikai, para Franchetti (1996), é objetivo, não havendo nele sentimentalismo nem “qualquer intenção simbólica ostensiva”. Outras características que Franchetti (1990) também associa ao haikai são a “fluência”, a “leveza” (p.22), o “despojamento” e o “não-simbolismo” (p.46). Bashô, segundo o autor, tinha aversão à “mera exibição técnica” em haikai, cujo ideal seria a simplicidade (p.46). É, portanto, essa simplicidade que a tradução propugnada por Franchetti objetiva, de modo a propiciar ao leitor “o contato mais direto possível com o haikai” (p.48).

Em sua longa introdução à antologia de haicais que traduz em conjunto com outros autores, Franchetti (1990) explica o que o haikai representava na cultura japonesa, traça todo um histórico sobre a questão, arrola os principais critérios estéticos para os japoneses e as qualidades por eles valorizadas nos textos literários (a saber, pureza, brilho, elevação de caráter etc.). Os conceitos vinculam a prática da poesia, portanto, ao cultivo do caráter e do espírito. A tradução de Franchetti et al. (T3), portanto, valoriza os aspectos históricos do haikai, seu contexto de produção, e é a esses elementos que será fiel. A “causa” a que serve é acadêmica, trata-se de um estudo que tenta entender a cultura japonesa da época da produção do haikai, seus valores e suas mudanças ao longo do tempo.

A tradução de Wenceslau de Moraes (T1), cronista português, também está a serviço de uma determinada “causa”. Segundo Franchetti (1990), Moraes busca a integração entre Brasil e Japão via tradução (p.38-9). A estratégia que usa para isso é a “aclimatação” do haikai aos padrões portugueses. Como o haikai não tinha uma estrutura reconhecível e assimilável à nossa tradição (versos sem rima e com número diferente de sílabas), Moraes traduz os tercetos japoneses em forma de quadra popular portuguesa.⁶ Em vez de subverter a poética e os padrões de tradução vigentes, como faz Campos, Moraes utiliza a poética vigente para seu objetivo maior, que é a integração com o mundo japonês.

6 Esse tipo de ocidentalização do haikai ocorre também na língua inglesa (cf. Toury, 1993, p.19-21, 24).

Também Guilherme de Almeida “muda” a cara do haikai, usando procedimentos que o tornam “brasileiro” (T2), ao adaptá-lo às necessidades de nossa tradição poética, de forma semelhante ao que fizera Moraes anteriormente. Almeida objetiva disciplinar a métrica do haikai, usando rima em algumas de suas traduções, embora não seja esse o caso no exemplo supracitado. Segundo Franchetti (1996), a consequência dessa postura, baseada em modelos parnasianos, é uma transformação do haikai em “lugar de exibição de perícia técnica”. cremos que, ao propor o haikai como terceto cheio de prescrições métricas e rímicas, Almeida está a serviço de uma determinada maneira de conceber a poesia, a qual só considera poético o que está dentro de um modelo preestabelecido de metro e rima.

Paulo Leminski (1983), por outro lado, filia-se a uma tradição poética próxima à de Campos, no tocante a vários aspectos do haikai. Valoriza, por exemplo, a plasticidade e a iconicidade do signo (p.34) e vê “modernidade” na repetição de elementos, isto é, na redundância (p.37). De certo modo, é isso o que Leminski aparenta conceber como poético. O tradutor descarta, ainda, o uso de rima nos tercetos, como defendem Moraes e Almeida. É a essa maneira de ver a literatura que Leminski prestará fidelidade, como evidencia sua tradução do haikai de Bashô (T5).

Todas essas traduções, como vimos, têm propósitos bem definidos e servem a determinados princípios poéticos. No entanto, até a tradução de Campos (a única que declara subverter o tradicional em nome do “novo”), também está sendo “servil” em algum nível, pois está a serviço de uma determinada poética, que é a poética preconizada pelo concretismo, instaurado no Brasil no fim dos anos 50. As opções tradutórias inspiradas em Cummings e Joyce, bem como a espacialização que Campos confere à sua tradução, por exemplo, não são, assim, de maneira alguma desmotivadas. Vale lembrar que esses dois autores são apontados como precursores do concretismo no “Plano-piloto para poesia concreta” (Campos et al., 1965/1987, p.156), manifesto que define explicitamente os procedimentos literários valorizados/adotados pelo grupo concretista a partir de então. Podemos ver, assim, uma estreita ligação entre as estratégias tradutórias de Campos e esse movimento literário do qual foi fundador e participante ativo. Em relação à sua tradução (T4), Campos afirma:

adotando um *verso livre* extremamente breve como módulo de composição, meu esforço se concentrou em obter um rendimento máximo em por-

tuções dos efeitos da elipse, da linguagem reduzida, afastando do poema traduzido todos os apoios conectivos, toda a adjetivação pitoresca, todo o resquício explicativo ou conceituoso que pudesse enfraquecer a ação direta do original. (1977, p.59, grifos nossos)

Claramente, os procedimentos utilizados por Campos são os recursos estilísticos preconizados pelo concretismo. O objetivo dos poetas concretos era propor uma "tarefa de reformulação da poética brasileira vigente" (Campos, 1967, p.30). Na definição do próprio Haroldo de Campos, a poesia concreta como

uma
NOVA ARTE de expressão

exige uma ótica, uma acústica,
uma sintaxe, morfologia e lé-
xico (revisados a partir do pró-
prio fonema)
NOVOS

(Campos et al., 1965/1987, p.53)

Os poetas concretos apostavam, portanto, na extrema exploração da palavra (som, forma visual, carga semântica) no espaço em que é inserida:

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
espácio-temporal, em vez de desenvolvimento meramente
temporístico-linear.

"Plano-piloto para poesia concreta"
(Campos et al., 1965/1987, p.156)

A opção pelo "verso livre extremamente breve" na tradução, então, está intimamente relacionada à "crise" do verso deflagrada pelo movimento de poesia concreta. A recusa à adjetivação, a tudo que é "decorativo" pode ser explicada pela "tendência" da poesia concreta à "substantivação" e à "verbificação" (Ibidem, p.157). Portanto, a valorização

da espacialidade, da síntese, dos aspectos visuais e sonoros na tradução decorrem dessa maneira de conceber o poético e configuram-se como uma constante na tradução de Campos, que se autodenomina, em geral, “radical”, “diferente”, “subversiva”. “poeticamente eficaz” (Campos, 1976, p.122-3; 1981, p.184; 1991, p.31). Nesse sentido, a postura de Campos corrobora nossa hipótese central: a tradução subversiva serve a uma determinada causa – nesse caso, a uma causa poética. É por meio da tradução que o concretismo é literalmente “visto” e comentado ainda em nossos dias.

Como vimos, é a definição de poético, de literário do tradutor (que não é idiossincrática, mas definida por uma comunidade que o acolhe) que vai definir a que esse tradutor será “fiel”. Quando pensamos em fidelidade sob esse prisma, inevitavelmente nos lembramos das causas a que servem essas traduções, do que está subjacente a determinados procedimentos. As traduções serão “fiéis”, invariavelmente, a certas causas, como sugerem os exemplos apresentados, *subvertendo explicitamente o original ou não*. A estratégia do tradutor português, por exemplo, serve a uma causa diferente daquela de Campos. Enquanto a do primeiro conforma-se ao *establishment* poético (e o mesmo ocorre com a tradução de Guilherme de Almeida), a do segundo usa a tradução como *arma* da subversão, da contestação. Diante da conclusão de que todas as traduções estão a serviço de uma determinada causa, cabe a pergunta: seria possível não “subverter”, não manipular os originais?

Por uma leitura antiessencialista da “subversão”

No primeiro ponto deste trabalho, tratamos de um discurso tradutório que se autoproclama “subversivo”, a partir de uma breve caracterização da teoria e prática feminista da tradução. Em seguida, nosso foco deslocou-se para o domínio da poética, que gostaríamos de ver entendida em seu sentido amplo, não restrito à “poesia” em si, embora o exemplo escolhido tenha sido o haicai, por sua concisão. Na discussão dos haicais, argumentamos que qualquer tradução “manipula”, serve a alguma causa, independentemente de ser declarada ou de se autodeclarar “subversiva”.

Do ponto de vista da temática que aqui desenvolvemos, é interessante notar que o termo “subversão” só é utilizado em relação a traduções que se “desviam” do “original” quando tal “desvio” ou “manipula-

ção" é feito a partir de uma perspectiva que questiona os padrões dominantes. Quando se trata de "manipular" para adequar um texto aos valores hegemônicos, isto é, fazê-lo sem recurso direto ao discurso da "fidelidade", recorre-se antes ao termo "apropriação". Vejamos alguns exemplos que evidenciam bem esse raciocínio. Discutindo uma tradução inglesa de *A brincadeira*, de Milan Kundera, Piotr Kuhinwozak (1990) afirma que

a primeira versão do romance não é simplesmente uma tradução inadequada do texto tcheco, mas uma apropriação do original, resultante dos pressupostos não questionados dos tradutores e editores sobre o leste europeu, a literatura do leste europeu e a habilidade do leitor ocidental para decodificar mensagens culturais complexas. (p.124)

Embora com uma valoração absolutamente diversa, semelhante comentário é feito por Edward Fitzgerald em relação aos poetas orientais que traduzia:

É para mim um prazer tomar toda liberdade que queira com essas persas, que (da forma como penso) não são Poetas o suficiente para inibir alguém ante tais excursões, e que pedem mesmo por um pouco de Arte para dar-lhes acabamento. (apud Lefevere, 1992, p.80)

No primeiro exemplo, Kuhinwozak atribui aos tradutores e editores a prática de "apropriação", de modo semelhante à forma como o *establishment* atribui a qualidade de "subversivas" a traduções não conformes com a prática hegemônica, como ocorreu com algumas traduções da Bíblia. No segundo exemplo, o próprio tradutor (Fitzgerald) reconhece que está se apropriando do texto original, ou seja, ele de certa forma se autoproclama apropriador. Em ambos os casos trata-se do domínio da poética, porém com fortes implicações políticas.

O reverso dessa moeda são os discursos "subversivos" em tradução no mesmo domínio da interface poética/política. É isso o que ocorre com Lawrence Venuti, tradutor e teórico da tradução que propõe uma estratégia de "visibilidade" como uma maneira de questionar o *establishment* literário dos Estados Unidos, cujas expectativas ante o texto traduzido são de "plena legibilidade", como se o texto tivesse sido escrito originalmente em inglês. Embora a proposta de Venuti seja de uma "subversão" no domínio explícito da poética, seus objetivos também são políticos, posto que ele vê seu trabalho declaradamente como uma atividade de esquerda. Podemos ilustrar esse raciocínio por meio

de um exemplo, no qual Venuti (1986) discute as implicações de duas traduções que optaram por ambientar uma peça do poeta chileno Pablo Neruda respectivamente no inglês padrão e numa variante dialetal:

Em última instância, o que determina se uma tradução em inglês da peça de Neruda é progressista ou reacionária é uma decisão a respeito da estratégia de tradução: a fluência leva à escolha de um dialeto característico e realista para os chilenos, porque o realismo torna o texto inequívoco e portanto legível para um público norte-americano, satisfazendo as expectativas de que os estrangeiros serão culturalmente ingênuos, invocando assim uma atitude de condescendência ou, no máximo, de identificação emocional perante sua situação; a resistência leva à escolha de um dialeto da costa oeste para os chilenos, porque a discrepância lingüística daí resultante distancia os norte-americanos, frustrando expectativas etnocêntricas e forçando uma avaliação mais cuidadosa dos estrangeiros e possivelmente alguma auto-reflexão e reavaliação. (p.206)

Ao questionar a estratégia de “fluência” propugnada pelas editoras norte-americanas, Venuti assume uma atitude de contestação do discurso hegemônico semelhante àquela adotada pelas feministas, embora seu foco não esteja, naturalmente, na questão do gênero, e sim do político, em termos mais “clássicos”. Como as feministas, também Venuti procura traduzir autores com os quais simpatiza e, também como as feministas, lança mão de uma “fidelidade à essência da obra” para justificar suas estratégias tradutórias. Vejamos um exemplo dessa argumentação, por meio de um comentário de Philip Lewis à prática tradutória de Venuti, inserido em um dos textos teóricos desse último:

O objetivo do tradutor é rearticular de forma análoga o abuso do texto original, ou seja, é retomar a força, a resistência e a densificação que esse abuso provoca em seu próprio *habitat*, e, no entanto, ao mesmo tempo, deslocar, remobilizar e estender esse abuso a um outro *milieu* ... Longe de domesticar [o original], [a tradução] transforma-o em um lugar ainda mais estrangeiro a si próprio (Philip Lewis apud Venuti, 1991, p.10).

Venuti (1991) chama a estratégia tradutória que privilegia de *resistancy*, neologismo formado a partir de *resistance* (p.9),⁷ já que a mesma recusa fluência, padrão tradutório predominante na cultura anglo-americana. Ao contrário de traduções que facilmente deixariam a sintaxe

7 Sobre a utilização desse termo, ver também Venuti (1986, p.190).

do poema fluida, conformando-o à estética dominante, seu trabalho visaria “reproduzir a descontinuidade formal do poema de De Angelis” (ibidem). Com essa finalidade, Venuti utiliza construções “quebradas” (não fluentes), arcaísmos, descontinuidades discursivas, mudanças sintáticas, evitando conectivos e tudo o que faça a tradução “fluir” (p.5). Sua intervenção no original é motivada. As estratégias tradutórias que privilegia, tanto em sua prática quanto em sua reflexão teórica, têm como objetivo desafiar a estética dominante da cultura-alvo e servem para romper explicitamente com um determinado cânone de tradução, qual seja, o cânone da “transparência” (p.5-6). Como a escrita de De Angelis já é “resistente”, opaca, oposta à estratégia de fluência preconizada pelas editoras americanas, Venuti vê nele um bom modelo para dar suporte à sua teoria de tradução “resistente”, na qual o texto não dá a impressão de ter sido escrito originalmente na língua para a qual foi traduzido (p.6). Esse tipo de estratégia tradutória é chamado por Venuti (1995) de “minorizante” [*minoritizing*]:

A boa tradução é desmistificadora: manifesta em sua própria linguagem a estrangeiridade do texto estrangeiro (cf. Berman, 1985, p.89). E essa manifestação depende da introdução de variantes que alienam a linguagem doméstica, as quais, dada sua condição de domésticas, revelam que uma tradução é, de fato, uma tradução, diferente do texto estrangeiro. A boa tradução é minorizante: libera o resíduo por meio do cultivo de um discurso heterogêneo, criando uma abertura da língua padrão e dos cânones literários ante o que lhes é estrangeiro, ante o não-padrão e o marginal. (Venuti, 1995)

Nos termos da definição de “subversão” aqui adotada, a “boa tradução”, como definida por Venuti, é, portanto, exatamente aquela que privilegia as minorias, e que, nesse sentido, “subverte” o discurso dominante, hegemônico, o qual se declara “universal”. Há inúmeras outras formas de “subversão” do hegemônico hoje correntes nos estudos da tradução. Dentre outros, poderíamos citar ainda Douglas Robinson (1995) que, ao traduzir Heidegger para o inglês, procura interferir assumidamente no original, com o objetivo explícito de quebrar o tabu que envolve textos tidos por “significativos”, como o do filósofo alemão (p.122). A tradução de Robinson (1995), portanto, serve a uma causa política, subvertendo uma tradição que “protege” Heidegger – cujo detalhamento não cabe neste local. Note-se que, se a leitura proposta por Robinson para o texto de Heidegger fosse hegemônica, sua tradução não seria “subversiva”. E se ela é uma leitura possível, pode até

mesmo tornar-se hegemônica. “Subversivas” passariam a ser outras leituras que contestassem essa nova “verdade” – independentemente do rótulo que a elas fosse atribuído, que talvez viesse a ser o de “reacionário” (lembramos que é essa a forma como se designa o elemento “subversivo” nos sistemas que se proclamam “socialistas”). Fundamental é apenas apontar para o gesto “subversivo” comum a diversas práticas tradutórias e teorias da tradução recentes, das quais destacamos apenas algumas em maior evidência.

