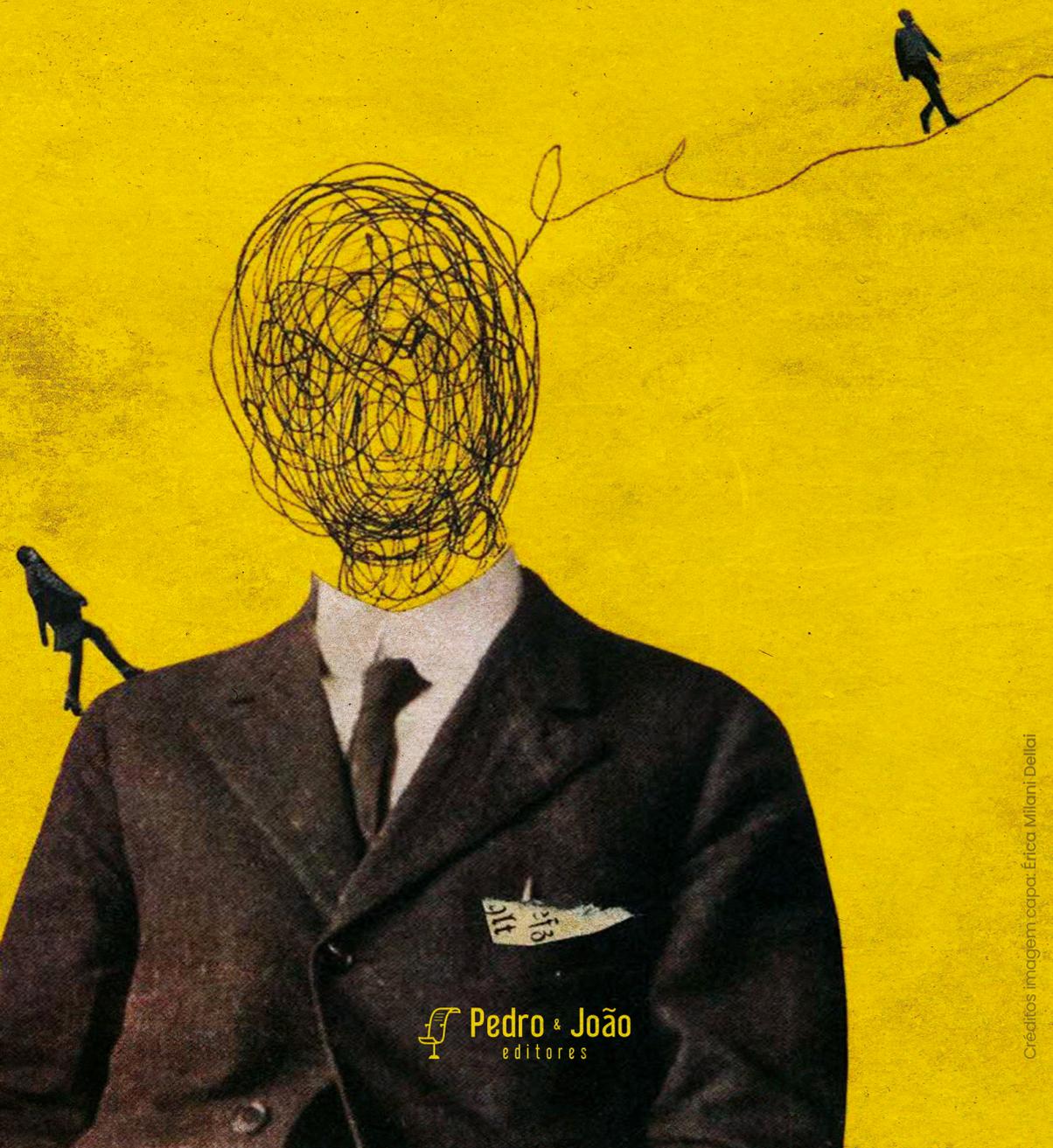


TRADUZINDO À MARGEM

SHEILA MARIA DOS SANTOS
(ORG.)



 **Pedro & João**
editores

Traduzindo à margem

**Sheila Maria dos Santos
(Organizadora)**

Traduzindo à margem

Apoio:

Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução – PGET/UFSC
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes



Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Sheila Maria dos Santos [Org.]

Traduzindo à margem. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. 191p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-0600-4 {impresso}

978-65-265-0601-1 [Digital]

DOI: 10.51795/9786526506011

1. Estudos da tradução. 2. Linguística. 3. Textos reunidos. I. Título.

CDD – 370/410

Capa: Petricor Design

Arte da capa: Érica Milani Dellai

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2023

Sumário

Apresentação	7
Sheila Maria dos Santos	
Desafios dos Estudos Transnacionais da Tradução Feminista	11
Luise von Flotow	
Tradução de Laura Zanetti	
Existem limites na tradução transcultural?	39
Christine Raguét	
Tradução de Caio Nascimento e Sheila Maria dos Santos	
Tradução e transferência: por uma abordagem integrada	63
Lieven D'hulst	
Tradução de Catarina Junges	
Estratégias de tradução feminista	79
Luise von Flotow	
Tradução de Laura Zanetti	
Os dois corpos do tradutor literário	87
Julia Holter	
Tradução de Nathalia da Silva Mendes e Sheila Maria dos Santos	
Traduzir a África: uma abordagem geo-tradutológica	97
Serigne Kandji, Daouda Ndiaye e Sathya Rao	
Tradução de Mileyde Marinho	

- Uma Análise Bourdieusiana do Status das Línguas Indígenas no Espaço de Traduções Sul-africano** 117
Felix Awung e Lolie Makhubu-Badenhorst
Tradução de Alice Soldan Rezende e Seli Kodjo Darshan Raven
- Algumas considerações éticas sobre a invisibilidade do tradutor ou as virtudes do silêncio na tradução** 133
Sathya Rao
Tradução de Enézia de Cássia de Jesus
- O *confessionario* de Agustín de Quintana: uma tessela da história da tradução na América Hispânica** 147
Juan Antonio Albaladejo-Martínez
Tradução de Hélio Parente de Vasconcelos Neto
- O código tácito da estrada** 183
Leon Ray Livingston
Tradução de Cassiano Teixeira de Freitas Fagundes

Apresentação

Sheila Maria dos Santos

O título deste livro, ambíguo, polissêmico, abstrato, expressa nessa polissemia, nessa polifonia, o que contém. Trata-se de artigos traduzidos, escritos por teóricas(os) de diferentes partes do mundo e que têm como ponto em comum o vasto conceito de margem. A margem enquanto fronteira geográfica, a margem enquanto espaço da folha, a margem entre os gêneros, a margem como conceito social, auxiliando a discussão sobre que se está à margem, o que é periférico, conotativa e denotativamente. Os textos aqui reunidos falam de margens (in)visíveis, e têm a tradução como fio condutor, conector, unindo distâncias, pessoas, culturas, línguas, literaturas, vivências. Os textos foram traduzidos por estudantes, tanto no âmbito da graduação em Letras Estrangeiras, quanto da Pós-graduação em Estudos da Tradução (PGET-UFSC), além de doutores e pesquisadores de outras universidades do Brasil, e busca a difusão de conhecimento e pesquisas contemporâneas da área em diferentes países.

Este volume conta com dois textos de Luise von Flotow, uma referência nos Estudos Feministas da Tradução, ambos traduzidos por Laura Zanetti. No primeiro, intitulado “Desafios dos Estudos Transnacionais da Tradução Feminista”, a autora parte de uma reflexão conceitual sobre os termos “internacional” e “transnacional”, defendendo que este “evoca uma preocupação com a utilidade, adequação, comunicação compartilhada e colaborativa através e além das fronteiras, além de linguagens para promover interesses em comum”, para discorrer sobre as dificuldades que podem surgir de uma ampla extensão dos Estudos Transnacionais da Tradução Feminista, em particular a questão do uso do inglês como língua hegemônica.

No segundo artigo, intitulado “Existem limites na tradução transcultural?” (2007), de Christine Raguét, traduzido por Caio Nascimento e Sheila Maria dos Santos, a autora discorre sobre as fronteiras estabelecidas na relação com o Outro, sobretudo linguístico-culturais, e o papel da tradução na quebra dessas barreiras. Nesse

sentido, a tradução transcultural surge como uma forma de abolição dos limites e dos isolamentos que estas margens engendram.

Já no texto “Tradução e transferência: por uma abordagem integrada” (2009), de Lieven D’hulst, traduzido por Catarina Junges, o autor discorre sobre a recente metaforização do conceito de tradução, que a aproxima do conceito de transferência, e suas implicações nos âmbitos teórico, metodológico e analítico. Além disso, reflete sobre as fronteiras entre a Literatura Comparada e os Estudos da Tradução.

Em “Estratégias de tradução feminista”, Luise von Flotow nos apresenta uma série de possibilidades práticas para a promoção do feminismo através das traduções. Como macroestratégias, a autora destaca a retradução, a não-tradução, a seleção estratégica de textos, elaboração de prefácios e notas de rodapé das tradutoras, entre outras. Além disso, discorre sobre as microestratégias possíveis de serem adotadas em traduções feministas, tais como tornar o feminino visível na linguagem, evitar o uso do gênero masculino universal, a criação de neologismos quando a língua não prevê a forma feminina de determinadas palavras, etc. e, por fim, a autora apresenta as críticas e os desafios de tais estratégias.

No artigo “Os dois corpos do tradutor literário” (2016), traduzido por Nathalia da Silva Mendes e Sheila Maria dos Santos, Julia Holter utiliza-se da metáfora da ponte e da porta para explicar a tradução em sua relação de alteridade, não somente com o outro físico, mas também entre os dois corpos sensíveis do tradutor bilíngue, coabitado pelas culturas da língua materna e da estrangeira da qual traduz. Além de discorrer sobre a margem entre o corpo público e o corpo privado do tradutor literário, a autora define a tradução como essa vontade de junção, constantemente permeada pelas fronteiras estabelecidas pela porta, ao mesmo tempo em que lembra que “Traduzir – é falar através da porta fechada”.

Um tema recorrente neste volume é a tradução na África, tópico central do artigo intitulado “Traduzir a África: uma abordagem geo-tradutológica”, de Serigne Kandji, Daouda Ndiaye e Sathya Rao, com tradução de Mileyde Marinho. Neste trabalho, os autores exploram a complexidade da tradução na África como um todo, e em particular no Senegal, atentando para os aspectos culturais envolvidos nesse processo.

Para isso, os autores partem de duas formas epistemológicas, uma transaariana e outra transatlântica, buscando, com essa estratégia, questionar o duplo silêncio que atinge a evidência do dogma e o trauma do tratado transatlântico.

A tradução no continente africano também ganha relevo no texto “Uma Análise Bourdieusiana do Status das Línguas Indígenas no Espaço de Traduções Sul-africano”, de Felix Awung e Lolie Makhubu-Badenhorst, traduzido por Alice Soldan Rezende e Seli Kodjo Darshan Raven. Os autores problematizam a discrepância entre a riqueza linguística do continente africano, que conta com mais de duas mil línguas, e o fato de as línguas indígenas serem relegadas às margens de sua indústria formal de traduções, o que faz com que a África gere menos de 1% da receita global das traduções ao mesmo tempo em que contém um terço das línguas faladas no mundo. Nesse sentido, o estudo busca compreender a função, os desafios e as oportunidades para traduções envolvendo línguas indígenas na África do Sul.

No artigo intitulado “Algumas considerações éticas sobre a invisibilidade do tradutor ou as virtudes do silêncio na tradução”, de Sathya Rao, traduzido por Enézia de Cássia de Jesus, o autor discorre sobre um tema caro à tradução, a saber, a invisibilidade do tradutor, adotando um posicionamento contrário ao de Venuti, que denuncia a invisibilidade do tradutor. Sathya, por sua vez, estima, partindo de pressupostos éticos, “que seja necessário (e não somente urgente) restabelecer a invisibilidade do tradutor ao invés de livrar-se dela ou ainda, pior, de fetichizá-la”.

Em “O *Confessionario* de Agustín de Quintana: uma Tessela da História da Tradução Na América Hispânica”, de Juan Antonio Albaladejo-Martínez, traduzido por Hélio Parente, o autor nos apresenta o trabalho do frade dominicano Agustín de Quintana, escritor-tradutor responsável por criar um sistema de transcrição gráfica da língua mixe e descrever as características de seu inventário fônico, além de elaborar um confessionário escrito em mixe traduzido por ele mesmo ao castelhano. O autor destaca que as traduções dos missionários contribuíram para criar uma literatura própria nas línguas ameríndias, além de seu aporte à história da tradução na América.

Por fim, em “O código tácito da estrada”, traduzido por Cassiano Teixeira de Freitas Fagundes, Leon Ray Livingston apresenta o sistema de códigos que desenvolveu para a comunicação entre os andarilhos. Além de discorrer sobre a origem do termo hobo, o autor explica o funcionamento dessas sinalizações e realiza uma tradução intersemiótica da língua dos que estão à margem da estrada.

Assim se constitui esse volume, com temas variados, atuais, que representam a riqueza do campo e nos convidam à leitura e a repensar o lugar e a função da tradução e do(a) tradutor(a).

Desafios dos Estudos Transnacionais da Tradução Feminista¹

Luise von Flotow²

Tradução de Laura Zanetti³

Resumo : O termo “transnacional” foi desenvolvido durante o século XX para descrever sociedades cosmopolitas e multiculturais que possuem raiz na migração. O conceito de Estudos Transnacionais da Tradução Feminista acrescenta referências aos feminismos pós-colônias, no sentido de oferecer novas maneiras de contribuir com a pesquisa e a publicação. Este artigo aborda as dificuldades, como a criação de colaborações, e o modo com que elas impactam uma tentativa precoce de produzir uma antologia de textos acadêmicos na área dos Estudos Transnacionais da Tradução Feminista (FLOTOW, FARAHZAD, 2017). Problemas das relações de poder entre editores e autores, culturas e idiomas; questões de inclusão e exclusão, especialmente quando diferentes contextos religiosos e culturais afetam discussões acadêmicas; a importância da diversidade de mulheres feministas, bem como os riscos e benefícios de um discurso universalizante. Embora o artigo trate das “adversidades”, ele termina com um pedido para mais trabalhos transnacionais colaborativos, para revigorar e promover o campo dos Estudos Feministas da Tradução ao redor do mundo.

Palavras-chave: Estudos Transnacionais da Tradução Feminista, “hegemonia” da língua inglesa, relações de poder, inclusão/exclusão, diversidade feminina/feminista na tradução.

Résumé : Le terme « transnational » s’est développé au XXe siècle pour décrire les sociétés cosmopolites et multiculturelles qui émanent des mouvements de migration. Dans le champ de la traductologie, les approches féministes transnationales sont venues y ajouter une référence aux féminismes

¹ Texto-fonte publicado na TTR em 31 de maio, 2019. Disponível em: <https://www.erudit.org/en/journals/ttr/2017-v30-n1-2-ttr04612/1060023ar/>

² E-mail: flotow@uOttawa.ca, School of Translation University and Interpretation of Ottawa.

³ E-mail: lczanetti@outlook.com, Mestranda em Estudos da Tradução, Universidade Federal de Santa Catarina.

postcoloniaux, ouvrant la voie à de nouvelles collaborations de recherche et de publication. Le présent article fait état des défis que posent ces collaborations et des répercussions qu'ils ont eues sur une première ébauche de projet d'anthologie de textes consacrés aux approches féministes transnationales en traductologie (FLOTOW et FARAHZAD, 2017). L'article aborde des questions telles que l'« hégémonie » de l'anglais dans les publications universitaires et ses conséquences sur la diffusion des écrits féministes produits en dehors de la sphère anglo-américaine ou de la zone euro; les rapports de force qui s'exercent entre éditeurs, auteurs, cultures et langues; les questions d'inclusion et d'exclusion, particulièrement lorsque des enjeux religieux ou culturels interviennent dans les discussions universitaires; l'importance de la diversité des femmes et des féministes de même que les risques et bénéfices d'un discours universalisant. Bien que l'article mette en lumière les « défis » que pose la collaboration transnationale, il se conclut sur une invitation à accroître cette forme de collaboration dans le champ des approches féministes de la traductologie, de façon à le ré-energiser et à favoriser son essor à l'échelle mondiale.

Mots-clés : approches féministes transnationales en traductologie; « hégémonie » de l'anglais; rapports de force; inclusion/exclusion; diversité des femmes et des féministes en traduction.

Um número considerável de vozes - como estudiosas, tradutoras e críticas - tem clamado há anos por um trabalho *internacional* nos Estudos da Tradução, o que inclui os Estudos Feministas da Tradução, como será discutido neste artigo. Aqui temos uma voz insistente. Em seu artigo de 2009 sobre a internacionalização dos Estudos da Tradução, Maria Tymozcko escreve:

Eu não prevejo apenas um aumento na associação entre indivíduos ou grupos, por melhor que seja, mas sim um processo em que pesquisadores, professores e tradutores movam-se além dos mundos de nossas mentes limitadas para ultrapassar as fronteiras de nossas próprias culturas, para perceber o que podemos aprender conceitualmente e na prática sobre a tradução do mundo em geral. (2009, p. 404, tradução nossa⁴).

⁴ Citação na língua-fonte: I do not envision merely increased associations of individuals or groups, good as that is, but a process in which we as scholars, teachers and translators move beyond our enclosed mental worlds to look beyond the boundaries of our own

“Os mundos de nossas mentes limitadas” evoca as tradições e convenções que as culturas anglo-americana e eurocêntrica utilizam para conceituar a tradução e as quais determinam as abordagens dos Estudos da Tradução. Tymozcko entende essas tradições e convenções como fortemente impactadas pelas mudanças nas tecnologias de impressão do final da Idade Média, época em que muitas questões políticas sobre a tradução da Bíblia surgiram, criando e mantendo demandas irrealizáveis de equivalência (EMMERICH, 2016), que outras culturas podem não compartilhar.

Tymozcko começou a desenvolver esses argumentos em publicações antigas, nas quais ela propôs “olhar para frente” no futuro dos Estudos da Tradução. Após comentar sobre o envolvimento crescente de “outras culturas” na disciplina, em partes devido ao aumento do inglês como um meio global de comunicação, ela se volta aos aspectos menos atrativos desse fenômeno, observando a propagação da língua inglesa nos Estudos da Tradução como “uma forma de hegemonia intelectual” (Tymozcko, 2005, p. 1087), no qual:

A dependência e difusão de perspectivas ocidentais em um campo dedicado à comunicação intercultural e a uma área em constante crescimento internacional é claramente uma situação instável (*ibid.*, tradução nossa⁵).

Enquanto vozes “internacionais têm, indubitavelmente, crescido nos treze anos desde a publicação do artigo de Tymozcko, nos Estudos da Tradução Feminista tais vozes têm começado a emergir apenas recentemente. E em todo esse tempo a linguagem tem, de certa forma, mudado: ao passo que Tymozcko clama por mais Estudos “Internacionais” da Tradução, pesquisadoras feministas estão usando o termo “transnacional”. O termo *internacional* parece abarcar principalmente canais oficiais, diplomáticos e organismos internacionais, à medida que *transnacional* evoca uma preocupação com a utilidade,

cultures, to see what we can learn conceptually and practically about translation from the world at large. (2009, p. 404)

⁵ Citação na língua-fonte: The reliance on and promulgation of Westernized perspectives in a field dedicated to intercultural communication and in a field becoming increasingly internationalized is clearly an unstable situation. (*ibid.*)

adequação, comunicação compartilhada e colaborativa através e além das fronteiras, além de linguagens para promover interesses em comum.

Textos recentes discorrendo sobre o termo “transnacional” parecem concordar nesses pontos, pontuando-os como referências ao movimento além das bordas e focado em preocupações nacionais por um lado, mobilizando um senso de colaboração, suporte e compreensão. A respeito do descaso pelas fronteiras nacionais, por exemplo, Pierre-Yves Saunier descreve, no começo do século XX, os usos do termo “transnacionalmente” nos Estados Unidos, cunhado como “o sentimento de pertencer que vai além do nacionalismo existente, e chega à cidadania mundial” (2009, p. 2) e relata pesquisadores europeus dos anos 1970 “usando o termo [transnacional] para sublinhar o hospedeiro de atividades não-governamentais, desde o terrorismo até atividades religiosas e políticas [desde que] sentiram isso acentuar sua diferença de agentes interestaduais muito mais do que dos ‘internacionais’” (*ibid.*, p. 5, tradução nossa⁶). Quanto ao prefixo “trans” em geral em trabalhos acadêmicos em inglês, Saunier pontua termos como “translocalidade”, “translocal”, “transnação”, inventados em antropologia e ciências sociais nos anos 1980, os quais também “flertam com “transnacional”, “transnacionalismo” e “transnacionais” (*ibid.*, p. 6). Essa terminologia se proliferou em estudos culturais, e foi usada livremente em um jornal chamado *Public Culture* que se tornou uma plataforma para pesquisas interdisciplinares, “muitas com origens indianas” (*ibid.*), os quais investigaram culturas cosmopolitas. As nuances colaborativas e compassivas do “transnacional” estão enfatizadas em um trabalho recente sobre migração, de Joachim Schroeder, no qual a “transnacionalização” se refere ao aumento do “movimento de mercadorias, pessoas e informações através de fronteiras nacionais” (2009, p. 1, tradução nossa⁷), sendo, dessa forma, vistas como condutoras dos “sentimentos de pertencimento, raízes comuns culturais, interligações em comunicação e relações de trabalho” (PRIES, 2008, p.

⁶ Citação na língua-fonte: “using the term [transnational] to underline a host of non-governmental activities, from terrorism to religious or political activities [since] they felt it stressed their difference from interstate actors much more than ‘international’”.

⁷ Citação na língua-fonte: “movement of goods, people and information across national boundaries” (2009, p. 1).

44 et seq., citado em SCHROEDER, 2009, p. 1, tradução nossa⁸). Sob essa (trans)perspectiva, a migração pode levar à formação da “estabilidade social *espaços e estruturas sociais*, atravessando as divisões dos estados nacionais” (SCHROEDER, 2009, p. 1; ênfase no original, tradução nossa⁹). Tanto Saunier quanto Schroeder demonstram como a terminologia envolta no “transnacional” move a discussão além dos limites políticos, além disso, os dois atribuem certas conotações de cooperação e compartilhamento a essa terminologia - embora também observem contradições: Saunier nota um discurso de direita que vê os “progressistas transnacionais” solapando interesses nacionais e governamentais (2009, p. 8). Schroeder constata, ainda, críticas em termos não abordados em relação às desigualdades sociais, questões de gênero, educação dos migrantes e sua integração bem sucedida em culturas anfitriãs. De modo que parece haver, também, lados obscuros no “transnacional”.

A seguir, eu apresento e discuto sobre as dificuldades que podem surgir de uma ampla extensão dos Estudos Transnacionais da Tradução Feminista. Irei me referir, em particular, a uma tentativa precoce de desenvolver um discurso transnacional acadêmico - a produção do *Translating Women Different Voices and New Horizons* (FLOTOW; FARAHZAD, 2017). Esse projeto que iniciei e coeditei, começou em 2012 e demorou quatro anos para ser concluído. Interesses *feministas* mútuos levaram ao trabalho e a princípios de produção de conhecimento colaborativo, assim como troca de conhecimento, visando abalar o que tem sido visto como os maiores vetores de “Oeste a Leste” ou “Norte a Sul” da corrente de conhecimento feminista da Eurozona anglo-americana ao resto do mundo. O objetivo do projeto foi provocar, atrair, coletar e publicar trabalhos de pesquisadoras ao redor do mundo que lidassem com iniciativas e ideias feministas, o modo como aplicam e trabalham com os Estudos Feministas da Tradução. Um número pequeno de acadêmicos além dos da Eurozona anglo-americana pareceram

⁸ Citação na língua-fonte: “feelings of belonging together, common cultural roots, interlinking in communication, and working relationships” (PRIES, 2008, p. 44 et seq., citado em: SCHROEDER, 2009, p. 1).

⁹ Citação na língua-fonte: “close-knit stable social spaces and social structures, going beyond the borders of national states” (SCHROEDER, 2009, p. 1; ênfase no original).

publicar no campo em que o projeto se iniciou - Hala Kamal, no Egito, e Min Dongchau, na China, são duas das raras referências encontradas naquela época - e os textos que existem foram dispersados pela sociolinguística, estudos das mulheres ou revistas de estudos culturais. Muito pouco estava disponível em idiomas que não fossem o inglês.

O aspecto transnacional do feminismo acadêmico nos Estudos da Tradução não está livre de dificuldades, e o problema do inglês como língua global é uma delas. Tymozcko escreveu, em 2005, que “o crescimento do inglês como um idioma mundial contribui para [...] tendências impressionantes nos Estudos da Tradução, refletindo o aumento da internacionalização” do campo (p. 1086, tradução nossa¹⁰), mas essa ampliação do inglês também é vista como uma ameaça absoluta. Uma das vozes mais vociferantes e recentes do feminismo nesse ponto, é a da quebequense Francine Descarries (2014), que no assunto especial sobre *Sinais* dedicados à “Tradução, Pesquisadoras Feministas e à Hegemonia do Inglês”, ela ataca a atual situação na qual ela afirma que “os países anglo-saxões exercem um monopólio virtual da disseminação de conhecimento e sua avaliação” (DESCARRIES, 2014, p. 564, tradução nossa¹¹). Essa situação, tem a ver, em grande parte, com a enorme quantidade de pesquisadoras publicando em inglês, culminando nas seguintes consequências, segundo Descarries:

- A marginalização dos vastos segmentos do pensamento feminista mundial;
- O isolamento das pesquisadoras que trabalham com/em periferias nacionais ou linguísticas;
- A exigência de que pesquisadoras com outros idiomas e de outras culturas dependam e trabalhem com “estruturas fora de sua organização social” (*ibid.*, p. 565, tradução nossa¹²) a fim de lerem e publicarem;

¹⁰ Citação na língua-fonte: “[t]he rise of English as a world language has contributed to [...] (e)xciting trends in translation studies reflecting the increased internationalization”.

¹¹ Citação na língua-fonte: “Translation, Feminist Scholarship and the Hegemony of English” she attacks the current situation where she claims “Anglo-Saxon countries exert a virtual monopoly on knowledge dissemination and its evaluation” (Descarries, 2014, p. 564).

¹² Citação na língua-fonte: “structures outside their social framework” (*ibid.*, p. 565).

- A língua inglesa funcionar como uma porta para a publicação, a qual não privilegia materiais escritos por pesquisadoras da língua inglesa mas controlam a forma e o conteúdo (temas e tópicos) a serem publicados;

- A tendência de pesquisadores anglófonos monolíngues sentirem que seu monolinguismo os alivia de qualquer “obrigação de conhecer os trabalhos de outros” (*ibid.*, p. 565, tradução nossa¹³) os leva a não enxergar a necessidade (ou serem incapazes) de se abrirem a “outras perspectivas e realidades culturais” (*ibid.*, p. 568, tradução nossa¹⁴), o que causa o maior impedimento do trabalho transnacional.

Descarries não é a única que vê uma fonte importante dos problemas listados acima nas publicações acadêmicas atuais, onde a linguagem do discurso de pesquisa “emerge quase inteiramente com aquela [...] do inglês da ciência e da academia” (*ibid.*, p. 565, tradução nossa¹⁵). As razões desse crescimento do inglês em comunicações internacionais de todos os tipos são, claramente, diversas, e foram elencadas por David Crystal em *English as a Global Language* (2003, p. 29-122). Elas advêm do desenvolvimento geográfico/histórico e sociocultural dos últimos 200 anos e derivam, entre outras coisas, dos efeitos do colonialismo britânico, da revolução industrial inglesa, do crescimento dos EUA no início do século XX, sua enorme influência midiática e da poderosa presença anglófona na internet desde o início dos anos 1990. Enquanto a questão da publicação acadêmica é apenas um significativo aspecto do impacto global, o problema tem, atualmente, sido acentuado pela linguagem dos motores de busca e indexação, como os autores que publicam em idiomas que não sejam o inglês que tem sido sistematicamente perdidos, ignorados, deixados de lado por mecanismos automáticos de pesquisa, os quais têm se desenvolvido amplamente na e para a língua inglesa (TATSUYA; González-varo; sutherland, 2016).