Isso posto, é preciso ressaltar que nós mesmos, ao apontar o comprometimento ideológico e poético de alguns tradutores e tradutoras que se declaram explicitamente “subversivos”, também não ocupamos uma posição neutra, pois fazemos leituras e interpretações a partir de uma determinada perspectiva. Trata-se aqui de uma linha teórica que associa tradução e desconstrução, e que vem sendo desenvolvida também no Brasil, com destaque para a reflexão sistematicamente desenvolvida por Rosemary Arrojo. Em um de seus diversos trabalhos sobre essa temática, Arrojo (1994b) chega a considerar o diálogo entre tradução e desconstrução “potencialmente revolucionário” (p.6).

Tal discussão, que segue a trilha do pensamento de Jacques Derrida, subverte concepções tradicionais, sedimentadas, de todo um modo de pensar e, em relação ao contexto sobre o qual focamos nosso interesse, desconstrói noções arraigadas de texto, discurso, razão, relação entre sujeito e objeto etc. Subverte, portanto, a crença logocêntrica na neutralidade da relação entre esse sujeito (o leitor, o tradutor) e esse objeto (o texto, o original). O texto original, na visão tradicional, é tido como o “invólucro duradouro e resistente capaz de aprisionar através dos tempos e em qualquer circunstância o significado autoral conscientemente pretendido” (Arrojo, 1992, p.36). Nesse sentido, a tradição postula a existência de uma “essência”, de um “significado transcendental” neutro e independente da situação de leitura ou tradução, assumindo que o original possui características intrínsecas, imutáveis, que poderiam ser objetivamente transportadas ao longo da história. Tal “transporte”, na visão tradicional, é idealmente neutro, simétrico, sem interferências de qualquer espécie, portanto supostamente objetivo e não-ideológico (não-motivado). Nessa linha de raciocínio, a tradução é vista como um mero transporte de significados de uma língua para a outra, em que se espera que o tradutor faça esse resgate não revelando sua perspectiva, sua história, sua ideologia.

A reflexão pós-moderna, *grosso modo*, tem como objetivo desmistificar todo esse pensamento calcado em uma suposta universalidade e

neutralidade. As várias tendências do pensamento contemporâneo associadas à pós-modernidade (neopragmatismo, novo marxismo, feminismo e pós-estruturalismo) têm a preocupação básica de mostrar que

tudo aquilo que nos acostumamos a encarar como natural é, na verdade, cultural e histórico, e, portanto, determinado pelas circunstâncias e pelos interesses que o produzem, em suma, nada mais, nada menos do que uma construção humana, com todas as marcas e vieses inerentes a essa condição. (Arrojo, 1996, p.55)

Segundo Arrojo (1997), a associação explícita que Derrida faz entre a desconstrução e a tradução contribui sobremaneira para revisar radicalmente as noções tradicionais de originalidade, autoria e interpretação. O original, numa visão "revisada", não é estável, e seus significados só poderão ser produzidos a partir de uma leitura, com a inevitável interferência do sujeito, bem como das circunstâncias culturais, históricas, ideológicas ou políticas em que esse sujeito está inscrito. O significado, assim, é *social* e, por isso, inescapavelmente convencional, não sendo intrínseco ao texto: é, ao contrário, "sempre produzido ideológica e historicamente" (Arrojo, 1998, p.34). Para Derrida (1967/1995), não haveria nenhum "núcleo", nenhuma "origem pura" nos textos (p.232). Revisando-se a noção tradicional de original, revisam-se também os papéis tradicionalmente atribuídos à tradução e ao tradutor.

A partir da dessacralização do original, em que se reconhece não haver nada de "inerente" a ser "resgatado", reconhece-se também que "traduzir é inevitavelmente *interferir* e *produzir* significados", pois a leitura do tradutor estará sempre vinculada às suas circunstâncias (Arrojo, 1996, p.62). Nas palavras da autora,

[t]oda tradução, por mais simples e breve que seja, trai sua procedência, revela as opções, as circunstâncias, o tempo e a história de seu realizador. Toda tradução, por mais breve e simples que seja, revela ser produto de uma perspectiva, de um sujeito interpretante, e, não, meramente, uma compreensão "neutra" e desinteressada ou um resgate comprovadamente "correto" ou "incorreto" dos significados supostamente estáveis do texto de partida. (Arrojo, 1992, p.68)

Se nunca ocorre "o mesmo" na relação entre original e tradução, a tradução começa a ser reconhecida como uma forma de "transformação" (Idem, 1998, p.41). Assim, se aceitarmos a impossibilidade de uma repetição total entre original e tradução, teremos também de aceitar

que toda tradução é sempre e inevitavelmente também “uma forma de abuso ou transgressão” (Idem, 1997, p.27), porque todo contato entre qualquer sujeito com o que chamamos de “significado” é inevitavelmente marcado por alguma forma de “abuso” ou “violência”, na medida em que traduzir é lutar pela posse do significado, pelo papel autoral (Idem, 1994a, p.158). Cumpre frisar que, dentro dessa perspectiva, as noções de interferência, de transgressão, de diferença e de transformação não têm nenhum sentido negativo, simplesmente porque dizem respeito a processos considerados *inevitáveis*.

O tradutor, nessa visão, é aquele que *produz* – e não o que reproduz – significados a partir do original. Sua visibilidade, portanto, não é algo indesejável, que deva ser reprimido, mas antes algo que não pode ser evitado. Ao abrirem mão de uma suposta transparência e ao subverterem as noções tradicionais de originalidade, a tradutora e o tradutor pós-modernos passam também a *assumir a responsabilidade autoral* de suas interferências e começam a lutar pela conquista de um espaço profissional mais satisfatório e menos marginal. Ao mesmo tempo, como afirma Arrojo (1996),

ao apontar a interferência da tradução e até mesmo seu *uso inevitável* como instrumento político, a reflexão desenvolvida na área começa também a se interessar pelas implicações abrangentes da conclusão fundamental (e óbvia) de que, ao ser inescapavelmente interferente, toda tradução não apenas expressa essa interferência, mas, sobretudo, *faz alguma coisa*. (p.63, grifos nossos)

Diante dessas redefinições, as noções de fidelidade e de subversão no domínio dos estudos da tradução devem ser necessariamente questionadas. Se o tradutor invariavelmente ocupa um papel autoral quando traduz, de forma consciente ou inconsciente, “a única forma de fidelidade possível é aquela que devemos às nossas concepções, não simplesmente como indivíduos, mas como membros de uma comunidade cultural que as produz e valida” (Arrojo, 1994a, p.160).

Conclusão

Em virtude do aqui exposto, a tradução não pode resgatar verdade alguma do original, de forma neutra e garantida, posto que estará sem-

pre a serviço de alguma causa. Nos exemplos de Campos e do feminismo, vimos como a tradução trabalha por uma causa, respectivamente, estética e político-ideológica. Lawrence Venuti, por sua vez, milita por uma causa que é ao mesmo tempo estética e ideológica, ao passo que Douglas Robinson trabalha na interface entre filosofia e política. Outros tradutores, outras causas. O que certamente não encontraremos será um tradutor sem causa alguma (ainda que não assumida).

Podemos, portanto, concluir que também as traduções “subversivas” servem a alguma causa, a algum interesse. É isso o que fica evidente nos casos supracitados. No entanto, como vimos em relação sobretudo a outras traduções de haicais apresentadas, o que está sempre em jogo no ato tradutório são as concepções do tradutor: sua visão de mundo, sua perspectiva, seus objetivos. Em outras palavras, argumentamos que a ideologia do tradutor está presente em *todas* as traduções, e não apenas naquelas que se declaram “subversivas”. Mesmo quando os tradutores não assumem explicitamente a subversão, como fazem Campos, as feministas, Venuti e Robinson, eles não deixam de estar a serviço de alguma causa. Mesmo se não estão explicitamente traduzindo a favor de uma causa, os tradutores estão sendo visíveis, pois estão fazendo opções comprometidas com sua perspectiva, como evidenciam as traduções de haicais. Mesmo se a tradutora ou o tradutor não estiverem empenhados em alcançar algum objetivo que possa ser tido como “subversivo”, tal como mudar ou desafiar a ordem predominante, estarão necessariamente participando de forma ativa e produtora na construção de significados no texto que traduzem.

É sempre bom lembrar que, se há uma dimensão política na própria noção de “subverter”, se nela está implicada necessariamente a noção de *poder*, aqueles tradutores que acreditam não subverter o original ou a ordem poética dominante *também* estarão participando do jogo de poder, seja pela “apropriação”, seja pela “domesticação”, seja pela simples pretensão de “fidelidade” ao original – isso porque a própria definição do “original” já é um gesto político, no sentido amplo, já *faz parte* do jogo de poder. A “visibilidade” e a “subversão” a que Campos, as feministas, Robinson e Venuti se propõem não são, portanto, mera opção do tradutor. Não há como não subverter, não transformar, não interferir no original, pois é impossível que o tradutor se desvincule de seu momento histórico, de suas circunstâncias, de seu desejo e, logicamente, de seus objetivos quando traduz um texto.

MORENO, S., OLIVEIRA, P. On the servility of the subversive translation: serving whom, why? *Alfa (São Paulo)*, v.44, n.esp., p.131-155, 2000.

■ **ABSTRACT:** *The notion of "subversion" in translation has gained importance in many theoretical discourses within the contemporary academic discussion. Subversion is frequently understood as the option "not to serve", that is, to abandon the so-called strategies of "fidelity" or "transparency", or to break the submission to certain canonical traditions. Although subversion necessarily means a rupture with the status quo, subverting also implies another type of servility, to a "cause" which is non-hegemonic by definition. To check this hypothesis, we examined the theoretical work of the feminists and of authors like Haroldo de Campos and Lawrence Venuti. Our examples suggest that, despite their aim to make a rupture, those discourses share with tradition an essentialist understanding of language and a view of the translator as someone who has a complete and conscious control over his/her own production. On the other hand, the ultimate consequences of the post-modern reflection on language and translation lead to the conclusion that every translation is inevitably both subversive and servile, so it interferes with the original in benefit of a certain "cause". This is precisely what seems to occur in the translation practice proposed by the authors we mentioned above, given the evidence of the examples discussed.*

■ **KEYWORDS:** *Translation and subversion; gender; post-modernity; haiku.*

Referências bibliográficas

ALMEIDA, G. *Haicais completos*. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão, 1996.

ARROJO, R. *O signo desconstruído*. Campinas: Pontes, 1992.

_____. Fidelity and the gendered translation. *TTR – Traduction, Terminologie, Recherches. Etudes sur le Text et ses Transformations*, v.1, n.2, p.147-63, 1994a.

_____. Deconstruction and the teaching of translation. *TextContext*, n.9, p.1-12, 1994b.

_____. Os estudos da tradução na pós-modernidade, o reconhecimento da diferença e a perda da inocência. *Cadernos de tradução (Florianópolis)*. v.1, p.53-69, 1996.

_____. The "death" of the author and the limits of the translator's visibility. In: SNELL-HORNBY, M., JETTMAROVÁ, Z., KAINDL, K. (Ed.). *Translation as intercultural communication*. Amsterdam: John Benjamins, 1997. p.21-32.

- ARROJO, R. The revision of the traditional gap between theory & practice & the empowerment of translation in postmodern times. *The translator*, v.4, n.1, p.25-48, 1998.
- CAMPOS, H. Da tradução como criação e como crítica. In: _____. *Metalinguagem*. Petrópolis: Vozes, 1967. p.21-38.
- _____. Hagoromo: plumas para o texto. In: _____. *A operação do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p.119-28.
- _____. Haikai: homenagem à síntese. In: _____. *A arte no horizonte do provável*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1977. p.55-62.
- _____. Transluciferação mefistofástica. In: _____. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 1981. p.179-209.
- _____. *Qu'hélet, o-que-sabe*: poema sapiencial. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- CAMPOS, H., PIGNATARI, D., CAMPOS, A. *Teoria da poesia concreta*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DERRIDA, J. A escritura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: _____. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz M. N. da Silva. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1995. p.229-49.
- FRANCHETTI, P. Guilherme de Almeida e a história do haikai no Brasil. In: ALMEIDA, G. *Haicais completos*. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão, 1996.
- _____. Introdução. In: FRANCHETTI et al. *Haikai*. Campinas: Ed. Unicamp, 1990. p.9-60.
- FRANCHETTI, P., DOI, E. T., DANTAS, L. *Haikai*. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.
- KUHNWOZAK, P. Translation as appropriation: the case of Milan Kundera's *The joke*. In: BASSNETT, S., LEFEVERE, A. (Ed.). *Translation, history and culture*. London: Pinter Publishers, 1990. p.118-30.
- LEFEVERE, A. *Translation, history, culture: a sourcebook*. New York: Routledge, 1992.
- LEMINSKI, P. Matsuo *Bashô*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEVINE, S. J. Translation as (sub)version: on translating Infante's *Inferno*. *Sub-stance*. v.42, p.83-94, 1983.
- ROBINSON, D. Heidegger, translation, and the coming of the God. *Translation Perspectives*. v.8, p.102-26, 1995.
- SIMON, S. *Gender in translation*. New York: Routledge, 1996.
- TOURY, G. Translation from literary texts' vs. 'literary translation': a distinction reconsidered. *Recent Trends in Empirical Translation Research. Kielitieteellisiä Tutkimuksia Studies in Languages*. n.28, p.10-24, 1993.
- VENUTI, L. The translator's invisibility. *Criticism*. v.27, n.2, p.179-212, 1986.

VENUTI, L. Simpatico. *Sub-stance*. v. 65, p.3-20, 1991.

_____. Translation, heterogeneity, linguistics. In: IV CONGRESSO BRASILEIRO DE LINGÜÍSTICA APLICADA, 1995. (Manuscrito apresentado em seminário)

VON FLOTOW, L. Feminist translation: contexts, practices and theories. *TTR - Traduction, Terminologie, Recherches. Etudes sur le Text et ses Transformations*. v.4, n.2, p.69-84, 1991.

AMÉRICA LATINA, TRADUÇÃO E PÓS-COLONIALISMO

Adriana Silvina PAGANO¹

- **RESUMO:** Este trabalho visa tecer algumas reflexões sobre a relação tradução – pós-colonialismo, introduzindo um terceiro, a América Latina, lugar de enunciação controvertido, legitimado por seu uso como termo operacional em diversas disciplinas acadêmicas. Em diálogo com a Teoria Literária e os Estudos Latino-Americanos, examina a articulação tradução – pós-colonialismo – América Latina, como triângulo conceptual. Suplementando as abordagens teóricas dos Estudos da Tradução e dos Estudos Pós-Coloniais, o trabalho incorpora a teorização elaborada por um texto literário e analisa o poema da escritora argentina Susana Thénon, “Poema com tradução simultânea espanhol-espanhol”, que apresenta a tradução como tema e processo inerente às relações coloniais, neocoloniais e pós-coloniais na América Latina.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Teorização da tradução; pós-colonialismo; América Latina.

Como toda discussão teórica que envolve terminologia de ampla utilização, a abordagem da relação tradução – pós-colonialismo, dentro do âmbito dos Estudos da Tradução, requer, em primeiro lugar, a definição do que se entende por pós-colonialismo. Para tal tarefa, podemos tomar as reflexões de um dos teóricos mais representativos associados à problemática do pós-colonial – o crítico indiano Homi Bhabha –, que

1 Departamento de Letras Anglo-Germânicas – Faculdade de Letras – UFMG – 31270-901 – Belo Horizonte – MG. pagano@dedalus.lcc.ufmg.br.

define a tarefa da crítica pós-colonial como sendo a “revisão crítica de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política” que visa examinar as ambivalências existentes nas “racionalidades” da chamada modernidade cultural (Bhabha, 1994, p.171). Longe de representar um processo isolado ou descontextualizado, a emergência da teoria pós-colonial está vinculada, para Bhabha, a uma revisão de um outro modelo teórico: o da sociologia do subdesenvolvimento ou teoria da dependência, que propõe uma análise dos processos de colonização e subordinação por meio de matrizes binárias, fundamentadas sobretudo num contexto de interpretação econômico. A teoria pós-colonial, Bhabha afirma, mostra que essa proposta é redutora e insuficiente para se abordar as relações de desigualdade e subordinação, sobretudo no que diz respeito aos processos de produção de identificação cultural. Os estudos pós-coloniais propõem interpretar as relações de desigualdade e sujeição, observando as tensões tanto nos espaços *inter-* como *intranacionais*, nos múltiplos entrecruzamentos de categorias como raça, gênero, classe e nação.

Nesse sentido, uma definição pedagógica e clara parece ser a oferecida pela crítica indiana Ania Loomba (1998), que formula a função dos chamados estudos pós-coloniais como sendo a de “indagar como operam as categorias de classe, gênero, nação, raça e casta nos grupos sociais que se viram, de alguma forma, reestruturados por regimes coloniais” (p.15). Nesse sentido, a expansão do campo de aplicação do conceito de pós-colonial, neste caso para todos aqueles que vivenciaram em diferentes graus relações de subordinação, juntamente com a inserção das questões de classe e gênero situam os estudos pós-coloniais como área próxima dos estudos culturais, tornando as fronteiras disciplinares entre ambas disciplinas mais fluidas.

A pergunta que podemos formular, então, para efeitos dessa análise é como estão articulados os estudos pós-coloniais com os estudos da tradução? Numa síntese de argumentos, poderíamos dizer que a condição pós-colonial revela a cultura como operação ampla de tradução que opera em âmbito transnacional, translingüístico e trans-histórico. Elemento inerente ao processo de colonização é o deslocamento em suas diversas manifestações, tais como a escravidão, a migração, o exílio e a subordinação. A vivência colonial leva os sujeitos a se deslocarem para outros espaços, outras temporalidades e outras línguas. Isso aplica-se tanto para aquele que se encontra num grau elevado da hierarquia de poder como para todos aqueles que encenam diversos graus de subordinação. “Para sua justificação e perpetuação”, diz o crítico

chicano Alfred Arteaga (1994), "as relações humanas assimétricas, tais como as estabelecidas pela escravidão ou o colonialismo, requerem grandes deslocamentos de poder físico e discursivo" (p.1). Os deslocamentos físicos, por meio de expedições, viagens, tropas de guerra e invasões, estão acompanhados por deslocamentos discursivos, que nos permitem estudar o discurso da autoridade colonial em seus movimentos argumentativos, observando as brechas e fendas que permitem a produção de um discurso de resistência.

Todo deslocamento gera contatos e entrecruzamentos, multiplicidade de línguas que fazem da tradução uma condição do ser pós-colonial, "ser traduzido", "ser-entre-línguas", como o define o escritor indiano Salman Rushdie (1991). Evidentemente, há diferentes condições de multilingüismo em diferentes contextos de deslocamento: o multilingüismo escolhido pelo imigrante voluntário difere do multilingüismo forçado de uma minoria subjugada, do exilado ou do refugiado político. No entanto, ambos contextos são geradores de produções discursivas reveladoras para o teórico da tradução e do pós-colonialismo. Os estudos pós-coloniais indagam a produção discursiva daqueles que falam a partir de um entre-lugar discursivo que desafia noções estreitas de língua, nação e história.

Da relação tradução-pós-colonialismo, podemos passar à articulação América Latina-pós-colonialismo, outro lado do triângulo teórico proposto. A condição pós-colonial da América Latina é objeto de controvérsia, especialmente quando se aplica ao seu estudo uma matriz utilizada para analisar realidades tão diversas como, por exemplo, a da Índia, da África do Sul ou da Argélia. Para alguns críticos, como é o caso de Jorge Klor de Alva (1992), o pós-colonial na América Latina deve ser entendido como estritamente vinculado às teorias pós-estruturalistas da história, que visam à deslinearização dos relatos consagrados, buscando a inserção de outros relatos, ofuscados no processo de escrita e difusão pedagógica da História. O objeto de estudo, para Klor de Alva, não deve ser apenas o processo de descolonização das nações latino-americanas, mas o exame das diversas subjetividades decorrentes de situações de desigualdade cultural, social e econômica que existem e existem na América Latina.

Apesar das críticas e controvérsias, o contato com teorias e reflexões geradas em outros espaços pós-coloniais, utilizadas, como assinala Gayatri Spivak (1994), com intuito de colaboração e solidariedade, tem se mostrado produtivo no caso latino-americano, uma vez que reflexões levantadas em outros contextos fazem aflorar, na América Lati-

na, problemáticas que tinham sido objeto de escassa investigação ou sob perspectivas teóricas redutoras. É esse o caso dos estudos de nação, de gênero e de raça, que vêm aflorando no contexto latino-americano, numa articulação muito interessante com os estudos da tradução.

Podemos passar, finalmente, para a articulação dos três vértices do triângulo conceptual: pós-colonialismo, América Latina e tradução. O entrelaçamento colonizar-traduzir é elaborado em sua especificidade brasileira e latino-americana por Else Vieira em sua tese de doutorado *Por uma teoria pós-moderna da tradução*. Vieira (1992) chama a atenção para a historicidade da tradução e a sua dimensão política, objeto de reflexão por parte de teóricos e tradutores latino-americanos, sobretudo na teorização inovadora que os tradutores desenvolvem acerca de sua *práxis* tradutória igualmente inovadora. Pesquisas sobre a tradução na América Latina apontam para a metalinguagem do tradutor como fonte de teorização sobre os processos de transferências interculturais, metalinguagem disseminada em ensaios, depoimentos, prefácios, notas de rodapé e textos ficcionais e poéticos. Por estar localizado no “entrelugar” de diversas línguas, tradições e histórias, o discurso do tradutor pode ser abordado como discurso que informa sobre processos inerentes ao movimento fluido de construção de identificações culturais.

O pensamento latino-americano sobre a tradução nasce a partir de um contexto de tensões entre línguas, memórias e histórias. A historiografia da tradução na América Latina, ainda pouco explorada, revela casos paradigmáticos como é, por exemplo, o do indígena inca Garcilaso de la Vega, que em 1590 traduz para o espanhol, língua do colonizador e opressor, os *Diálogos de amor* do judeu León Hebreo, escritos em italiano. Em seu prefácio e carta dirigida ao rei Felipe, o inca oferece sua tradução como presente, desafiando a economia de relações imperiais e explorando a tarefa tradutória como possibilidade de acesso a uma voz e inserção de uma cultura oprimida, a incaica, no âmbito cultural europeu (Jákfalvi-Leiva, 1984).

Mas, além da tradução como estratégia de inserção na cultura do outro, a tradução opera no âmbito latino-americano como matriz cultural de nações como o Paraguai, onde o bilingüismo cria um discurso bivalente hispano-guarani, cindido entre a escrita e a oralidade. Nesse sentido, é revelador o projeto literário e tradutório do escritor paraguaio, Augusto Roa Bastos, que busca, como ele afirma: “redimir a oralidade do guarani através de uma escrita diglósica em espanhol”, para assim “resgatar essa literatura ausente, a memória de textos apagados, destruídos antes de ter acesso à escrita” (apud Madrid, 1991). Torna-se,

então, um verdadeiro desafio para o leitor penetrar a polifonia de um romance como *Eu, o supremo*, de Roa Bastos, um romance que indaga os becos escuros da memória de um ditador paraguaio, sempre cindida entre duas línguas e duas práticas discursivas radicalmente diferentes: a da oralidade da cultura guarani e a da escrita da cultura espanhola.

Tanto o inca Garcilaso como Augusto Roa Bastos são representativos do que podemos chamar de teorização latino-americana da tradução e dos processos pós-coloniais, elaborada nos espaços paratextuais e na ficção. Um trabalho análogo de elaboração teórica também pode ser observado em outro texto pertencente a um *corpus* literário, o "*Poema com tradução simultânea espanhol-espanhol*",² da escritora argentina Susana Thénon, que apresenta a tradução como tema e processo inerente às relações coloniais, neocoloniais e pós-coloniais na América Latina. Uma leitura mais detalhada do poema, como a proposta a seguir, permite observar a articulação, realizada por meio do texto literário, dos três termos teóricos discutidos neste trabalho: tradução, pós-colonialismo e América Latina.³

No poema, a tradução torna-se uma forma lúdico-crítica de desafiar a própria linguagem e a própria prática da tradução, deixando que as entrelinhas, o não-dito, aflore no movimento de passagem de uma versão para outra, num gesto que busca penetrar nesse lado opaco dos signos lingüísticos. O poema se utiliza da tradução como forma de ler processos de opressão e violência coloniais e intracoloniais. Seu nome – "*Poema com tradução simultânea espanhol-espanhol*" – apresenta-se como título aparentemente paradoxal que, como veremos, revela no espaço hifenizado das línguas uma releitura da história decorrente do processo tradutório encenado.

O poema trabalha na interseção de diversos espaços e tempos: 1492 – chegada de Colombo na América; 1910 – comemoração do centenário da independência argentina em relação ao império espanhol, celebrada no âmbito de estreitas relações com o império britânico; 1982 – conflito bélico entre a Argentina e a Grã-Bretanha em torno das ilhas Malvinas; e 1992 – décimo aniversário da guerra das Malvinas, quinquagésimo aniversário da conquista da América e data de escrita do

2 Ver Thénon, 1987, p.27-8. Para uma leitura mais fluente desta análise, apresento, de minha autoria, uma tradução para o português do poema e o texto do original em nota de rodapé.

3 Para uma análise mais aprofundada do trabalho de Thénon sob a perspectiva de sua articulação de tradução e nação, cf. Pagano, 1996.

poema. A epígrafe, do poeta nicaraguense Rubén Darío, comemora o centenário da nação argentina independente (1910) e celebra a irmandade das nações anglo-saxônicas e latino-americanas.⁴ No corpo do poema, todavia, Susana Thénon (1987) revisa o texto de Darío à luz da história que se sucede ao centenário da Argentina.

No texto de Thénon (1987), a palavra do conquistador ibérico, enunciada em espanhol é traduzida para a palavra do conquistador britânico, enunciada em espanhol, com intervenções do inglês, alemão, grego, latim e árabe. Predomina, é claro, o que se convencionou chamar de uma língua só – o espanhol. O texto, no entanto, desafia a própria concepção de código linguístico: traduzir do espanhol para o espanhol (tradução intralinguística) torna-se uma tradução interlinguística, inter-histórica e intersemiótica. O convencional movimento da tradução – de uma língua para uma língua só – também é desafiado, uma vez que se traduz para múltiplas línguas e, como vou mostrar, para múltiplas histórias.

Reconhecemos na primeira voz do poema a narrativa consagrada da viagem de Cristóvão Colombo e sua descoberta da América, com sua cronologia de fatos e explicação dos mesmos. Trata-se de um discurso pedagógico sobre a conquista da América, transmitido secularmente por meio do discurso histórico e escolar. Diz a história:

Cristóforo
filho de um humilde cardador de lã
zarpou do porto de Palos
não sem antes persuadir a Sua Majestade a Rainha
Isabel a Católica das bondades da empresa
por ele concebida
mesmo que se vertessem litros e litros de
genuíno sangue velho fator Rh negativo⁵

Nas entrelinhas desse relato, entre parênteses, a segunda voz tece uma tradução da narrativa teleológica do discurso pedagógico:

4 A epígrafe reza no original: "Para ir hacia lo venidero,/ para hacer, si no el paraíso,/la casa feliz del obrero/en la plenitud ciudadana/vínculo íntimo eslabona/e ímpetu externo hermana/a la raza anglosajona/con la latinoamericana".

5 Minha tradução de: "Cristóforo/hiijo de un humilde cardador de lana/zarpó del puerto de Palos/no sin antes persuadir a Su Majestad la Reina/Isabel la Católica de las bondades de la empresa/por él concebida/así se vertiesen litros y litros de/genuina sangre vieja factor RH negativo".

(o Portador de Cristo)
(filho de um que viajava à procura de lã sem cardar)
(pau em mão deixou o porto)
(não sem antes persuadir a Her Royal Highness
die Königin Bebel a Logística de empenhar
a coroa na tasca de Blumenthal com-verso)
(mesmo que custasse sangue suor e lágrimas
antípodas)⁶

A tradução do discurso pedagógico, como essas linhas mostram, destece os significantes empregados pelo discurso da conquista, reescrevendo a narrativa histórica com novos elementos: Cristo, a fé religiosa, como justificativa oficial (Cristóforo, Cristóvão em genovês, significa “o portador de Cristo”), a riqueza material como objetivo implícito da colonização (viajava à procura de “lã”, dinheiro, sem “cardar”, sem trabalhar para obtê-lo), a violência como signo da empresa colonizadora (“pau em mão”, “mesmo que custasse sangue suor e lágrimas antípodas”), o elemento discursivo da conquista (“persuadir com verso”, com lábia), a filiação desse movimento colonizador a outras empresas congêneres (sinalizada pelas palavras de Churchill, “sangue suor e lágrimas”). À narrativa histórica, acrescenta-se outra narrativa, menos histórica, porém incluída nos manuais escolares, de que a rainha Isabel teria empenhado seus bens aos judeus (“na tasca de Blumenthal”). A tradução do discurso pedagógico da conquista produz uma versão que revela o entrecruzamento de diversos fios discursivos. A rainha Isabel, a Católica, é reinterpretada à luz da rainha Elizabeth II da Grã-Bretanha, numa leitura que entretece o evangelho cristão, a colonização da América, a Segunda Guerra Mundial e a Guerra das Malvinas.

O poema prossegue com o relato do enfrentamento intercultural que a primeira voz narra a partir da conquista espanhola, sendo traduzida “simultaneamente” pela voz que reatualiza a chegada britânica às Malvinas:

e após meses e meses de cear apenas
oxímoro em busca da esquiva redondez
(e após dias e dias de mascar Yorkshire Pudding

6 Minha tradução de: “(el Portador de Cristo)/(hijo de uno que iba por lana sin cardar)/(palo en zarpa dejó el puerto)/(no sin antes persuadir a Her Royal Highness/die Königin Chabela la Logística de empenjar/la corona en el figón de Blumenthal con-verso)/(asi costase sangre sudor y lágrimas antípodas)”.

e um pinguim de acréscimo aos domingos)
desembarcaram
em 1492 a.D.
(pisaram
em 1982 a.D.)⁷

A narrativa continua em crescendo até atingir seu ponto culminante:

Cristóforo engatilhou o missal
(Christopher disparou o míssil)
disse a seus pares
(murmurou a seus sequazes)
...
vide aqui novos mundos
(vide aqui estes imundos)
ficai com eles
(acabai com eles)
por Deus e Nossa Rainha
(por Deus e Nossa Rainha)
AMÉM
(OMEN)⁸

Na transposição do discurso pedagógico, os significantes são deslocados para novos significados, no deslizar do discurso ritualístico para o discurso criminalístico e bélico: o “missal” torna-se um “míssil”, os “pares”, “sequazes”, e a autorização para a posse do novo território, uma legitimação da conquista. Testemunho dessa transposição, o “assim seja” do culto cristão torna-se um sinal de sanção da narrativa tecida, presságio (“omen”) que antecipa processos análogos de escrita da história (a crítica Ana María Barrenechea (1987) acrescenta também a leitura do “omen” como “oh, men”).