O domínio do inglês em estudos de mulheres, trabalhos feministas e nos Estudos da Tradução não pode deixar de incomodar aquelas que não fazem parte da “voz dominante” e talvez sejam percebidas ou vistas como

¹³ Citação na língua-fonte: “obligation to know about others’ work” (*ibid.*, p. 566).

¹⁴ Citação na língua-fonte: “other perspectives and cultural realities” (*ibid.*, p. 568).

¹⁵ Citação na língua-fonte: “merge[s] almost entirely with that of [...] English-speaking science and scholarship” (*ibid.*, p. 565).

“específica ou culturalmente distinta” (DESCARRIES, 2014, p. 564, tradução nossa¹⁶). Esse é um assunto particularmente sensível em relação ao pensamento feminista, no qual a oposição binária do sexo masculino “dominante” e do “outro” (segundo) sexo feminino foi empaticamente explicada por Simone de Beauvoir em *Le deuxième sexe* (1949). Para as feministas pós-Beauvoir, cair na mesma armadilha do primeiro/segundo ou dominante/outro, ou ainda norte/sul, leste/oeste, é repetir um padrão nefasto - como vem sendo documentado por inúmeras teóricas e críticas desde Chandra Mohanty, em 2003, até María Reimóndez, que publicou em 2017 um artigo (em língua inglesa) sobre o tópico da hegemonia do inglês em outro livro recente sobre os Estudos Transnacionais da Tradução Feminista, *Feminist Translation Studies* (CASTRO; ERGUN, 2017).

Traduzindo Trabalhos Acadêmicos Feministas

Uma das questões que surge é se, e caso seja, como a tradução pode abordar ou atenuar algumas das ansiedades e sentimentos que se desenvolvem devido ao aparente domínio da língua inglesa. A tradução de textos acadêmicos (feministas) pode facilitar e democratizar a comunicação e o impacto? A tradução pode dar suporte aos interesses recíprocos e benefícios mútuos do trabalho feminista transnacional, anulando, desse modo, o poder “colonialista” do inglês e permitindo acadêmicos a publicar em seu próprio idioma? Ao passo que há projetos de tradução em andamento para tornar alguns trabalhos acadêmicos de mulheres francesas disponíveis em inglês, os efeitos ou impactos de tal tradução não estão, de forma alguma, claros.

O artigo de 1992 escrito por Gayatri Spivak, “*Politics of Translation*”, está entre os primeiros a versar sobre os aspectos menos prestativos da tradução em relação ao trabalho feminista, expondo fraquezas pós-coloniais em certas práticas de tradução que simplificam textos para uma “leitura mais fácil” e ignoram as diferenças entre mulheres escritoras e suas perspectivas políticas - nivelando, então, as distinções entre culturas de onde os trabalhos foram importados, e servindo a um pensamento

¹⁶ Citações na língua-fonte: “dominant voice”; “specific, or culturally distinct” (Descarries, 2014, p.564).

reducionista. Pesquisadoras continuam a comentar sobre como textos de mulheres de outras culturas são (mal) interpretados por meio da tradução, por conta de vários motivos, normalmente para facilitar a leitura: Marilyn Booth (2017), por exemplo, detalha como sua tradução do romance àrabe *Girls of Riyadh* foi adaptado pela editora e pelo autor do texto para “funcionar” de acordo com propósitos da língua inglesa; Mengying Jiang (2017) recentemente debateu sobre como as traduções ao inglês, de textos de mulheres chinesas da República da China, feitos por Gladys Yang por volta de 1980, foram viesados deliberadamente como feminista pela editora Virago em Londres; além de Caroline Summers (2017), que estudou como o romance *Kassandra* (1985), de Christa Wolf, foi instrumentalizado em um trabalho incônico do feminismo americano através de sua tradução e recepção em círculos acadêmicos feministas dos EUA. Descarrie, de sua parte, não considera a tradução - do inglês a outras linguagens ou de outros idiomas ao inglês - uma solução para comunicações desiguais. Ela escreve:

Enquanto a tradução torna possível disseminar ideias a um certo ponto, há, contudo, alguns poucos conceitos ou modelos de interpretação que podem ser compartilhados entre diferentes culturas e de um modo completamente análogo. (DESCARRIES, 2014, p. 566, tradução nossa¹⁷).

Muitos acadêmicos dos estudos da tradução concordariam que a tradução “de um modo completamente análogo” é pouco provável, e praticamente qualquer estudo de textos feministas traduzidos confirmaria isso. A tradução muda um texto.

Todavia, a tradução continua, e os Estudos da Tradução continuam a prestar atenção em questões feministas, ao trabalho de pesquisadoras, às críticas de gênero e à diferença sexual. De fato, a necessidade dos Estudos Feministas da Tradução tem sido considerada urgente. Diversas pesquisadoras confirmam que a “problemática da tradução tem se tornado um importante campo para a contenção feminista” (COSTA; ALVAREZ,

¹⁷ Citação na língua-fonte: “While translation makes it possible to disseminate ideas to a certain extent, there are nevertheless few concepts or models of interpretation that can be shared among different cultures in a completely analogous fashion.” (Descarries, 2014, p. 566).

2014, p. 558, tradução nossa¹⁸). Além disso, um livro recente sobre falhas nos contatos e comunicações tradutórias entre feministas latinas dos EUA e latino-americanas explora essa problemática, ainda que em termos metafóricos, no qual “tradução” seja uma expressão para o contato intercultural de todos os tipos (ALVAREZ *et al.*, 2014). Igualmente, os estudos do leste da Europa e a prensa das traduções produzidas em 1990 com as verbas de organizações como as fundações Soros e Ford focaram nos efeitos desses trabalhos e apontaram que não somente essas traduções não atingem, algumas vezes, as expectativas (BARCUNOVA, 2006), como também mudam e confundem, gravemente, questões que elas pretendem tornar acessíveis (SLAVOVA, 2014). Como pesquisadores dos Estudos da Tradução sabem, a “viagem dos discursos e as práticas além das bordas geopolíticas, disciplinares, entre outras, encontra bloqueios desafiadores e *checkpoints* migratórios” (COSTA; ALVAREZ, 2014, p. 558, tradução nossa¹⁹), e devido aos documentos relacionados às mulheres, ao feminismo, ao gênero e às diferenças sexuais serem quase sempre sensíveis culturalmente, eles são passíveis de encontrar barreiras ainda maiores (FLOTOW; SCOTT, 2016).

Um projeto de publicação e tradução extremamente visível traz essas duas questões - divergir o conhecimento feminista e a “hegemonia” da língua inglesa - juntamente e de formas notáveis: O *Dicionário dos Intraduzíveis* de 2004, feito por Barbara Cassin, organiza as “línguas” como um dos problemas mais urgentes apresentados pela Europa, e propõe duas soluções possíveis:

poderíamos escolher um idioma dominante em que as trocas seriam feitas a partir de agora, *uma Anglo-América globalizada*. Ou poderíamos apostar na retenção de muitas línguas, tornando evidente em todas as ocasiões os significados e interesses dos diferentes - o único jeito de realmente facilitar a comunicação entre línguas e culturas. (CASSIN, 2014, p. XVII; ênfase da autora, tradução nossa²⁰).

¹⁸ Citação na língua-fonte: “problematic of translation has become an important domain for feminist contention” (Costa and Alvarez, 2014, p. 558).

¹⁹ Citação na língua-fonte: “travels of discourses and practices across geopolitical, disciplinary, and other borders encounter formidable roadblocks and migratory checkpoints” (Costa and Alvarez, 2014, p. 558).

²⁰ Citação na língua-fonte: “choisir une langue dominante, dans laquelle se feront désormais les échanges – un anglo-américain mondialisé; ou bien jouer le maintien de la pluralité, en rendant manifestes à chaque fois le sens et l’intérêt des différences, seule

Novamente, o grande espectro do “anglo-americano” paira de forma ameaçadora na Europa; a segunda solução para esse assombro, a qual recusa a “anglo-américa globalizada”, seria a da CNRS, a organização francesa que dá suporte ao enorme projeto que se sucedeu, evidentemente privilegiado. O *Dicionário dos intraduzíveis* terminou com um compêndio descomunal dos termos de diferentes idiomas de escritos filosóficos da Europa, com discussões extensas e eruditas sobre as diferentes entradas e descrições diacrônicas das mudanças em significados de um termo individual que passou enquanto foi empregado em outros idiomas europeus. Isso enfatiza as inúmeras diferenças em um sentido que não são apenas relacionadas às tradições da língua e cultura fontes, mas que resultam de um tempo e uso, demonstrando, mais uma vez, que não há algo como uma tradução final. Infelizmente, Cassin interpreta isso como uma “intraduzibilidade” quando poderia, mais positivamente, ser considerado uma “série de traduzibilidades”, um termo que poderia reconhecer a relatividade da tradução e a iterabilidade dos textos.

O interesse *feminista* nesse projeto aumenta em versões traduzidas do inglês desse livro, o *Dictionary of Untranslatables* (CASSIN, 2014), nos chamados intraduzíveis, nos quais ainda mais diferenças foram acrescentadas, em particular aos termos “sexo” e “gênero” - terminologia que é central ao interesse feminista. Os editores da língua inglesa “sentiram-se forçados a fazer mais com grupos de palavras associadas a “sexo” e “gênero” e foram capazes de “tornar esse grupo de palavras em um ponto de pesquisa mais crítica” (*ibid.*, p. XI; ênfase da autora, tradução nossa²¹). Dessa forma, não somente a entrada em francês para o termo “gênero” foi traduzida ao inglês, como Judith Butler escreveu um adicional de três páginas explicando e explorando o “problema do gênero” para a

manière de faciliter réellement la communication entre les langues et les cultures.” (Cassin, 2004, p. 1).

“we could choose a dominant language in which exchanges will take place from now on, a globalized Anglo-American. Or we could gamble on the retention of many languages, making clear on every occasion the meaning and the interest of the differences—the only way of really facilitating communication between languages and cultures.” (Cassin, 2014, p. XVII; my emphasis).

²¹ Citação na língua-fonte: “felt compelled to do more with the cluster of semes associated with “sex” and “gender” and were able “to turn this word grouping into a site of critical cross-examination” (*ibid.*, p. XI; my emphasis).

publicação americana. Do mesmo modo, a entrada “le sexe” foi traduzida ao francês, de modo que Stella Sandford acrescentou uma página extra ao termo “sexo” para o livro em inglês, expondo ao não-sexual francês a “diferença do sexo em inglês” (*ibid.*, p. XI). A intenção dos editores de “fazer mais” em relação a esses dois termos significa criar extensas adaptações aos contextos anglo-americanos. A escrita feminista e a escrita sobre o feminismo, em outras palavras, parece pedir consideráveis adaptações, interpretações, reescritas culturais sensíveis; ela se tornou um domínio de competição e interesses potencialmente hostis com intersecções que ameaçam solapar tentativas de trabalhos transnacionais mais colaborativos e mutuamente compassivos.

Em vista do potencial criticismo que tanto a tradução ao inglês quando os Estudos da Tradução em inglês podem esperar por razões como as elaboradas acima, é possível que seja imprudente buscar tal trabalho em inglês. Ele é hegemônico demais para isso! Contudo, Lola Sanchez, uma acadêmica espanhola que escreve em inglês, faz alguns encorajamentos (2017). Ela investiga um exemplo de uma contribuição em espanhol para o trabalho transnacional feminista em tradução na sua pesquisa da série espanhola *Feminismos*, uma coleção que buscou tornar conhecido e circular a diversidade de trabalhos feministas nesse idioma. Seus resultados demonstram que materiais em inglês como língua-fonte foram muito importantes para esse projeto que traduziu inúmeros textos anglo-americanos ao espanhol; e ao mesmo tempo em que traduções de trabalhos do oriente médio e outros lugares foram incluídos, nada da América Latina foi trazido, o que não necessitaria nem de tradução. Ela atribui isso ao pensamento hegemônico colonialista que não é exclusivo à linguagem acadêmica em inglês. A questão que Sanchez levanta sobre o feminismo acadêmico como um resultado dessa pesquisa, se aplica amplamente ao acesso de aspectos transnacionais de qualquer tradução ou projeto dos Estudos da Tradução:

Quais mulheres aparecem [na “cartografia” das traduções], e quais não aparecem? De onde elas são? Quais correntes, posições, espaços ou conhecimentos feministas situados elas representam? (SANCHEZ, 2017, p. 65, tradução nossa²²).

Ela conclui recomendando que dado ao contínuo desequilíbrio no fluxo das traduções, “feministas ocidentais deveriam reconhecer a violência epistêmica que está por trás e reforça os vieses que a tradução impõe aos nossos diálogos ‘globais’” (*ibid.*, p. 67, tradução nossa²³) - e encontrar maneiras de trabalhar em direção a uma política mais ampla da tradução.

No projeto de pesquisa e publicação que resultou em *Translating Women Different Voices and New Horizons* (FLOTOW; FARAHZAD, 2017), uma primeira apunhalada em uma discussão acadêmica sobre “traduzir mulheres” de lugares fora da eurozona anglo-americana, as maiores questões (além do uso do inglês) desafiando o desenvolvimento de políticas amplas foram, ao menos, três: relações de poder, mecanismos de inclusão/exclusão e a representação da diversidade feminina. Me refiro a elas abaixo. Primeiro, contudo, é importante enfatizar o porquê de tal projeto ter sido considerado necessário e útil a esse ponto, e em língua inglesa.

A ideia original era obter material sobre os Estudos da Tradução Feminista de lugares fora da eurozona anglo-americana, desenvolvendo, dessa forma, conhecimento a respeito do que estaria sendo feito em outros ambientes feministas relacionados a questões da tradução. O pedido por artigos e ideias estimularia tal trabalho, e uma antologia providenciaria espaço tanto de publicação quanto de leitura. As razões ocultas são diversas: o intenso foco em “gênero” e “orientação sexual” nas humanidades anglo-americanas e estudos culturais que impactaram os estudos feministas, abordagens de “diferenças sexuais”, os rótulos de “essencialistas”, ao menos em algumas áreas, e o desencorajamento de mais trabalhos (FLOTOW; SCOTT, 2016). Além disso, a publicação que estabeleceu uma “escrita sobre as mulheres novamente” nos Estudos da

²² Citação na língua-fonte: “Which women appear [in the “cartography” of translations], and which ones do not? Where are they from? Which feminist currents, positions, spaces or situated knowledges do they represent?” (Sanchez, 2017, p. 65).

²³ Citação na língua-fonte: “western feminists should acknowledge the epistemic violence that underlies and undergirds the biases that translation imposes upon our ‘global’ dialogues” (*ibid.*, p. 67).

Tradução (FLOTOW, 2011) foi criticada como sendo “tão etnocêntrica”, i.e. por apresentar somente trabalhos de autoras/tradutoras anglo-americanas e europeias. Foi um momento oportuno para ir além no campo, reenergizar o foco nas mulheres como um segmento especial de qualquer população, assim como de demonstrar sua importância na área da tradução de todos os lugares. Abrir os braços para além da etnocentricidade da eurozona anglo-americana poderia encorajar novas escritoras e pesquisadoras, trazer novas ideias, possibilitar novas discussões e reacender a abordagem feminista nos Estudos da Tradução. Compilado no Canadá, coeditado no Irã, publicado em Nova York/Londres, o livro inclui trabalhos de doze partes diferentes do mundo, pesquisados e escritos por acadêmicas que quase unanimemente usam o inglês como sua segunda ou terceira língua. O que as inclui no terror da “hegemonia do inglês”, mas disponibiliza novos trabalhos a possíveis ambientes de língua inglesa já esgotados, proporciona espaço a acadêmicas não inglesas de publicar em uma antologia em língua inglesa e, então, ganhar visibilidade, bem como busca reenergizar a área em uma escala global.

Relações de Poder

A decisão de buscar, encomendar e compilar uma seleção de textos para uma antologia transnacional dos estudos da tradução feminista implica poder para fazê-lo. Todavia, também significa trabalho: o tempo para pesquisar o que já existe, quem está trabalhando na área e quem poderia colaborar. Isso significa não somente divulgar chamadas para submissão de diferentes formas, onde a internet e outros meios de comunicação podem ser diferentes ou difíceis de acessar, mas também buscar informantes, escritoras e coeditoras de maneira proativa. Envolve fortes capacidades de comunicação (internet funcional, idiomas funcionais além do inglês), e a busca por uma editora que esteja disposta a olhar além dos confins do Canadá. Então, isso implica em um trabalho duro, detalhadamente focado, em convidar e acessar as propostas de textos, negociar com autoras e contratá-las, editar cada detalhe dos textos, visto que serão rigorosamente escritos em um inglês acadêmico, para uma disseminação ampla e sem remorso. Requer iniciativa acadêmica e empreendedorismo, além da confiança de que tamanho projeto possa gerar uma conclusão frutífera -

com uma editora que distribuirá o produto final mundialmente. Esse “poder” pode, obviamente, ser criticado (como algumas das vozes mencionadas farão), por excluir certos participantes ou favorecer certas teorias/abordagens a um público ou publicar em um idioma hegemônico. Contudo, isso também serve para fazer vozes serem ouvidas, as quais de outra forma dificilmente sairiam de um contexto local e tornariam projetos de tradução visíveis, que de outro modo seriam ignorados ou deixados de lado. Publicar trabalhos feministas em inglês pode trazer ideias de todos os lugares para uma “conversa”.

Esse era precisamente o objetivo da antologia: não somente reviver os Estudos da Tradução Feminista, mas ampliar o campo ao transnacional “todos os lugares”. Isso requereu além da editoração compartilhada, em dois locais extremamente distantes com relações políticas estreitas, um número de assistentes de pesquisa com competências linguísticas em chinês, espanhol, árabe e francês, para, finalmente, elaborar uma antologia que incluísse trabalhos da China e Hong Kong, Marrocos, México, Turquia e Sri Lanka, bem como da Colômbia, Arábia Saudita, Cuba, Japão e Sérvia.

Essa diversidade se fez necessária e possibilitou um número daquelas muito desejadas e longas “conversas” entre múltiplas fronteiras, ao menos entre editoras, pesquisadoras e escritoras. O que empoderou todas em um complexo e emocionante projeto.

Mecanismos de inclusão/exclusão

Uma das conversas mais persuasivas e potencialmente destrutivas tem ligação com um artigo denominado “*Negotiating Western and Muslim Feminine Identities through Translation: Western Converts Translating the Quran*”, de Rim Hassen (2017). Ele servirá para ilustrar o problema da inclusão e as relações sensíveis entre oriente e ocidente apesar de todo o idealismo transnacional.

Hassen produziu um estudo comparativo de três traduções recentes do Corão por mulheres ocidentais convertidas, no qual ela levanta a questão cultural da tradução quando muçulmanos que não falam ou leem em árabe “traduzem” ou interpretam o Alcorão. No primeiro rascunho de seu texto, Hassen inclui uma longa referência à ativista Hirsi Ali e ao filme *Submissão* que ela produziu com Theo van Gogh (2004),

um filme em que textos corânicos escritos sobre os ombros à mostra de uma mulher e lidos em voz alta são empregados para criticar o islamismo. Esses textos evocam os tipos de violência física que a figura da mulher principal sofreu e implicam que detalhes de como bater em uma mulher surgem a partir do Alcorão. Hassen usou esse excerto como um exemplo de uma interpretação não-acadêmica, textualmente desinformada e abusiva de textos do Alcorão que contrastam intensamente com a atual tradução da qual ela estava debatendo. Ela escreve:

Nesse texto, Hirsi Ali mistura a voz da mulher com a tradução do verso 4:34 buscando distorcer os limites entre o original e a tradução, o sagrado e o ordinário. O que, contudo, permite que ela mascare o fato de a informação contida na seção deletada não ser parte do Alcorão, ainda que seja apresentada como sendo. Na verdade, tais formas de violentar não aparecem no verso 4:34 ou em qualquer outro do Alcorão, o que levanta a questão do porquê essas formas de violência foram inseridas na tradução. [...] Hirsi Ali, como milhões de muçulmanas, não fala ou lê em árabe; ela pode, portanto, ter se apoiado em uma fonte secundária para ler o Texto Sagrado. Outra possibilidade pode ser que Hirsi Ali tenha intencionalmente inserido tais elementos e os apresentado como parte do texto original por razões ideológicas específicas. (HASSEN, 2016, n.p., tradução nossa²⁴)

A interpretação errônea de Ali do texto corânico está em questão, mas Hassen vai além nisso. Ela simplesmente aponta e supõe que há

²⁴ Citação na língua-fonte: “In this text, Hirsi Ali intermixes the woman’s voice with the translation of verse 4:34 in order to blur the boundary between the original and the translation, the sacred and the ordinary. This, however, allows her to mask the fact that the information contained in the deleted section is not part of the Quran, even though it is presented as such. In reality such forms of beating do not occur in verse 4:34 or anywhere in the Quran, which raises the question why were these forms of beatings inserted in the translation? [...] Hirsi Ali, like millions of Muslims, does not read or speak Arabic; she may therefore have relied on a secondary source to read the Sacred Text. Na verdade, tais formas de violentar não aparecem no verso 4:34 ou em qualquer outra do Corão, o que levanta a questão do porquê essas formas de violência foram inseridas na tradução. [...] Hirsi Ali, como milhões de muçulmanas, não fala ou lê em árabe; ela pode, portanto, ter se apoiado em uma fonte secundária para ler o Texto Sagrado. Another possibility could be that Hirsi Ali has intentionally inserted these elements and presented them as part of the original text for specific ideological reasons. Outra possibilidade pode ser que Hirsi Ali tenha intencionalmente inserido tais elementos e apresentado eles como parte do texto original por razões ideológicas específicas.” (Hassen, 2016, n.p.)

“razões ideológicas”. Após isso, ela contrasta essa versão com traduções atuais do Alcorão, feitas por mulheres convertidas.

A questão da inclusão surge quando sabe-se que apesar da crítica de Hassen sobre o trabalho de Hirsi Ali, o coeditor iraniano desse projeto não poderia, de nenhuma forma, estar associado a um livro em que Hirsi Ali aparecesse. Tal associação poderia custar a ela sua posição acadêmica, seu passaporte e, possivelmente, outros direitos e liberdades já restritos na República Islâmica do Irã, ainda mais para as mulheres. Tanto o texto de Hirsi Ali quanto o artigo inteiro de Rim Hassen tiveram que ser excluídos ou a coeditora teria que remover a si mesma e o artigo que ela tinha contribuído. Com sorte, Hassen estava inteiramente consciente das dificuldades que a coeditora enfrentaria no Irã e, portanto, procurou de bom grado e encontrou outro excelente exemplo das muitas maneiras que o Alcorão tem sido teimosamente e deliberadamente traduzido e interpretado “contra” as mulheres. No fim das contas, esse foi um ponto importante em seu artigo.

O exemplo também está relacionado ao verso 4:34 e foi retirado da tradução ao inglês de Colin Turner, de uma exegese textual do Alcorão pelo clérigo Shi'a Mohammad Baqir Behbudi e intitulado *The Quran: A New Interpretation*. Como mostra a seguir:

Homens são os protetores de suas mulheres, pois eles as superam em força, sagacidade e habilidades sociais. Um médico é melhor que uma médica, um trabalhador é superior a uma trabalhadora e assim por diante. Além disso, homens são os protetores e mantenedores de suas mulheres, pois são os homens que providenciam dotes e apoiam financeiramente suas mulheres ao longo da vida de casados. Portanto, é obrigação das mulheres honradas obedecer seus maridos. E quando seus maridos estiverem ausentes, elas devem, com Deus como seu auxílio, esforçar-se para proteger suas reputações e não fazer nada que os envergonhe. Pois aquelas mulheres cuja honra estão abertas a questionamentos, de cuja obediência e a lealdade você duvida - estejam seus maridos presentes ou não - devem ser repreendidas em primeira instância; caso sua desobediência continue, recuse-se a dormir com elas; caso sua desobediência persista ainda mais, bata nelas. Se elas virem razão e obediência, não as castigue mais. (TURNER, 1997, p. 46, tradução nossa²⁵).

²⁵ Citação na língua-fonte: “Men are the protectors of their women, for they surpass them in strength, intellectual acumen and social skills. A male doctor is better than a female doctor, a male laborer is better than a female laborer, and so on. Furthermore,

Na versão final e publicada de seu artigo, Hassen comenta de forma cautelosa sobre a dificuldade de ignorar a implicação de os homens serem superiores às mulheres nesse texto. Ela contrasta com a tradução de Laleh Bakhtiar, uma das mulheres ocidentais convertidas, e com uma versão ainda mais conservadora de Umm Mohammad: abaixo está o texto de Bakhtiar, no qual o (f) se refere à (e enfatiza a) forma feminina de pronomes/substantivos em árabe, um aspecto que o inglês não consegue refletir:

Men are supporters of wives
Because God has given some of them an advantage Over others
And because they spend of their wealth
So the ones (f) who are in accord with morality Are the ones (f) who are morally
obligated, The ones (f) who guard the unseen
Of what God has kept safe.
But those (f) whose resistance you fear, Then admonish them (f)
And abandon them (f) in their sleeping place Then go away from them (f)
And if they (f) obey you
Surely look not for any way against them (f). (BAKHTIAR, 2007, p. 94)

Um comentário feito por Hassen demonstra como ao comparar os dois textos, nota-se que o primeiro modifica o material fonte ao descrever a inferioridade das mulheres (i.e. “*a male labourer is better than a female labourer*”) e muda a atenção aos “maridos” ao repetir a palavra três vezes, quando no original em verso corânicos (como na tradução de Bakhtiar) o termo não aparece nenhuma vez. Além disso, é notável que possivelmente de maneira inconsciente uma estranha situação se forma no masculino “*you*”, que é utilizado na segunda parte do texto e

men are the protectors and maintainers of their women, for it is the men who provide dowries and support their women financially throughout their married life. Therefore it is incumbent on righteous women that they obey their husbands. And when their husbands are absent they must, with God as their aid, strive to protect their reputations and do nothing to shame them. As for those women whose righteousness is open to question, and whose obedience and loyalty you doubt—whether their husbands are present or not—admonish them in the first instance; if their disobedience continues, refuse to sleep with them; if their disobedience continues further, beat them. If they see reason and obey, do not chastise them any further.” (Turner, 1997, p. 46)

incentivado a se recusar a dormir com as esposas “estejam os maridos presentes ou não”.

A exclusão de Hirsi Ali do artigo, e desse livro, levou à *inclusão* de uma demonstração diferente, mas igualmente forte, do quão deliberadamente mal interpretados podem ser os textos antigos. Mais importante, por questões da inclusão ou exclusão feminista, esse incidente também lança uma importante luz em questões “geopolíticas” transnacionais mais amplas que surgem quando o “Ocidente” (nesse caso a acadêmica canadense) propõe um trabalho com o “Oriente” (ou seja, uma acadêmica iraniana). Os riscos da vida em uma teocracia como a República Islâmica do Irã não são situações que ocidentais acadêmicos encontram ou encaram nos fundamentos comuns da religião, então, os efeitos que esses riscos têm em colegas de trabalho são difíceis de conhecer ou entender. Os riscos podem levar a pesquisas com questionamentos menos imediatos, menos pressionadores - na história antiga da Pérsia, por exemplo - e que podem ser menos interessantes aos feminismos anglo-americanos, portanto, menos publicáveis devido a propósitos feministas. Isso pode, por vezes, gerar acusações de que: “uma epistemologia anglo-eurocêntrica é privilegiada sobre outros tipos de conhecimento” (REIMÓNDEZ, 2017, p. 45, tradução nossa²⁶). Desse modo, a inclusão de trabalhos que vão além da extensão dos estudos da tradução anglo-americana traz consigo dificuldades que vão além das questões acadêmicas comuns sobre corpus coerente, metodologia de pesquisa ou apoio de referencial teórico apropriado, deixando sozinha a rigorosa escrita acadêmica em língua inglesa.

Um segundo artigo, do “*The Translation of Islamic Feminism at CERFI in Morocco.*” (Laghzali, 2017), apresentou outras dificuldades. A primeira foi provocada pela justaposição do “Islâmico” e do “feminismo” no *abstract*. Isso gera uma enxurrada de pesquisas em um tópico que também foi além do alcance comum dos Estudos da Tradução da academia anglo-americana, canadense e iraniana. Contudo, a insistência do artigo na necessidade de mobilizar a tradução a fim de “mitigar ideias clichês sobre as mulheres no Islã” (*ibid.*, p. 210, tradução nossa²⁷) para

²⁶ Citação na língua-fonte: “an Anglo-Euro-centric epistemology is privileged over other kinds of knowledge” (Reimóndez, 2017, p. 45).