A leitura do poema, tradução da tradução, revela ainda a sutil presença de outras vozes capturadas pelos discursos entrelaçados. A leitura da instância discursiva gerada pelos contatos *interculturais* incor-

7 Minha tradução de: “y tras meses y meses de yantar solo/oximoron en busca de la esquiva redondez/y tras días y días de mascar Yorkshire pudding/y un pinguino de añadidura los domingos/desembarcaron/en 1492 a.D./(pisaron/en 1982 a.D.)”.

8 Minha tradução de: “Cristóforo gatilló el misal/(Christopher disparó el misil)/dijo a sus pares/(murmuró a sus secuaces)/ved aquí nuevos mundos/(ved aquí estos imundos)/quedáoslos/(saqueádos)/por Dios y nuestra Reina/(por Dios y Nuestra Reina)/AMÉN/(OMEN)”.

pora fios discursivos inerentes ao espaço *intranacional*. À chegada dos colonizadores,

chefes esperavam
pelados
genuflexos
(mandachuvvas aguardavam
nus
ajoelhados)⁹

do que se depreende a hierarquia e a assimetria nas relações existentes no próprio espaço nacional, indício, por sua vez, de tensões no espaço intranacional, especialmente quando se lê o poema sob a perspectiva de 1982, época de agudos conflitos internos na nação argentina. À sucessão de Isabelas que a leitura inter-relaciona, soma-se também Isabel Perón, figura vinculada a um momento conflitante, decorrente das fraturas internas do espaço nacional argentino. A epígrafe acrescenta uma outra dimensão à leitura do poema. Como já assinalamos, trata-se de um escritor latino-americano, cujas palavras de louvor à nação anglo-saxônica, em 1910, são reinterpretadas na década de 1990 como paródicas, numa leitura que incorpora a dimensão histórica dos últimos 80 anos.

Em sua tradução dos espaços *inter* e *intranacionais*, o poema sugere uma leitura da tradução e da colonização como processos emergentes a partir das entrelinhas, dos interstícios do discurso, numa escrita que captura o paradoxo *inter* e *intra*lingüístico. A tradução opera nas entrelinhas dos enunciados, nos parênteses da história, nos deslocamentos físicos e discursivos de toda empresa colonizadora. A tradução também trabalha com os fios da memória, por meio de uma leitura que pluraliza os significantes e desloca os significados.

Sob a perspectiva de 1992, ano de celebração dos 500 Anos da Conquista da América, o poema rememora um conflito bélico, a Guerra das Malvinas (1982), numa leitura que revisa diversos contatos interculturais: Grã-Bretanha-Argentina (1982), Espanha-América (1492), incorporando à dimensão *internacional* as tensões *intranacionais* – *intra*Argentina, neste caso específico –, devolvendo uma leitura do entrelaçamento da nação e do espaço internacional que interroga as dicotomias

9 Minha tradução de: "jefes esperaban/en pelota/genuflexos/(mandamases aguardaban/desnudos/de rodillas)".

dentro-fora, eu-outro. As fronteiras difusas do *inter* e do *intranacional*, do *inter* e do *intra-lingüístico*, despertam, assim, para revisões da história latino-americana, que examinem o complexo de forças que intervêm nos processos de formação de identidade cultural.

O poema de Susana Thénon (1987) transcende a mera manifestação contra o colonialismo ou neocolonialismo. Trata-se, antes, de uma produção que problematiza a escrita da História como operação redutora construída por aquele que detém a palavra e impõe uma língua, e também, de uma leitura que interroga os espaços *inter* e *intra*, que indaga as tensões geradas pelas assimetrias dentro e fora do espaço nacional. Trata-se, ainda, de uma visão que interroga a tradução como operação fundamentada numa lógica de equivalências e identidades. Trata-se, em última instância, de uma revisão pós-colonial que permite explorar outras leituras do latino-americano, neste caso específico, da nação argentina, fora de contextos de significação convencionais, incorporando à leitura da filiação hispânica dessa nação, outras filiações ou afiliações como a da Argentina com o império britânico.

A escolha do poema como gênero e da operação tradutória como forma de textualizar o processo de interpretação revela o lugar privilegiado que a tradução ocupa no pensamento crítico latino-americano, muitas vezes veiculado, como neste caso, por textos literários ou ficcionais. Encenando a tradução como processo de transferência de significados, o poema de Susana Thénon problematiza as chamadas narrativas produtos das interpretações que a História constrói e dissemina. Ao traduzir essas narrativas, o poema mostra a relevância de que se reveste a tradução nas releituras dos espaços pós-coloniais latino-americanos.

PAGANO, A. S. Latin America, translation and postcolonialism. *Alfa* (São Paulo), v.44, n.esp., p.157-167, 2000.

- **ABSTRACT:** *The aim of this study is to reflect on the relationship between translation and postcolonialism from the perspective of a third term, Latin America, a controversial locus of enunciation legitimated through its use as an operational term in various academic disciplines. In a dialogue with literary theory and Latin American studies, the paper examines the articulation of translation, postcolonialism and Latin America as a conceptual triangle. Supplementing the theoretical approaches of Translation Studies and Postcolonial*

Studies, it draws on a literary source of theorization and analyses Argentine writer Susana Thénon's text "A poem with simultaneous translation Spanish-Spanish", which theorizes translation as a theme and a process inherent to colonial, neocolonial and postcolonial relationships in Latin America.

- **KEYWORDS:** translation theory; post-colonialism; Latin America.

Referências bibliográficas

- ALVA, J. J. K. Colonialism and post-colonialism as (Latin) American mirages. *Colonial Latin American Review*, v.1, n.1-2, p.3-23, 1992.
- ARTEAGA, A. (Ed.). *An other tongue*. Durham/London: Duke University Press, 1994.
- BARRENECHEA, A. El texto poético como parodia del discurso crítico: los últimos poemas de Susana Thénon. *Dispositivo*, v.11, n.30-2, p.255-72, 1987.
- BHABHA, H. The postcolonial and the postmodern: the question of agency. In: _____. *The location of culture*. London: Routledge, 1994. p.171-97.
- JÁKFALVI-LEIVA, Susana. Traducción, escritura y violencia colonizadora: un estudio de la obra del Inca Garcilaso. New York: Maxwell School of Citizenship & Public Affairs, 1984. *Foreign and Comparative Studies/Latin American Series*, n.7.
- LOOMBA, A. *Colonialism/post-colonialism*. London: Routledge, 1998.
- MADRID, L. Simbiosis, repeticiones: los registros de la memoria. *Cuadernos Hispanoamericanos*: Homenaje a Roa Bastos, v.493-4, p.75-81, jul.-ago. 1991.
- PAGANO, A. *Percursos críticos e tradutórios da nação*: Brasil e Argentina. Belo Horizonte, 1996. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Artes e Letras, Universidade Federal de Minas Gerais.
- RUSHDIE, S. *Imaginary homelands: essays and criticism 1981-1991*. London: Granta Books, 1991.
- SPIVAK, G. An interview. In: ARTEAGA, A. (Ed.). *An other tongue*. Durham: Duke University Press, 1994. p.173-88.
- THÉNON, S. *Ovra completa*. Buenos Aires: Sudamericana, 1987.
- VIEIRA, E. R. P. *Por uma teoria pós-moderna da tradução*. Belo Horizonte, 1992. 248p. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Artes e Letras, Universidade Federal de Minas Gerais.

A ÉTICA E O PÓS-COLONIALISMO: UMA PRÁTICA DE TRADUÇÃO

Giana M. G. Giani de MELLO¹
Neuza Lopes Ribeiro VOLLET²

- **RESUMO:** Este trabalho foi concebido como uma introdução a algumas das questões levantadas pelos estudos do pós-colonialismo e suas intersecções com os estudos da tradução. Nosso objetivo foi estimular uma reflexão, informada pela noção pós-moderna de negação de significados transcendentais, que determinasse em que medida concepções tradicionais de tradução e do papel reservado ao tradutor poderiam contribuir na construção e conservação de relações assimétricas de poder no encontro entre culturas. A questão da *invisibilidade* do tradutor foi tratada de um ponto de vista ético e diretamente relacionada aos interesses das culturas dominantes na manutenção de hierarquias, tratando-as como naturais e universais e não como sendo construídas a partir de interesses específicos.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Pós-colonialismo; tradução; relações assimétricas; culturas; invisibilidade do tradutor.

A intersecção dos estudos pós-coloniais com os estudos da tradução é vista, em princípio, como uma discussão distante dos problemas práticos do dia-a-dia do tradutor, como, por exemplo, a questão da originalidade e fidelidade do texto chamado original e sua tradução. Teorias pós-modernas de linguagem, no entanto, abriram espaço para o reconhecimento de que a tradução não reproduz um texto original está-

1 Universidade São Judas – 03166-000 – São Paulo – SP. fgmmello@uol.com.br

2 Unibero – Centro Universitário Ibero-Americano – 01317-001 – São Paulo – SP. volletn@ig.com.br

vel, com significados imunes ao contato de um sujeito interpretante, mas produz um novo texto. Uma vez que, de acordo com a perspectiva pós-moderna, não há possibilidade de um contato direto, não mediado por uma realidade passada ou presente, mas apenas um contato já determinado pelas circunstâncias do analista, o único meio de "entender" a realidade é por meio dos documentos produzidos pela cultura. A tradução é um dos mais importantes documentos culturais a que temos acesso. Arrojo associa a tradução a uma forma de transformação, "uma intervenção inevitável que não pode deixar intocado nenhum de seus participantes: nem o original, nem o tradutor, nem o autor, nem as línguas envolvidas" (1993, p.128). A aceitação de que o significado de um texto não é estável, mas sempre lido de acordo com a ideologia que o produziu e legitimou, possibilita um viés político, um questionamento dos valores que representa. Assim, as traduções podem ser lidas com o intuito de desestabilizar e recusar representações dominantes da realidade, geralmente apoiadas nas "oposições binárias do pensamento metafísico", como explica Derrida. Para o filósofo francês, essas oposições clássicas não partilham de uma "coexistência pacífica", mas de uma "violenta hierarquia", em que um dos termos da oposição governa o outro (1987, p.41). Estabelecer significado, de acordo com esse raciocínio, é também estabelecer as diferenças em polaridades, fornecendo definições que são, em última instância, valores. Alguns termos-chaves, como "Deus", "Sujeito", "Literal", "Consciente", para citar apenas alguns, são privilegiados como centrais, originais, estáveis, puros, plenos, naturais. Em contrapartida, "homem", "objeto", "metafórico", "inconsciente" são termos ditos inferiores da oposição, entendidos como instáveis, derivativos, incompletos, passageiros.

Os estudos pós-coloniais trazem à tona as possíveis implicações desta maneira de ver o mundo, evidenciando as dicotomias comuns no contexto da colonização – "civilizado" e "selvagem", "colonizador" e "colonizado", "cultura/língua superior" e "cultura/língua inferior" – e demonstrando que esse processo de estabelecimento de significado, ou seja, do estabelecimento da diferença como oposição, tem servido a muito da exploração e violência de que o colonialismo é um exemplo flagrante.

Para trabalhar essas questões, propomos a leitura dos seguintes trechos de quatro textos publicados em revistas e jornais de grande circulação. O primeiro texto, de autoria de Marcelo Rubens Paiva, foi publicado pela *Folha de S.Paulo* e tinha como título "Have a sale? Good for you!". Segue-se um trecho do texto:

Avise ao daddy que usei o Mastercard dele. Entrei numa loja no lobby com layout bem cool – todo de neon. Comprei jeans, um coat com zíper, um tennis shoes e uma T-shirt de náilon do Chicago Bulls.

Em um outro artigo intitulado “Yes, nós falamos English”, Fernanda Scalzo aponta para o uso abusivo da língua inglesa em um país que mal fala sua língua oficial. Contando a história de João da Silva, o texto abre o primeiro parágrafo da seguinte forma:

João da Silva teve um dia estressante. Enfrentou um rush danado e chegou atrasado ao meeting com o sales manager da empresa onde trabalha. Antes do workshop com o expert em top marketing, foi servido um brunch, mas a comida era muito light para a sua fome.

Josias de Souza fala do domínio americano simbolizado pela invasão de McDonald's pelo mundo afora. Referindo-se à campanha publicitária com aulas de português, Souza pergunta: “Por que ensinar um dialeto à beira da extinção?”. Abaixo um trecho do texto “Grande Mac”:

Aqui, vai-se ao Playcenter, ao Beto Carrero World, ao Beach Park ... Nos shopping centers, aproveitam-se sales para adquirir produtos com preços 10%, 15% ou 20% off.

O quarto artigo, “Going Global”, é de João Ubaldo Ribeiro e discute também a propagação abusiva da língua inglesa autorizada por nós. Usando estruturas típicas da língua inglesa e palavras inventadas em português, Ribeiro escreve:

Sei que não sou suposto dar título em inglês num jornal brasileiro, mas espero (o ideal seria usar hope, em vez de “esperar”, mas nossa língua é muito pobre e temos de nos resignar) que não me penalizem por isto, porque eu justo sigo a marcha inexorável da História ...

Os quatro trechos apresentados ilustram como valorizamos e damos preferência ao que vem de fora de uma maneira geral, além de lembrarem que os termos em inglês passam a idéia de que o produto é sofisticado e mais moderno já que remetem à cultura “superior”.

Para tentarmos enfatizar as relações dessas preferências com as da colonização, traçamos um percurso via Douglas Robinson (1997), autor de *Translation and empire*.³

Tradicionalmente, tradução sempre foi definida como uma tarefa mecânica, impessoal de transferir significados de uma língua de partida para uma língua de chegada – sem alterar o texto na medida do possível. O processo textual ideal aconteceria sem a interferência do mundo real e o tradutor ideal seria aquele que não distorcesse o texto. Dentro dessa tradição, como aponta Robinson (1997), qualquer ligação entre tradução e imperialismo seria improvável senão impossível. No entanto, tentamos apresentar algumas considerações sobre imperialismo para traçarmos um paralelo com a tradução.

Império ou imperialismo estão associados a idéias de invasão e resistência, ocupação e persuasão, domínio e submissão, entre outras. O imperialismo sempre foi explicado como um ganho econômico, como um ganho estratégico, como obrigação moral (povos submetidos a tiranos têm de ser libertados e protegidos) e como forma de darwinismo social (as culturas mais fortes vão naturalmente governar/“ensinar” as mais fracas).

A partir dessa abordagem, tentamos estabelecer, ao longo do trabalho, a relação desses dados com os problemas teóricos e práticos da tradução. O estudo da tradução e imperialismo nasceu nos anos 80, quando se percebeu que a tradução sempre foi um canal indispensável da conquista e ocupação imperiais. Tanto os conquistadores tinham que encontrar um modo de se comunicar com os povos conquistados quanto criar maneiras novas de dominá-los, convertendo-os em pessoas dóceis e cooperativas.

Por isso, a escolha do intérprete sempre foi uma área preocupante. Para atender aos interesses da colonização seria melhor enviar membros linguisticamente privilegiados para aprender as línguas indígenas ou então ensinar a cultura conquistada a se comunicar na língua imperial. Certamente, era de máxima importância controlar a lealdade dos intérpretes treinados para que servissem ao império e não aos povos conquistados.