²⁷ Citação na língua-fonte: “mitigate clichéd ideas about women in Islam” (*ibid.*, p. 210).

audiências não-muçulmanas por um lado, e para dissipar preconceitos que comunidades falantes de árabe podem ter sobre o papel da mulher muçulmana por outro (devido a interpretações misóginas de textos antigos, como visto no exemplo acima de Beghbudi/Turner), logo pôs esse texto diretamente na gama de materiais que essa antologia buscava. A decisão de incluí-lo levou a uma extensiva pesquisa no tópico, para que o texto pudesse ser resenhado, revisado e reescrito de modo que fosse acessível a um público acadêmico mais geral que lê em língua inglesa. Para isso, foi necessário muito tempo de trabalho e comunicações transnacionais. Todavia, o segmento conclusivo de Laghzali nos problemas da tradução prática que bloqueiam os esforços de produzir um texto que possa acalentar o feminismo islâmico revelou outro obstáculo etnocêntrico interessante que fez valer todo o trabalho investido: ela escreve, “muitos acadêmicos religiosos especializados em ciências da religião em Marrocos não dominam outros idiomas que não sejam o árabe, o que os torna mais fechados a novas ideias sobre assuntos religiosos”²⁸ e, conseqüentemente, a outras terminologias. Em tal ambiente, qualquer introdução de outras perspectivas pode ser “percebida como uma escrita que serve à agenda ocidental e ameaça a identidade muçulmana” (*ibid.*, p. 218, tradução nossa²⁹). Esse comentário ressoa com a “hegemonia” anglo-americana, na qual acadêmicos são acusados de conhecer somente o inglês e excluir todas as outras línguas. Em alguns aspectos, isso também relativiza a hegemonia. A decisão de incluir esse texto na tradução como um instrumento que promove o “feminismo islâmico” na antologia, remeteu aos dois tipos de hegemonia.

Representação da diversidade das mulheres

A falta de confiança e rejeição das ideias julgadas “ocidentais” apareceram em inúmeros artigos/*abstracts* submetidos para o livro. Eles auxiliaram a promover uma contenção da noção de que a

²⁸ Citação na língua-fonte: “many religious scholars specializing in religious sciences in Morocco do not master languages other than Arabic, which may make them less open to new ideas about religious issues”.

²⁹ Citação na língua-fonte: “perceived as writing that serves the Western agenda and threatens Muslim identity” (*ibid.*, p. 218).

etnocentricidade reside, primeiramente, na eurozona anglo-americana. Outras culturas também asseguram suas especificidades, exclusividades e diferenças. Nos artigos publicados em *Translating Women*, contudo, a tradução frequentemente serve para solapar nacionalismos ou outras inflexibilidades culturais. Isso ocorre através de demonstrações e discussões dos diversos e distintos modos em que os trabalhos feitos por mulheres na tradução se relacionam, ainda que sejam diferentes - conduzidos sob as mais variadas circunstâncias e em situações que requerem grande presença da opinião e da criatividade.

O texto do Sri Lanka, de Kanchuka Dharmasiri (2017), imagina e põe em movimento as “estratégias criativas transacionais” que são designadas para conter a situação onde os “discursos nacionalistas dispensam muito facilmente os conceitos feministas como ‘importações ocidentais’” (p. 175, tradução nossa³⁰). Ela planeja integrar materiais feministas já existentes de culturas locais em uma série de textos “ocidentais” paralelos, demonstrando assim o quão antiquadas histórias locais podem tornar-se ao serem lidas como inerentemente feministas. Os materiais que ela propõe a imergir o leitor são textos de freiras budistas que datam do quarto século antes de Cristo. Eles são justapostos a excertos de Beauvoir e Wollstonecraft, para então Dharmasiri propor a tradução como uma maneira de “conter a facilidade da rejeição do feminismo como uma entidade alienígena, explorar discursos de liberações de mulheres situadas no sul da Ásia, além de explorar ainda mais os aspectos libertadores presentes na *Therīgāthā*” (*ibid.*, tradução nossa³¹). Em sua conclusão, Dharmasiri se volta à questão da hegemonia: em resposta à questão acadêmica “se a tradução é ‘hegemônica’, seria esse um processo necessariamente de mão única?” ela responde: “Não é necessário que seja um processo de mão única. [...] Pelo contrário, uma consideração das noções dos corpos femininos, gêneros e liberdade como aparecem em diferentes contextos, poderia

³⁰ Citação na língua-fonte: “creative translational strategies” that are designed to counter a situation where “nationalist discourses too easily dismiss feminist concepts as ‘Western imports’” (p. 175).

³¹ Citação na língua-fonte: “counter the facile dismissal of feminism as an alien entity, explore discourses of women’s liberation situated in South Asia, and to further explore the liberatory aspects present in the *Therīgāthā*”.

abrir um campo fértil para o diálogo” (*ibid.*, p. 190, tradução nossa³²), o tipo de diálogo que concorda com os espaços transnacionais.

O comentário de Dharmasiri convida os leitores a pensarem sobre certas universalidades na vida e no destino das mulheres (corpos, gêneros, liberdade) e suas representações. Enquanto as diferenças são importantes, um foco rígido nelas as divide. Seu trabalho demonstra os paralelos impressionantes que a tradução pode revelar entre palavras de freiras budistas de quase 2000 anos atrás e escritos europeus de pensadoras do século XVIII-XIX. É por meio da tradução e da justaposição comparativa de textos e vidas que se ganha acesso à diversidade em universalidade, expandindo a compreensão.

De maneira similar, o artigo do México, escrito por Claudia Lucotti e María Antonieta Rosas, publicado no *Translating Women* (2017) reporta um projeto que conecta poetisas indígenas do Canadá com as do México, bem como dá suporte à tradução de seus trabalhos entre os idiomas indígenas - Cree, Innu, Huichol, Maya, Purepecha, Triqui, Tseltal, Tsotsil, Zapotec e Zoque. Enquanto esse projeto negocia com os múltiplos idiomas indígenas, ele também levanta questões de “integração das opressões” mas eleva as traduções da diversidade feminina a outro nível, visto que as traduções devem passar por umas das mais antigas linguagens coloniais - Espanhol, Francês e Inglês - as quais servem como idiomas “pivô”. Nenhum tradutor que traduza diretamente do Cree (um idioma indígena do Canadá) foi encontrado em Tsotil ou Maia (no México). Além disso, ao mesmo tempo que os idiomas coloniais fizeram seu trabalho de destruição, eles têm sido implementados novamente e postos ao uso de propósitos criativos e reconstrutivos.

Finalmente, a questão da diversidade interna que surgiu em um artigo da antologia *Translating Women* soa como uma ideia do trabalho de Alvares e Costa sobre tópicos latino americanos. O estudo de Victoria Tipiani sobre como a tradução serviu para introduzir novas ideias a respeito do sufrágio feminino da Colômbia de 1930 através de uma revista particularmente antiga denominada *Letras y Encajes*, fez com que fosse percebido que todos os envolvidos na criação e no processo da

³² Citação na língua-fonte: “It does not have to be a one-way process. [...] Rather, a consideration of notions of women’s bodies, gender, and freedom as they appear in different contexts could open up fertile space for dialogue” (*ibid.*, p. 190)

revista eram brancos. Isso foi deixado de maneira descontextualizada nos primeiros rascunhos do artigo, confundindo os críticos. Qual era o propósito e significado dessa informação? A versão final do artigo explica que questões de classe social, poder, educação e oportunidade inerentes do termo “branco” na Colômbia de 1930 claramente cria marcas na elite, de mulheres católicas (brancas) de uma classe social que criou e dirigiu uma revista contra (não brancos?) quem não o fez, mas a quem representavam na busca pelo voto. Em seu artigo, a autora Tipiano é conciliatória: apesar de reconhecer as diferenças de raça e classe, a tradução serviu como um veículo político aqui, auxiliando “certas mulheres com vantagens econômicas a criarem estratégias para usar as vozes de outras e assim expressar suas próprias ideias” (2017, p. 100, tradução nossa³³) em um lugar e tempo em que sua classe social normalmente proibiria tais ideias. Sua discussão sobre os feminismos “flutuantes” desse grupo de elite - e sua revista - o qual foi afetado pelo fluxo político do tempo, como o apoio da igreja católica aos governos ditatoriais de direita, demonstra como até mesmo essa aparente vantagem poderia somente em alguns casos ser posta em ação. Muitas das mulheres envolvidas na *Letras y Encajes* acabaram vivendo em “exílio” - em Paris, Nova York e Los Angeles. Tipiane reconhece, nesse momento, os aspectos argumentativos da diversidade social por um lado, embora veja como isso pode ser usado de maneira positiva, por outro.

No meu ponto de vista, o mesmo se aplica às relações de poder e questões de inclusão e exclusão atuais: da mesma forma como a diversidade pode ser vista negativamente ou positivamente nas traduções ou nos estudos das traduções, o processo de tradução também pode revelar tanto poder quanto a problemática da inclusão/exclusão como problemas em comum. Essas são dificuldades persistentes. Todavia, elas podem ser abordadas de maneiras que evitem a irritação, posições vitimistas de ressentimento e reclamação e sejam reconhecidas, endereçadas e postas ao uso construtivo. De fato, elas oferecem a chance de “utilizar o poder das relações para a transformação e construção de

³³ Citação na língua-fonte: “certain women with economic advantages devise strategies to use the voices of others to express their own ideas” (2017, p. 100).

alianças” (CANALES, 2000, p. 19, tradução nossa³⁴). Isso envolve o trabalho e a curiosidade, assim como o interesse que pode penetrar as fronteiras, o que interroga e busca entender, mas não causa cicatrizes às mulheres e em suas linguagens de formas geopolíticas. Em situações tensas como a do feminismo transnacional, no qual diferenças de poder evidentes podem se encontrar com ressentimentos acumulados, no qual histórias antigas são recicladas (ou ignoradas) para novos propósitos, e no qual a tradução tem assinado um amplo papel “politicamente e teoricamente indispensável na formação feminista, na justiça pró-social e antirracista, pós-colonial e de alianças políticas anti-imperialistas e epistemológicas” (COSTA; ALVAREZ, 2014, p. 558, tradução nossa³⁵), os Estudos da Tradução Feminista ocupam uma parte importante no auxílio ao engajamento de diferentes mundos em conversas, à condução de discussões significativas e úteis, sempre conscientes do fato de que a tradução não é somente aproximada e relativa mas conduzida (e fundada) por interesses e poderes específicos.

Referências

- ALVAREZ, Sonia *et al.*, eds. **Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas**. Durham: Duke University Press, 2014.
- BAKHTIAR, Laleh. *The Sublime Quran*. Chicago: Kazi Publications, 2007.
- BARCHUNOVA, Tatiana. A Library of Our Own? Feminist Translations from English into Russian. In: BIDWELL-STEINER, M.; ZANGL, V. eds. **A Canon of Our Own? Kanonkritik und Kanonbildung in den Gender Studies**, Gendered Subjects, Band 3. Innsbruck, Wien, Bozen, 2006. p. 133- 147.
- BOOTH, Marilyn. Three’s A Crowd: The Translator-Author-Publisher and the Engineering of *Girls of Riyadh* for an Anglophone Readership. In:

³⁴ Citação na língua-fonte: “utilize power within relationships for transformation and coalition building” (Canales, 2000, p. 19).

³⁵ Citação na língua-fonte: “politically and theoretically indispensable to forging feminist, pro-social justice and anti-racist, postcolonial and anti-imperial political alliances and epistemologies” (Costa and Alvarez, 2014, p. 558)

- VON FLOTOW, L.; FARAHZAD, F., eds. **Translating Women. Different Voices and New Horizons**. London: Routledge, 2017, p. 105-119.
- CANALES, Mary K. (2000). Othering: Toward an Understanding of Difference. **Advances in Nursing Science**, 22, 4, p. 16-31.
- CASTRO, Olga; EMEK Ergun, eds. **Feminist Translation Studies: Local and Transnational Perspectives**. London: Routledge, 2017.
- CASSIN, Barbara, ed. **Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles**. Paris: Le Seuil/Le Robert, 2004.
- CASSIN, Barbara, ed. **Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon**. Traduzido e editado por Emily Apter, Jacques Lezra e Michael Wood. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- COSTA, Claudia de Lima; ALVAREZ, Sonia. Dislocating the Sign: Toward a Translocal Feminist Politics of Translation. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 39, 3, 2014, p. 557-563.
- CRYSTAL, David. **English as a Global Language**. 2nd edição. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DESCARRIES, Francine. Language is Not Neutral: The Construction of Knowledge in the Social Sciences and Humanities. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 39, 3, 2014, p. 564-569.
- DHARMASIRI, Kanchuka. Voices from the *Therigātha*: Framing Western Feminism. In: VON FLOTOW, L.; FARAHZAD, F., eds. **Translating Women. Different Voices and New Horizons**. London: Routledge, 2017, p. 175- 193.
- EMMERICH, Karen. **Literary Translation and the Making of Originals**. London: Bloomsbury, 2016.
- FLOTOW, Luise von, ed. **Translating Women**. Ottawa: University of Ottawa Press, 2011.
- FLOTOW, Luise von, FARAHZAD, Farzaneh, eds. **Translating Women: Different Voices and New Horizons**. London: Routledge, 2017.
- FLOTOW, Luise von; SCOTT, Joan W. Gender Studies and Translation Studies: 'Entre braguette' – Connecting the Transdisciplines. In: GAMBIER, Y.; VAN DOORSLAER, L., eds. **Border Crossings. Translation Studies and Other Disciplines**. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins, 2016, p. 349-373.

HASSEN, Rim. Negotiating Western and Muslim Feminine Identities through Translation: Western Converts Translating the Quran. In: VON FLOTOW, L.; FARAHZAD F., eds. **Translating Women. Different Voices and New Horizons**. London: Routledge, 2017, p. 17-38.

HYLAND, Ken. Academic Publishing and the Myth of Linguistic Injustice. **The Journal of Second Language Writing**, 31, 2016, p. 58-69.

JIANG, Mengying. Female Voices in Translation: A Case Study of Three English Versions of Zhang Jie's *Love Must Not Be Forgotten* (1979). Paper presented at the "**Translation and Minority 2° Conference. School of Translation and Interpretation**", University of Ottawa: Ottawa, November, 2017, p. 10-11.

KAMAL, Hala. Translating Women and Gender: the Experience of Translating the Encyclopedia of Women and Islamic Cultures into Arabic. **WSQ: Women's Studies Quarterly**, 36, 3-4, 2008, p. 254-268.

LAGHZALI, Bouchra (2017). The Translation of Islamic Feminism at CERFI in Morocco. In: VON FLOTOW, L.; FARAHZAD F., eds. **Translating Women. Different Voices and New Horizons**. London: Routledge, 2017, p. 209-222.

LINDER, Danie. English Abstracts in Open-Access Translation Studies Journals in Spain (2011-2012). **Information Resources Management Journal**, 27, 3, 2014, pp. 12-27.

LOBACHEV, Sergey. Top Languages in Global Information Production. **Partnership: the Canadian Journal of Library and Information Practice and Research**, 3, 2, 2008, p. 2-12.

LUCOTTI, Claudia; ROSAS, María Antonieta (2017). *Meridiano 105: An E-Anthology of Women Poets in Mexican and Canadian Indigenous Languages*. In: VON FLOTOW, L., FARAHZAD, F., eds. **Translating Women. Different Voices and New Horizons**. London: Routledge, 2017, p. 194-208.

MIN, Dongchau. Awakening again: Travelling Feminism in China in the 1980s. **Women's Studies International Forum**, 28, 4, 2005, p. 274-288.

MIN, Dongchau. Duihua (Dialogue) In-Between. A Process of Translating the Term 'Feminism' in China. **Interventions: International Journal of Postcolonial Studies**, 9, 2, 2007, p. 174-193.

- MOHANTY, Chandra (2003). **Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practising Solidarity**. Durham: Duke University Press, 2003.
- PRIES, Ludger. **Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften**. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2008.
- REIMÓNDEZ, María (2017). We Need to Talk... to Each Other. On Polyphony, Postcolonial Feminism and Translation. In: CASTRO O.; ERGUN, E, eds. **Feminist Translation Studies. Local and Transnational Perspectives**. London: Routledge, 2017, p. 42-55.
- SALÖ, Linus. **The Sociolinguistics of Academic Publishing, Language and the Practices of Homo Academicus**. London: Palgrave, 2017.
- SANCHEZ, Lola. "Translation and the Circuits of Globalization." In: CASTRO, O.; ERGUN, E., eds. **Feminist Translation Studies. Local and Transnational Perspectives**. London: Routledge, 2017, p. 56-69.
- SAUNIER, Pierre-Yves. Transnational. In: IRIVE, A.; SAUBIER P.-Y., eds. **The Palgrave Dictionary of Transnational History. From the mid- 19th century to the present day**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009, p. 1-8.
- SCHROEDER, Joachim. Transnational Perspectives on Migration, Employment and Education. 2009 Available at <https://www.ew.uni-hamburg.de/ueber-die-fakultaet/personen/schroeder-j/files/transnational_perspectives_corrections.pdf> [consulted October 22 2018].
- SLAVOVA, Kornelia (2014). Gender'on the Move: Shifting Meanings between Western and Non-Western Worlds. In: LEDUC, G., ed. **Comment faire des études-genres avec de la littérature : Masquereading**. Paris: L'Harmattan, 2014, p. 31-45.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "Politics of Translation." In: VENUTI, L., ed. **The Translation Studies Reader**. New York/London: Routledge, 2004 p. 369-388.
- SUMMERS, Caroline. **Examining Text and Authorship in Translation. What Remains of Christa Wolf?**. London: Palgrave Macmillan, 2017.

TATSUYA, Amano; GONZÁLEZ-VARO, Juan P.; SUTHERLAND, William J. Languages Are Still a Major Barrier to Global Science. **PLoS Biology**, 14, 12, 2016. Available at <<http://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.2000933>> [consulted August 9 2018].

TIPIANI, Maria Victoria. Translation with Fluctuating Feminist Intention: *Letras y Encajes: A Colombian Women's Magazine of the 1930s*. In: VON FLOTOW, L.; FARAHZAD F., eds. **Translating Women. Different Voices and New Horizons**. London: Routledge, 2017, p. 90-101.

TURNER, Colin. **The Quran: A New Interpretation**. Richmond: Curzon, 1997.

TYMOZCKO, Maria. Trajectories of Research in Translation Studies. **Meta**, 50, 4, 2005, p. 1082-1097.

TYMOZCKO, Maria. Why Translators Should Want to Internationalize Translation Studies. **The Translator**, 15, 2, 2009, p. 401-42

Existem limites na tradução transcultural?¹

Christine Raguet²
Tradução de Caio Machado³ e
Sheila Maria dos Santos⁴

Ele vive nos dois mundos.
– Dois mundos?
– Sim, ele atravessa quase todo dia a fronteira... É um
atravessador.
Dany Laferrière, Pays sans chapeau, p. 136.

Resumo: O presente trabalho traz a tradução da obra de Christine Raguet que discorre sobre questões pertencentes a tradutologia, principalmente com relação às fronteiras linguísticas e culturais, onde o tradutor encontra grandes desafios tradutórios. Pois essa transculturalidade pode levantar barreiras mas também com isso, oferece a oportunidade de serem traçados diferentes caminhos na relação consigo mesmo e com o outro, assim enriquecendo os dois lados dessa fronteira e concomitantemente a área de estudo da tradução. Este trabalho também levanta discussões importantes que dizem respeito aos possíveis apagamentos de culturas ligados as escolhas feitas na tradução de seus traços linguísticos. Pois se temos traduções que não abrem os olhos à importância das particularidades de cada língua, e conseqüentemente de suas culturas, corremos o risco de marginalizar culturas que por vezes já passam por

¹ RAGUET, Christine. Y a-t-il des limites à la traduction transculturelle ?. In: WECKSTEEN, Corinne; KALADI, Ahmed El. (Org.). La traductologie dans tous ses états. Arras: Artois Presses Université, 2007. cap. 4. p. 39-54, (Traductologie). Disponível em: <https://books.openedition.org/apu/5643>. Acesso em: 5 nov. 2022.

² PREM - Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 Institut du Monde Anglophone 5 rue École de médecine 75006 - Paris - christine.raguet@sorbonne-nouvelle.fr

³ Departamento de Língua e Literatura Estrangeiras - Centro de Comunicação e Expressão - Universidade Federal de Santa Catarina - R. Eng. Agrônomo Andrei Cristian Ferreira, s/n - Trindade, Florianópolis - SC, 88040-900 - caio.machado.n@grad.ufsc.br

⁴ Professora adjunta do Departamento de Língua e Literatura Estrangeiras - Centro de Comunicação e Expressão - Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: dossantos.sheilamaria@gmail.com

algum tipo de marginalização. Enquanto isso podemos lembrar que este é um trabalho de tradução que trata sobre a própria tradução, neste caso originalmente um texto na língua francesa e que através deste, viabiliza o enriquecimento dessas discussões no português. Para isso, foi realizada através de uma metodologia de tradução técnica, onde houve uma reflexão sobre a terminologia específica utilizada pela autora.

Palavras-chave: Tradução; Tradutologia; Transculturalidade; Francês.

Abstract: This paper presents the translation of Christine Raguét's work, which discusses issues which are part of the translation studies, especially with regards to linguistic and cultural borders, where the translator encounters great translation challenges. This cultural exchange may raise barriers, but it also offers the opportunity to trace different paths in the relationship with oneself and with the other, thus enriching both sides of this border and, concomitantly, the field of translation studies. This work also raises important discussions regarding the possible erasure of cultures linked to the choices made in the translation of their linguistic features. For if we have translations that do not open their eyes to the importance of the particularities of each language, and consequently of their cultures, we run the risk of marginalizing cultures that sometimes already undergo some kind of marginalization. Meanwhile, we can remember that this is a translation work that talks about translation itself, in this case it's a text originally in French that, through this translation, enables the enrichment of these discussions in Portuguese. For this, it was carried out through a technical translation methodology, where there was a reflection on the specific terminology used by the author.

Keywords: Translation; Translation Studies; Cultural Exchange; French.

Antes de começar a responder a uma questão tão vasta, seria conveniente definir as palavras que a constituem; eu gostaria de começar por “tradução”, pois a própria ideia de tradução abrange domínios por vezes distantes de uma simples transferência de uma língua para a outra.

Introdução

Primeiramente, a tradução invoca duas noções, uma operação e seu resultado, em inglês *translating* e *translation*, o que nos permite constatar que os *Translations Studies* se aplicariam à arte do estudo do resultado e

não à própria operação de traduzir. Se nós acreditarmos em Paul Ricoeur, “Duas vias de acesso se oferecem ao problema imposto pelo ato de traduzir: seja pegar o termo de ‘tradução’ no sentido estrito de transferência de uma mensagem verbal de uma língua para outra, seja tomá-lo num sentido amplo, como sinônimo da interpretação de todo conjunto significante no interior da mesma comunidade linguística” (RICOEUR, 2004, p. 21, tradução nossa)⁵. Essas duas vias não sendo excludentes uma da outra, se deve-se considerar os pontos de encontro, os limites, as margens nas quais os significantes culturais se emancipam de suas codificações iniciais e em quais termos. Em seguida, eu gostaria de lembrar que se a tradução nasceu da existência de línguas diferentes, “as línguas (e os textos) são a emanção de uma cultura”; desta forma, linguística e cultural se encontram intimamente ligados (BALLARD, 2005, p. 7). Essas propostas se enriquecem de uma reflexão inspirada em Berman no sentido de que a tradução é um transbordamento, a colocação de uma ponte dialógica com o Outro enquanto Outro, e uma aceitação da expansão linguística, de sua plurivocidade que faz com que todo texto para se revelar e desabrochar chame a tradução, que toda tradução revele, abrindo seu próprio espaço de língua ao estrangeiro (BERMAN, 1999, p. 76). Inversamente, eu me afastaria de Steiner nisto que para ele “compreender, é traduzir”, o valor hermenêutico da tradução parecia negar a expansão semântica e cultural inicial. Isso que Henri Meschonnic exprime um pouco diferentemente: “A polissemia é indissociavelmente língua e cultura. Essa proposição leva a não mais dissociar denotação e conotação, valor e significado. Ela leva a colocar que uma tradução que se quer unicamente linguística é uma tradução cultural que se desconhece como tal. [...] A noção behaviorista de sentido [...] reduz a polissemia à monosssemia. Ela reduz a cultura à língua” (MESCHONNIC, 1973, p. 310-312, tradução nossa)⁶. Contudo,

⁵ “Deux voies d'accès s'offrent au problème posé par l'acte de traduire : soit prendre le terme de “traduction” au sens strict de transfert d'un message verbal d'une langue dans une autre, soit le prendre au sens large, comme synonyme de l'interprétation de tout ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté linguistique” (Ricoeur 2004 : 21)

⁶ “La polysémie est indissociablement langue et culture. Cette proposition mène à ne plus dissociar dénotation et connotation, valeur et signification. Elle mène à poser qu'une traduction qui se veut uniquement linguistique est une traduction culturelle qui se

para mim não se trata de rejeitar em parte certos posicionamentos, mas de enquadrar claramente hoje essa análise que visa contabilizar um fator essencial da escrita: o futuro da natureza referencial do discurso no ato de traduzir. Trata-se então de compreender a complexidade inerente a todos enunciados figurativos que se articulam na caminhada bakhtiniana sobre a bipolaridade dos textos entre a língua que eles portam e que é reproduzível, reutilizável, maleável, e o discurso que é fixo na sua autoria e não pode se reproduzir em nenhuma outra situação que em seu estado inicial. Daí vem a problemática da traduzibilidade dos textos em sua dimensão intertextual e intercultural. Assim se colocam as questões do valor dialógico das obras literárias, reagindo à interação das diferentes instâncias da troca discursiva e textual para formar um objeto estético que se refere a valores dados; às questões da polifonia e da diversidade das vozes; às questões tocantes à diversidade das línguas, implicam a noção de heteroglossia e, a *fortiori*, da diglossia. Agora, para voltar a Meschonnic, vou declamar por sua voz que “A tradução não é mais definida como o transporte do texto de partida para a literatura de chegada ou inversamente o transporte do leitor de chegada no texto de partida [...], mas como um trabalho com a língua, descentralizadamente, ligação interpoética entre valor e significação de um sujeito e história [...] e não mais sentido” (MESCHONNIC, 1973, p. 313-4, tradução nossa)⁷⁸.

Concluindo, a tarefa do tradutor não pode se assimilar a um ato estandardizado asséptico que tem como objeto a homogeneização de uma fonte autointitulada única, se inscrevendo no centro de um alvo com os

méconnaît comme telle. [...] La notion béhaviouriste de sens [...] réduit la polysémie à la monosémie. Elle réduit la culture à la langue” (Meschonnic 1973 : 310-312)

⁷ “La traduction n’est plus définie comme transport du texte de départ dans la littérature d’arrivée ou inversement transport du lecteur d’arrivée dans le texte de départ [...], mais comme travail dans la langue, décentrement, rapport interpoétique entre valeur et signification, structuration d’un sujet et histoire [...] et non plus sens.” (Meschonnic 1973 : 313-4)

⁸ Nota da autora: Não se trata então de procurar dar a ilusão do natural, pois “A ilusão da transparência” corresponde para ele “na escritura ideológica passiva e na tradução cultural acompanhada de sua própria ignorância”. Aqui, ele opõe a “linguística da palavra” naquela do “sistema” para conduzir a ideia da “relação textual entre dois textos em duas línguas-culturas” (MESCHONNIC, 1973, p. 308, tradução nossa).

limites bem definidos, sem tomar conta das melodias, das harmonias das rítmicas, onde os ecos significantes excedem os limites da compreensão.

Limites

Venhamos então em seguida aos limites tais quais podem se conceber na tradução. Do latim *limes*, termo de medida que designa um limite de domínio, marcam os confins (*cum finis*) de um território, circunscrevendo assim seu encarceramento. E toda discussão tradutológica se inclina sobre o respeito dos limites de sentido, pesquisa o confinamento, escolhe a recusa da abertura sobre o alheio.