Assim, as práticas de tradução sempre foram dependentes de relações de poder e os tradutores sempre sujeitos às vontades e às leis des-

3 O livro *Translation and empire* de Douglas Robinson foi utilizado como referência básica em razão do seu caráter introdutório às questões como imperialismo e tradução.

ses poderosos. Essas relações, entretanto, nem sempre foram explícitas. Vicente Rafael (1993), por exemplo, mostra a necessidade de idealização da dominação no encontro entre os colonizadores espanhóis, católicos, e os nativos filipinos que não poderiam ser simplesmente “conquistados” e escravizados, mas “convertidos” – conquistados – para o cristianismo. A tradução seria o meio de atingir esse objetivo.⁴ Assim, textos do cristianismo (escritos na língua do conquistador – espanhol) tinham de ser traduzidos para o tagalo (língua nativa das Filipinas) e os missionários tinham de aprender a língua nativa para utilizá-la nas pregações. Rafael (1993) também explora o fato de que, na tradução de textos espanhóis de doutrinação, alguns termos não foram traduzidos para o tagalo. Essas palavras, consideradas intraduzíveis, são os termos-chave da doutrina cristã como, por exemplo, *Dios*, *Espíritu Santo*, *Jesu-cristo*. Para o autor, empregar o “significante *Dios* em vez do tagalo *bathala* pressupunha uma adequação perfeita entre a palavra espanhola e seu referente cristão” (p.29). Diante da diferença, estabelece-se uma hierarquia entre as línguas envolvidas. Pressupõe-se que o tagalo seja intrinsecamente inferior ao espanhol, uma vez que as palavras em tagalo que poderiam ser empregadas na tradução daqueles termos foram consideradas incapazes de transmitir a essência de seu significado cristão, enquanto os termos em espanhol, supostamente, o conservam. Por ser capaz de conservar os significados intocados da palavra de Deus, o espanhol é, conseqüentemente, uma língua superior: “a tradução das línguas foi posta em prática não para apagar a diferença lingüística, mas para reconhecer a sua existência no interior da moldura do comércio divino” (p.28). Para participar do “comércio divino”, é preciso que os povos, cujas línguas e culturas não são adequadas para transmitir a palavra de Deus, sejam transformados de acordo com a imagem dos povos cujas línguas são capazes daquele trânsito. Ao possibilitar essa transformação – por meio da tradução –, o imperialismo justifica-se e deve até ser bem recebido.

Um outro exemplo das relações de poder que envolvem a tradução é o caso de Doña Marina ou Malinche, que ilustra como a tradução fez história. Em 1519, Hernán Cortés, o conquistador espanhol, depositou sua confiança em sua amante e intérprete nativa mexicana Malinche ou Doña Marina. Ela tinha a tarefa de se comunicar com os Nahuas, habi-

4 O exemplo retirado do livro de Vicente Rafael, *Contracting colonialism*, mostra como a sociedade tagalo foi convertida e “domesticada” pelos colonizadores espanhóis.

tantes do território que Cortés estava tentando dominar. Numa das cidades de Nohua, Cortés foi recebido com pedidos de paz, mas dizem que Doña Marina teria ouvido uma mulher da região falar de uma emboscada que os homens daquele território estavam preparando para o grupo de espanhóis. Alertado, Cortés surpreendeu os homens e acabou matando cerca de 3.000 pessoas. Esse fato foi um marco na história da conquista do México pelos espanhóis; quando o rei de Nuhua ouviu que Cortés havia descoberto e desfeito a trama contra as suas tropas, o rei convenceu-se de que o conquistador era a encarnação do deus Quetzalcoatl. Doña Marina ou Malinche sempre foi vista pelos mexicanos como traidora do seu povo. Seu apelido "the fucked" revela que ela ocupava uma difícil posição política, como uma mulher entre homens, como uma pessoa multilíngüe entre monolíngües.

Depois de ilustrarmos e traçarmos o paralelo tradução e colonização, remetemos ao início do trabalho, que tratava do uso abusivo de palavras estrangeiras (provindas das línguas colonizadoras) nos nossos meios de comunicação e, mais uma vez utilizando parte dos argumentos de Robinson (1997), apresentamos um panorama dos diferenciais de poder em relação à tradução.

Richard Jacquemond, citado no trabalho de Robinson (1997), enumera quatro hipóteses para entendermos as desigualdades que rondam a tradução e, conseqüentemente, o privilégio de certas línguas em relação a outras. Em primeiro lugar, a cultura dominada traduz incomparavelmente mais a cultura hegemônica do que vice-versa. Para se ter uma idéia, dados colhidos em textos da revista *Veja*, por exemplo, indicam que as obras dos ditos países do sul representam 1% ou 2% do mercado das traduções dos países ditos do norte. A literatura desses países, no entanto, é lida em escala absurdamente maior. No ano de 1997, com base nos lançamentos de grandes editoras, 60% das publicações de ficção são traduções do inglês, 26% são obras em português e 14% traduções de outras línguas. Na lista dos mais vendidos em ficção, a proporção é de cerca de dois autores estrangeiros para um nacional. O resultado é que o desenvolvimento da cultura e língua dos países do hemisfério Sul (países do Terceiro Mundo) é diretamente afetado pelas língua e cultura dos países do Norte (países do Primeiro Mundo).

Outro dado que consideramos relevante mencionar é o fato de que, no Brasil, as palavras que vêm das áreas de tecnologia, ciência ou medicina, como AIDS, por exemplo, em geral são assimiladas antes de ganhar tradução. É o caso também de *software* (programa), *upgrade* (expansão), *e-mail* (correio eletrônico), entre outros. Produtos, inclusive

nacionais, usam em seus rótulos: *plus, light, vip, master, diet, clean* etc. insinuando que são destinados para um público de maior poder aquisitivo. O lingüista Dino Preti, reforçando a tese de que palavras estrangeiras ajudam a caracterizar e vender certos produtos, diz que termos em inglês são adotados para passar a idéia de que o produto é sofisticado (citado em *Veja*, 9 de abril de 1997).

Lawrence Venuti (1986) explora essa desproporcionalidade em detalhes. Interessado em traduções de e para a língua inglesa, ele observa que, depois de um século de domínio britânico e quase um século de domínio americano, o inglês se impôs como língua hegemônica. Ainda segundo Venuti, até os países europeus que já tiveram poder imperial, como a Espanha e a Itália, traduzem proporcionalmente mais do inglês do que a Grã-Bretanha e os Estados Unidos traduzem outras línguas.

Em segundo lugar, como aponta Robinson (1997) em seu trabalho, estão o que chama de textos difíceis ou impenetráveis. O autor usa esses termos para as obras da cultura dominada que são traduzidas para a língua dominante. Geralmente, elas são traduzidas por um pequeno grupo de especialistas no ramo e soam pedantes e literais, difíceis ou carregadas de anotações e notas de rodapé que impõem uma leitura especializada, fazendo o leitor "comum" recorrer a um especialista para decifrá-las. Nesses casos, o tradutor subestima o leitor e explica passo a passo esse novo mundo que só ele, tradutor treinado a decifrar os mistérios da outra cultura, é capaz de explicar. Como exemplo, citamos o escritor egípcio Naquib Mahfouz, ganhador do prêmio Nobel de literatura, que escreveu um romance de 77 páginas que teve 54 notas de rodapé na tradução para o inglês. Convém mencionar que o tradutor havia prometido usar notas de rodapé somente quando estritamente necessário.

O terceiro ponto abordado por Robinson (1997) são os estereótipos. A mais simples definição do que seja um brasileiro traz em si vários estereótipos, como pudemos verificar nas definições apresentadas. Dadas as respostas similares, mostramos como o autor acerta ao falar dos estereótipos. Robinson aponta que a cultura dominante só escolhe trabalhos a serem traduzidos que correspondam aos estereótipos que a cultura dominante tem da cultura dominada. Em geral, são imagens simplistas que são, inclusive, internalizadas, incorporadas pela própria cultura dominada. No caso do Brasil, por exemplo, fala-se em carnaval, samba, caipirinha, povo caloroso e receptivo etc.

A quarta e última hipótese apresentada por Robinson refere-se aos textos que são escritos para serem traduzidos. Já é lugar-comum afirmar que, para ser lido atualmente, é necessário que a obra tenha sido escrita em inglês. De acordo com essa perspectiva, alguns escritores dos países do sul já escrevem prevendo a futura tradução de seu texto para o inglês. Um exemplo bem-sucedido dessa postura é o do poeta indiano Tagore, ganhador do prêmio Nobel de literatura, que escreveu em bengali e é mundialmente conhecido por suas próprias traduções. Utilizando o texto de Sherry Simon (1996), resumimos alguns pontos relevantes para a nossa discussão. Como aponta Simon, Tagore assume plena responsabilidade sobre as versões inglesas de sua obra. O paradoxo dessa escolha é que seus próprios esforços para traduzir-se a si mesmo continuam a ser o maior impedimento para a apreciação do maior poeta moderno da Índia por aqueles que não têm outra escolha se não lê-lo em inglês. Tagore assumiu que as diferenças culturais de sua poesia em bengali seriam toleradas somente ao ponto em que fossem assimiláveis pelo cânon inglês literário.

O inglês é a língua franca porque, como já falamos anteriormente, durante um século e meio, primeiro o império britânico e depois o americano dominaram e dominam o mundo política – econômica – militar e culturalmente. O impacto desse diferencial de poder (o domínio em tantas áreas durante tanto tempo) direciona o modo de pensar, sentir e escrever. No Brasil, existem milhares de escolas de inglês, além das escolas chamadas internacionais que, primeiramente, aceitavam somente filhos de diplomatas e de executivos de multinacionais. Agora, essas escolas têm como a maioria dos seus alunos filhos de brasileiros. Os pais estão convencidos de que alfabetizar as crianças numa língua estrangeira é uma das melhores providências a tomar quanto ao futuro de seus filhos. É comum ouvirmos de pais e professores frases como “vocês não serão nada se não souberem inglês”, “o inglês abre portas” etc.

Nesse ponto, em que julgamos esclarecidas algumas das básicas relações entre tradução e império, propomos uma reflexão mais ampla sobre a questão ética da tradução no contexto que acabamos de descrever, ou seja, o das relações assimétricas de poder entre uma cultura dominante e uma cultura dominada. A ética de tradução tradicional tem como ponto de apoio uma visão hierárquica estável das dicotomias autor e tradutor ou texto original e texto traduzido, em que os primeiros são associados à criação e os segundos ao que é simplesmente derivativo. Daí decorre que o tradutor deverá manter uma postura protetora dos significados originais, ou seja, o tradutor deverá ser fiel ao autor e

seu texto. Para atingir esse estado ideal, confia-se em noções como objetividade, sistematização, neutralidade, racionalidade. Revendo algumas das situações já descritas, procuramos explorar o confronto entre o desejo básico que norteia a noção dominante de ética e a contingência do ato tradutório, qual seja o de estar vinculado a normas e valores sociais e culturais e sempre no interior de um momento histórico determinado. Ou seja, o tradutor não trabalha do “lado de fora” de uma situação. Sua leitura é sempre localizada e, portanto, sempre provisória. A ética que prescreve a “invisibilidade” (Venuti, 1986) do tradutor está ao mesmo tempo reduzindo a sua responsabilidade diante dos significados que produz, está desencorajando a construção de um nome autoral e impedindo que esse nome, associado à tradução que produziu, sinalize o seu inevitável comprometimento com os valores de sua época e da comunidade que legitimou o seu trabalho.

Como conclusão, podemos dizer que a reflexão sobre ética de tradução num contexto de relações assimétricas de poder entre culturas passa necessariamente pelo questionamento daqueles pressupostos. Nessa situação, em que as óbvias desigualdades têm levado, não poucas vezes, a trágicas consequências para a parte mais fraca, a ética da fidelidade a valores estáveis e universais oculta os vínculos da tradução com uma ideologia, uma prática política e social e sugere neutralidade onde há interesse, harmonia onde há conflito.

MELLO, G. M. G. de, VOLLET, N. L. R. Ethics and postcolonialism: a practice in translation. *Alfa* (São Paulo), v.44, n.esp., p.169-178, 2000.

- **ABSTRACT:** *This paper has been conceived as an introduction to some of the questions that emerge from postcolonial studies and their intersections with translation studies. The aim of this work was to stimulate reflection, based on the post modern notion of denying transcendental meanings, that determined to what extent traditional conceptions of translation and of the translator's role could contribute to the construction and maintenance of the asymmetrical relations of power when cultures meet. The question of the translator's invisibility has been dealt with from an ethical point of view and directly related to the interests of the dominant cultures in maintaining hierarchies, treating them as natural and universal and not as being built out of specific interests.*
- **KEYWORDS:** *Post-colonialism; translation; asymmetrical relations; cultures; translator's invisibility.*

Referências bibliográficas

- ARROJO, R. A literatura como fetichismo. Algumas consequências para uma teoria da tradução. In: _____. *Tradução, desconstrução e psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p.115-30.
- DERRIDA, J. *Positions*. Trad. Alan Bass. London: The Athlone Press, 1987.
- PAIVA, M. R. Have a sale? Good for you. *Folha de S. Paulo*, São Paulo. 23 de nov., 1997. Caderno São Paulo.
- RAFAEL, V. L. *Contracting colonialism: translation and Christian conversion in Tagalog society under Spanish rule*. Durham: Duke University Press, 1993.
- ROBINSON, D. *Translation and empire: postcolonial theories explained*. Manchester: St. Jerome, 1997.
- SCALZO, F. Yes, nós falamos English. *Veja*, p.124, 9 de abr., 1997.
- SIMON, S. *Gender in translation: cultural indentity and the politics of transmission*. London: Routledge, 1996.
- VENUTI, L. The translator's invisibility. *Criticism*, v.28, n.2, p.179-212, Spring 1986.

Bibliografia consultada

- CHEYFITZ, E. *The poetics of imperialis: translation and colonization from the Tempest to Tarzan*. New York: Oxford University Press, 1991.
- NIRANJANA, T. *Siting translation: history, post-structuralism and the colonial context*. Berkeley: University of California Press, 1996.

TRADUÇÃO COMO UMA RELAÇÃO DE AMOR¹

Maria Paula FROTA²

- RESUMO: Este trabalho desenvolve a proposta do psicanalista e tradutor Potiguara Mendes da Silveira Júnior de se pensar a tradução como uma *relação de amor* e não como uma *relação sexual*. Ao encaminhar tal proposta, Silveira Jr. concentra-se na crítica ao desejo unificador dos tradutores de obterem uma identidade absoluta – e portanto impossível – com o autor e o texto estrangeiro, fazendo uma analogia entre esse desejo e o conceito lacaniano de relação sexual. Por outro lado, ele não aprofunda o conceito de relação de amor como uma alternativa de relação subjetiva (não subjetivista) em que seria preservada a diferença e obtida grande satisfação. Esse aprofundamento é que me proponho a fazer, investigando os conceitos de *língua*, de *sujeito* e, principalmente, de *amor*, em textos de Freud e de Lacan.
- PALAVRAS-CHAVE: Tradução; psicanálise; relação de amor; relação sexual.

O psicanalista e tradutor Potiguara Mendes da Silveira Júnior, num livro de 1983, intitulado *Tradução: dados para uma abordagem psicanalítica*, propôs que se passasse a enxergar a experiência tradutora como uma *relação de amor*. A meu ver, ele desenvolve um pensamento que chega a essa proposta, mas não aprofunda a problemática da relação amorosa, o que pretendo fazer neste trabalho, ainda que, necessariamente, em grau ainda restrito. Num primeiro momento, vou contextua-

1 Este trabalho integra minha tese de doutoramento, publicada sob o título *A singularidade na escrita tradutora*. São Paulo: Fapesp e Pontes, 2000.