A observação de um mapa revela uma compartimentação com a ajuda de linhas contínuas que servem para exprimir a realidade territorial dos estados; esse modo de recorte estabelece o limite de fronteiras, de uma parte como agrupamento contínuo de um todo espacial, regendo uma espécie de isonomia, de outra parte como um plano de separação-contato, ou melhor de diferenciação das ligações de proximidade, que coloca a *doxa* inicial. Esse sistema de marcos e de bordas se reencontra seguidamente na abordagem dos textos literários que se veem pertencidos a tal ou tal categoria, a um gênero, uma escola, um estilo que definirão os modos de tradução colocados em obra para sua realização em uma língua e uma cultura alheia. Enfim, se são pelas lutas que se realiza a colocação no espaço geográfico, são também as lutas que caracterizam a colocação no espaço traduzido.

No entanto, o limite é geralmente invisível, um tipo de fronteira virtual, conceitual, não materializada, salvo nos casos onde os limites constroem barreiras (como a Muralha da China) para bloquear a invasão dos Bárbaros. Elas servem então de linhas de separação entre a sociedade culta e os bárbaros⁹. Se nós aplicarmos essas observações à literatura em

⁹ Nota da autora: Se a associação “estrangeira”/”bárbara” remonta à Grécia, não se deve no entanto associar, como o fez Mounin, bárbaro e desprezo: “Barbaros não significa barbárie no sentido o qual nós o compreendemos hoje, querendo dizer por oposição ao civilizado, mas no tempo de Hérodote e praticamente até o advento do cristianismo, a palavra tem um sentido propriamente linguístico. Significa: quem não fala grego ou quem não entende o grego.” (J. LACARRIÈRE, 1981, citado por Ballard. Para mais detalhes ver BALLARD, 2000, p. 15-18, tradução nossa).

geral e à tradução em particular, nós devemos constatar que elas implicam em uma hierarquia e que a penetração do mundo culto poderá ser considerada como uma violação, o que talvez tenha inconscientemente incitado os tradutores, a deixar o Outro do outro em outro mundo, a não fazer dele nada além de uma versão simplificada.

Enfim, se “*frontier*” ou “*frontoyer*” (fronteira) no antigo francês significava “contrariar”, a expressão “*faire frontière*” (fazer fronteira) significa adotar uma atitude tática que consiste em proteger um domínio dado de eventuais intrusões-invasões, ou mesmo no seu sentido ofensivo, procurando anexar os territórios “estrangeiros”, “outros”, “novos”. Nos dois casos, a noção de livre circulação é excluída. Eu gostaria de introduzir aqui uma ideia suplementar me referindo à célebre citação de Derrida em *De la grammatologie* (DERRIDA, 1967, p. 158): “Não existe fora-texto” que nos ajude a compreender que o sentido se encontra no contexto (*cum texere* [tecer]) na tecelagem, no tecer de um espaço ao outro. Nós entendemos então quanto o semantismo é virtuoso em matéria de teorias da tradução e porque certas pessoas falam de tradução-anexação. Eu não vou me demorar sobre a fonte e o alvo e o semantismo que se junta nisso, já fiz isso antes.

Se a escolha de limites tem a ver frequentemente com os dados do meio geográfico, elas podem também marcar um espaço sagrado. Esses dois elementos reunidos fazem nascer a ideia de violação e de profanação por transgressão e tentativa de apropriação dos bens, dos valores do Outro. Justamente, os limites marcam a relação com o outro: é ali que se situa a barreira da linguagem e que intervém a necessidade da tradução.

Além disso, surge todo o problema da origem do pensamento – esse pensamento pelo qual nós aprendemos e nos colocamos na segurança inabalável de que aqui está o verdadeiro, principalmente o sentido verdadeiro. Podemos pegá-lo nesse ponto onde ele se institui como um olhar sem falha e absolutamente verdadeiro, como fato único da razão pura? Para obter, em sua verdade, esse saber absoluto pelo qual nós colocamos a conclusão em sua forma mais radical, deve-se parar de refletir sobre o saber como saber absoluto, e encontrar a auto-fundação do saber no além dos limites pela tendência de uma lógica transcendental que nos conduzirá a uma crítica do pensamento cartesiano, esse que é fechado entre fronteiras, as fronteiras lógicas do *logos*. Ora se nós

substituímos o ser no espaço tanto criador-produtor quanto leitor-receptor para tentar delimitar as fronteiras que, para alguns como Schaeffer, devem-se continuar móveis: “eu suplico por fronteiras fluidas e em movimento” (SCHAEFFER, 1989, p. 77), nós observamos os numerosos efeitos perversos da diversidade linguística em criação. De uma parte, a tendência para encontrar em uma palavra um horizonte de significação. E quanto mais a palavra é considerada como intraduzível, mais a riqueza de sentido é reforçada como se por essa palavra e somente por essa palavra uma significação fundamental pudesse ser vista¹⁰. (Voltamos a uma situação de encarceramento: o pensamento se encontrar na palavra, da qual Platão esperava livrá-lo). De outra parte, um outro efeito perverso consiste em interpretar todas as obras partindo do princípio derivado de que existe mais na escritura que no pensamento que ela quer expressar: é a leitura desconstrucionista à qual é por vezes difícil de fugir. Ela pode desencadear um outro efeito perverso: a imitação ou a malfeitoria.

Concluindo, o futuro se encontra do lado da lógica transcendental, que, com Kant, levaria nossa mente a ultrapassar através da razão os limites da experiência e nos ajudaria a atingir um estado supremo que tenderia para um tipo de abolição dos limites que, por essência, são artificiais, puro produto do entendimento que pesquisa os sistemas coerentes nas categorias¹¹. É numa forma de abolição dos limites e dos isolamentos que se situa a tradução transcultural, como exprimia Paul Bensimon em sua introdução ao número de *Palimpsestes* consagrado na tradução da cultura:

¹⁰ Nota da autora: “... eu não acredito que nada seja jamais intraduzível - nem tão traduzível assim. [...] A qual conceito da tradução se deve chamar para que esse axioma não seja simplesmente ininteligível e contraditório [...] A condição de uma certa economia que relaciona o traduzível ao intraduzível, não como o mesmo ao outro mas como o mesmo ao mesmo ou o outro ao outro. “Economia”, aqui, significaria duas coisas, propriedade e quantidade [...] a tradução é sempre uma tentativa de apropriação que visa transportar para si mesmo, em sua língua, [...] da forma mais relevante possível o sentido mais próximo do original [...] quando falamos de economia falamos sempre de quantidade calculável. Contamos e damos conta” (DERRIDA, 1999, p. 25-6, tradução nossa)

¹¹ Nota da autora: Eu entendo “compreensão” no sentido kantiano, no saber da função do espírito que consiste em “religar” as sensações em sistemas coerentes por meio de “categorias”.

[...] traduzir é também um instrumento a serviço da identidade nacional, uma ponte colocada entre “as duas solidões”; a tradução se encontra aqui investida de uma função identitária. Por ali mesmo a reflexão tradutológica já se distancia do domínio estrito da equivalência formal onde ela esteve por muito tempo confinada e se vira em direção de problemas maiores: a contextualização do traduzir, as funções do texto traduzido, os pressupostos culturais que agem sobre os processos da reescritura tradutiva. (BENSIMON, 1998, p. 9, tradução nossa)¹²

Cultura / Transculturalismo

O conceito de cultura não parece ir além do século XVII e “a utilização da palavra ‘cultura’” no sentido clássico tal como nós o entendemos hoje é relativamente recente pois remonta, *grosso modo*, ao século XIX” (BALLARD, 2005, p. 126, tradução nossa)¹³; A Europa, aplicando à cultura o que ela tinha colocado em prática com a política, bloqueou a abertura cultural sobre o Outro, praticando a tradução-anexação que nega a originalidade da língua-cultura; o que Meschonnic qualifica como além da linguística colonialista, onde o projeto ocidental imperialista orienta as escolhas em direção ao eurocentrismo e ao logocentrismo (MESCHONNIC, 1973, p. 327-336). Mas o que abrange exatamente o cultural tal qual ele se revela nos estudos culturais e como ele se apresenta aos tradutores? Começemos com a definição que propõe Michel Ballard dos designadores culturais: “os designadores culturais, ou culturemas, são signos que se remetem aos referentes culturais, ou melhor, são elementos ou traços onde o conjunto constitui uma civilização ou uma cultura” (BALLARD, 2003, p. 149). Porém o estudo desses fenômenos só parece remontar, segundo Susan Bassnett e André Lefevere, aos anos mil novecentos e sessenta e veja como eles resumem o ensaio de Anthony Easthope, “But what is Cultural Studies?”:

¹² [...] traduire est aussi un instrument au service de l'identité nationale, un pont jeté entre « les deux solitudes » ; la traduction se trouve ici investie d'une fonction identitaire. Par là même la réflexion traductologique s'éloigne déjà du strict domaine de l'équivalence formelle où elle a été longtemps confinée et se tourne vers des problèmes plus larges : la contextualisation du traduire, les fonctions du texte traduit, les présupposés culturels qui agissent sur les processus de la réécriture traductive. (Bensimon 1998 : 9)

¹³ « L'utilisation du mot “culture” au sens classique tel que nous l'entendons aujourd'hui est relativement récente puisqu'elle remonte, en gros, au XIXe siècle » (BALLARD, 2005, p. 126)

“Ele traça as transformações que os estudos culturais passaram desde o fim dos anos de 1950 e argumenta que existiram efetivamente três fases: o que ele chama de fase Culturalista dos anos de 1960, a fase Estruturalista dos anos de 1970 e a fase Pós-Estruturalista/Cultural Materialista dos últimos vinte anos” (BASSNET-LEFEVERE, 1998, p. 131, tradução nossa)¹⁴. Essas três etapas correspondem a uma evolução do pensamento: em um primeiro tempo uma elite minoritária monopolizou a palavra “cultura” com objetivo de abri-la a obras não-canônicas, em seguida colocou no lugar um sistema de estudo das relações entre textualidade e hegemonia para conduzir enfim ao reconhecimento do pluralismo¹⁵.

Para tentar compreender o que “cultura” pode abranger, podemos recorrer às classificações antropológicas que trazem o estudo das sociedades nos textos do autor, sabendo qual é a do autor (que não existem sem evocar a noção do *habitus* de Bourdieu)¹⁶, mais aquela da diegese; distinguiremos assim quatro grandes níveis:

¹⁴ He traces the transformations that cultural studies has undergone since the late 1950s and argues that there have been effectively three phases: what he calls the Culturalist phase of the 1960s, the Structuralist phase of the 1970s and the Post-Structuralist/Cultural Materialist phase of the last twenty years” (BASSNET-LEFEVERE, 1998, p. 131

¹⁵ Nota da autora: “There is no way a translation could share the same systemic space with its original; [...] Texts, and hence the cultural systems which host them, have been known to have been affected by translations of theirs.” (TOURY, 1995, p. 26). A teoria do polissistema toma em conta o lugar da literatura traduzida no interior do sistema literário da cultura de acolhimento fazendo nascer assim interferências; ela tem um papel que pode ser central ou periférico. Nesse sistema de interrelações entram, além de elementos culturais, fatores sociais, políticos e econômicos. A abordagem é direcionada, mas pode ser desviada de seu objetivo.

¹⁶ Nota da autora: Aqui está o resumo que fez o site da internet: perso.wanadoo.fr/sos.philosophie/bourdieu.htm: “Podemos definir simplesmente o *habitus* como a forma onde as estruturas sociais se imprimem em nossas cabeças e nossos corpos por interiorização da exterioridade. Por causa de nossa origem social e então de nossas primeiras experiências depois de nossa trajetória social, se formam, de maneira mais geralmente inconsciente, as tendências para pensar, perceber, fazer de uma certa maneira as coisas, essas disposições, nós as interiorizamos e incorporamos de maneira durável. Elas resistem de fato à mudança. O *habitus* funciona como um sistema pois as disposições são unificadas e constituem de começo um elemento de unidade da pessoa. O *habitus* remete a tudo o que um indivíduo possui e o que o constitui. Podíamos dizer

- um corpus de hábitos (vestimenta, refeição, saudações, troca de presentes)
- diferentes formas de organizar o tempo segundo as sociedades (calendários, momentos importantes da vida)
- sistemas de parentesco e a estruturação de grupo (família vs grupo social), em relação com as funções econômicas e políticas
- o simbólico que se caracteriza pelas diferentes formas de se ocupar do espaço, de conceber o ambiente (SÉVRY, 1998, p. 135)

Não existe hierarquia entre esses planos que constituem a camada social que nos remete à tecelagem do contexto, como se a significação, além de poder ser percebida segundo Derrida na diferença entre as palavras empregadas, mais do que em sua referência às coisas, mais no vazio do que no pleno, poderia se encontrar nas margens interculturais e nas superposições culturais, no movimento transcultural entre os Uns e os Outros, em todo o que acompanha o texto, ou seja, no contexto.

A dificuldade de separar a tradução do fato cultural se tem no fato de que ele está ancorado no seu espaço cultural de origem, no entanto, as estratégias tradutórias permitem preencher essa distância e abolir o que nós chamamos “distância cultural”, na medida em que elas permitem se familiarizar com “o inquietante estranhamento” (CORDONNIER, 1995, p. 12), de conceber nossa relação com o Estrangeiro e de lembrar por detrás da sua voz que o Ocidente tem ainda tendência em considerar seus próprios valores como universais e então de colocar nessa distância os modos de ser do Outro.

No caso das culturas ditas “exóticas”, a fossa cultural pode permanecer intransponível se o exotismo que Victor Segalen considerava já no começo do Século XX como uma “noção do diferente”, “uma percepção do diferente” consistir em *manter* essa distância entre si mesmo e o Outro, como um tipo de distância absoluta que permitiria saborear de um ponto de vista intelectual e sensitivo, o vai e vem

que o *habitus* se forma de posses que se transformam em ser. Em uma, o *habitus* designa maneiras de ser, de pensar e de fazer comuns a várias pessoas da mesma origem social, imprimidas da incorporação não consciente de normas e práticas veiculadas pelo grupo de pertencimento.” Em *La Distinction*, Bourdieu mostra que nossas escolhas e nossos gostos estéticos revelam (enquanto os escondem) nosso status social mas igualmente nossas aspirações e pretensões.

indispensável entre sua própria especificidade e a particularidade do Outro. Essa caminhada implica em uma dimensão estética que se resumiria em uma percepção e uma brincadeira com o belo, com o recuo que tomamos para observar uma obra de arte, ainda que um processo de criação poética com a confrontação de dois versantes irreduzíveis e diferentes do qual brotaria a imagem poética. Essa posição central entre percepção e criação sendo aquela que adota o tradutor transcultural. De fato podemos avaliar os limites de seu ato e como?

A prática

Na prática, seremos levados a crer que a literalidade preservaria as práticas divergentes e permitiria atravessar os limites da tradução transcultural, e alcançar a maior “relevância” possível segundo a formulação de Derrida. Porém, nessa conferência inaugural às Cadeiras da tradução literária em Arles de 1998, “O que é uma tradução relevante?”, ele declara que “uma tradução dita literal” procura continuar o mais perto possível do “palavra *por* palavra”, e que a “cada vez que há várias palavras em uma expressão seja na mesma forma sonora ou gráfica, cada vez que há o efeito de *homofonia* ou de *homonímia*, a tradução no sentido estrito, tradicional e dominante deste termo, encontra um limite intransponível” (DERRIDA, 1999, p. 28, tradução nossa)¹⁷, nós o retornaremos. Se aplicarmos essas propostas à prática ou ao estudo das traduções, saímos dessa abordagem tradicional da literalidade supracitada, que parece muito com imitação, em favor a literalidade bermaniana para saber o que “opera no nível do sistema da língua e do texto, no mesmo ponto onde os dois sistemas se unem”, aquela que se coloca sobre o contato das línguas e das culturas para desembocar sobre “o alargamento” da língua” (BERMAN, 1999, p. 141).

Um dos maiores problemas que vai ser colocado para o tradutor é o da tradução da oralidade culturalmente marcada, especialmente com o

¹⁷ "une traduction dite littérale » cherche à rester le plus près possible du « un mot par un mot », et qu'à « chaque fois qu'il y a plusieurs mots en un ou dans la même forme sonore ou graphique, chaque fois qu'il y a effet d'homophonie ou d'homonymie, la traduction au sens strict, traditionnel et dominant de ce terme, rencontre une limite insurmontable – (DERRIDA, 1999, p. 28)"

peso dos estereótipos que pode atrair o tradutor e o conduzir, em um impulso eurocentrista, em direção à exotização caricatural:

O fato de que existe uma hierarquização e uma desigualdade entre as culturas não é da menor importância para a tradução... Política e cultura estão indissociavelmente ligadas. Essas culturas quando nascem encontram outros povos, outras nações. A descoberta do Novo Mundo revela a mesma rejeição, a impossibilidade de constituir o Mesmo com o Outro exterior. (CORDONNIER, 1995, p. 11, tradução nossa)¹⁸

Assim, nas traduções de textos derivados da literatura afro-americana, africana ou caribenha, o discurso dos personagens pretos é seguidamente caricatural: fórmulas elípticas no original onde o contexto foi mal avaliado e dão seguidamente lugar a traduções infantilizantes e/ou desvalorizam os locutores.

The man with the cutlass said, 'You cry for her – when she ever cry for you? Tell Me that.' (RHYS [1966], 1984, p. 37)

L'homme au couteau de chasse dit : " Toi pleurer pour elle !... Quand elle pleurer pour toi ? Hein, dis-moi !" (RHYS, 1971, p 42)

O homem da faca de caça diz: "Tu chorar por ela!... Quando ela chorar por ti? Hein, me diz!"

Aqui, a omissão do auxiliar correspondente a uma forma atestada gramaticalmente nos crioulos anglófonos, como diversos outros que são raramente admitidos por leitores e tradutores ignorantes dessas práticas gramaticais: "plural nominal com *them*, ausência de cópula, marcação perifrástica de aspecto tenso (isto é, hábito sem marcação *do* e *does*, fase remota marcada *been* - embora isto ocorra tipicamente com um *hâve* abreviado - contínuo *do/duh*, perfeito *done*, relativização invariante com *what* ou um complementizador nulo, e discurso relatado introduzido por

¹⁸ Le fait qu'il y ait une hiérarchisation et une inégalité entre les cultures n'est pas de peu d'importance pour la traduction... Politique et culture sont indissociablement liées. Ces cultures en train de naître ont rencontré d'autres peuples, d'autres nations. La découverte du Nouveau Monde révèle le même rejet, l'impossibilité de constituer le Même avec l'Autre extérieur. (Cordonnier 1995 : 11)

say”(MFUWENE, 2002, p. 23, tradução nossa)¹⁹. Ora, a tradutora escolhe uma fórmula não repertoriada, trazendo um discurso conotado socialmente, intelectualmente e politicamente: um discurso colonialista que veicula uma certa ideologia enquanto que o original é desprovido de toda marca dessa ordem, ele reflete simplesmente o falar crioulo. De outra forma, sobre o plano lexical a escolha de traduzir *cutlass* por “faca de caça” não remete ao objeto do original, nem a seu uso; ele é comumente conhecido sob o termo de “*machete*” nas ilhas hispano falantes e sob o nome de *coutelas* nas ilhas francófonas. Essa escolha, tanto gramatical quanto lexical, oferece uma representação divergente, uma forma de anexação não pela língua de chegada (acolhimento), mas a um nível “inferiorizante” comparado à língua de chegada, estabelecendo assim uma relação hierárquica entre as diversas vozes.

O exemplo acima é igualmente representativo da musicalidade que dá sua especificidade ao texto literário, musicalidade nascida na fala do autor. Saber escutar a melodia e as harmonias, reparar a rítmica e toda a organização sistemática das sonoridades seria o mesmo que ouvir o Outro, o seu discurso, ouvir sua identidade única e original que viria para se “misturar” com nossa própria língua e transformá-la:

Como toda criouliização, a tradução encontra em paralelo e em simbiose duas realidades na maioria das vezes heterogêneas: a língua do texto original e a língua do texto final. Mas o resultado obtido não se confunde unicamente à economia dessa segunda língua. Esse resultado é um linguajar de relação e, como em toda criouliização, uma resultante imprevisível que adiciona a uma e a outra língua. (GLISSANT, 1995, p. 27, tradução nossa)²⁰

¹⁹ “nominal plural with them, copula absence, periphrastic marking of tense aspect (viz., unstressed habituai do and does, stressed remote phase been – though this occurs typically with a contracted hâve – continuative do/duh, perfect done, invariant relativisation with what or a null complementizer, and reported speech introduced by say”(MFUWENE, 2002, p. 23)

²⁰ Comme toute créolisation, la traduction met en parallèle et en symbiose deux réalités le plus souvent hétérogènes : la langue du texte originel et la langue du texte final. Mais le résultat obtenu ne se confond pas à la seule économie de cette seconde langue. Ce résultat est un langage de relation et, comme dans toute créolisation, une résultante imprévisible qui ajoute à l'une et l'autre langue. (Glissant 1995 : 27)

Já que estou no domínio da oralidade e antes de continuar com a problemática da criouliização e a tradução da literatura diglósica, eu gostaria de pegar a pausa do contador de histórias e tomar por exemplo um romance de Jamaica Kincaid, *Mr Potter/Mr. Potter*, que se caracteriza pelas repetições de fórmulas, por várias reprises e sobretudo um *incipit* que começa por “*And that day...*”, seguido de várias introduções de capítulos e de parágrafos começando por “*And*”. Essa retomada contínua do discurso, essa chamada à interlocução não acontece sem evocar o texto bíblico onde a versão inglesa é fortemente marcada pela presença do “*And*” anafórico. Essa rítmica está presente no texto hebraico onde o prefixo ‘*Ev*’ preenche a mesma função. Na bíblia Septuaginta encontramos o grego *kai*, uma coordenação forte, que tem muito certamente sido deliberadamente escolhida pelos Judeus de Alexandria que escreviam para o rei e que queriam conservar o movimento inicial do texto em sua oralidade. Esse mesmo esquema é igualmente presente nos textos latins (Vulgata e a *Vetus Latina* que possuía Augustin): *terra autem erat invicibilis et incomposita. Et tenebrae erant super abyssum. Et dixit Deus: fiat lux et spiritus Dei superferebantur super aquam. Os et* são um traço da língua bíblica e se tornaram uma marca estilística da língua dos cristãos em certos contextos (*As confissões*).

Um breve olhar às traduções francesas (sejam elas de ordem católica ou protestante, ou mesmo jansenistas...) mostra a falta dessa fórmula do caráter encantatório, (o ritmo organizador do sentido segundo Meschonnic)²¹ para fazer carregar a articulação, o mais comum, sobre “Deus”, transferindo o valor recitativo que encontramos nos textos hebreus e ingleses onde o semantismo de “Deus” é carregado pelo movimento do verso, enquanto que nas versões que situam “Deus” em lugar inicial, o papel divino é às vezes mais estático e mais autoritário.

Le Maître de Sacy (1691) : « Or Dieu », « Dieu », « Il », « Dieu », « Et Dieu »...

Darby (1872) : majorité de « Et Dieu... »

Louis Segond (1910, Genève) : « La terre... », « Dieu... », « Dieu... »,

²¹ Nota da autora: O ritmo linguístico, aquele do falar em determinada língua, ritmo da palavra ou do grupo, e da frase; o ritmo retórico, variável segundo as tradições culturais, as épocas estilísticas, os registros; o ritmo poético, que é a organização de uma escritura. Os dois primeiros estão sempre presentes. O terceiro só tem lugar numa obra.

[...], « Et Dieu » (majorité de « Dieu »)
Bible de Jérusalem (1999) : « Or la terre », « Dieu... », « Dieu... »,
TOB (2004) : « Et Dieu dit... », puis uniquement Dieu...

Essas escolhas revelam tendências que vão às vezes fazer prevalecer o semantismo puro, às vezes dar ao ritmo valor signifiante, considerar o ritmo como organizador do discurso: “a oralidade, como marca característica de uma escritura, realizada em sua plenitude somente por uma escritura, é o desafio da poética de traduzir. [...] em um texto literário, é a oralidade que está se traduzindo” (MESCHONNIC, 1999, p. 29, tradução nossa)²². Eu compartilho esse ponto de vista que considera os grupos rítmicos como grupos de sentido, como mostra o exemplo de Kincaid, pois justamente com Glissant nós podemos afirmar que: “A arte do contador crioulo, feito de deriva ao mesmo tempo que de acumulação, essa maneira barroca da frase e do período, essas distorções do discurso onde o que é inserido funciona como uma respiração natural, e as circularidades do recitado, e a incansável repetição do padrão, tudo isso converge de fato em uma linguagem que corre através das línguas do Caribe, inglês, crioulo, espanhol ou francês” (ÉDOUARD GLISSANT, 1995, p. 26, tradução nossa)²³.

Esse movimento circular e repetitivo da língua vai também ser escutado no contexto de Amos Tutuola, contador de histórias nigeriano, e a tradução que fez Raymond Queneau.

We did not know the time thai wefell into his **laugh**, but we were only **laughing** at "**Laugh's**" **laugh** and nobody who heard him when **laughing** would not **laugh**. so if somebody continue to **laugh** with "**Laugh**" himself he or she would die or faint at once for long **laughing**, because **laugh** was his profession and he was feeding on it. PWL. (Amos Tutuola)

²² "l'oralité, comme marque caractéristique d'une écriture, réalisée dans sa plénitude seulement par une écriture, c'est l'enjeu de la poétique du traduire. [...] dans un texte littéraire, c'est l'oralité qui est à traduire." (Meschonnic 1999 : 29)

²³ "L'art du conteur créole, fait de dérive en même temps que d'accumulation, cette façon baroque de la phrase et de la période, ces distorsions du discours où ce qui est inséré fonctionne comme une respiration naturelle, et les circularités du récit, et l'inlassable répétition du motif, tout cela converge de vrai en un langage qui court à travers les langues de la Caraïbe, anglaise, créole, espagnole ou française" (Édouard Glissant 1995 : 26)

Nous ne savions pas depuis combien de temps nous étions en train de **rire**, mais on **riait** seulement du **rire** de **Rire** et tous ceux qui l'entendaient **rire** ne pouvaient pas ne pas **rire**, aussi, si quelqu'un continuait à **rire** avec **Rire**, il (ou elle) mourrait ou s'évanouissait sur place d'avoir **ri** trop longtemps, parce que le **rire** était sa profession et il vivait de ça. IB. (Raymond Queneau)

Nós não sabíamos desde quanto tempo nós estávamos **rindo**, mas nós **ríamos** somente do **riso** de **Riso** e todos os que o escutavam **rir** não podiam não **rir**, também, se qualquer um continuasse a **rir** com **Riso**, ele (ou ela) morreria ou desmaiaria no local de ter **rido** muito tempo, porque o **riso** era sua profissão e ele vivia disso (Tradução nossa).

Constatamos que o movimento repetitivo que visa fazer rir se encontra na reutilização do radical *laugh* em inglês, globalmente preservado em francês com *rire*, apesar da presença das variantes **riait** e **ri**, mas também na repetição da vogal longa inglesa [a:], colocada como [i:] em francês, recolocando os “ha, ha, ha” como os “hi, hi, hi” do riso. Esse desvio pelo rítmico-lexical me conduz a passar aos problemas que coloca a tradução de certos traços conotados seja porque eles pertencem a uma língua “outra”, sendo mais ou menos familiares aos leitores do original, seja por que eles destacam o universo do autor, e são o mais seguidamente ignorados por todos os não especialistas do autor em questão e de seu universo cultural pessoal, seu *habitus*.