2 Departamento de Letras – PUC-Rio – 22453-900 – Rio de Janeiro – RJ. mpfrota@let.puc-rio.br

lizar brevemente o percurso feito pelo psicanalista-tradutor, e, a partir daí, passo a investigar a relação de amor como uma estrutura possível de ser pensada no âmbito da situação tradutória.

Silveira Jr. inicia mostrando como os tradutores e estudiosos da tradução, de um modo geral, percebem, em seu trabalho, pontos de impossibilidade. O autor analisa textos de vários desses tradutores, de Catford a Haroldo de Campos. A título de exemplo, vejamos uma passagem em que ele apresenta afirmações feitas pelo primeiro: "é insustentável a opinião de que textos da LF [língua-fonte] e da LM [língua-meta] têm o mesmo significado", pois cada língua "é em última análise *sui generis*" e o significado "é uma propriedade da língua", cada uma tendo o seu específico (Catford citado por Silveira Jr., 1983, p.27).

A seguir, o autor mostra como esses mesmos tradutores que reconhecem a intraduzibilidade acabam por amainar ou por desprezar esse impossível; acabam, digamos assim, por recalculá-lo. Catford, após as afirmações acima, diz: "apenas pouquíssimos traços da situação [de intraduzibilidade] são relevantes" [; assim,] pode-se estabelecer um grau de equivalência "perfeitamente bom", ainda que os dois textos não signifiquem "o mesmo" (grifos de Silveira Jr., 1983, p.28, colchetes meus).

Segundo Silveira Jr., o que está por trás dessa dificuldade em admitir e enfrentar o impossível, o intraduzível, é a ilusão de completude, de perfeição. Citando Mounin, ele mostra com clareza essa ilusão, expressa no desejo de total simetria entre original e tradução:

o tradutor, para não ser "incompleto", deve fazer-se etnógrafo para, assim, poder "levantar *todas* as incertezas, evitar *todos* os equívocos, preencher *todas* as lacunas" para "descrever e nomear a *totalidade* das definições referenciais sobre uma determinada comunidade" (Mounin citado por Silveira Jr., 1983, p.24, grifos meus)

Uma passagem do "Banquete", diálogo de Platão, ilustra de forma extremamente viva a noção de completude que norteia o nosso pensamento. Nesse banquete, cada um dos presentes faz um elogio ao amor, e o trecho que destaco se insere no discurso de Aristófanes:

Outrora a nossa natureza era diferente da que é hoje. Havia três sexos humanos e não apenas, como hoje, dois; acrescentava-se mais um, que era composto ao mesmo tempo do masculino e do feminino e mais tarde veio a desaparecer, deixando apenas o nome: andrógino. Além disso, os homens possuíam formas redondas, tinham costas e flancos a seu redor, quatro mãos e quatro pernas, duas faces semelhantes sobre um pescoço

redondo, uma só cabeça para esses dois rostos opostamente colocados, quatro orelhas, dois órgãos de geração e tudo mais na mesma proporção. ... Seus corpos eram robustos e vigorosos e a sua coragem muito grande. Isso inspirou-lhes audácia e resolveram escalar o céu e atacar os deuses As divindades refletiram muito sobre o que poderiam fazer com os revoltosos e ... depois de longa meditação, falou Zeus: "Creio que encontrei um modo de permitir que os homens existam, mas domesticados, tornando-os mais fracos: cortarei cada um deles em duas partes, e assim obteremos esta dupla vantagem: ficarão mais fracos e mais úteis, porque serão mais numerosos para nos servir. Caminharão tesos sobre duas pernas apenas ... Depois disto, Zeus cortou os homens, assim como cortamos as frutas ou os ovos para comê-los. Ordenou em seguida a Apolo que curasse as feridas e que virasse o rosto dos cortados e o pescoço para o lado em que a separação havia sido feita a fim de que o homem, pela contemplação do corte, se tornasse mais humilde e se curasse do seu orgulho ... Assim seccionada a natureza humana, cada uma das metades pôs-se a procurar a outra. (1996, p.95-6)

Assim como o mito da torre de Babel vem explicar o anseio dos tradutores pela língua originalmente perfeita, universal, esse mito de Aristófanes vem explicar o comportamento que nos parece tão romântico, no qual, como disse Lacan no seu Seminário sobre a transferência, cada um de nós – seres cortados em dois como um ovo cozido – sai procurando, em primeiro lugar e antes de mais nada, sua metade (1992, p.92-3). Freud também supõe um momento mítico de plenitude, aquele em que o recém-nascido, unido à mãe pelo seio, teria obtido uma satisfação plena. Por meio de um funcionamento psíquico de repetição, nossa vida seria uma tentativa incessante de restabelecer esse nirvana inaugural (1987, p.516).

O problema é que a língua pré-babélica, o ser andrógino e a unidade criança-mãe são, a rigor, mitos, e nós insistimos em esquecer esse fato, incapazes de suportar a ameaça da incompletude, da imperfeição e da assimetria. Essa nostalgia por uma situação que nunca existiu e nunca existirá nos frustra, deixa-nos melancólicos nas diversas esferas de nossa vida, aí compreendido nosso trabalho como tradutores. A psicanálise enfrenta esse impasse ao enfrentar a impossibilidade real, e mostra que o que mais nos importa nesses mitos consiste não no objeto completo imaginário, mas justamente na sua cisão. Como disse Lacan: não quero que se insista tanto na esfera, o corte é mais importante. E algumas páginas adiante esclarece por quê: cabe à falta a função constitutiva da relação de amor (1992, p.93 e 119).

A expressão “relação de amor” se refere não apenas às nossas relações amorosas mais estritas, mas às relações que travamos com objetos os mais diversos, inclusive os autores, textos, línguas e culturas estrangeiras com os quais nos relacionamos ao traduzir. Freud enfatiza o sentido amplo da palavra alemã *lieben*, “amar”, envolvendo as noções de ‘sexualidade’, ‘psicosexualidade’, ‘vida erótica’, ou simplesmente ‘vida’ (por exemplo, em “Psicanálise ‘silvestre’” e “Além do princípio de prazer”). Também tem a mesma natureza do amor a *transferência*, relação que, entre analista e analisante, desencadeia o processo analítico. Em 1909, disse Freud na última das suas “Cinco lições de psicanálise”:

A transferência surge espontaneamente em todas as relações humanas ... é ela, em geral, o verdadeiro veículo da ação terapêutica, agindo tanto mais fortemente quanto menos se pensa em sua existência. A psicanálise, portanto, não a cria; apenas a desvenda à consciência e dela se apossa a fim de encaminhá-la ao termo desejado. (1996, p.62)

Feita essa aproximação entre as relações amorosas em geral, a experiência tradutora e a psicanalítica, volto à imagem da esfera e sobretudo ao corte, conforme recomendou Lacan. Como dizia, a psicanálise – e por esta razão acho importante trazer um pouco de seu saber para a área da tradução – constitui, a meu ver, o único campo do conhecimento que enfrenta a *falta real* provocada pela mítica “cisão da esfera”; não só não a escamoteia, como vai além, atribuindo a ela um valor fundamental para a saúde e a felicidade *possíveis*. À completude que a esfera andrógina simboliza Lacan dá o nome de *relação sexual* – relação sexual não como pura e simples copulação, mas como o eros humano, o desejo em sua plenitude (1992, p.206). E, diz ele, *a relação sexual é impossível*, assim como a forma esférica, a unidade perfeita. É nesse sentido que Silveira Jr. propõe que os tradutores assumam a real impossibilidade da tradução como fusão que transforma dois em Um, assim deixando de ter, como único alvo, a imaginária dimensão da completude, a simetria perfeita entre as línguas. Escreveu ele: “A assunção do impossível como tal, radical, não nos coloca uma barreira para a abordagem da tradução e, sim, nos libera o caminho para a consideração mais precisa das questões envolvidas em seu processo” (1983, p.59).

De tal modo esboçada a problemática das relações sexual e amorosa, procuro encontrar, a partir de Freud e de Lacan, a estrutura que está em jogo em cada uma delas. Começamos por uma questão referente às suas diferenças: não será essa relação que Lacan chama de

sexual também uma relação de amor? Como entender, em termos de seus mecanismos estruturais, essa possibilidade/impossibilidade de atualização, único traço de que dispomos até agora para distinguir uma da outra?

Em seus textos sobre o amor transferencial, Freud distingue uma transferência *positiva* de uma *negativa*. No Seminário de Lacan, desde o primeiro livro, lemos passagens como as que se seguem: “deve haver dois amores, o Eros e o Agape”; em outro momento, ao perguntar “afinal de contas, o que é a transferência?”, ele próprio enuncia uma resposta na qual fala de uma *transferência simbólica* e de uma transferência diversa, problemática para a análise, que *deve ser situada no plano imaginário* (1979, p.149 e 130-1). Silveira Jr., também desse primeiro livro do Seminário de Lacan, cita ainda outra distinção: o *amor dom ativo de si* e o *amor paixão*, acrescentando que o primeiro deles *exige a reciprocidade*, enquanto o segundo, *imaginário*, *não considera a intersubjetividade* (Silveira Jr., 1983, p.64).

Sem dúvida contamos agora com um número bem maior de traços diferenciadores das duas formas de amar, os quais podemos agrupar em séries distintas. O amor como dom ativo parece dizer respeito àquele que ama e, se além de amar, ele exige reciprocidade, quer também ser amado, o outro é visado em sua diferença; ainda sobre esse amor, sabemos que Lacan o associa ao registro do *simbólico*. Quanto ao outro amor (a relação sexual), já sabemos que Lacan o identifica como paixão *imaginária*, qualidade que já havia atribuído à transferência *problemática*; se, como também já sabemos, essa paixão desconsidera a intersubjetividade e, por contraste com o amor ativo, podemos supor que sua natureza seja *passiva*, temos que esse apaixonado provavelmente ocupa ou imagina ocupar apenas o lugar de *objeto amado*, e não o de *amante*. Estaríamos, aparentemente, diante de um paradoxo, pois como é possível “ser apaixonado” se só se quer “ser amado” e apenas nessa medida o outro importa? Como é possível amar e ser amado de um só e mesmo golpe, já que o outro não conta como objeto de seu amor?

Visto que Freud situa o amor no centro da experiência analítica, são inúmeros os textos em que ele e Lacan discutem a relação amorosa-transferencial. O caminho que me parece mais evidente para investigar a estrutura dos dois amores – ou, em outros termos, a da relação sexual impossível de se realizar e a do amor que é possível e satisfatório – é o que tem início no conceito freudiano de *narcisismo* e chega ao conceito que, proposto por Lacan, é conhecido como *objeto*

parcial, agalma ou, ainda, objeto *a*. Sigamos, ao menos, a primeira parte do percurso.

De acordo com a psicanálise, há uma etapa na vida de toda criança, denominada *narcisismo primário*, em que ela ainda não tem condições de fazer uma distinção nítida entre os objetos do mundo exterior (aquele que a alimenta, por exemplo) e o seu próprio corpo, razão pela qual ela concentraria em si suas pulsões. Quando passa a contar com representações ou imagens psíquicas diferenciadas de seu eu e dos outros, a criança já não mais se encontra em um estado de onipotência narcísica, mas na fase a que Freud dá o nome de *escolha de objeto*, na qual ela pode, então, dirigir parte de suas pulsões para os objetos externos. O narcisismo primário – ou seja, o investimento pulsional e a satisfação estritamente relacionados ao próprio corpo – é necessário à constituição do eu ou, como prefere Lacan, da *imagem* do eu, uma vez que é em torno dela que se formam, pela diferença, todas as representações dos objetos do mundo do indivíduo. Mas o seu abandono também se faz necessário, condição para que o indivíduo, uma vez projetada no mundo a sua imagem, possa conferir a esse mundo a sua significação, estruturando-o e nele indo buscar a satisfação de suas necessidades e demandas. O abandono do narcisismo, contudo, não deve ser total, sob pena de o sujeito se perder no objeto escolhido, devendo haver, segundo Freud, um equilíbrio na distribuição pulsional entre o eu e os outros.

Se há um investimento excessivo de libido no objeto, o eu fica como que vazio, fragilizado, totalmente dependente do objeto que *idealiza*. Esse estado atinge sua fase mais elevada “no caso de uma pessoa apaixonada, quando o indivíduo parece desistir de sua própria personalidade em favor do objeto” (Freud, 1996, v.14, p.83). Anulada a auto-estima e exaltado o outro, que se torna o grande outro, *Outro*, a satisfação do amor é impossível. Não é raro encontrarmos esse estado de empobrecimento do eu entre os tradutores, muitos dos quais superestimam a escrita autoral, o valor da língua e do texto estrangeiros. Julgam sua escrita e sua língua inferiores e promovem como que um apagamento de suas inegáveis possibilidades. Experimentam um sentimento constante de impotência e frustração, atribuindo apenas ao Outro, estrangeiro, a riqueza e a beleza de expressão.

Se nessa paixão há como que um efeito de aniquilamento do eu e de suas idealizações para si próprio, em cujo lugar estaria a imagem introjetada do Outro, há por outro lado uma paixão que, da mesma forma, apaga a diferença entre o eu e o outro, mas parece constituir-se

como uma idealização mais propriamente narcísica. Trata-se de uma paixão em que haveria não uma introjeção do outro, mas a *projeção*, sobre ele, de uma imagem que o eu idealiza para si. A diferença entre o eu e o outro é igualmente anulada e o outro, do mesmo modo, passa a ser visto como perfeito, sem falha, como Outro; contudo, em lugar de se querer *ser* o Outro, se quer, embora disso o sujeito não se dê conta, que *ele* seja como o Eu. Amo o outro enquanto igual a mim, porque, sem que saiba disso, projetei sobre ele o meu eu idealizado. Esse outro a quem penso amar tampouco é, nesse caso, um outro real; a rigor, a sua imagem talvez seja ainda mais afastada do real, na medida em que ele seria puro efeito da projeção de um *eu ideal*. Apesar de possíveis variações em sua constituição estrutural, essa paixão se confunde com a anterior, uma vez que o sujeito também experimenta um sentimento de superioridade do outro e de aniquilamento de si. Trata-se ambas, em expressão freudiana, de amores infelizes.

Se, nos termos da analogia entre a tradução e essas relações patológicas que transformam dois em apenas Um, vimos, até agora, um efeito de apagamento do sujeito-tradutor, há, entretanto, uma paixão que se estrutura em detrimento do outro, do autor, da língua, da cultura e do texto estrangeiros. Uma relação cujo efeito consiste, *manifestamente*, não em um sentimento de paixão pelo Outro, mas por si mesmo. Haveria aqui uma supervalorização do eu experimentada como tal. Em outras palavras, se nos casos acima o sujeito experimentaria somente o sentir-se amante e jamais amado, ainda que numa projeção narcísica, ele aqui experimenta um amor por si mesmo, ocupando ao mesmo tempo o lugar do sujeito e do objeto, do amante e do amado. Aqui, a unidade perfeita estaria centrada no Eu. Essa megalomania é bem menos freqüente entre os tradutores, salvo naqueles casos em que eles assumem um lugar típica e tradicionalmente ocupado pelos autores, supostamente mestres da língua, seres superiores aos quais é outorgado o poder de criação. Haveria aqui um afastamento do mundo exterior e o fechamento em um universo próprio, imagem da perfeição. Podemos associar a esse tradutor-autor a figura dos tradutores domesticadores indicada por Venuti: admitida a diferença entre o que diz respeito a mim e o que diz respeito ao outro e sobre essa diferença a consideração de que o que é meu é superior, submeto o texto, a língua e os valores estrangeiros à minha vontade e ao meu talento, ao gênio de minha língua e à hegemonia de minha cultura.