Aqui, a gente se fala em crioulo, e a gente não sabe nem mesmo se a gente se fala em crioulo. A gente simplesmente se fala. Isso não é a mesma coisa numa outra língua, mesmo se é o francês, e sobretudo quando o sotaque é diferente. A gente apenas está na nossa casa quando na nossa língua materna e em nosso sotaque. Existem coisas que eu só saberia dizer em crioulo. Por vezes, não é o sentido que conta, são as palavras em si pela sua música, a sensualidade que elas liberam, tu entendes? (DANY LAFERRIÈRE [1997], 2001, p. 204, tradução nossa)²⁴

A primeira armadilha a qual será confrontado o tradutor se encontrará na superposição de diferentes leituras que fazem desviar a

²⁴ Là, on se parle en créole, et on ne sait même pas si on se parle en créole. On se parle tout simplement. Ce n'est pas la même chose dans une autre langue, même si c'est le français, et surtout quand l'accent est différent. On n'est chez soi que dans sa langue maternelle et dans son accent. Il y a des choses que je ne saurais dire qu'en créole. Parfois, ce n'est pas le sens qui compte, ce sont les mots mêmes pour leur musique, la sensualité qu'ils dégagent, tu comprends ? (Dany Laferrière [1997] 2001 : 204)

língua da norma. Um tal procedimento, que vamos qualificar de cultural da parte de um autor vai implicar posições relevantes da afirmação de sua personalidade literária, implicando seu ser profundo e seu ser criativo, mas também de um posicionamento político; a escolha de uma linguagem codificada, culturalmente inacessível e daí exclusiva, coloca barreiras, limites intransponíveis para quem não possui a fórmula mágica. Seja aquele da outra cultura estrangeira, seja aquele do conhecimento íntimo do mundo do autor. Trata-se de uma cultura da opacidade que se coloca paradoxalmente em lugar na criação de uma língua “aberta”²⁵, uma vez que ela não se importa com o diferente, e até do não-repertoriado ou do neologismo, e se liberta assim do jugo da norma. Nós pudemos ver ali um deslocamento do centro normativo em direção à margem no espaço vazio dos confins, um procedimento que visa empurrar sempre um pouco mais longe as barreiras. O que vale para o original se aplica ao traduzir, salvo para os apoiadores da tradução-interpretação, os hermeneutas da profissão. Dois exemplos vão ilustrar cada uma das orientações que eu invoco aqui: um poema de Olive Senior²⁶, escritora jamaicana, e um poema de Anthony Burgess escrito para os 70 anos de Vladimir Nabokov.

[...] how to harness the
power of your magical enclosure by the ordering of Sound
– a gift from orehu the spirit of water who brought the
first calabash and the stones for the ritual, who taught
how to fashion the heavenly rattle, the sacred Mbarakâ,
that can summon the spirits and resound cross the abyss
– like the *houngan* 's *asson* or the *shaman* 's *maraka*. Yet
hollowed dried calabash, humble took-took, we've walked
far from that water, from those mystical shores.
“Gourd” Olive Senior

[...] comment exploiter
le pouvoir de ton enclos magique en présidant au son
– un don d'orehou l'esprit de l'eau qui apporta la
première calebasse et les pierres pour le rituel, qui enseigne
comment façonner le hochet céleste, le Mbarakâ sacré,

²⁵ Nota da autora: Ver o artigo de Jacques Coursil.

²⁶ Nota da autora: Original e tradução se encontra na Palimpsestes Hors Série, p. 148-9.

qui convoque les esprits et résonne par-delà l'abîme infernal
– tel *l'asson du hougan* ou le *maraka du chaman*. Pourtant
évidée sèche calebasse, humble koko-dlo, nous nous
sommes éloignés de l'eau, de ces rivages mystiques.
« Gourde », trad. C. Raguét

[...] como explorar
o poder do seu recinto mágico, presidindo ao som
– um presente de orehou o espírito da água que trouxe a
primeira cabaça e as pedras para o ritual, que ensinava
como moldar o chocalho celestial, o sagrado Mbaraka,
que convoca os espíritos e ressoa além do abismo infernal
– como o *asson do hougan* ou o *maraka do xamã*. No entanto
esvaziada cabaça seca, humilde koko-dlo, nós mesmos
estamos longe da água, dessas margens místicas.
(tradução nossa)

Nesse primeiro exemplo se encontra um misto de alusões a uma divindade sagrada do Panteão afro-caribenho e vodu – *orehou*, cujo nome, embora não capitalizado, pode ser reportado como tal porque o leitor, graças à incrementação que segue, pode adivinhar que se trata de uma divindade – e aos objetos e praticantes de feitiçaria cujas denominações são obscuras para os leitores da língua acroletal tanto no original quando na tradução. Aqui o relatório é concebido como “um ato [...] consistente em reportar no texto de chegada um elemento do texto de partida [...] por desejo de preservar um elemento de autenticidade do TP (e) de criar uma cor local” (BALLARD, 2005, p. 131, tradução nossa)²⁷. Essas escolhas vão de qualquer maneira reger a significância do extrato, evocando um ritual praticado à ajuda do maracás, objeto que constitui o próprio coração do poema. A isso, se junta a inserção do crioulo haitiano, mas a técnica do Senior consiste, como em para se entregar ela mesma a um ritual e dar vida à palpitação da cerimônia, levando a repetições com a ajuda de sinônimos, como em uma forma de crioulo haitiano *houngan's assort* adaptada à sintaxe inglesa. Essas designações contribuem para criar

²⁷ "un acte [...] consistant à reporter dans le texte d'arrivée un élément du texte de départ [...] par désir de préserver un élément d'authenticité du TD (et) de créer de la couleur locale" (Ballard, 2005 : 131)

um universo obscuro, participam do mistério o qual nem o original nem a tradução vai desvendar²⁸.

O segundo exemplo quer também ser enigmático, mas sem dúvidas mais lúdico que o primeiro:

I like the fence
Of black and white that keeps those bullocks in –
Crossboard and **chesswood**, **Eurish** gift of Finn –
The “**crossmess parzel**.” If words are no more
Than **pyeoshki**, preordained to look before,
Save for their taking **chassé**, they alone,
And not the upper house, can claim a throne.
Burgess, Anthony,
« To Vladimir Nabokov on his 70th Birthday »

J'aime le palis dense
Qui, de noir et de blanc, ceint ces bêtes bovines –
Cruchiquier verbécheq, don **irlanglais** de Finn –
“**Cadenoël de motsmêlés**.” Les mots n'étant
Que **pyeochki** rangés pour aller vers l'avant,
Sauf quand ils font **chassé**, eux seuls privilégiés,
Et non la chambre haute, peuvent prétendre régner
(trad. C. Raguet)²⁹

Eu gosto da cerca
Que com preto e branco mantém essas bestas encarceradas -
Crudrez e **xazadas**, presente **Irlanglês** do Finn -
O “**presenatal de palavruzadas**.” Se as palavras não mais estão
Que **piãochki**, ajeitadas para ir na frente,
Salvo quando eles sendo **cassados**, estão a sós,
E não é a alta casa, que pode pretender um trono.
(tradução nossa)

Burgess, para fazer homenagem ao prazer perverso que experimentava Nabokov ao semear seus textos de armadilhas ainda mais

²⁸ Nota da autora: “Este ato [...] supõe uma aposta da parte do tradutor quanto ao que vai ser da compreensão do texto, enfim convém mencionar o risco da opacidade contido na prática de reportar sobre uma base de conhecimentos não compartilhada” (BALLARD, 2005, p. 131).

²⁹ Nota da autora: Poema original e tradução são encontrados na edição da Europe dedicada a Vladimir Nabokov.

intransponíveis quanto poderiam ser invisíveis, se coloca em um exercício idêntico. Seu poema, que comporta também referências maltas, pessoais do autor, com o objetivo de colocar uma ponte entre seus exílios respectivos, nos transporta ao *Finn* de Joyce, texto que Nabokov abominava, mesmo que ele admirasse *Ulisses*. O objetivo estando aqui em encontrar as manipulações linguísticas – de onde **Eurish**, a língua de *Finnegans Wake* – com as quais se comprometiam esses autores. Assim podemos observar as construções **Crossboard** e **chesswood** a partir de *crossword* e *chessboard*, tal como **crossmess parzel** que combina *Christmas parcel* (um presente para desembulhar) e *crossword puzzle* (um enigma qualquer para decifrar), estando bem conhecido que Nabokov foi, dizem, o primeiro a conceber as palavras-cruzadas em russo, sem contar suas composições de problemas de xadrez. Enfim, **pyeoshki** é uma deformação de **peshki**, peão em russo, aqueles que *clamam um trono* numa partida de xadrez. Através desses exemplos, eu desejo mostrar o porquê e como eu defendo tanto a traduzibilidade quanto a impossibilidade de traduzir que vem da cultura, nesse sentido que a capacidade hermenêutica do público não está mais limitada em uma língua traduzida que em uma língua original. Tudo isso sendo uma questão da economia geral do texto. Nós vimos, mas não prestamos atenção, um texto fazer barulho por uma maneira a qual lhe é própria, mas onde a tradução vai necessariamente deformar o barulho da língua, é por isso que certas escolas de tradutores vão se esforçar para transportar esse barulho inicial para um mundo muito próximo dele, o fará ir e vir nos confins, como que para colocar uma ponte entre duas identidades.

Referências

BALLARD, Michel (ed.). Oralité et traduction, Arras, Artois Presses Université, 2000. In: **Versus: la version réfléchie**. Gap-Paris: Ophrys, 2003.

BALLARD, Michel (éd.). **La traduction, contact de langues et de cultures** (1). Arras: Artois Presses Université, 2005.

BASSNET, Susan; LEFEVERE, André. **Constructing Cultures. Multilingual Matters, Topics in Translation**, 11. Clevendon Hall, 1998.

BENSIMON, Paul. **Palimpsestes** 11. Paris: PSN, 1998, p. 9-14.

BERMAN, Antoine. L'épreuve de l'étranger. Paris: Gallimard, 1984. In: **La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain**. Paris: Seuil, 1999.

BURGESS, Anthony. To Vladimir Nabokov on his 70th Birthday. In: **Triquarterly n° 17**. Evanston: Northwestern University, Winter 1970.

BURGESS, Anthony. A Vladimir Nabokov pour son 70e anniversaire. trad. Christine Raguét. In: **Vladimir Nabokov** (Ed. Christine Raguét). Europe n° 791. Paris: mars 1995, p. 124-125.

CORDONNIER, Jean-Louis. **Traduction et Culture**. Paris: Crédif, Hatier, 1995.

COURSIL, Jacques. **L'Éloge de la muette**. La commotion des langues. Revue de la convention psychanalytique n° 11. Paris: 1996.

DERRIDA, Jacques. De la grammatologie. Paris: Minuit, 1967. In: **Qu'est-ce qu'une traduction relevante ?, Quinzièmes Assises de la Traduction Littéraire**. Arles: Atlas-Actes Sud, 1999.

EASTHOPE, Anthony. But what is Cultural Studies?. In: Susan Bassnett (ed.) **Studying British Cultures : An Introduction (p. 3-18)**. London: Routledge, 1997.

FEBVRE, V. L. Frontière : le mot et la notion. In: **Pour une histoire à part entière**. Paris: 1962 (p. 11-24).

FOUCHER, Michel. **Fronts et Frontières**. Paris: Fayard, 1988.

GEORGE, Pierre. **Dictionnaire de la géographie**. Paris: PUF, 1970.

GLISSANT, Édouard. **Traduire : relire, relier, Onzièmes Assises de la Traduction Littéraire**. Arles: Atlas-Actes Sud, 1995.

KINCAID, Jamaica. Mr Potter. New York: Vintage [2002] 2003. In: **Mr. Potter**. trad. Jacqueline Huet; Jean-Pierre Carasso. Éditions de l'Olivier, 2004.

LAFERRIÈRE, Dany. **Pays sans chapeau**. Paris: Le serpent à plumes, [1997] 2001.

LEXILOGOS. **Bible en ligne**. [S.l.]. Lexilogos, 2006. Disponível em: <http://www.lexilogos.com/bible.htm>. Acesso em: 23 mai. 2006.

MESCHONNIC, Henri. Poétique du traduire. Lagrasse: Verdier, 1999. **Pour la poétique II**. Paris: Gallimard, 1973.

MFUWENE, Salikoko, S. **What do creoles and pidgins tell us about the évolution of language**. Disponível em: humanities.uchicago.edu/faculty/mufwene/pidginCreoleLangnage.html. Acesso em 2002.

PHILONENKO, Alexis. **L'Archipel de la conscience européenne**. Paris: Grasset, 1990.

- RAGUET, Christine. Dilution ou concentration? Le vernaculaire caribéen à l'épreuve du passage transatlantique. *In: Expansions, expansionnismes dans le monde transatlantique*. Ed. Christian Lerat; Nicole Ollier. Talence: MSHA, 2002, p. 233-242.
- RAGUET, Christine. **Dérives traductionnelles en territoire diglossique, ou l'épreuve interculturelle, actes du colloque Dérives et déviations**. Ed. Corinne Duboin. Paris: Le Publient, 2005, p. 121-131.
- RAGUET, Christine. Arch of Fire de Barbara Lalla : la commotion ethnolinguistique. *In: Le monde caraïbe : défis et dynamiques (tome 1) : Visions identitaires, diasporas, configurations culturelles*. Ed. Christian Lerat. Pessac: MSHA, 2005, p. 73-86.
- RAGUET, Christine. Peut-on encore parler de sens quand la langue chante ?. *In: Le sens en traduction, Cahiers Charles V*. Paris: 2007.
- RHYS, Jean. Wide Sargasso Sea. Harmondsworth: Penguin, [1966] 1984. *In: La prisonnière des Sargasses*. trad. Yvonne Davet. Paris: Denoël, 1971.
- RICOEUR, Paul. **Sur la traduction**. Paris: Bayard, 2004.
- SCHAEFFER, Jean-Marie. **Qu'est-ce qu'un genre littéraire?**. Paris: Seuil, Poétique, 1989.
- SEGALEN, Victor. **Essai sur l'exotisme, une esthétique du divers (1904-18)**. Paris: coll. Biblio essais, Livre de poche, 1986.
- SENIOR, Olive. Gourd. *In: Gardening in the Tropics*. Newcastle upon Tyne: Bloodaxe Books, [1994] 1995.
- SENIOR, Olive. Gourde. Trad. Christine Raguet. *In: Palimpsestes Hors Série*. Paris: PSN, 2006, p. 147-149.
- SÉVRY, Jean. Une fidélité impossible: traduire une œuvre africaine anglophone. *In: Palimpsestes* 11. Paris: PSN, 1998, p. 141-154.
- SOS PHILOSOPHIE. **SOS Philosophie**. [S.l.]. Orange, 2006. Disponível em: <http://sos.philosophie.perso.orange.fr/>. Acesso em: 1 jun. 2006.
- THE UNIVERSITY OF CHICAGO. **pidgin Creole Language**. [S.l.]. Division of the Humanities, 2006. Disponível em: <https://humanities.uchicago.edu/faculty/mufwene/pidginCreoleLanguage.html>. Acesso em: 15 jun. 2006.
- TOURY, Gideon. **Descriptive Translation Studies and beyond**. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 1995.

TUTUOLA, Amos. **The Palm-Wine Drinkard and his Dead Palm-Wine Tapster in the Deads' Town, (PWD)**. Londres: Faber and Faber, 1952.

TUTUOLA, Amos. **L'ivrogne dans la brousse**. (IB) (1953). Trad do inglês por Raymond Queneau. Paris: Gallimard, Continents noirs, 2000.

Tradução e transferência: para uma abordagem integrada

Lieven D'hulst¹

Tradução de Catarina Junges²

Resumo: A recente metaforização do conceito de “tradução” tende a torná-lo equivalente, ou mesmo substituto, do conceito de “transferência”. Tal evolução, longe de aproximar estudos da tradução e literatura comparada, levanta uma série de problemas nos níveis teórico, metodológico e analítico. O artigo irá revê-los, antes de propor uma abordagem integrada, onde o conceito de transferência, definido como um processo de circulação entre sistemas literários, seus subsistemas e seus modelos de comunicação, será correlacionado com a tradução. Segue-se a análise de um caso concreto, ainda inexplorado por historiadores ou por comparatistas: a migração em massa para o norte de França de famílias belgas no século XIX, migração esta que é acompanhada por um vasto processo de transferência de um conjunto de atitudes, crenças, conhecimentos e *know-how* investidos nas práticas sociais, profissionais ou culturais do migrante. Quanto às práticas verbais e literárias, observar-se-á que esse processo se dá por meio de procedimentos como tradução, imitação, edição, antologia e revisão. Essas técnicas se aplicam especialmente a gêneros menores e orais, como a música.

Palavras-chave: tradutologia, estudos de transferência, literatura comparada, migração, música popular

Résumé de l'article: La métaphorisation récente du concept de « traduction » tend à faire de ce dernier un équivalent, voire un substitut du concept de « transfert ». Une telle évolution, loin de rapprocher les études de traduction et la littérature comparée, suscite un éventail de problèmes aux plans théorique, méthodologique et analytique. L'article passera ces derniers en revue, avant de proposer une démarche intégrée, où le concept de transfert, défini comme un processus de circulation entre les systèmes littéraires, leurs sous-systèmes et

¹ Professor na *Katholieke Universiteit Leuven* - *KU Leuven* (Bélgica). E-mail: lieven.dhulst@kuleuven.be

² Mestranda pela Universidade Federal de Santa Catarina na Pós Graduação em Estudos da Tradução (PGET). E-mail: catarinajunges@gmail.com

leurs modèles de communication sera corrélé à la traduction. Suit une analyse d'un cas concret, encore inexploré par les historiens ou par les comparatistes : la migration massive au nord de la France de familles belges au XIXe siècle, une migration qui s'accompagne d'un vaste processus de transfert d'un ensemble d'attitudes, de croyances, de savoirs et de savoir-faire investis dans les pratiques sociales, professionnelles ou culturelles du migrant. Quant aux pratiques verbales et littéraires, on observera que ce processus agit moyennant des procédures comme la traduction, l'imitation, l'édition, l'anthologie et le compte rendu. Ces techniques s'appliquent surtout à des genres mineurs et oraux tels que la chanson.

Mots-clés : traductologie, études de transfert, littérature comparée, migration, chanson populaire

Como introdução

Diante das muitas perspectivas recentes sobre a literatura comparada³ e, em particular, aqueles que se esforçam por redefinir as relações entre literatura comparada, “estudos de área”, estudos culturais ou estudos da tradução, somos tentados a dar um passo atrás; não um retrocesso crítico, que só acrescentaria aos diagnósticos neutros ou mais frequentemente provocativos existentes⁴: antes um retrocesso histórico, que nos convida a lidar com circunspeção com as noções de "progresso", "ponto de virada", "declínio" ou é ainda uma “crise” nas ciências humanas, na literatura comparada ou nos estudos da tradução, ao mesmo tempo em que nos damos os meios para compreender a lógica interna da evolução das relações interdisciplinares.

Obviamente, não se trata aqui de fazer uma reflexão geral sobre a natureza de tal recuo histórico, nem sobre seus fundamentos teóricos ou seus métodos. Apresentaremos mais modestamente algumas reflexões sobre três questões que tocam de perto o tema desta edição. Qual é a contribuição de uma perspectiva histórica para o estudo da relação entre estudos da tradução e literatura comparada? Como desenvolver uma metodologia que busque integrar os estudos da

³ Para uma revisão recente, ver Didier Coste (2005).

⁴ Pelo menos pelo título, como este, recolhido ao acaso: “O Inimigo Natural da Literatura Comparada é a Tradução” (S. Corngold, 2000)

tradução e transferência? Como abordar concretamente um estudo de caso? Mais precisamente, para este terceiro ponto, tratar-se-á de apresentar em linhas gerais um estudo das relações entre os procedimentos de tradução e transferência dentro de um corpus de canções produzidas ou difundidas durante a segunda metade do século XIX em duas zonas, uma urbana, outra rural, no norte da França⁵.

Um olhar histórico sobre as relações entre as disciplinas

Para nos ater às duas disciplinas que nos unem aqui, não é exagero afirmar que a história da relação entre tradutologia e literatura comparada ainda está em parte por ser escrita. Geralmente, de fato, os comentários retrospectivos que acompanham os ensaios de síntese são por vezes parciais e tendenciosos: visam divisões espaço-temporais e um número limitado de correntes de pensamento; no início, raramente especificam suas escolhas e seus pressupostos como historiadores, embora estes sejam o destino de todo trabalho histórico. É certo que este último deve ser chamado de historiográfico, uma vez que é uma abordagem rigorosamente fundamentada metodologicamente (cf. D'hulst, 2007b).

Resumidamente, mencionemos duas tarefas urgentes de tal historiografia, que na maioria das vezes permanecem implícitas nos estudos de síntese e a *fortiori* nas declarações proféticas sobre a "morte" da literatura comparada de tipo "eurocêntrico" (Spivak, 2003) ou sobre a extensão da "zona" da tradução (Apter, 2006): estudos que tendem a apresentar a literatura comparada e os estudos da tradução como disciplinas homogêneas em termos de seus objetos e seus métodos, - o que não são⁶.

⁵ Esta pesquisa é realizada em conjunto com historiadores da cultura e da educação, dentro do Centro de História das Relações (CHIR) de K.U.Leuven, Campus Kortrijk (http://www.kuleuvenkortrijk.be/nl/Onderzoek/Letteren/chir/chir_fr); ver também Elien Declercq e Lieven D'Hulst (2010). Agradeço a Elien Declercq por me fornecer uma série de referências, bem como os textos de várias canções populares.

⁶ Basta referir o caso da França, por exemplo, onde os contatos entre a chamada tradutologia aplicada e a chamada tradutologia literária são muito pouco desenvolvidos, sendo ambas atribuídas a diferentes departamentos ou faculdades. Ver, por exemplo, a análise de Astrid Guillaume (2007).

Por trás desse objetivo, que é, recordemos, historiográfico, aparece esta dupla constatação: muitas outras disciplinas utilizam o mesmo conceito e este investe em práticas culturais paralelas e em particular literárias, como os romances, entre os quais citaríamos obras de destaque de nosso tempo, como *Les grandes marées* (1978) de Jacques Poulin ou *Lost in Translation. A Life in a New Language* (1989) por Eva Hoffman. Longe de contestar de uma só vez a legitimidade do conceito de tradução cultural a partir de uma perspectiva translatólogica, a vocação do historiador é entender como e por que o conceito de tradução cultural se espalha como o faz nas práticas e disciplinas, incluindo a tradutologia.

Relacionemos agora as reflexões precedentes ao tema deste número e recusemos este tema segundo duas séries de perguntas. A tradutologia esteve, está, desde quando e por que, “no coração” (ou “às margens”) da literatura comparada? A tradutologia literária deve, e como, estar “no coração” (ou “às margens”) da literatura comparada? Dois objetivos diferentes, cada um sem dúvida com sua própria legitimidade: cabe ao historiógrafo descrever o que está em jogo em cada um. Desse ponto de vista, o quadro torna-se tão complexo que desafia qualquer conclusão precipitada. A necessidade de combinar muitos fatores institucionais e discursivos e a necessidade de levar em consideração vários objetivos convidam à cautela, até mesmo ao ceticismo, diante de considerações determinantes sobre o futuro da literatura comparada ou dos estudos da tradução. É por isso que os candidatos não se reúnem para realizar um estudo historiográfico digno desse nome⁷?

Da história das disciplinas à análise das práticas

Não há dúvida de que a história das duas *disciplinas* pode revelar relações insuspeitadas, que pode até restabelecer entre uma e outra lógicas evolutivas que à primeira vista eram invisíveis. Mas pode a perspectiva histórica, por meio de tais revezamentos, levar a outros saberes? Pode, neste caso, inspirar uma metodologia aplicável ao estudo

⁷ A observação vale da mesma forma para as disciplinas tomadas separadamente, certamente para o século XX, que, no entanto, viu a pesquisa emancipar-se de forma inigualável na história.

histórico das *práticas* de tradução e outros procedimentos de transferência intercultural? Não há espaço suficiente para detalhar as articulações de uma perspectiva histórica e uma perspectiva analítica. O esboço (demasiado) breve que se segue deve pelo menos ajudar a mostrar o contexto do programa de pesquisa que gostaríamos de apresentar em uma terceira etapa.

Tanto a literatura comparada quanto os estudos da tradução têm procurado comparar o que pode ser comparado: autores, obras, processos de comunicação, correntes literárias ou artísticas, teorias e outros modos de reflexão - em suma, conjuntos constituídos e dotados por hipóteses de certa autonomia que confere a eles o status de objetos sujeitos à comparação. Além disso, os estudos da tradução, particularmente os estudos descritivos, tiveram a vantagem considerável de poder dar um status preciso à comparação e combiná-la com um método de análise destinado a revelar diferenças entre os textos comparados, ou seja, tanto as traduções e seus originais e as traduções e outros textos na língua-alvo.

O mesmo não aconteceu com as *práticas* que, no entanto, são corriqueiras, como a imitação ou a adaptação⁸, para as quais a reflexão teórica e sobretudo metodológica foi, e continua a ser, muito menos elaborada – sem dúvida por um bom motivo: são *práticas* que não oferecem os mesmos graus de correspondência, nem as mesmas extensões semânticas ou formais. A mesma fonte textual, por exemplo, pode dar origem tanto a uma imitação parcial quanto a uma adaptação em outro sistema de signos.

De fato, se nos voltarmos para a comparação entre as *práticas* verbais, facilmente compreenderemos que as teorias do texto, diante das complexas operações discursivas que podem ligar um hipertexto e seu hipotexto, não se contentaram com distribuições elementares entre traduções e entre textos ditos originais em língua-fonte e língua-alvo. Para constar, citemos as principais operações intertextuais estudadas por

⁸ Singularmente, no século 19: “Os vitorianos tinham o hábito de adaptar quase tudo – e em quase todas as direções possíveis; as histórias de poemas, romances, peças de teatro, óperas, pinturas, canções, danças e tableaux vivants estavam sendo constantemente adaptadas de um meio para outro e depois de volta” (Hutcheon, 2006, p. xi).

Genette, além da tradução: citação, referência, alusão, plágio, paródia, pastiche, imitação (Genette, 1982).

Por outro lado, se se trata de integrar estas operações numa perspectiva funcional, de estudar o como e o porquê da sua conjugação na relação hipertextual que liga obras pertencentes a *várias literaturas*, não se pode prescindir, ao que parece, de uma abordagem comparativa. É nesse ponto que vale destacar a grande contribuição das teorias da transferência intercultural, que se baseiam em um princípio de extensão análogo ao das teorias do texto, indo muito além da própria unidade textual: doravante, a rede de operações estudada inclui tanto as transposições intersemióticas quanto as abordagens institucionais dos agentes e outras instâncias em relação ao processo de transferência.

Entre os trabalhos que buscam mais especificamente integrar estudos da tradução e estudos de transferência, citamos com prazer os de Suzanne Göpferich (2007) e especialmente os de Itamar Even-Zohar (1997) e Rachel Weissbrod (2004). Com estes últimos investigadores, em particular, partilhamos a ideia de que é adequado para este fim desenvolver uma metodologia comum a ambas as práticas. Assim, poderíamos estender o estudo das normas de tradução a todos os produtos transferidos para a cultura alvo, sabendo que esta metodologia é elaborada em detalhes e que tem sido frequentemente testada em estudos descritivos de tradução. É certo que tal extensão levanta o problema já mencionado da seleção dos procedimentos de transferência, alguns dos quais não podem ser facilmente reconhecidos como tal. Assim, parece imperativo proceder por uma abordagem do tipo “*bottom up*”, baseada na observação de um número limitado de objetos escolhidos em um espaço-tempo preciso. A título de exemplo, o ensaio a seguir visa mostrar o arranjo de alguns procedimentos de transferência, incluindo traduções.

Transferência e canto em área urbana

No século XIX, que é o século dos nacionalismos, voltaremos a isso, o norte da França (os departamentos de Nord e Pas-de-Calais) acolheu três tipos de migrantes belgas e, mais precisamente, de migrantes flamengos: trabalhadores, trabalhadores sazonais e residentes

domiciliados⁹. O terceiro grupo, nacionalizado com bastante rapidez, especialmente a partir do final do século, instalou-se em Lille e nas cidades satélites de Tourcoing, Roubaix ou Wazemmes, onde também se estabeleceram as fábricas que empregavam os migrantes. O número de pessoas que se deslocaram desta forma pode ser estimado em várias centenas de milhares, principalmente durante o último terço do século, com uma concentração muito elevada em Roubaix, onde mais de 50% da população é belga, especialmente flamenga, entre 1872 e 1891¹⁰.