Do ponto de vista da teoria freudiana, o amor possível e satisfatório se daria a partir de uma relação que, fundamentalmente, preservasse a

diferença entre as representações psíquicas do eu e do outro. O primeiro, uma vez capaz de renunciar à perfeição narcísica de sua infância e ao tipo de prazer daí decorrente, poderia obter satisfação a partir de um investimento equilibrado nos seus diferentes objetos de amor. Investimento objetual equilibrado no sentido de as pulsões visarem aos objetos amorosos, cuja satisfação traz satisfação para o eu que ama, e visarem também ao próprio eu. Desse modo, haveria como que um movimento ou ritmo pulsional que atenderia tanto às demandas do eu quanto às de seus objetos. O excesso de investimento pulsional nos objetos acarreta, como vimos, uma carência do eu, o inverso podendo também ocorrer, caso haja uma retenção de libido no eu em detrimento dos objetos.

Dada a impossibilidade, também aqui, de “completar” o desenvolvimento de minha reflexão, faço um “corte”, com a pretensão, entretanto, de ter podido mostrar a base freudiana de um amor possível e seu deslocamento para a experiência tradutora. Lacan, como disse anteriormente, por meio de diversos conceitos retoma e avança esse estudo sobre o amor, propondo uma radicalização da noção de intersubjetividade em que cada um dos termos dessa relação (graças a um *terceiro*) ocuparia a um só tempo a posição de sujeito e de objeto, de amante e de amado. Com a citação a seguir, procuro (de forma incompleta, mas que me é possível) “dar” uma idéia do que se trata:

... quando, no movimento de pegar, de atrair, de aticar,
a mão foi longe o bastante em direção ao objeto,
se do fruto, da flor, da acha, sai uma mão
que se estende ao encontro da mão que é a de vocês,
e neste momento é a sua mão que se detém fixa
na plenitude fechada do fruto, aberta da flor,
na explosão de uma mão em chamas – então,
o que aí se produz é o amor.

(Jacques Lacan, 1992, trad. Dulce Duque Estrada, *A transferência*)

Agradecimento

Agradeço a Maria de Lourdes Sette a instigante interlocução.

FROTA, M. P. Translation as a love relationship. *Alfa (São Paulo)*, v.44, n.esp., p.179-187, 2000.

- **ABSTRACT:** *This paper explores the psychoanalyst and translator Potiguara Mendes da Silveira Júnior's proposal to think of translation as a love relationship rather than as a sexual relationship. In presenting his proposal, Silveira Jr. concentrates on a critique of the translators' unifying yearning for an absolute – and therefore impossible – identification with the original text and its author, elaborating an analogy between this desire and the Lacanian concept of sexual relationship. However, he does no more than sketch out his view of the love relationship as an alternative subjective (non-subjectivist) relationship that preserves difference and attains great satisfaction. My intention here is to develop this analogy a bit farther, by investigating the notions of language, subject and particularly love in texts by Freud and Lacan.*
- **KEYWORDS:** *Translation; psychoanalysis; love relationship; sexual relationship.*

Referências bibliográficas

- FREUD, S. *Interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. 2v.
- _____. Cinco lições de psicanálise. Psicanálise silvestre. A dinâmica da transferência. Sobre o narcisismo: uma introdução. Além do princípio de prazer. Trad. sob a coordenação de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Obras Completas de Sigmund Freud, v.11, 12, 14, 18)
- LACAN, J. *O seminário: livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Trad. Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.
- _____. *O seminário: livro 8: a transferência*. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- PLATÃO. Banquete. In: _____. *Diálogos I*. Trad. J. Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- SILVEIRA JÚNIOR., P. M. *Tradução: dados para uma abordagem psicanalítica*. Rio de Janeiro: Colégio Freudiano Aouta, 1983.

**EU – A PSICANÁLISE
INTRODUÇÃO À TRADUÇÃO
A CASCA E O NÚCLEO (DE NICOLAS ABRAHAM)**

Jacques DERRIDA¹

Tradução de Maria José R. Faria CORACINI²

- **RESUMO:** Com o intuito de apresentar a obra de Abraham intitulada *A casca e o núcleo*, tecem-se considerações em torno da tradução. Afinal, é o que Abraham faz, não apenas quando traduz termos de uma língua para outra, mas quando se serve da palavra no interior da mesma língua. Trata-se da tradução anassêmica que consiste em passar de uma palavra a outra, sem mudar de palavra, fazendo-as transbordarem de sentido. Assim, uma mesma palavra da língua usual, uma vez aspeada, designa o sentido intencional evidenciado pela redução fenomenológica; se grafada com letra maiúscula, remete a um processo de antes do sentido e antes da presença, passando da fenomenologia ao discurso psicanalítico, campo que se situa no solo do impensado da fenomenologia, desta guardando o que não lhe é possível perder. Assim, as palavras prazer, “prazer”, Prazer não têm sentidos diferentes, menos ainda sentidos idênticos ou mesmo análogos; se não são homônimas, são menos ainda sinônimas. Prisoneira de sua própria contradição, a tradução teria como tarefa (im)possível traduzir em discurso o que lhe escapa por essência, ou seja, o não-discurso, o intraduzível e o inapresentável.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Tradução anassêmica; Nicolas Abraham; psicanálise; fenomenologia.

1 Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales – 75006 – Paris – França.

2 Departamento de Linguística Aplicada – Instituto de Estudos da Linguagem – Unicamp – 13083-970 – Campinas – SP. coracini@iel.unicamp.br

Introduzo – eu(me)³ – aqui a uma tradução...

É de tradução que Nicolas Abraham fala simultaneamente, e não apenas quando ele se serve da palavra, da tradução de uma língua para a outra (com palavras estrangeiras) e mesmo no seio de uma mesma língua (com as “mesmas” palavras mudando repentinamente de sentido, transbordando de sentido e até mesmo o sentido, e, no entanto, impassíveis, idênticas a si mesmas, imperturbáveis, permitindo ainda que se leia, no novo código dessa tradução anassêmica, aquilo que teria sido necessário da outra palavra, o mesmo, antes da psicanálise, outra língua que se serve das mesmas palavras impondo-lhes uma “mudança semântica radical”). Falando simultaneamente da tradução em todos os sentidos e além ou aquém do sentido, traduzindo simultaneamente o velho conceito de tradução na língua da psicanálise, Nicolas Abraham falará a vocês também da língua materna e de tudo o que se diz ainda da mãe, da criança, do falo, de toda essa “pseudologia” que submete tal discurso sobre o Édipo, sobre a castração, a denegação e a lei etc. a uma “teoria de criança”.

Mas, se Abraham parece *falar* dessas coisas arquiantigas, não é apenas para delas propor uma nova “exegese”, para decifrá-las ou desconstituir-lhes o sentido, para reconduzir em seguida, segundo as novas vias da anasemia e da anti-semântica, a um processo de antes do sentido e antes da presença. É também para introduzir vocês no código que permitirá traduzir a língua da psicanálise, essa nova língua que altera radicalmente as palavras, as mesmas palavras, as da língua usual de que ela ainda se serve e que ela traduz nela mesma, para uma língua totalmente diferente; então, entre o texto que traduz e o texto traduzido, nada aparentemente teria mudado e, no entanto, não mais haveria entre eles senão relações de homonímia! Mas, como veremos, de uma homonímia incomparavelmente outra. O mesmo ocorre, portanto, com os conceitos de sentido, de língua e de tradução. E falando da língua psicanalítica, da necessidade de ser traduzida de outro modo, Abraham fornece a regra para a leitura de *A casca e o núcleo*: dele pouco se compreenderá se esse texto não for lido como ele mesmo ensina a ler, levando em conta a “anti-semântica escandalosa”, a “dos conceitos des-significados pela virtude do contexto psicanalítico”. Esse

3 Em francês: *J'introduis ici – moi – à une traduction* joga com, ao menos, dois sentidos do pronome “moi” – mero reforço de “je” (eu) e pronome reflexivo (a mim) – e do verbo “introduire” – apresentar e introduzir. Assim, ao mesmo tempo que o autor introduz ou apresenta uma tradução, ele se introduz sub-repticiamente na tradução e se apresenta a uma tradução. (N. T.)

texto deve, pois, ser decifrado com a ajuda do código que ele mesmo propõe e que pertence à sua própria escritura.

Ora, supostamente esperam que introduza – eu(me)⁴ – a uma tradução, a primeira certamente em inglês, de um ensaio maior de Nicolas Abraham. Eu deveria, pois, apagar-me no limiar e, para facilitar a leitura, limitar os obstáculos de tradução que teriam a ver com a minha escritura ou com o idioma de meu *habitus* lingüístico. Que seja. Mas, como fazer com relação ao que pertence à própria língua?

Eu, por exemplo.

Como sempre ocorre com uma língua, é a aliança de um limite com um acaso.

Em francês, diferentemente do *Ich* alemão e do *I* inglês, *moi*⁵ cai como uma luva no sujeito que diz *je* (“eu, eu [*moi, je*] digo, traduzo, introduzo, conduzo... etc.”) e naquele que se toma, se deixa ou faz tomar por objeto (“toma-me [*moi*], por exemplo, como eu [*je*] sou” ou “traduza-me, conduza-me, introduza-me⁶ etc.”). Uma luva, através da qual, até mesmo, eu *me* toco, ou os meus dedos, *como se* eu estivesse a *mim* mesmo [*moi-même*] presente no contato. Mas, *je-me* [*eu-me*] pode em francês⁷ ser declinado de outro modo: por exemplo, “Eu me lembro”, “Eu me divirto”,⁸ “Eu me agrado” etc.

A aparência desse “como se” não é um fenômeno qualquer. “*Entre o ‘eu’ e o ‘me’*”, o capítulo assim intitulado coloca um “hiato”, aquele que, separando “eu” e “me”, escapa à reflexividade fenomenológica, à autoridade da presença a si e a tudo o que ela comanda. Esse hiato da não-presença a si condiciona o sentido do qual a fenomenologia extrai seu tema, mas ele próprio não é nem um sentido nem uma presença. “Quanto ao campo da psicanálise, ele se situa precisamente nesse solo de *impensado* da fenomenologia”. Se eu cito esta frase, não é apenas para marcar uma etapa essencial no trajeto do texto, o momento em que é preciso mesmo se perguntar “como incluir num discurso, seja ele qual for, aquilo mesmo que, por ser sua condição, lhe escaparia por essência?”. E logo em seguida: “Se a não-presença, núcleo e razão

4 Valem aqui as mesmas observações da primeira nota do tradutor. (N. T.)

5 Convém lembrar que o francês tem duas formas para o pronome de primeira pessoa “moi” e “je”, o primeiro servindo de reforço ou ênfase para o segundo. (N. T.)

6 Em francês: “traduis-moi, conduis-moi, introduis-moi... etc.”. (N. T.)

7 E em português, também. (N. T.)

8 Em francês: “je me moque” é também pronominal. Em vez de “eu cação”, preferi traduzir, em português, por “eu me divirto” para manter o pronome. (N. T.)

última de todo discurso, se faz palavra, pode ela – ou deve ela – fazer-se entender em e pela presença a si? Assim aparece a situação paradoxal inerente à problemática psicanalítica”. A questão diz respeito mesmo à tradução, à transposição num discurso de sua própria condição. Isso já é muito difícil de se pensar, pois o discurso *que traduz assim sua própria condição* estará ainda condicionado e faltará nessa medida a seu fim bem como a seu início. Mas essa tradução será ainda mais estranha: ela *terá de* traduzir em discurso o que “lhe escaparia por essência!”, a saber o não-discurso, dito de outro modo, o intraduzível. E o inapresentável. Esse *inapresentável*, que é preciso pelo discurso traduzir em presença sem nada trair dessa estrutura, Abraham denomina “núcleo”. Por quê? Deixemos essa pergunta em repouso.

Se eu citei essa frase é também para lembrar que o *hiato* reproduz também necessariamente um intervalo, o momento de um salto no trajeto de Nicolas Abraham ele mesmo. Ele mesmo, isto é, na relação a si, o *eu-me* de sua própria busca: em primeiro lugar, tão profunda quanto possível, uma abordagem original aliando as questões de tipo psicanalítico e de tipo fenomenológico num campo em que não se aventuravam nem os fenomenólogos nem os psicanalistas. Todos os ensaios anteriores a 1968, data de *A casca e o núcleo*, guardam dessa abordagem um vestígio ainda muito produtivo. Penso em particular nas *Reflexões fenomenológicas sobre as implicações estruturais e genéticas da psicanálise* (1959); no *Símbolo ou o além do fenômeno* (1961). Todos esses textos se acham agora reunidos no volume que traz o título de *A casca e o núcleo* (1978). Eles circundam ou envolvem o ensaio de 1968 (poder-se-á chamá-lo homônimo) e permitiriam a um enfoque teleológico ver se anunciarem todas as transformações futuras já nesses primeiros ensaios. E não seria injustificado. Mas, por volta de 1968, a necessidade de *um corte*, espaço de jogo e ao mesmo tempo de articulação, marca uma nova relação da psicanálise com a fenomenologia, uma nova “lógica” e uma nova “estrutura” dessa relação. Elas afetarão tanto a idéia de sistema estrutural quanto os cânones de “lógica” em geral. Disso tem-se um indicio explícito no fim do ensaio de 1968, quando acaba de ser feita a demonstração de que os “conceitos-chave da psicanálise” “não se curvam às normas da lógica formal: eles não se referem a nenhum objeto ou coleção de objetos, eles não têm, em sentido estrito, nem extensão nem compreensão”.

Em 1968, portanto, novo rumo, novo programa de pesquisas, mas o percurso anterior terá sido indispensável. Nenhuma leitura poderá doravante prescindir dessas premissas.

Apesar de toda a fecundidade, apesar do rigor do questionamento fenomenológico, uma ruptura se impõe e ela é óbvia, uma espécie de reviravolta estranha, a conversão de uma “conversão” que revoluciona tudo. Uma Nota do capítulo “*Entre o ‘eu’ e o ‘me’*” situa o “contra-senso” de Husserl “com relação ao Inconsciente”. *Esse tipo de contra-senso* é essencial e permite ler o hiato que nos interessa: Husserl compreendeu o Inconsciente a partir da *experiência*, do *sentido*, da *presença*, como “o esquecimento de experiências outrora conscientes”. Será preciso pensar o Inconsciente subtraindo-o exatamente àquilo que ele torna possível, a toda essa axiomática fenomenológica do sentido e da presença.