Esta migração massiva é acompanhada por um vasto processo de transferência de um conjunto de atitudes, crenças, saberes e *know-how* investidos nas práticas sociais, profissionais ou culturais do migrante. É claro que estes não foram mantidos como estavam, tendo sofrido adaptações, principalmente sob o efeito de forte resistência da cultura hospedeira (ver Danielle Delmaire, 1994). Quanto às práticas verbais, que neste caso nos interessam, impressiona-nos o fato de a sua transferência ter dado origem a um conjunto de produções que hesitou, de 1870 a 1914, entre a adoção do francês ou do dialeto picardo e a conservação do flamengo. Nota-se, em seguida, que as produções impressas "literárias"¹¹ dificilmente são em flamengo, ao contrário das produções orais ou mesmo das não literárias, como os jornais diários: algumas, sobretudo na virada do século, têm edições em francês e flamengo. (*La Croix du Nord/Het Vlaamsch kruis*); outros são impressos na Flandres antes de serem enviados para o Norte (*De stem uit het vaderland, Het Volk van Vlaanderen, Het Volksrecht*¹²); outros, finalmente, estão em picardo regional, embora às vezes dêem artigos em flamengo (*L'Roubaigno*). Seria, portanto, necessário um estudo comparativo, que poderia revelar, dependendo do tipo de prática, vários procedimentos de transferência, incluindo a tradução.

O processo de transferência parece, portanto, mais intenso entre as minorias ou periferias culturais que convivem de ambos os lados das

⁹ Para uma análise detalhada da noção de fronteira, ver a tese de Firmin Lentacker (1974).

¹⁰ Para uma visão geral, veja o artigo de Michel David et al. (1995).

¹¹ Se usarmos essa qualificação, sem dúvida aproximada no que diz respeito ao leque de práticas culturais mal institucionalizadas do migrante, é simplesmente para lembrar a generalidade de uma prática que ao longo do século atingiu a "literatura".

¹² Tradução: A voz da pátria, O povo de Flandres, O direito do povo.

fronteiras nacionais, nomeadamente a periferia francesa no Norte, particularmente a picarda¹³, e a periferia flamenga. Dá origem a uma gama de produções que não obedecem aos mesmos padrões consoantes, sejam situações de enunciação orais ou escritas, literárias ou não literárias. Assim, o *chansonnier* ou o jornalista da classe trabalhadora podia muito bem se expressar em flamengo na vida comunitária, que era muito intensa na época (ver Paul Delsalle, 1991, p. 119; Tom Verschaffel e Saartje Vanden Borre, a ser publicado), ou em sindicatos flamengos, enquanto a passagem para a escrita transita pelo uso do dialeto regional ou francês.

Vejamos mais de perto as produções literárias: as que pudemos observar são principalmente o teatro de bonecos e as canções operárias em picardo de Roubaix e Lille: estas últimas, em particular, utilizam procedimentos de transferência como referências e alusões a situações e objetos flamengos, expressões e citações de termos flamengos (incluindo palavras como "pot'fer deck"), camadas de estruturas sintáticas e a encenação de falantes e personagens flamengos muitas vezes estereotipados (como bêbados, rebeldes, ingênuos, ruivos e trabalhadores). Assim, tal canção onde Victor Capart, nascido flamengo, encena-se e ao fazê-lo procura legitimar a trajetória que é sua, e que o leva à sua naturalização como francês:

J'su contint j'ai servi la France
Je m'su fait naturalisé
Je n'demande po faire connaissance
Avec boulet d'canon rayé [...]
Cabarétéi donn' enne bouteille
God'ferdum j'ervin du Tonkin [...]
Tchan qu'j'ai parti ête militaire
J'avo du mal d'dire in français
De l'ratatouille à pomme de terre
Et du mouton chu'é po mauvais
Ach'teur faut po qu'cha vous étonne
Tchan qu'in veut m'parler in flamind
J'répond tout d'suite qualifestône
Je suis un français de Menin. « Le retour du naturalisé »¹⁴

¹³ Com características distintivas de Lille, Tourquennois ou Roubaix.

¹⁴ Tradução : Je suis content j'ai servi la France / Je me suis fait naturaliser / Je ne demande pas de faire connaissance / Avec boulet de canon rayé / Cabaretier donne une bouteille /

Tais posturas duais e transitórias são uma das modalidades literárias através das quais se expressa a identidade "híbrida" ou intercultural do migrante flamengo: respondem à necessidade deste último de gerir a memória das origens e o apelo intenso à assimilação francesa. Esta última expressa-se sobretudo pela imposição generalizada do francês no ensino primário, mas também pelas pressões sociais e profissionais sobre os trabalhadores e suas famílias, como atestam indiretamente a seguinte canção anônima:

l's ont pris tous l's emplois
Qui sont ach'teurs gâtés,
On les vot tout partout
Mêm' dins les sociétés;
Houplines est devenu belge
Et si cha dur' longu'mint,
Vous verrez dins l'commune
Un tout petit roi flamind. (« Les entêtés d'Houplines¹⁵ »)

A adoção do francês, por sua vez, é um sinal eminente de consagração: geralmente acompanha a publicação de canções na forma de coleções onde estas são cercadas, se necessário, por contos de poesia ou prosa. Agora é difícil distinguir as posturas de migrantes como Capart ou Jules Watteeuw e as de cantores franceses como Alexandre Desrousseaux ou Louis Catrice¹⁶.

Em outras palavras, o canto dos migrantes e o canto dos franceses acabam se cruzando e cada um combina, quando apresenta o migrante, traços estereotipados deste último. Essa "hibridização", longe de ser redutível a uma simples assimilação do primeiro pelo segundo, leva, ao

Merde je reviens du Tonkin / Quand je suis parti pour être militaire / J'avais du mal à parler en français / De la ratatouille et de la pomme de terre / Et du mouton ce n'est pas mauvais / Maintenant il ne faut que cela vous étonne / Quand quelqu'un veut me parler en flamand / Je réponds tout de suite je ne comprends pas / Je suis un Français de Menin.

¹⁵ Houplines é uma comuna perto de Armentières, no distrito de Lille. Traduction : Ils ont pris tous les emplois / Ils sont maintenant gâtés / On les voit tout partout / Même dans les sociétés / Houplines est devenue belge / Et si cela dure longtemps / Vous verrez dans la commune / Un tout petit roi flamand.

¹⁶ Assim o Almanach chantant do chansonnier Victor Capart para o ano de 1899 (Roubaix, Impr. J. Lobel, 1899), a comparar com Chansons et pasquilles lilloises de Alexandre-Joachim Desrousseaux (Lille, Impr. Danel, 1885).

contrário, à emergência de um gênero dotado de características distintas que o tornam uma das expressões fortes da cultura popular do Norte industrial. Correlativamente, as canções flamengas como tais não têm lugar nesta nova identidade, ou pelo menos não encontramos nenhum vestígio delas¹⁷; mesmo as melodias que acompanham os textos das canções são emprestadas de melodias francesas existentes.

Tradução e música na zona rural

Comparemos agora as normas que regem os procedimentos de transferência que acabamos de descrever com as reveladas pela gestão das canções tradicionais flamengas difundidas nas áreas rurais dos mesmos departamentos de Nord e Pas de Calais. Essas canções diferem em pelo menos quatro pontos das primeiras: dizem respeito às práticas culturais dos cidadãos franceses que permaneceram bilíngues na Flandres francesa; desvinculados da cultura belgo-flamenga contemporânea, formam uma herança que quase nunca se renova; não interage com canções folclóricas francesas ou com canções dialetais; carecem de mecanismos institucionais e, em particular, aqueles que asseguram sua distribuição em forma impressa (coleções, almanaques).

Isso explica a preocupação com a conservação com que os agentes culturais abordam a cultura popular flamenga, que consideram ameaçada em sua existência¹⁸. A coleção adquirida por Edmond de Coussemaker sob o título *Chants populaires des Flamands de France* (1856) procura conciliar as duas entidades "França" e "Flandres", referindo-se explicitamente ao decreto imperial de 1852 que ordena a publicação de uma " Coleção geral de poesia popular da França":

Por decreto de 16 de setembro de 1852, o Imperador quis que um desses vastos monumentos literários fosse elevado à glória nacional, destinado a consagrar a qualquer grande povo as memórias mais queridas, aquelas que estão ligadas à sua origem. Este monumento incluirá todos os poemas populares e tradicionais da França, sem excluir aqueles que seriam preservados nos idiomas das várias províncias. [...] Se é hora de

¹⁷ Nota-se, no entanto, a existência de uma biblioteca franco-flamengo em Roubaix, atestada em particular pelos Almanques de Roubaix de 1875 e 1876.

¹⁸ A história provou que eles estão certos, mesmo que a análise dos modos de sobrevivência da cultura popular flamenga no século 20 permaneça em parte por fazer. Para uma apresentação geral, ver o estudo de Timothy Baycroft (2004).

pensarmos em reunir os documentos relativos aos costumes e tradições de cada povo, isso é especialmente urgente para os flamengos da França. Os últimos vestígios da civilização flamenga no norte da França estão prestes a ser engolidos no esquecimento¹⁹. (p. III, IV)

Mas é claro que as palavras do editor flamengo também contêm uma posição defensiva contra a administração centralizadora, que ao mesmo tempo proíbe o ensino de flamengo nas escolas primárias: "A língua francesa, cujo ensino é permitido nas escolas primárias, estende cada vez mais seu domínio. Suas invasões são tais que, em poucos anos, serão raras as pessoas que sabem ler e escrever flamengo; o que é lamentável sob mais de um ponto de vista" (p. VII). E para sublinhar o caráter de originalidade que as províncias dão à sua língua, e incriminar uma decisão que não afete as outras línguas ensinadas na Flandres francesa (inglês, alemão, italiano), e recordar isso como os flamengos da Bélgica, os flamengos da França têm uma literatura: "estão em vias de provar que participaram e contribuíram para esta civilização flamenga que teve suas fases gloriosas e originais" (p. VII).

As tensões entre a defesa de uma identidade étnica que se expressa pela "herança sagrada do povo" (p. V) que é a língua e a política de assimilação francesa se manifestam não apenas na introdução, mas também nas formas de apresentação dos próprios textos; trata-se singularmente de traduções.

Estes, portanto, atuam como o procedimento de transferência preferencial para a transmissão da canção popular. Com qual finalidade? São, de fato, versões em prosa, despidas das estruturas da poesia, mas também da melodia que acompanha o único texto original: não podem ser comparadas ou assimiladas às canções francesas. Pelo contrário, trata-se antes de realçar o seu caráter distinto e reconhecê-lo, aproximando a canção flamenga de outras tradições populares europeias, principalmente

¹⁹ Par décret du 16 septembre 1852, l'Empereur a voulu qu'il fût élevé à la gloire nationale un de ces vastes monuments littéraires, destiné à consacrer les souvenirs les plus chers à tout grand peuple, ceux qui se rattachent à son origine. Ce monument comprendra toutes les poésies populaires et traditionnelles de la France, sans exclusion de celles qui seraient conservées dans les idiomes des diverses provinces. [...] S'il est temps qu'on songe à réunir les documents concernant les mœurs et les traditions de chaque peuple, cela est surtout urgent pour ceux des Flamands de France. Les derniers vestiges de la civilisation flamande dans le nord de la France sont près de s'engloutir dans l'oubli. (p. III, IV)

belgo-flamenga, holandesa e alemã. Estamos na presença de uma busca de legitimidade cultural na ausência de legitimidade literária.

Esta busca é atestada por numerosos comentários do tradutor que sublinham o caráter “ingênuo”, “fresco”, “popular”, “simples” dos textos e melodias flamengas. Atestam-no também as sutis intervenções do tradutor, que evita ao máximo os heterolinguísmos²⁰, que adapta nomes próprios (“Pierken” e “Klaeyken” tornam-se “Pierre” e “Nicolas”, por exemplo), que eleva o nível da língua popular flamenga e suaviza os diferentes estados históricos do flamengo em um estilo homogêneo. Aqui está um trecho de uma música famosa e sua tradução:

Het waren twee koningskinderen
Zy hadden malkander zoo lief;
Zy konden byeen niet komen,
Het water was al te diep.
Wat deed zy? zy stak op drie keersen,
Als 's avonds het dagelicht zonk.
« Och! liefste, komt, zwemt er over! »
Dat deed 's konings zone; was jonk. (p. 188)

Os filhos de dois reis se amavam com um amor mútuo. Eles não podiam chegar perto um do outro, a água era profunda. O que a garota fez? Ela acendeu três tochas à noite, quando o dia havia desaparecido. “Meu amigo”, disse ela, “nade até mim.” Assim fez o jovem filho do rei; ele era muito jovem²¹. (p. 190)

Longe de dinamizar e atualizar um gênero antigo, a tradução procura, ao contrário, estabelecê-lo como um patrimônio com valor testemunhal: solicita o respeito pelas velhas canções flamengas, particularmente daqueles que buscam estender cada vez mais a “dominação” do francês (p. VII).

²⁰ O “rommelpot” é mantido pelo seu valor artístico: “vários pintores a retrataram” (p. 94).

²¹ Deux enfants de roi s'aimaient d'un mutuel amour. Ils ne pouvaient s'approcher l'un de l'autre, l'eau était profonde. Que fit la jeune fille ? Elle alluma trois flambeaux le soir quand le jour eut disparu. « Mon ami, dit-elle, viens à moi à la nage. » Ainsi fit le jeune fils de roi; il était bien jeune. (p. 190)

Conclusão

O exercício de comparação anterior pretendeu evidenciar as principais diferenças entre duas formas de gerir as transferências entre culturas: a primeira consiste numa transferência intercultural de tipo discursivo entre duas periferias, belgo-flamenga e picarda, através do cruzamento da canção migrante com a canção popular dialetal e francesa em áreas urbanas; a segunda consiste numa transferência intracultural de tipo institucional entre a canção flamenga em vias de extinção no meio rural e a sua transformação em um objeto cultural dotado de prestígio graças à intervenção de um editor-tradutor. Houve contatos entre as duas práticas de composição? Nada é certo, ainda que seja possível pensar que dentro do contexto familiar íntimo ou social dos pátios urbanos, as canções flamengas conseguiram sobreviver por um certo tempo.

Assim sendo, a comparação quis mostrar, além disso, que os procedimentos de transferência formam uma rede onde seria inútil isolar a tradução: certamente não é o procedimento mais importante da transferência intercultural, embora se possa esperar que desempenhe um papel essencial. Torna-se, por outro lado, um vetor insubstituível de transferência intracultural, enquanto se pergunta a que público de leitores se dirigem essas traduções (origem flamenga ou francesa?). Ausência inesperada, por um lado, e presença igualmente inesperada, por outro. Imagina-se que os estudos descritivos da tradução tenham outras prioridades além daquelas que consistem em questionar traduções ausentes ou presentes, mas inesperadas. Em contrapartida, a literatura comparativa poderia tirar proveito de todos os outros procedimentos de transferência.

Em suma, literatura comparada ou tradutologia, ou uma na outra, e em quais proporções? Perguntas difíceis de decidir. Por um lado, entendemos que a tradutologia deseja preservar sua autonomia disciplinar, conquistada após dura luta, mesmo à custa de certo desinteresse por outros procedimentos de transferência. Por outro lado, não há razão para reconsiderar as realizações metodológicas dos estudos da tradução no que diz respeito à análise do processo de tradução ou sua relação com o original. Essas conquistas podem inspirar o

desenvolvimento de métodos de análise semelhantes para outros procedimentos de transferência.

Mas, na verdade, de que adianta decidir? Um objetivo historiográfico resiste a tal pedido, que convida a substituir por propostas analíticas conscientes de seus interesses e limites: propostas sem as quais a promessa de uma aliança entre estudos de transferência, estudos da tradução e literatura comparada corre o risco de não ir além, mais uma vez, da fase de declarações de intenção.

K.U.Leuven

Referências

APTER, Emily (2006). **The Translation Zone. A New Comparative Literature**. Princeton-Oxford, Princeton University Press.

BAYCROFT, Timothy (2004). **Culture, Identity and Nationalism: French Flanders in the Nineteenth and Twentieth Centuries**. Woodbridge, The Boydell Press.

BASSNETT, Susan (1991). « **Translation and Ideology** ». *Koinè*, 1, 2, pp. 7-32.

CORNGOLD, Stanley (2000). « The Natural Enemy of Comparative Literature is Translation ». *Literary Research*, 17, 33, pp. 22-28.

COSTE, Didier (2005). « **Le Mondial de littérature** ». *Acta Fabula*, 6, 3. Disponible à : http://www.fabula.org/revue/document_1096.php [consulté le 3 mai 2008].

COUSSEMAKER, Edmond de (1856). **Chants populaires des Flamands de France recueillis et publiés avec les mélodies originales, une traduction française et des notes**. Gand, Imprimerie et Lithographie de F. et E. Gyselynck.

DAVID, Michel, Alain GUILLEMIN et Philippe WARET (1995). « **L'intégration des Belges à Roubaix. Rapport de synthèse** ». *Les cahiers de Roubaix*, 3, pp. 1-68.

DECLERCQ, Elien et Lieven D'HULST (2010). « **The fate of a migrant language in Northern France (1880-1914): Flemish in song repertoire** ». *International Journal of Multilingualism*, 7, 3, pp. 255-268.

DELMAIRE, Danielle (1994). « **Les Vlaminques ou le dénigrement des immigrés belges (XIXe siècle)** ». Dans Pierre Jessenne, dir. *L'image de l'autre dans l'Europe du Nord-Ouest à travers l'histoire*. Villeneuve d'Ascq, CHRNE, pp. 179-195.

DELSALLE, Paul (1991). **Lille, Roubaix, Tourcoing : histoire et traditions**. Condé-sur-Noireau, Charles Corlet.

D'HULST, Lieven (2007a). "**Comparative Literature versus Translation Studies: Close Encounters of the Third Kind?**". *The European Review*, 15, 1, pp. 95-104.

D'HULST, Lieven (2007b). « **Questions d'historiographie de la traduction** » Dans Harald Kittel, Armin Paul Frank, Norbert Greiner, Theo Hermans, Werner Koller, José Lambert et Fritz Paul, dirs. *Übersetzung, Translation, Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*. Berlin-New York, t. II, pp. 1063-1072.

D'HULST, Lieven (2008). "**Cultural Translation: a Problematic Concept?**". Dans Antony Pym, Miriam Shlesinger et Daniel Simeoni, dirs. *Beyond Descriptive Translation Studies. Investigations in Homage to Gideon Toury*. Amsterdam et Philadelphia, John Benjamins, pp. 221-232.

EVEN-ZOHAR, Itamar (1997). "**The Making of Cultural Repertoire and the Role of Transfer**". *Target*, 9, 2, pp. 373-381.

GENETTE, Gérard (1982). **Palimpsestes : la littérature au second degré**. Paris, Seuil.

GÖPFERICH, Suzanne (2007). "**Translation Studies and Transfer Studies. A Plea for Widening the Scope of Translation Studies**". Dans Yves Gambier, Miriam Shlesinger et Radegundis Stolze, dirs. *Doubts and Directions in Translation Studies*. Amsterdam et Philadelphia, John Benjamins, pp. 27-39.

GUILLAUME, Astrid (2007). « **La traduction : théorie(s) et pratique(s), diachronie et synchronie, TICE ou non TICE** ». *Texto!* XII, 3, pp. 1-7.

HUTCHEON, Linda (2006). **A Theory of Adaptation**. New York et London, Routledge.

LENTACKER, Firmin (1974). **La frontière franco-belge. Étude géographique des effets d'une frontière internationale sur la vie de relations**. Lille, Librairie Giard.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2003). **Death of a Discipline**. New York, Columbia University Press.

VERSCHAFFEL, Tom et Saartje VANDEN BORRE (à paraître). **“Between Nations. Multiple Identifications among Belgian Migrants in Northern France, 1830-1914”**. Dans *National Identification from Below: Europe from the Late 18th Century to the End of the First World War*.

WEISSBROD, Rachel (2004). **“From Translation to Transfer”**. *Across Languages and Cultures*, 5, 1, pp. 23-41.

Estratégias de tradução feminista

Luise von Flotow¹

Tradução de Laura Zanetti²

Resumo : Entende-se o feminismo como “o movimento que busca o fim do sexismo, da exploração sexual e da opressão” (BELL HOOKS, 2000, p. 1). Essa definição simplificada auxilia as representações das estratégias abaixo, as quais foram elaboradas e utilizadas de modo a promover o feminismo na e através da tradução. Tem-se uma variedade tanto de macroestratégias - a exemplo da não-tradução, da retradução e da seleção estratégica de textos - quanto de microestratégias - como a omissão, a adição, a suplementação e o desenvolvimento de inovações estilísticas, gramaticais e lexicais. Tais estratégias foram parte das primeiras incursões de políticas feministas nas teorias e práticas de tradução, por volta de 1970 e 1980³.

Macroestratégias

Todo trabalho feminista é controverso por questionar uma tradição heteronormativa, patriarcal e de ordem social sexista. Portanto, uma estratégia comum de tradução de trabalhos de escrita feminista é o uso de prefácios de tradução, discorrendo sobre explicações das ideias desafiadoras apresentadas na obra aos leitores, muitas vezes incluindo teoria política ou literária, assim como exemplos textuais. Tradutoras que adotam uma perspectiva feminista discutem abertamente sobre as estratégias políticas e textuais que adotam. Susanne de Lotbinière-Harwood, por exemplo, tradutora do inglês de *Lettre d'une autre*, escrito por Lise Gauvin (1984; *Letters from an Other* 1989), explica sua posição no prefácio: “Minha prática de tradução é uma atividade política cujo

¹ E-mail: flotow@uOttawa.ca, School of Translation University and Interpretation of Ottawa.

² E-mail: lczanetti@outlook.com, Mestranda em Estudos da Tradução, Universidade Federal de Santa Catarina.

³ Resumo escrito pela autora.

objetivo é falar pelas mulheres...tornando o feminino visível através da linguagem” (GAUVIN, 1989, p. 9). Os prefácios têm a função de explicar e justificar o ativismo intelectual de traduções feministas (ERGUN, 2013), os quais mobilizam novas ideias feministas, além de conhecimento, e possibilitam o acesso a novas leitoras. Os prefácios das tradutoras providenciam um espaço para a discussão dos princípios feministas, de histórias e conceitos, assim como desafios específicos de tradução. Eles permitem que a tradutora se torne visível como uma produtora ativa e altamente qualificada de conhecimento. Da mesma forma, tem-se as notas de rodapé das tradutoras, que para a tradução feminista servem como ponto de discussão de dificuldades linguísticas específicas, evidenciando a presença e envolvimento da tradutora. Tanto os prefácios quanto as notas de rodapé permitem que as tradutoras e os editores chamem atenção aos aspectos feministas de uma tradução e/ou de um texto original, explicando sua abordagem e informando aos leitores suas intenções tradutórias. Os prefácios são, às vezes, complementados por artigos acadêmicos separados, como o caso em que Kamal discute o trabalho que cotraduziu e editou ao árabe, da *The Encyclopedia of Women and Islamic Culture* (KAMAL, 2008). Em lugares onde existe o risco do feminismo adquirir um significado danoso, outras estratégias podem ser úteis. Dharmasiri (2017), estudiosa contemporânea do Sri Lanka, onde ainda há certa resistência às ideias feministas vindas da Europa e América do Norte, incorpora traduções de excertos relevantes escritos por Simone de Beauvoir ou Mary Wollstonecraft com explicações e demonstrações de trabalhos existentes, locais e tradicionais que não estão classificados como feministas, embora intrinsecamente sejam. Dessa forma, a tradutora rebate os efeitos de uma ideologia budista, nacionalista e contemporânea de modo que torna os materiais feministas disponíveis à cultura-alvo, além de traçar paralelos entre eles e textos antigos de freiras budistas locais. A partir de uma perspectiva feminista, nem todos os textos requerem ou merecem uma tradução, portanto a não-tradução tem se mostrado uma estratégia benéfica. Assim sendo, a canadense Lotbinière-Harwood justifica sua decisão de abster-se de traduzir poetas homens: “Percebi, com muita angústia, que minha voz de tradutora estava sendo distorcida em falas masculinas” (LOTBINIÈRE-HARWOOD, 1995, p. 63-36). Essa estratégia silenciadora pode,

entretanto, ser desafiadora sob uma perspectiva pragmática. Apesar disso, é prudente conhecer textos cuja ideologia antagonista são disseminados e produzidos. É assim que retraduições de textos do Alcorão feitas por mulheres que apoiam o feminismo islâmico são, muitas vezes, explicadas e justificadas: “eles buscam entender e corrigir o que, durante séculos, tem sido instrumento do patriarcado” (LAGHZALI, 2017). A seleção proativa e estratégica de textos privilegia traduções que possam ser úteis, inspiradoras e informativas ao feminismo. A tradução de material progressivo e informativo, como o manual da saúde reprodutiva das mulheres americanas, *Nossos Corpos por Nós Mesmas* (1972), ao árabe, ao japonês e ao sérvio (DAVIS, 2007; BOGIC 2017a) ou *Os Monólogos da Vagina* ao chinês (Z.YU, 2015), são casos apropriados e têm sido executados como uma estratégia para solapar a opressão sexista na cultura ao promover uma informação até então indisponível sobre mulheres, suas vidas e experiências. O alto volume de tradução de trabalhos feministas do anglo-americano ao russo (BARCHUNOVA, 2006) e outras línguas do leste europeu, de 1990 adiante, é um exemplo extremo de tal seletividade na tradução. O sucesso dessa estratégia em particular, porém, tem sido discutida (SLAVOVA, 2014) pois ela pode conceder, por exemplo, trabalho às tradutoras inexperientes que podem não entender ou não estar preparadas para lidar com a terminologia feminista da língua inglesa, como empoderamento ou atividade. Ocasionalmente, houve traduções fora de ordem cronológica que disponibilizavam *Problemas de Gênero* (1992), de Judith Butler, antes de *O Segundo Sexo* (1949), de Simone de Beauvoir. O sistema de editoras que certificam-se da tradução e disseminação de material feminista é outra estratégia importante, junto ao cultivo de uma rede de editores, estudiosos, revisores e críticos motivados politicamente e cooperativos. Editoras feministas e de mulheres, estabelecidas nos anos 80 - como a Virago Press em Londres, a *Frauenoffensive* em Munique e a Remue-ménage em Montreal - têm produzido inúmeras traduções de trabalhos relevantes. A retradução seletiva resultou na disponibilidade de alternativas interessantes para leitura de novos textos, com novas perspectivas privilegiadas e traduzidos por novos públicos. Retraduições de textos bíblicos e do Alcorão revelaram infinitas possibilidades de novos significados e mensagens. A tradução do Genesis (1993), de Mary

Phil Korsak, mostra como a retradução da antiga língua-fonte pode remover camada por camada de uma interpretação e adaptação patriarcal que há muito tempo vê a mulher não somente como secundária, mas também como a parte originalmente pecadora da humanidade. A retradução de Korsak questiona e revisa tais interpretações, assim como seus paratextos explicam suas escolhas e decisões linguísticas. Assim, traduções do Alcorão permitem novas versões de um texto que tem sido igualmente impactado por anos de interpretações patriarcais (HASSEN, 2017) e, dessa forma, afetado milhões de vidas femininas.

Microestratégias

Tornar o feminino visível na linguagem é, possivelmente, a microestratégia feminista mais importante. Há uma tendência em diversas línguas de priorizar as formas masculinas e assumir, garantir (por meio de dicionários, gramáticas e outros materiais pedagógicos) que os itens lexicais masculinos, pronomes e outros referentes incluam as mulheres de forma padrão. Em tais línguas - europeias, em sua maioria - itens lexicais em língua inglesa como *god*, *doctor*, *professor* ou *author* são gramaticalmente considerados masculinos, assim como o pronome que se refere a eles também é masculino. Não há formas femininas com frequência, de modo que as mulheres não são explicitamente incluídas na língua. Elas são, de fato, excluídas pela gramática. Uma tradução feminista e uma estratégia de escrita trata esse problema usando, intencionalmente, apenas as formas femininas, ou criando-as, além de produzir versões inesperadas de formas masculinas e femininas que chamam atenção do leitor ao problema de gênero no idioma. Isso subverte as práticas convencionais de leitura e alerta as(os) leitoras(es) ao desequilíbrio gramatical no uso da linguagem convencional. Escritoras e tradutoras feministas da Europa, América e Canadá experimentaram amplamente essa abordagem com aspectos da língua e gramática por volta de 1970 e 1980. *Egalias døtre* (1977), de Brantenberg, traduzido por Louis Mackay do norueguês como *Egalia's Daughters* (1985), é um exemplo desse experimento. Um exemplo menos marcante, mas ainda assim relevante é a tradução árabe de *Encyclopedia of Women and Islamic Culture*, de Kamal, na qual ela usa de maneira consistente a forma plural feminina em árabe para 'mulheres' ao invés do

convencional e mais comum singular equivalente à ‘mulher’, para criar expressões como ‘estudos das mulheres’ (KAMAL, 2008, p. 261). Isso, explica Kamal, contrapõe-se às implicações que surgem com o uso do singular de ‘mulher’, o qual “perpetua uma compreensão da mulher dentro de uma forma monolítica” (*ibid.*). A decisão de Kamal, chama atenção à diferença entre ‘mulher’ como uma construção essencialista e ‘mulheres’ como “sugerindo uma variedade de experiências de mulheres e uma multiplicidade de identidades” (*ibid.*, p. 262). Neologismos comuns em escritas feministas têm apresentado desafios consideráveis às tradutoras, visto que o tipo de escrita feminista no qual elas são predominantes, ironicamente, desconstrói o padrão “*malestream*” da língua. Ele zomba da língua, abre espaço às inovações feministas e chama atenção à necessidade de a língua expressar os interesses e perspectivas femininas. Um exemplo refere-se à dificuldade de traduzir a palavra ‘gênero’ e suas várias combinações, como gênero-fluido e transversalização de gênero. O uso neologista sob um viés feminista do termo médico (FLOTOW; SCOTT, p. 2016) ‘gênero’ promoveu a criação de novas palavras em diversas línguas por meio da tradução. Em árabe, Kamal optou pelo termo *al-jender* ao traduzir a teoria feminista anglo-americana, justificando sua escolha de forma teórica e histórica (KAMAL, 2016, p. 68–69). Primeiro, sua decisão por *al-jender* está em concordância com a estratégia estrangeirizadora adotada para a tradução de textos feministas e mantém o termo como um conceito estrangeiro carregado com sua própria história. Segundo, a flexibilidade derivacional do termo em árabe - é possível aplicar regras gramaticais para extrair a raiz j, n, d, r dela - torna o uso mais fácil comparado à palavra *naw*, a qual foi empregada pelas feministas egípcias do século XIX nos campos de desenvolvimento e ciências sociais. Além disso, devido à longa história de assimilação e apropriação de palavras estrangeiras do árabe, há um bom motivo para esperar-se que haja uma arabização da palavra escolhida para gênero, adotada como um termo transnacional. Em contrapartida, Slavova (2014) criou o termo *socio-sex* em sua tradução da obra americana *Nossos Corpos por Nós Mesmas* (Livro coletivo da saúde das mulheres de Boston, 2001) ao inventar um termo búlgaro – *социален пол or социо-пол* – ao invés de emprestar o estrangeiro ‘gender’. A experimentação linguística mais surpreendente, porém, se encontra nas traduções dos anos 80 feitas por

Godard dos texto francês inovador de Nicole Brossard, *Le chapitre effrité*, como *These Our Mothers*, no qual o ‘s’ de ‘these’ está escrito para preceder tanto ‘our’ (formando a palavra em inglês ‘sour’, ‘ressentido’, ‘amargo’) quanto ‘mothers’ (culminando no verbo ‘smothers’, ‘asfixiar’, ‘sufocar’), alertando sobre a “maternidade patriarcal” como uma atividade “amarga” que “sufoca” aquelas que a executam (FLOTOW, 1991).

Crítica e desafios

Avanços teóricos desde os anos 90 têm desafiado algumas das bases para as estratégias de tradução descritas acima. Elas podem ser resumidas em duas principais direções: o crescimento da interseccionalidade e as iniciativas do feminismo transnacional. A noção de interseccionalidade, um conceito derivado do trabalho de Crenshaw (2008), esclarece fatores como a raça, a classe, a deficiência, a idade e a etnicidade de discussões em torno da justiça social e aponta para inúmeros sistemas entrelaçados pela discriminação que indivíduos sofrem além do sexismo. A interseccionalidade tem influenciado fortemente as ideias e os trabalhos feministas, assim como tem ampliado o alcance de preocupações direcionadas às políticas feministas. Doravante, tradutoras de trabalhos feministas precisarão questionar se suas estratégias reconhecem a diversidade de experiências vividas por mulheres, bem como outras formas de opressão que não sejam o sexismo. As tradutoras de uma nova versão de *Nossos Corpos por Nós Mesmas* que será usada e distribuída no Quebec estão enfrentando este dilema. Elas objetivam evitar o uso do discurso “*nous, les femmes*” (nós, mulheres) (BESSAIH; BOGIC, 2018, p. 43), o qual reúne e remete a todas as mulheres como parte do mesmo grupo. Preocupações interseccionais têm representado diferenças importantes entre mulheres - o que aparece em textos sobre a saúde reprodutiva, especialmente, mas não somente, em consideração às mulheres LGBTQ+. As estratégias de tradução desenvolvidas incluem o comprometimento com pesquisas antropológicas sobre o estilo de vida de grupos marginais que são potenciais leitoras do livro, a co-construção de textos traduzidos em colaboração com mulheres comuns e LGBTQ+, pesquisas em terminologias preferidas e reconhecidas pelas minorias sexuais, além de um trabalho intensivo com foco em grupos que ajudam

a determinar o que o texto deve passar (BESSAIH; BOGIC, 2018). Assuntos relacionados à inclusão, assim como à resistência ao universalismo surgem a partir do feminismo transnacional. O universalismo não crítico tem sido associado a ideias propagadas por feministas norte-americanas e europeias, bem como tem sido disseminado a outras culturas por meio da tradução (MOHANTY, 2003), e mobilizado escritoras, tradutoras e editoras a desenvolver estratégias que reconheçam a diversidade das mulheres, além de criarem “espaços de diálogos, debates e discussões para que diferentes comunidades feministas possam fazer parte” (DES ROCHERS, 2017, p. 120). Tais estratégias podem ser tão simples quanto traduzir do sul ao norte e, assim, ajudar a inverter os caminhos da disseminação do conhecimento. Reconhecer e remeter a dominação global da língua inglesa é outra estratégia importante ao feminismo transnacional: tradutoras podem trabalhar entre idiomas como tâmil ou galego, buscando se conectar com trabalhos feministas sem recorrer ao inglês como um idioma intermediário (REIMÓNDEZ, 2017). Outra estratégia, ainda, é usar as antigas linguagens coloniais como línguas centrais, quando vozes de mulheres distantes são reunidas: um projeto, no México, que publica traduções de poesias escritas por mulheres indígenas entre o México e o Canadá, mostra o quão útil o espanhol ou o inglês podem ser quando usados para facilitar traduções dos Cree canadenses aos Nahuatl mexicanos. A dinâmica e os ambientes relativamente acessíveis das publicações online, apresentam diversas possibilidades no desenvolvimento e aplicação de novas estratégias, as quais podem auxiliar a produção de inúmeras versões de certos textos, rendendo, dessa forma, uma maior diversidade e capacidade de reflexão sobre as diferenças inerentes do conhecimento e experiência interseccional e transnacional. A publicação online pode diminuir os custos associados à cópia e disseminação impressa, também ajudando no aumento de ganho das tradutoras feministas. Contudo, a ideia de utilizar múltiplas e paralelas traduções do mesmo texto como uma estratégia feminista para reconhecer as diferenças ainda precisa de algum amadurecimento.

Leituras adicionais

CASTRO, Olga; ERGUN, Emek (eds). **Feminist Translation Studies: Local and transnational perspectives**, Londres e Nova York: Routledge, 2017.

Analisa além do campo de estudos anglo-americano e europeu, e discorre sobre diversos desafios translacionais da tradução feminista.

FLOTOW, Luise von. Mutual Punishment? Translating radical feminist wordplay: Mary Daly's Gyn/Ecology in German. In: DELABASTITA, Dirk (ed.) **Traductio: Essays on punning and translation**, Manchester: St. Jerome e Namur: Presses Universitaire de Namur, 1997, p. 45–66.

Pontua os desafios de traduzir jogos de palavras feministas, trazendo exemplos do inglês ao alemão e do francês ao inglês.

GODARD, Barbara. Theorizing Feminist Discourse/Translation. In: BASSNETT, Susan; LEFEVERE, André (eds). **Translation, History and Culture**, second edition, Nova York: Cassell, 1990, p. 87–96.

Uma obra teórica que traça paralelos entre mulheres escritoras e tradução, além de detalhar a prática da leitura feminista e reescrita.

KAMAL, Hala. Translating Feminist Literary Theory into Arabic, **Philological Studies**, Jan Kochanowski University, 2016, p. 29. Disponível em: www.ujk.edu.pl/ifp/studia_filologiczne/?page_id=730.

Foca nos desafios enfrentados pela tradutora de textos feministas anglo-americanos ao árabe, assim como investiga estratégias de tradução feminista nesse par de línguas/culturas.

Os dois corpos do tradutor literário¹

Julia Holter

Tradução de Nathalia da Silva Mendes e

Sheila Maria dos Santos

Resumo: O tradutor literário não é um simples bilíngue. Ele tem uma vocação de ser *porteur*, entre suas línguas e entre seus corpos discordantes. Então, como se traduz entre dois corpos? O ato de tradução pode se apresentar como a construção da *ponte* que liga dois espaços socioculturais naturalmente separados e *a fortiori* dois corpos do tradutor, permitindo que a mente passe por cima deles, reconciliando-os. Entretanto, a clara separação entre as línguas parece melhor representada pela figura da *porta*, que mantém separado o que ela conecta: uma língua se junta e enriquece a outra, sem se misturar. A porta “fechada” dissocia as duas línguas recusando as correspondências fáceis, a tradução como cópia coincidente, mesmo “automática”. Com efeito, um bom tradutor assume plenamente a resistência do texto-fonte, seu fechamento sobre si mesmo. Para *passar* para outra língua, ele “abre a porta” da língua-alvo gerando um conflito, uma tensão inerente ao texto, uma tensão que vive, no fundo, entre seus próprios corpos - entre o próprio e o estrangeiro, o imediato e o distante.

Palavras-chave: tradutor literário; tradução; bilíngüismo; corpo.

Abstract: The literary translator is not a simple bilingual. It aims to be a smuggler among its languages and between its discordant bodies. But how do we translate between two bodies? The act of translation can be represented as a construction of the bridge joining two sociocultural spaces naturally disjoint, let alone two bodies of the translator, allowing the mind to go over reconciling them. However, keeping a clear separation between the languages seems best rendered by the image of the door, which maintains separate what it connects: one language joins and enriches the other without interfering. The “closed” door separates the two languages by refusing the easy matches, the translation as a simple copy or automatism. Indeed, a good translator fully assumes the hermetic resistance of the text-source. In order to pass into the other language, a

¹ **Carnets.** Revista eletrônica de estudos franceses da APEF (Associação Portuguesa de Estudos Franceses) 7 | 2016, **Plurilinguismo e migração na literatura em língua francesa.**

translator “opens the door” of the target language by rendering a conflict and a tension inherent to the original text, a tension actually lived between his or her own bodies – between one’s own and foreign, immediate and distant.

Keywords: literary translator; translation; bilingualism; body.

O monolinguismo paradoxal derridiano encerra, como sabemos, um interior duplo, fazendo aparecer na língua natal uma “língua que não é a minha”², uma língua do *outro* (DERRIDA, 1996, p. 13). A literatura parece recuperar esta linguagem estranha, de tal forma que as obras literárias monolíngues só têm êxito “numa espécie de língua estrangeira”³, segundo a fórmula proustiana. E é através das páginas dos livros que a identidade narrativa (*ipseidade*) pode ser forjada, através dos encontros do *eu* com seu próprio *outro*, um estrangeiro íntimo e inquietante que cada um de nós carrega dentro de si.

Assim, “o si-mesmo como um outro”⁴, para falar como Paul Ricœur, o si-mesmo *enquanto outro*, descreve dois componentes do mesmo (RICŒUR, 1990, p. 14).

O interesse na *ipseidade* de Ricœur para meu tema, os *dois corpos* do tradutor literário, reside no que podemos deduzir dele, a saber, que o componente “outro” desdobra-se à sua maneira. O *outro* é, ao mesmo tempo, aquele que se descobre em mim como minha própria língua “estrangeira” e aquele que se põe exterior ao Eu. Daí uma capacidade de acolhimento e reconhecimento desse *outro* exterior, de sua língua e de sua cultura, como se sua voz já me fosse familiar, interiorizada em mim: se sou imediatamente atravessada pela alteridade, estou desprovida de qualquer posição de superioridade. No encontro da nova cultura e sua língua, meu *outro* interior dialoga com o *mesmo* exterior que o enfrenta. Assim, uma verdadeira oportunidade de compreensão surge quando a voz do *outro* encontra ressonância em mim, enquanto esse *outro* também é como um Eu duplo, pode mesmo sentir nele próprio uma ressonância de minha própria voz. Nesse quiasmo hospitaleiro, sou *anfitriã* e *hóspede*: eu recebo e sou recebida. Evidentemente, o outro lado

² « langue qui n’est pas la mienne ».

³ « dans une sorte de langue étrangère »

⁴ « soi-même comme un autre »

da hospitalidade é a hostilidade da afirmação do *mesmo* e a recusa do acolhimento ao *outro* por seus próprios termos⁵.

Se aceitarmos a ideia de que o monolíngue é *a priori* marcado de exterioridade, habitado pelo *outro*, um multilíngue será *a fortiori* habitado pelo *outro* de tal forma que cada língua adquirida o faz reviver, com crescente familiaridade, a estranheza do *outro*.

Um bilíngue bicéfalo

Tentarei mostrar agora como essa habitação pelo *outro* divide o único corpo físico do bilíngue em dois corpos sensíveis. Para isso, vou recorrer às reflexões de Luba Jurgenson, tradutora e escritora francesa de origem russa.

Para Jurgenson, “uma *noga* [não é] nunca exatamente a mesma coisa que uma perna, porque ela é, ao mesmo tempo, perna e pé [...] Uma mão não é exatamente a mesma coisa que uma *rouka*, que é ao mesmo tempo mão e braço”⁶. E ela acrescenta: “Dar voz ao bilinguismo: fazê-lo contar o que viver entre duas línguas faz ao corpo. [...] Temos todos os membros, todos os órgãos duplicados. Temos uma cabeça e uma *golova*, duas pernas e duas *nogui*, um coração e um *serdtse*”⁷ (JURGENSON, 2014, p. 13).

Cada um de nós, sem dúvida, pode medir a precisão dessa afirmação, afinal não se vive, no sensível que é próprio, apenas a experiência do entrelaçamento de duas línguas, mas também a do entrelaçamento de dois corpos.

⁵ A este propósito, Benveniste analisou a inquietante mudança do significado da palavra *hostis* que adquire um significado “hostil”, inimigo da estranheza, na sequência da corrupção da lógica hospitaleira do dar, receber e contribuir. Ver a excelente obra de François Ost *Traduire, Défense et illustration du multilinguisme*, (Fayard, 2014) para *hostis* (p. 293-295) e para uma análise geral, muito completa, do tema de uma língua atravessada pelo *outro* (capítulos IV e IX).

⁶ « une *noga* [n'est] jamais tout à fait la même chose qu'une jambe, ne serait-ce que parce qu'elle est à la fois jambe et pied. (...) Une main n'est pas tout à fait la même chose qu'une *rouka*, qui est à la fois main et bras »

⁷ « Donner la parole au bilinguisme : lui faire raconter ce que vivre entre deux langues fait au corps. (...) On a tous les membres, tous les organes en double. On a une tête et une *golova*, deux jambes et deux *nogui*, un cœur et un *serdtse* »

No uso de “perna” por *noga* e de “mão” por *rouka*, a tradução “palavra-por-palavra” é impossível. A impossibilidade corpórea da “palavra-por-palavra”, segundo Jurgenson, corresponde a uma inadequação de um corpo a outro - onde gostaríamos que o *corpus* (textual) e o corpo (físico) fossem um só. Com efeito, porque os dois corpos encarnam duas culturas e duas vivências diferentes, podemos imaginar casos onde um corpo nunca habitou o país do outro, nem sequer pôs os pés nele, não comeu frequentemente a comida do outro, não amou nem foi amado. Ou então, um corpo permaneceu sempre criança, enquanto o outro corpo, adulto, procura agora conhecê-lo e compreendê-lo – ou, pelo contrário, procura livrar-se dele, libertar-se da violência que herdou. Assim, Luba Jurgenson pode escrever:

Em mim, calo os ancestrais. Em mim, calo minha mãe e minha avó. Os “Onde vai?”, “A que horas volta?”, os “Termine seu prato” [...] de minha infância. Posso ir onde quiser e voltar quando quiser em francês. [...] Eu calo os dez mandamentos recebidos no alvorecer da vida na língua materna. De agora em diante, tudo é permitido. Eu não tenho moral na minha língua adotada. (JURGENSON, 2014, p. 82).⁸

Estamos longe da conformidade de dois corpos, mas será sempre este o caso? Os dois corpos podem ser perfeitamente iguais? *Partes extra partes*, a estrutura cartesiana atribuída às substâncias estendidas (aos corpos), proíbe sua existência ubíqua, a presença simultânea em diferentes circunstâncias. Uma perfeita simetria linguística seria condicionada por um re/des-dobrimento de qualquer parte da vida em duas línguas (bilíngue na família, na escola, no trabalho, em um casal, etc.), o que permanece incomum. Muito mais frequentes são os casos de um bilinguismo dissociado: uma criança que fala uma língua com a família e a outra na escola, sem que seja possível correlacioná-las, por exemplo. Perfeitamente bilíngue, ela pode conseguir passar quase instantaneamente de uma língua a outra, mas seu corpo *doméstico* se

⁸ « Je fais taire les ancêtres en moi. Je fais taire ma mère et ma grand-mère en moi. Les ‘Où tu vas ?’, ‘À quelle heure tu rentres ?’, les ‘Finis ton assiettes’ (...) de mon enfance. Je peux aller où je veux et rentrer quand je veux en français. (...) Je fais taire les dix commandements reçus à l’aube de la vie dans la langue maternelle. Désormais tout est permis. Je n’ai pas de morale dans ma langue d’adoption. »

distinguirá drasticamente de seu corpo *público*, com todas as consequências interessantes dessa inadequação.

Em função das diferentes condições psicológicas e espaço-temporais, um de nossos dois corpos não parecerá *sempre* mais próximo e o outro mais distante? O corpo mais próximo nem sempre corresponderia a uma língua materna que “permanece sempre um pouco como a língua do passado”⁹, segundo Jurgenson: “Por falta de poder atribuir-nos a residência, atribui-nos a proveniência. Voltamos a ela como arqueólogos de nós-mesmos”¹⁰ (JURGENSON, 2014, p. 12-13).

A língua mais próxima é a língua mais hábil, cujo domínio é o mais corriqueiro e o mais completo, provavelmente correspondendo ao desenvolvimento pessoal e/ou profissional. É assim que Jurgenson descreve seu corpo russo, corpo correspondente à sua língua materna, um corpo íntimo e que, no entanto, tornou-se distante (traduzindo para o francês, ela traduz no “mau sentido”¹¹, “nadando contra a correnteza”¹², JURGENSON, 2014, p. 78): “O corpo russo é um corpo ‘casa’. Passear com ele lá fora (por exemplo, na companhia de amigos russos em Paris), é sair de pijama, um sonho que todo o mundo conhece”¹³ (JURGENSON, 2014, p. 16).

Estes dois corpos correspondem, ao que me parece, a dois corpos sociais que não são habitados da mesma maneira: um parece sempre mais ou menos debilitado, em falta, o corpo que é preciso cobrir mais do que com um pijama, defender, encontrar, explicar ou conquistar. Jurgenson nos dá uma ideia de como recuperar um corpo perdido ou vacilante:

Os atos vergonhosos cometidos em outra língua, língua esta que habito apenas por intermitências – que habito de outra forma – são separados de mim por uma

⁹ « reste toujours un peu la langue du passé ».

¹⁰ « Faute de pouvoir nous assigner à résidence, elle nous assigne à provenance. Nous y revenons en archéologues de soi-même ».

¹¹ « mauvais sens ».

¹² « nageant à contre-courant ».

¹³ « Le corps russe est un corps ‘maison’. Le promener à l’extérieur (par exemple, en compagnie d’amis russes à Paris), c’est sortir en pyjama, un rêve que tout le monde connaît ».

piscada verbal. Escrever é transformar as vergonhas do passado em títulos de glória (JURGENSON, 2014, p. 13)¹⁴.

Com efeito, nossa tradutora literária não é simplesmente bilíngue. Ela escreve e traduz, tendo vocação para ser *paqueur* (ver *La joie du paqueur* de Georges-Arthur Goldschmidt), entre suas línguas e entre seus corpos discordantes que não podem comunicar com transparência total, não se sobrepõem, não se encaixam – estão sempre em desequilíbrio entre si. Tão mal unidos estão esses dois corpos que se tem vontade de dizer, depois de Lacan, que “não há relação sexual”¹⁵. Mas o tradutor consegue, ao que nos parece, superar essa discordância – para que haja uma relação –, no/durante o próprio sucesso de sua tradução. Mas como, exatamente?

Lembremos que a alteridade não é externa ao nosso sujeito bilíngue; a alteridade mostra-se mesmo essencial à sua *ipseidade*: o *outro* passa e repassa pelo *mesmo*, construindo uma dupla identidade que será especialmente atenta à estranheza. Desde o início conduzindo o diálogo interior, esse sujeito está predisposto a traduzir entre seus dois corpos. O domínio de outra língua apenas formaliza sua natureza dialógica dupla. O trabalho do tradutor lhe permite prolongar e ampliar a experiência do *paqueur* entre seus dois corpos, revivendo e remodelando sua dupla identidade em cada passagem que se torna narrativa. Ao traduzir da língua-fonte (corpo mais distante) para a língua-alvo (corpo mais próximo) – superando dificuldades, encontrando soluções para expressões idiomáticas intraduzíveis¹⁶ ou fenômenos sem equivalência –, pode-se então encontrar e “explicar” seu corpo mais debilitado por seu corpo mais hábil.

Como todo trabalho de comunicação, a tradução é ao mesmo tempo alegria e dor, mas alguns não podem prescindir dela; assim era

¹⁴ « Les actes honteux commis dans une autre langue, cette langue que je n’habite plus que par intermittences – que j’habite autrement – sont séparés de moi par un clignotement verbal. Écrire, c’est transformer les hontes du passé en titres de gloire. »

¹⁵ « il n’y a pas de rapport sexuel »

¹⁶ Ver o indispensável a respeito do intraduzível: CASSIN, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Seuil/Le Robert, 2004

Laure Bataillon: “Você me pergunta porquê traduzo? Mais vale perguntar porquê ando! Para comunicar, é claro!”¹⁷ (BATAILLON, 1991, p. 7).

Ponte e porta

Luba Jurgenson recorda que “o bilíngue [...] pode dizer a cada instante, em relação a uma das duas: ‘a outra língua’. Tal coisa evidente aqui, não o é lá – basta passar o limite”¹⁸(JURGENSON, 2014, p. 54). O ato de tradução pode se apresentar, acreditamos, como a construção de uma *ponte* que une o “aqui” e o “lá”, dois espaços socioculturais naturalmente separados e sobretudo dois corpos do tradutor, permitindo que a mente passe por cima deles, reconciliando-os.

Sika Fakambi, vencedora do Prêmio Baudelaire e do Prêmio Laure-Bataillon do ano de 2014, matiza para nós a “textura” da ponte quando compara as palavras com as pontes que não são “traduzidas apenas como tais, mas pelo espaço que percorrem”¹⁹ (FAKAMBI, 2014, p. 121). Portanto, é no nível de cada palavra que o tradutor “faz a ponte”, cruzando e unindo as fibras (semânticas, etimológicas) das palavras – de seus respectivos significados e histórias.

Georges Simmel descreve a ponte como o resultado tangível, concreto e duradouro da junção, que é um movimento de superação de obstáculos e um “desdobramento do espaço de nossa esfera de ação voluntária” cuja “simples dinâmica [...] dá completamente à ponte sua razão de ser”²⁰ (SIMMEL, 2007, p. 48-49). A tradução também nos parece ser este movimento de vontade de junção, com o seu resultado tangível.

A figura da junção, como já vimos, seria um quiasmo²¹ – sobre a *ponte*, um movimento cruzado: primeiro, o componente estrangeiro do

¹⁷ « Vous me demandez pourquoi je traduis ? Autant me demander pourquoi je marche ! Pour communiquer, pardi ! ».

¹⁸ « le bilingue (...) peut à chaque instant dire, à propos de l'une des deux : 'l'autre langue'. Telle chose évidente ici ne l'est plus là-bas – il suffit de passer le seuil ».

¹⁹ « traduit pas seulement en tant que tels, mais pour l'espace qu'ils parcourent ».

²⁰ « déploiement dans l'espace de notre sphère d'action volontaire » dont « la simple dynamique (...) donne complètement au pont sa raison d'être ».

²¹ Jean-Luc Nancy, na recente tribuna intitulada “Après ‘Charlie’, retrouver le sens commun”, sublinha a importância desta figura para uma revolução do sentido (do) comum: “Esta dupla ultrapassagem do ‘ipse’ e do ‘alien’ chama-se ‘transcendência’. Esta palavra designa

Eu reconhece a voz estrangeira do Outro – a mesma que a minha voz um pouco estranha; faço-me atravessar a estranheza do outro exprimida em sua *língua* (língua-fonte). Em seguida, vou torná-la a mesma, isto é, mantendo sua estranheza, mas traduzindo-a, habituando-a à minha língua (língua-alvo). E para os dois corpos do tradutor, isto dá a mesma figura: o *outro* interior do corpo do tradutor correspondente à língua-alvo, “fazer uma *ponte*” para o *mesmo* exterior do seu outro corpo mais distante, correspondente à língua-fonte. Abre-se então a passagem entre dois corpos, a aproximação entre eles torna-se possível. “Atravessar a ponte nos liberta da gravidade, escreve Georges Simmel, e antes do hábito cotidiano entorpecer nossas sensações, ele deve nos dar o estranho sentimento de flutuar um instante entre o céu e a terra”²² (SIMMEL, 2007, p. 53). Atravessar a ponte é também flutuar livremente entre duas margens no corpo, como descreve Jurgenson:

A passagem física de uma língua para outra em meu corpo. Essa é feita em duas etapas. Primeiro, uma leitura bilingue. Deixo o texto atravessar-me, ir de uma margem à outra, simplesmente viver em mim em duas línguas à semelhança dos objetos do mundo, leio-o como minha própria vida. Não faço nada, ele se traduz sozinho, desenrola-se em francês. [...] Posso optar por ficar mais perto do texto inicial – e, portanto, ir mais rápido – ou, desde o princípio, procurar uma restituição mais próxima da outra margem. Nesta etapa do texto, não o vejo, estou no interior, mais próxima da situação da passagem, nesta passagem. Se, nesse momento, eu me submetesse a um exame de raio X, ver-se-iam as palavras se moverem e se metamorfosearem. De vez em quando, meu olhar interior as captura: uma tal, cujas patas dianteiras e o focinho já são franceses ainda arrasta sua cauda em russo (JURGENSON, 2014, p. 79).²³

[...] um movimento pelo qual se vai além da simples identidade, da igualdade para consigo mesmo, da equivalência (e portanto da imanência) de todos e de tudo”, *Libération*, sexta-feira, 27 de fevereiro de 2015.

²² « Franchir le pont nous délivre de la pesanteur, écrit Georges Simmel, et avant que l’habitude quotidienne n’émousse nos sensations, il a dû donner le sentiment étrange de flotter un instant entre ciel et terre ».

²³ « Le passage physique d’une langue à l’autre dans mon corps. Cela se fait en deux temps. D’abord une lecture bilingue. Je laisse le texte me traverser, aller d’une rive à l’autre, vivre simplement en moi en deux langues à l’instar des objets du monde, je le lis comme ma propre vie. Je ne fais rien, il se traduit tout seul, il défile en français. (...) Je peux choisir de rester plus près du texte initial – et donc, d’aller plus vite – ou de rechercher d’emblée une restitution plus proche de l’autre rive. À ce stade du texte, je ne le vois pas, je suis à l’intérieur, au plus près de la situation du passage, dans ce passage. Si à ce moment-là on

Depois desta “leitura” metamorfoseante chega a segunda etapa, a de trazer, na língua-alvo, a estranheza, a originalidade do texto. Jurgenson não olha mais para o texto russo, ela fecha a porta: “Tenho diante de mim um texto que deve ter sido escrito em francês. Crio-lhe uma nova gênese, uma origem na língua-alvo”²⁴ (JURGENSON, 2014, p. 80).