A fronteira, muito singular com efeito, já que ela vai dividir dois territórios absolutamente heterogêneos, situa-se doravante entre dois tipos de “conversa semântica”: aquela que opera no interior do sentido, para fazê-lo aparecer e guardá-lo, marca-se na tradução discursiva pelas aspas fenomenológicas: a mesma palavra, a da língua usual, uma vez aspeada, designa o sentido intencional evidenciado pela redução fenomenológica e todos os procedimentos que a acompanham. A outra conversão, aquela que a psicanálise opera, é absolutamente heterogênea com relação à precedente. Ela a supõe num certo sentido, já que ela não pode ser compreendida corretamente sem ter ido até o fim, e da maneira mais conseqüente possível, do projeto fenomenológico (desse ponto de vista também o método de Nicolas Abraham me parece exemplarmente necessário). Mas, inversamente, ela dá acesso ao que condiciona a fenomenalidade do sentido, a partir de uma instância a-semântica. A origem do sentido não é aqui um sentido originário, mas pré-originário, se assim se pode dizer. Se assim se pode dizer, e para dizer, o discurso psicanalítico, usando ainda as mesmas palavras – tanto as da língua usual quanto as da fenomenologia colocadas entre aspas – cita-as uma vez mais para dizer coisa bem diferente, e outra coisa que não tenha a ver com o sentido. É esta segunda conversão que assinalam as maiúsculas com as quais os tradutores franceses justamente dotaram as noções metapsicológicas; e é ainda um fenômeno de tradução que serve aqui de indicio revelador para Abraham. Podemos reconhecer desde já a singularidade do que se chama aqui tradução: ela pode operar no interior da mesma língua, no sentido lingüístico da identidade. No interior do *mesmo* sistema lingüístico, o francês por exemplo, a mesma palavra, por exemplo “prazer”, pode ser traduzida em si mesma e, sem realmente “mudar” de sentido, passar para uma outra língua, a mesma língua, no entanto, em que a alteração terá sido

total *quer* na língua fenomenológica e entre aspas a “mesma” palavra funcione de outra forma que na língua “natural”, mas *dele* revele o sentido noetoconoemático, *quer* na língua psicanalítica a própria suspensão seja suspensão e que a mesma palavra se encontre traduzida num código em que ela não *tenha* mais sentido, no qual, tornando por exemplo possível o que se sente ou se entende por prazer, o prazer não signifique mais “o que se sente”. (Freud, em *Para além do princípio do prazer*, refere-se a um prazer vivido como sofrimento e *foi certamente* necessário tirar a consequência rigorosa de uma afirmação tão escandalosamente insustentável para a lógica clássica, para a filosofia, para o sentido comum, bem como para a fenomenologia). Passar da palavra prazer na língua usual, ao “prazer” do discurso fenomenológico, em seguida ao “Prazer” da teoria psicanalítica, é proceder a traduções insólitas. Trata-se mesmo de traduções, já que se passa de uma língua a outra e já que é mesmo uma certa identidade (ou não-alteração semântica) que efetua esse *trajeto*, que se deixa *transpor* ou *transportar*. Mas é a única analogia com aquilo que se chama usual ou fenomenologicamente “tradução”. E toda a dificuldade provém dessa “analogia”, palavra que seria necessário submeter a si mesma à transformação anassêmica. Com efeito, a “tradução” em questão não passa, na verdade, de uma língua natural a outra: é de fato a mesma palavra (prazer) que se reconhece nos três casos. Dizer que se trata de um homônimo não seria um erro, mas esse “homônimo” não tem como efeito designar, por sua própria forma, sentidos diferentes. Não são sentidos diferentes, menos ainda sentidos idênticos, ou até mesmo análogos, e se as três palavras escritas de forma diferente (prazer, “prazer”, Prazer) não são homônimas, são menos ainda sinônimas. A última delas excede a ordem do sentido, da presença e da significação e “essa des-significação psicanalítica *precede* a própria possibilidade da colisão dos sentidos”. Precessão que deve também se *entender*, e eu diria ainda se traduzir, segundo a relação de anassemia. Esta remonta à fonte e mais *acima* que ela a fonte, à fonte pré-ordinária e pré-semântica do sentido. A tradução anassêmica não concerne às trocas entre significações, significantes e significados, mas entre a ordem da significação e o que, tornando-a possível, deve ainda ser traduzido na língua do que ela torna possível, aí ser retomada, reinvestida, reinterpretada. É essa necessidade que assinalam as maiúsculas da metapsicologia traduzida em francês.

O que vem a ser, portanto, anasemia? e a “figura” que terá parecido a mais “própria”⁹ a traduzir sua necessidade, será uma “figura” e o que legitima sua “propriedade”?

Eu deveria parar aqui, deixar agora trabalhar o tradutor e deixar vocês lerem.

Mais uma palavrinha no entanto...

DERRIDA, J. I – The Psychoanalysis – introduction to the Frech translation of *The Shell and the Kernel* (by Nicolas Abraham). *Alfa* (São Paulo), v.44, n.esp., p.189-195, 2000.

- **ABSTRACT:** *Aiming to introduce Nicolas Abraham's The Shell and the Kernel, considerations on translation are presented. After all, that is what Abraham does, not only when he translates words from a language into another, but also when he uses the word within the same language. It is the anasemic translation, which consists in shifting from a word to another, without changing the word, making them overflow with meaning. Thus, the same word from the usual language, when put into quotation marks, indicates the intentional meaning made evident through phenomenological reduction; if it is written in with a capital letter, it leads to a process occurring before the meaning and before the presence, moving from phenomenology to the psychoanalytic discourse, a field situated on the unthinkable grounds of phenomenology, keeping from it what it cannot lose. Thus, the words pleasure, "pleasure", Pleasure do not present different meanings, not even identical or analogous meanings; they are not homonyms, much less synonyms. A prisoner of its own contradiction, translation would have, as a(n) (im)possible task, "to translate into discourse that which essentially slips from it, that is, the non-discourse, the untranslatable and the unrepresentable.*
- **KEYWORDS:** *Anasemic translation; Nicolas Abraham; psychoanalysis; phenomenology.*

9 Em francês: "propre" significa ao mesmo tempo própria e limpa, efeito de sentido que escapa ao português. (N. T.)

ÍNDICE DE ASSUNTOS

- América Latina, p.157
- Desconstrução, p.45, 59, 89, 99
- Différance*, p.45
- Dívida, p.13
- Double bind*, p.45, 113
- Dupla tradução, p.45
- Equivalência, p.89
- Ética, p.59
- Fenomenologia, p.189
- Gênero, p.131
- Haikai, p.131
- (In)fidelidade, p.113
- Jacques Derrida, p.59, 99
- Métodos críticos, p.99
- Modernidade, p.71
- Nicolas Abraham, p.189
- Perdão, p.13
- Pós-colonialismo, p.123, 157, 169
- Pós-modernidade, p.71, 123, 131
- Psicanálise, p.179, 189
- Resistência, p.113
- Shylock, p.13
- Subversão, p.131
- Teoria literária, p.71
- Textualidade, p.59
- Transgressão, p.123

SUBJECT INDEX

- Critical methods, p.99
- Debt, p.13
- Deconstruction, p.45, 59, 89, 99
- Différance, p.45
- Double bind, p.45, 113
- Double translation, p.45
- Equivalence, p.89
- Ethics, p.59
- Gender, p.131
- Haiku, p.131
- Jacques Derrida, p.59, 99
- Latin America, p.157
- Literary theory, p.71
- Mercy, p.13
- Modernity, p.71
- Nicolas Abraham, p.189
- (Non)fidelity, p.113
- Phenomenology, p.189
- Post-colonialism, p.123, 157, 169
- Post-modernity, p.71, 123, 131
- Psychoanalysis, p.179, 189
- Resistance, p.113
- Shylock, p.13
- Subversion, p.131
- Textuality, p.59
- Transgression, p.123

**ÍNDICE DE AUTORES/
AUTHORS INDEX**

- | | |
|--|-------------------------|
| ARROJO, R., p.71 | MORENO, S., p.131 |
| DERRIDA, J. (Trad. O. N. SANTOS),
p.13 | OLIVEIRA, P., p.131 |
| DERRIDA, J. (Trad. M. J. R. F. CO-
RACINI), p.189 | OTTONI, P., p.45 |
| FERREIRA, E. P., p.113 | PAGANO, A. S., p.157 |
| FROTA, M. P., p.179 | RAJAGOPALAN, K., p.123 |
| LIMA, E., p.99 | RODRIGUES, C. C., p.89 |
| MELLO, G. M. G. G. de, p.169 | SISCAR, M., p.59, 99 |
| | VOLLET, N. L. R., p.169 |

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

Informações gerais

A *Alfa* – Revista de Linguística publica trabalhos inéditos de autores da UNESP e de outras instituições nacionais ou internacionais na forma de artigos, retrospectivas, resenhas e traduções. Só serão aceitas as resenhas de livros que tenham sido publicados no Brasil, nos dois últimos anos, e, no exterior, nos quatro últimos anos. Dois membros do Conselho Editorial emitirão parecer sobre os trabalhos, aprovando-os ou sugerindo as alterações que julgarem necessárias. Em caso de um parecer ser favorável e outro contrário, o trabalho será enviado a um terceiro membro do Conselho Editorial.

Os trabalhos poderão ser redigidos em português ou em outro idioma. O *Título*, o *Resumo* e as *Palavras-chave* que precedem o texto deverão ser escritos no idioma do artigo; os que sucedem o texto (*Título*, *Abstract*, *Keywords*), em inglês.

Preparação dos originais

Apresentação. Num primeiro momento, os autores enviarão à Comissão Editorial três cópias impressas do trabalho e uma cópia em disquete. Em duas dessas cópias não deverá constar nem o nome dos autores nem o da instituição à qual estão filiados, nem qualquer outro tipo de referência que possa identificá-los. Na terceira cópia, o nome e a instituição de filiação deverão estar presentes. O trabalho deverá ser impresso em *Word for Windows*, versão 6.0 ou 7.0, em papel tama-

nho A4 (21 cm x 29,7 cm), com margens superior e inferior de 2,5 cm e com margens direita e esquerda de 3,0 cm. A fonte deverá ser *Times New Roman*, tamanho 12. O trabalho deverá ter uma extensão máxima de 30 páginas (incluindo bibliografia) digitadas com espaçamento duplo.

A Comissão Editorial encaminhará os trabalhos para dois membros do Conselho Editorial, para julgamento. Depois da análise, os trabalhos serão devolvidos aos autores juntamente com cópia dos pareceres. Num segundo momento, quando aceitos os trabalhos, os autores introduzirão as eventuais modificações e deverão remeter, além do texto em disquete, duas cópias dos trabalhos.

Estrutura do trabalho. Os trabalhos devem obedecer à seguinte seqüência: *título*, que deve ser centralizado, em maiúsculas com negrito, no alto da primeira página; *nome do autor*, por extenso e apenas o último sobrenome em maiúsculas, duas linhas abaixo do título, alinhado à direita; *filiação científica*, em nota de rodapé, puxada no final do nome do autor, constando o departamento, o nome da faculdade ou instituto, o nome da universidade (em sigla), o CEP, a cidade, o estado, o país e o endereço eletrônico do autor; *resumo* (com, no máximo, 200 palavras), duas linhas abaixo do título, sem adentramento e em espaçamento simples; mantendo-se o espaçamento simples, duas linhas abaixo do resumo deverão constar as *palavras-chave* (no máximo 7),

separadas por ponto-e-vírgula. A Comissão Editorial sugere que, para facilitar a localização do trabalho em consultas bibliográficas, as palavras-chave sejam retiradas de *Thesaurus* da Linguística, ou correspondam a conceitos mais gerais da área do trabalho. Duas linhas abaixo das palavras-chave, inicia-se o texto, em espaçamento duplo. Os subtítulos correspondentes a cada parte do trabalho deverão figurar à esquerda, em negrito sem numeração e sem adentramento; duas linhas após o término do texto, à esquerda, em negrito, e sem adentramento, deverão constar *agradecimentos* (quando houver), *título* (em inglês), *abstract* e *keywords*. Duas linhas abaixo, à esquerda, em negrito e sem adentramento, deverão figurar as *referências bibliográficas*, em ordem alfabética e cronológica, indicando os trabalhos citados no texto. Após as referências, deverá figurar a *bibliografia consultada* com a indicação de obras consultadas ou recomendadas, não referenciadas no texto, também em ordem alfabética e cronológica.

Referências bibliográficas. Devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a NBR 6023 da ABNT, de agosto de 2000.

Abreviaturas. Os títulos de periódicos deverão ser abreviados conforme o *Current Contents*. Exemplos:

Livros e outras monografias

LAKATOS, E. M., MARCONI, M. A. *Metodologia do trabalho científico*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1986. 198p.

Capítulos de livros

JOHNSON, W. Palavras e não palavras. In: STEINBERG, C. S. *Meios de comunicação de massa*. São Paulo: Cultrix, 1972. p.47-66.

Dissertações e teses

BITENCOURT, C. M. F. *Pátria, civilização e trabalho*. O ensino nas escolas paulistas (1917-1939). São Paulo, 1988.

Dissertação (mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Artigos e periódicos

ARAUJO, V. G. de. A crítica musical paulista no século XIX: Ulrico Zwingli. *ARTEunesp* (São Paulo), v.7, p.59-63, 1991.

Trabalho de congresso ou similar (publicado)

MARIN, A. J. Educação continuada. In: CONGRESSO ESTADUAL PAULISTA SOBRE FORMAÇÃO DE EDUCADORES, 1, 1990. *Anais...* São Paulo: UNESP, 1990. p.114-8.

Citação no texto. O autor deve ser citado entre parênteses pelo sobrenome, separado por vírgula da data de publicação (Barbosa, 1980). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data entre parênteses: “Morais (1955) assinala...”. Quando for necessário especificar páginas, estas deverão seguir a data, separadas por vírgula e precedidas de p. (Munford, 1949, p.513). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (Peside, 1927a) (Peside, 1927b). Quando a obra tiver dois ou três autores, todos poderão ser indicados, separados por vírgula (Oliveira, A. J., Mateus, P. R., Silva, M. F., 1943), e quando tiver mais, indica-se o primeiro seguido de et al. (Gille et al., 1960).

Notas. Devem ser reduzidas ao mínimo e colocadas no pé da página, as remissões para o rodapé devem ser feitas por números, na entrelinha superior.

Anexos e/ou Apêndices. Serão incluídos somente quando imprescindíveis à compreensão do texto.

Figuras. Desenhos, gráficos, mapas, esquemas, fórmulas, modelos (em papel vegetal e tinta nanquim, ou computador);

fotografias (em papel brilhante); radiografias e cromos (em forma de fotografia). As figuras e suas legendas devem ser claramente legíveis após sua redução no texto impresso de 10 x 17 cm. Devem-se indicar, a lápis, no verso: autor, título abreviado e sentido da figura. Legenda das ilustrações nos locais em que aparecerão as figuras, numeradas consecutivamente em algarismos arábicos e iniciadas pelo termo FIGURA.

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores. Os trabalhos que não se enquadrarem nessas normas serão devolvidos aos autores, ou serão solicitadas adaptações, indicadas em carta pessoal.

REVISTAS CIENTÍFICAS PUBLICADAS PELA EDITORA UNESP

Alfa: Revista de Lingüística (anual)
Alimentos e Nutrição (anual)
ARBS – Annual Review of Biomedical Sciences (anual)
ARTEunesp (anual)
Científica: Revista de Agronomia (semestral)
Didática (anual)
Eclética Química (anual)
Geociências (semestral)
História (anual)
Naturalia: Ciências Biológicas (anual)
Perspectivas: Revista de Ciências Sociais (anual)
Revista de Ciências Farmacêuticas (semestral)
Revista de Engenharia e Ciências Aplicadas (anual)
Revista de Geografia (anual)
Revista de Letras (anual)
Revista de Matemática e Estatística (anual)
Revista de Odontologia da UNESP (semestral)
Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia (anual)
Veterinária e Zootecnia (anual)

EDITORA UNESP

Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 232-7171
Fax: (0xx11) 232-7172

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Produção Gráfica

Edson Francisco dos Santos (Assistente)

Edição de Texto

Nelson Luís Barbosa (Assistente Editorial)

Carlos Villarruel (Preparação de Texto)

Solange Scattolini e

Ana Luiza França (Revisão)

Editoração Eletrônica

Letra Livre Design Editorial

Impressão e Acabamento
Com fotolitos fornecidos pelo Editor

EDITORA e GRÁFICA
VIDA & CONSCIÊNCIA

R. Santo Irineu, 170 • São Paulo • SP
☎ (11) 5549-8344 • FAX (11) 5571-9870
e-mail: gasparetto@snet.com.br
site: www.gasparetto.com.br