Pois as duas margens, embora ligadas pela ponte, permanecem para sempre separadas – desiguais e separadas como as línguas depois de Babel (é uma coincidência que em acadiano *Babillum* significa “porta de Deus”?).

A porta “fechada” dissocia as duas línguas, recusando as correspondências fáceis, a tradução como cópia coincidente, mesmo “automática”. Entretanto, o bom tradutor assume plenamente a resistência do texto-fonte, seu fechamento sobre si mesmo. As fronteiras fixadas pela porta mantêm para ele a liberdade de passagem e a possibilidade de troca constante. Traduzir – é falar através da porta fechada. *Passar* o texto para outra língua (*passar* no sentido “relevante”, nas palavras de Derrida), ou seja, manter seu gosto natural e “dar-lhe ainda mais o gosto de seu gosto”²⁵, a ponto de sacrificar algo de sua língua de origem para o *elevare*, no sentido hegeliano de *Aufheben*, na língua de chegada (DERRIDA, 1999, p. 43-44), é restituir a este texto, com exagero, sua estranheza, seu conflito, sua tensão inerente (Antoine Berman)²⁶ – a tensão que o tradutor vive, no fundo, entre os seus próprios corpos, entre o próprio e o estrangeiro, o imediato e o distante.

Para Derrida, é o amor erótico que está em questão quando ele fala de sua paixão, apenas teórica, pela tradução, que o faz “lamber” o corpo das palavras.

– como pode lambar uma chama ou uma língua amorosa: aproximando-se o mais próximo possível para renunciar no último momento a ameaçar ou reduzir,

me soumettait à un examen aux rayons X, on verrait les mots bouger et se métamorphoser. De temps en temps, mon œil intérieur les saisit : un tel, dont les pattes de devant et le museau sont déjà français, traîne encore sa queue en russe ».

²⁴ « J'ai devant moi un texte qui doit avoir été écrit en français. Je lui crée une nouvelle genèse, une origine dans la langue cible ».

²⁵ « donnant encore plus le goût de son goût ».

²⁶ Antoine Berman, analisando a tradução hölderliniana de Sófocles, chama esta tradução de *manifestação*, ou seja, uma desocultação ou acentuação violenta do conflito original que vai até a transformação da obra original pelo tradutor (BERMAN, 1997, p. 137).

consumir ou consumir, deixando o outro corpo intacto, mas não sem ter, na borda dessa renúncia ou dessa retirada, feito o outro aparecer, despertado ou animado o desejo do idioma, do corpo original do outro, à luz da chama ou segundo a carícia de uma língua (DERRIDA, 1998, p. 22)²⁷.

Este é, portanto, apenas o prelúdio para a tradução; uma vez passada para o ato, a língua-fonte *acasala* com a língua-alvo e a obra “brilha na dupla luz das duas línguas unidas”²⁸ (BERMAN, 1997, p. 133). Este é o abraço dos dois corpos do tradutor.

Referências

- BATAILLON, Laure. **Traduire, écrire**. Saint-Nazaire: Arkane 17, 1991.
- BERMAN, Antoine. “Hölderlin, ou la traduction comme manifestation”. In: Böschenstein Bernhard, & Le Rider Jacques (ed.), **Hölderlin vu de France, Tübingen**: Gunter Narr, p. 129-142. 1997.
- DERRIDA, Jacques. **Le monolingisme de l’autre ou la Prothèse de l’origine**. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques. “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante’ ?”. In : **Quinzième Assises de la traduction littéraires (Arles 1998)**, Arles: Actes Sud, p. 21-48, 1999.
- FAKAMBI, Sika. “Tombée en traduction”, **Place Publique**, n° 48, Nov-Dez, p. 118-121. 2014
- JURGENSON, Luba. **Au lieu du péril**. Lagrasse: Verdier, 2014.
- RICŒUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.
- SIMMEL, Georges. **Les grandes villes et la vie de l’esprit**. Paris: Carnets de l’Herne, 2007.

²⁷ « — comme peut lécher une flamme ou une langue amoureuse : en s’approchant d’aussi près que possible pour renoncer au dernier moment à menacer ou à réduire, à consumer ou à consommer, en laissant l’autre corps intact mais non sans avoir, sur le bord même de ce renoncement ou de ce retrait, fait paraître l’autre, éveillé ou animé le désir de l’idiome, du corps original de l’autre, dans la lumière de la flamme ou selon la caresse d’une langue ».

²⁸ « brille dans la double lumière des deux langues unies ».

Traduzir a África: uma abordagem geo-tradutológica¹

Serigne Kandji, Daouda Ndiaye e Sathya Rao
Tradução de Mileyde Marinho²

Resumo

Este texto pretende comprometer-se com uma tradução africana. Para tal, parte do projeto de tradução, iniciado por Daouda Ndiaye, de textos da diáspora afro-americana/européia para Wolof, e questiona o próprio gesto: o que significa devolver à África a herança de seus filhos perdidos, o que o tradutor pretende alcançar através de suas traduções? Será possível, através destas traduções para uma língua africana, neste caso Wolof, dar conta do que foi perdido ou retido durante a terrível viagem, mas também do que foi (re)criado nos novos territórios (a novidade da creolização)?

Palavras-chave: África, Wolof, *Middle Passage*, travessia, traduzir.

Abstract

This article actively supports the idea of an African translation. Taking as its point of departure the project of translation of Afro-American/European texts back into wolof initiated by Daouda Ndiaye, this article questions the meaning of such a journey: what does bringing back the legacy of Africa's abducted sons, one of the translator's aims, really mean? Is it possible, through these translations into an African language, in the case at hand wolof, to express what was lost or retained during the terrible journey, but also what was (re)created in the new territories (the novelty of creolisations)?

Keywords: Africa, Wolof, *Middle Passage*, crossing, translation.

¹ Kandji, S., Ndiaye, D. & Rao, S. (2005). Traduire pour l'Afrique. Une approche géo-traducto-logique. *TTR*, 18(2), 115–133. <https://doi.org/10.7202/015767ar>

² Mestranda em Estudos da Tradução pela universidade federal de Santa Catarina. mileydemarinho@gmail.com

Traduzir a África

A proposta deste artigo faz parte do despertar de um projeto de tradução dos textos da diáspora afro-americana/europeia na língua Wolof³. Iniciado pelo poeta e tradutor senegalês Daouda Ndiaye, esse projeto de antologia foi batizado: *Le retour du pigeon voyageur*. Este foi acompanhado de uma obra coletiva de reflexão sobre o ato de tradução, em sua relação, ainda insuficientemente explorada, com a terra africana em geral e do Senegal em particular (RAO, 2006a). A hipótese que nós temos explorado nesta reflexão em três pontos de vista foi a seguinte: a questão da tradução como tal se mostra na África, abraça a complexidade de sua história e de sua geografia. Desta forma, a tradução é um veículo de primeira instância para apreender os movimentos culturais que estavam (e ainda estão) na obra. Esta abordagem global da tradução africana - a qual nós seremos levados a discutir os pressupostos - será qualificada como "geo-tradutológica". Nós iremos distinguir, sem contudo confrontar, duas formas "epistemológicas" (FOUCAULT) do traduzir africano: uma forma transaariana e outra transatlântica. A razão dessa distinção é essencialmente estratégica: ela permitirá questionar o duplo silêncio que quebra a evidência do dogma e o trauma do tratado transatlântico. Os paradigmas transaarianos e transatlânticos deixaram suas marcas sobre o corpo cultural da África, sob os tratados que

³ Segundo estimativas recentes da Direção de Previsão Estatística do Senegal, quase 90% da população do Senegal entende o wolof. O wolof é igualmente falado em Gâmbia e Mauritània por 13% e 22% da população.

nomearemos: A *circuncisão*⁴ e o *rasgo*⁵. O primeiro indica o encontro com o Islã; o segundo testemunha a brutalidade do contato com o Ocidente colonial judaico-cristão. Verdadeiros operadores como a mestiçagem, o hibridismo ou a diferença, a circuncisão e o rasgo têm um escopo menos universal, mais regional e, definitivamente, podem ser menos “platônicos” no sentido no qual lhe compreenderia Antoine Berman (BERMAN, 1986, pp. 63-73). Em outras palavras, esses não têm legitimidade que relate a um espaço (cultural, linguístico, geográfico, histórico) a propriedades bem especificadas⁶. Além disso, a circuncisão e o rasgo têm essa

⁴ A escolha do termo circuncisão vem acompanhado de um certo equívoco que só podemos reconhecer porque não podemos desembaraçá-lo. Para além da violência do próprio gesto, que várias organizações internacionais têm denunciado (embora estudos médicos recentes tenham demonstrado os "benefícios" de tal prática contra a propagação da AIDS), a circuncisão opera a junção entre dois dogmas por vezes incompatíveis. Se o uso da circuncisão remonta, segundo Heródoto, ao antigo Egito, pode ser encontrado nos três monoteísmos: judeus, cristãos (especificamente nas igrejas coptas do Egito e da Etiópia) e muçulmanos, de formas muito diferentes. Surpreendentemente, a circuncisão também é praticada em algumas tribos africanas, embora a origem não seja clara. Além disso, a circuncisão, tão desprestigiada por alguns, (tanto secularistas como cristão da tradição pauliana que a utilizam como forma de criticar o dogma muçulmano) está também em vigor em muitos países anglo-saxônicos (EUA, Canadá, Austrália), anteriormente para evitar a masturbação de acordo com a moral vitoriana, hoje em dia por razões de higiene. E sabemos a que ponto a higiene pode estar ligada à ideologia na América do norte. Claramente, a circuncisão é um operador teológico-cultural complexo cuja utilização deve ser cuidadosamente circunscrita.

⁵ Fazendo eco diretamente ao motivo da circuncisão, o rasgo - termo emprestado de Édouard Glissant - testemunha a violência dialética colonial. Essa mutilação ontológica do corpo cultural da África pode referir-se ao “rasgar” de Frantz Fanon, à “dissociação” de Jacques Derrida ou ao “esfolamento” de Edouard J. Maunick. O motivo de rasgo também recebe elaborações interessantes no trabalho da psicanalista e tradutora Janine Altounian. A própria natureza do que chamamos materialismo cultural consiste em decodificar a complexa topologia das feridas deixadas pela história nos corpos culturais. Nossa proposta aqui não é ser excessivamente sentimental (precisamos simplesmente tomar nota simbólica da mesma o mais próximo possível do corpo) mas sim examinar a rota, ou melhor, a incisão, ou seja, pelo caminho.

⁶ Parece-nos que um dos desafios fundamentais dos estudiosos culturais de hoje é conseguir abalar a instituição, para não dizer o lugar comum de deslocamento, da qual a globalização é a figura mais maciçamente comercializada. Pôr em movimento o deslocamento (e o seu avatar, a globalização) significa deixar de a considerar de uma forma monolítica a fim de melhor perceber a complexidade de suas figuras, a forma como se move e os seus ritmos.

singularidade que carregam a violência paradoxal de um corte que apontam para destinações comuns: os de Ounna (quer dizer, comunidade de crentes) e da história (quer dizer, comunidade dos vivos) em memória dos “relembrados” por assim dizer). Mais exatamente, é na performance frequentemente dolorosa de “cicatrização” que é reconstituída e renovada até o lugar de pertencimento. Queiramos ou não, René Gerard nos deu a prova magistral, violência e sagrado são quase indissociáveis. Essa oscilação (entre o plural e o singular, entre o universal e o particular, o sagrado e a violência que passa por bode expiatório) é igualmente inscrito no coração da tradução. Bem entendido, os paradigmas de circuncisão e rasgo não são exclusivos, sem contar que eles devem ser considerados nos detalhes de suas topologias⁷. Se a consciência da abordagem transaariana foi parcialmente apagada pelo trabalho de obstrução do tempo (não resta, efetivamente, mais que alguns traços históricos do encontro entre a África e o Islã) e a evidência do dogma (poucos africanos questionam sua herança muçulmana); essa, melhor conhecida como abordagem transatlântica permanece ainda excessivamente visível e dolorosa.

A estes dois espaços de tradução, é necessário acrescentar um terceiro, o da tradução imanente à África, assim como a abordagem pré-colonial, com seus apoios verbais e simbólicos, e a grande diversidade linguística desse continente. Como destaca Charles A. Nama (NAMA 1993, p. 414), a África é uma “Babel de línguas” (*Babel of languages*) que não parou e não para de praticar a tradução no cotidiano: nós não contamos hoje menos de 2000 línguas e dialetos no continente africano! Esse terceiro paradigma resulta do encontro entre Egito e África, tal como descreve o Cheikh. A. Diop em seu controverso *Nations nègres et culture*⁸ ou, mais recentemente, um Théophile Obenga. De maneira geral, a questão da tradução imanente à África não deixa de trazer um certo número de problemas que são tanto epistemológicos quanto ideológicos:

⁷ Num texto intitulado “Cultural identity and diaspora” Stuart Hall faz uma análise cultural semelhante, com a diferença de fazer um corte adicional - cuja legitimidade reconhecemos (no que diz respeito a singularidade das posições de enunciação) - entre as “presenças” americana e europeia.

⁸ Mais precisamente, aqui fazemos referência à tese afrocentrica da derivação das línguas africanas (e do Wolof em particular) da língua egípcia materna.

1) como distinguir as línguas africanas entre si sem cair nas armadilhas sucessivas da linguística colonial (ou, o inverso, afrocentrista), de extrapolação a qual obrigue a ausência de dados empíricos⁹ e de lutas regionais pela hegemonia linguística? 2) Como reconstruir o conceito de tradução a fim de que sejam aliviados de seu excedente etnocentrista (GYASI, 1999, p. 80) e possa igualmente valer a pena, sem qualquer prejuízo à oralidade (NAMA, 1993, p.415)¹⁰. No quadro restrito deste artigo, nos contentaremos em explorar as modalidades geo-tradutológicas do traduzir africano no contexto transaariano e sobretudo transatlântico, onde acontece o projeto de D. Ndiaye.

O compromisso assumido aqui, visa ser tão rigoroso que tente exaurir toda forma de idealismo em benefício da teoria entendida como *atividade* do pensamento em um sentido próximo ao de Althusser. De fato, nos parece que não há compromisso ou ativismo que se mantenha se parar no presente de seus próprios atos ou reivindicações, e não se constitui como uma utopia¹¹. A utopia, que projetamos com o rigor de uma teoria (a de um materialismo de cultura a ser desenvolvido), consiste em trazer como se deve a África nos campos da teoria em geral e da tradutologia em particular. Nossa proposta aqui não é tanto lamentar a falta de interesse das ciências humanas pela África, mas denunciar, após os trabalhos de V. Mudimbe, as reconstruções alucinatórias da qual ela foi objeto (RAO, 2005). Mais exatamente, esse compromisso abrange três dimensões específicas: 1) considerar a tradução um operador suscetível a produzir um conhecimento da África (do tipo história da

⁹ O modo de classificação genética - que coloca várias proto-línguas hipotéticas - favorecido por alguns linguistas está longe de ser unânime (Dalby, 1970).

¹⁰ A solução proposta por C. A. Nama, que se baseia no trabalho de G. Steiner e J. C. Catford, consiste em ver a tradução como um processo intersemiótico que envolve palavras, sons e símbolos (como hieróglifos egípcios, por exemplo).

¹¹ Atualmente, a tradutologia assiste um retorno conjectural do ativismo polarizado em torno das questões do conflito israelo-palestino (M. Baker), a subjetividade do tradutor (M. Tymoczko), a tradução de textos políticos (C. Schäfer), a luta pós-colonial (S. Bassnett) e a hegemonia anglo-americana (L. Venutti). Contudo, parece-nos que a injunção mais ou menos legítima de agir (seja de ativistas ou pragmáticos) teve o efeito epistemológico de “inibir” o trabalho imaginativo da teoria (Rao, 2006b). A partir da mudança ética na tradução e posteriormente do fim das Grandes Narrativas, o ressurgimento do ativismo imaginativo levanta basicamente a questão de um (novo) projeto político - talvez mais humano e local - para a tradução.

tradução na África, modelos tradutológicos pela África); 2) tomar nota da especificidade do território africano e em particular das marcas deixadas pela história evitando todo impulso etno/afrocêntrico deformador (sensibilidade excessiva, má consciência, vitimologia, desejo de vingança); 3) Simplesmente traduzir uma língua secundária, aqui o Wolof, e reconhecer - provando na prática - a riqueza de seus meios.

Digressões transaarianas

Contrariamente ao que muitos historiadores poderiam dizer, o deserto do Saara não impediu o encontro entre a África e o mundo Islâmico. Entretanto, ele deu a esse encontro uma configuração e uma topografia singulares. Através de uma curiosa visão epistemológica, essa topografia faz lembrar o oceano que consistiu, nós veremos, o meio privilegiado da abordagem transatlântica da tradução. Dessa forma, aos olhos do historiador Joseph Cuoq, o deserto não é uma muralha o separando do resto do mundo, mas sim um mar interior que convida à travessia. Com o Sahel sudanês como sua faixa costeira (Sahel quer dizer faixa costeira em árabe¹²) e a margem sul da África setentrional, o deserto saariano constituiu um verdadeiro espaço de tradução. Há quase 2000 anos estes acolheram intercâmbios, de natureza muito diversa entre o mundo islâmico e o subsaariano. É essa textualidade arenosa do deserto, na qual permanecem ainda traços escritos (histórias de marcadores árabes como o erudito Ibn Battuta) e físicos (vestígios arqueológicos) que devem ser exumados no quadro de uma geo-tradutologia africana.

Facilitadas pelo surgimento do dromedário, essas mudanças são inicialmente comerciais. Usando a metáfora marítima, alguns podem comparar as caravanas de mercadorias que percorriam as grandes cidades de Sahel (Tombouctou, Gao) às caravelas. O ouro, o sal, o marfim e os escravos eram os valores de troca dessa economia do traduzir por meios dinâmicos. Basta ler as histórias das negociações entre os primeiros comerciantes árabe-berberes e negros para entender a qual ponto foi um delicado exercício de tradução (entre ouro, escravos e mercadorias). É

¹² Lembrando que, até o século V a. C., o Saara era um país rico em território, lar de rios e lagos.

admitido atualmente, que é ao longo dessas rotas comerciais ou em suas proximidades que o Islã pôde começar a se difundir na África subsaariana. Sem surpresa, foram o grupo de comerciantes como os Dyoula, os Haoussa e os Dyabhanke que foram os primeiros a se converter e se tornar os promotores mais fervorosos do Islã. É apenas em uma fase posterior que o trabalho de conversão como era, foi assumido pelo clero e pelos pregadores. De forma mais geral, é evidente que o processo de islamização tomou formas extremamente diversificadas, tanto violentas, como pacíficas, de acordo com suas épocas e contextos.

A questão da tradução recebe, no contexto corânico, um tratamento bastante especial que merece ser explorado. Sem entrarmos em detalhes aqui, nós iremos sublinhar apenas o fato que, se essa questão, em contexto islâmico, se resume em última análise à intraduzibilidade (*I'jâz*) do Alcorão, ela encontra, nesse caso, uma variedade de formas. De fato, essa questão da tradução está intimamente ligada a vários temas, como: a transmissão do Alcorão, sua memorização no “coração” dos fiéis, a plasticidade da língua corânica que continua a “agitar-se” devido às divergências articulatórias de origem dialetal, o caráter híbrido dessa língua ou mesmo as modalidades de exegese do Alcorão.

Assim como o latim na Europa, o alfabeto árabe permitiu a retranscrição de muitas línguas africanas (wolof, haoussa, pular), dando assim uma importância central à questão da tradução (em particular, a dos topônimos). Sem contar que as línguas como wolof na África Ocidental e kiswahili na África Oriental incorporam, na sua sintaxe e na semântica, elementos do árabe. Anteriormente chamado de “bastardo” pela etnolinguística colonial, o kiswahili reivindica atualmente sua “identidade múltipla” (kabila) e miscigenação racial (MAZRUI e SHARIFF, 1994). Não é, portanto, surpreendente que algumas formas literárias swahilis, tais como o *utendi*, longo poema de quatro estrofes que inclui rimas finais se alinham nos modelos poéticos árabes. Abundantes entre o século VIII e o XIII, a literatura genealógica testemunha a vontade de grupos africanos islâmicos de escrever a história de suas dinastias está em continuidade com a do Oriente médio “branco” (seja árabe ou persa). Assim a epopeia de Askia Mohammed e especialmente a de Sundiata são impressionantes por causa de seu sincretismo combinando elementos da cultura islâmica (monoteísta, patriarcal) e tradições malinké (divindades

animais, matriarcal). Em um registro mais atual, a literatura africana contemporânea - pensando nos romances de Amadou Kourouma (*Les soleils des indépendances, Monnè outrages et défis*) é rico em intertexto árabe e islâmico frequentemente inexplorado no quadro dos estudos francófonos. O islamismo local pode aparecer tanto como uma força de elevação positiva (*L'étrange destin de Wangrin* de Amadou H. Bâ) quanto como elemento vinculativo (*Vehi Ciosane* de Ousmane Sembène) ou ainda como os dois de uma vez (*L'Aventure ambiguë* de Cheikh H. Kane). E mais, não esqueçamos do grande número de autores africanos contemporâneos de renome (citando entre outros A. Hampâté Bâ, C. H. Kane, Birago Diop), embora eles sejam francófonos estiveram em alta inicialmente na tradição corânica.

Embora comece a chamar atenção dos pesquisadores ocidentais, a história da miscigenação entre África e Islã ainda permanece relativamente desconhecida. Há, talvez, duas razões principais para isto. Primeiramente, por ter deixado poucos vestígios, a história transaariana da África foi deixada em segundo plano por causa da dimensão e proximidade da tragédia do comércio transatlântico de escravos. Por vezes confundida com este último sob o rótulo único de colonização, como é o caso da história da tradução na África delineada por C. A. Nama (NAMA, 1993, p. 417¹³), por vezes simplesmente esquecida, ou mesmo reprimida devido à sua estreita convivência com a esfera teológica¹⁴, a abordagem transaariana (da tradução) deve ser capaz de ser apreendida em sua especificidade. Nesta medida, a metáfora oceânica arriscaria ocultar a circuncisão - que é precisamente sua miragem - por mais que permita sua apreensão. Segundamente, de um ponto de vista epistemológico dessa vez, a África é geralmente tida e compreendida através de um corpus de textos greco-ocidentais. Estes constituem, nas palavras de Valentim Mundimbé, a parte essencial da “biblioteca colonial!”. No entanto, como Ousmane Kane corretamente assinala

¹³ Talvez devêssemos ver nesta escolha, mais ou menos consciente, de valorizar, para não dizer hipostasiar, uma certa visão da África e do estatuto do tradutor? Do ponto de vista da nossa geo-tradutologia africana, não há necessidade de estabelecer hierarquias entre os três paradigmas africanos da tradução.

¹⁴ Convivência que ou leva ao silêncio dogmático por parte dos crentes ou ao medo de profanação por parte dos não crentes.

numa publicação recente (2003), chegou o momento de acrescentar a essa biblioteca “Europhone” a sua parte de língua árabe, a fim de ter um conhecimento mais completo da África. É exatamente a isso que se apegam alguns pesquisadores que trabalham, há mais de três décadas, na construção de uma biblioteca rica em milhares de textos, traduzidos e não traduzidos, sobre temas tão diversos como gramática, sufismo e direito. Esses textos provêm de fontes árabes e africanas (principalmente mauritanos, malianos e sudaneses). Dito isso, não se deve idealizar os termos do encontro entre África e Islã, como fazem alguns historiadores, que ignoram a realidade do tráfico de escravos transaarianos¹⁵.

Traduzir (para)¹⁶ a *Middle Passage*

On ne parle jamais qu'une seule langue.

On ne parle jamais une seule langue.

Jacques Derrida

Esse complexo espaço de tradução veio do encontro entre a África e o Islã, juntamente, a outro espaço, mais familiar e mais trágico, o do Oceano Atlântico, cenário do drama do comércio transatlântico de escravos. Longe de serem indiferentes um ao outro, esses espaços de significado tocam-se, e não apenas metaforicamente¹⁷. Isto é evidenciado, por exemplo, no estranho destino de marabouts na África oriental, que souberam tirar vantagem de seu poder simbólico para se “acomodar” política e economicamente à presença dos colonos europeus (ROBINSON, 2000). Na mesma ordem de ideias, vale mencionar o paradoxo histórico que, em algumas décadas, com a ajuda de novas

¹⁵ Embora tenha durado oito séculos, o comércio de escravos transaarianos nada tem a ver, quantitativamente (ou mesmo qualitativamente, uma vez que se tratava principalmente de escravatura de “serviço”, principalmente mulheres) com o comercial à escala industrial em que os países ocidentais se empenharam.

¹⁶ Longe de ser um ornamento pós moderno, os parênteses aqui significam a coincidência entre o ato de traduzir e o movimento triangular do tráfico transatlântico de escravos. Em outras palavras, traduzir a *Middle Passage* é necessariamente viajar (na língua) a trajetória ou o espaço que ela encena

¹⁷ Nessa perspectiva, um livro recente de Olivier Pétré Grenouilleau intitulado *Les traites négrières* tenta, pela primeira vez, trazer uma visão do fenômeno do tráfico de escravos em sua totalidade.

infraestruturas e da repressão violenta, a colonização europeia levou a muito mais conversões ao Islã do que em nove séculos de proselitismo!

É no interior do quadro espaço-temporal - que se estende a grosso modo do século VIII até meados do século XIX e liga territórios tão distantes como América, Europa, África e Caraíbas - que desejamos enquadrar a nossa reflexão sobre o ato de tradução. D. Ndiaye nos lembra, uma das questões da tradução de textos da diáspora afro-americana/européia em língua wolof é nada além da possibilidade de regresso dos “africanos arrancados de suas terras e escravizados na América do Norte, nas Caraíbas e na América do Sul” (citação de *Le retour du pigeon voyageur*, a publicar). Possibilidade que pode comprometer o processo de acurácia forçada ao qual esses escravos foram submetidos e o silêncio relativo (ou mesmo a ignorância frequentemente organizada) em torno da tragédia do tráfico transatlântico de escravos do lado africano. Além disso, traduzir (na) a *Middle Passage*, segundo a expressão de Paul Gilroy (1992), compromete-se, ao que parece, a um duplo gesto, fundador de uma tradutologia inédita: refazer em sentido oposto o terrível caminho dos necros e, ao fazê-lo, restituir à África o que lhe foi arrancado. Em outros termos: reviver uma língua africana - o wolof - que o senhor queria somente na memória dos deportados, soletrada numa língua não africana. Definitivamente, traduzir (na) a *Middle Passage*, é voltar à língua de origem tentando testemunhar em uma língua africana - é aqui onde se situa precisamente o trabalho criativo - o terrível caminho que foi feito. Esse novo caminho geo-tradutológico - que é provavelmente o mais difícil uma vez que suporta a prova do retorno à “origem” real e não mais fantasiosa - prolonga o itinerário romântico da tradução afro-americana da África (pensemos nos cantores da Renaissance de Harlem) e a escrita colonial mais contemporânea. Aqui nos referimos mais especificamente aos complexos fenômenos de interferência entre as línguas africanas e coloniais (inglês, francês) no trabalho de certos autores, como Nazi Boni, Ngugi Wa Thiong’o ou Gabriel Okara. Frequentemente resultante de um desejo de resistência ou ainda de um desejo de adaptação mais ou menos consciente, essas tentativas de “africanização” podem ser atribuídas a falta de consciência de uma performance tradutória (BANDIA, 200, pp. 123-139). Por outro lado, a perspectiva do retorno nos obriga também

a reabrir a questão da criouliização da terra da África¹⁸, desde essa “presença” africana segundo Stuart Hall.

Se a abordagem transaariana lembra-nos a memória do poeta-tradutor a experiência cicatrizada da circuncisão, a abordagem transatlântica, por outro lado, desafia-a através das lacerações dessa separação. A topologia das pacíficas zonas arenosas se oferece como lugar de conversão, conversação e conservação e as línguas africanas emergem com uma identidade renovada (como o *wolofal* escrito pelos marabus, que combinam elementos linguísticos do wolof e do árabe). Em contraste, a topologia das terríveis imensidões oceânicas é entendida como o lugar onde toda língua original é morta, onde todo dom constitutivo anterior só resiste porque é internalizado, para não dizer reprimido:

Quando nós fomos trazidos para cá, pela primeira vez, das nossas inúmeras tribos africanas, cada um de nós falava a língua de sua tribo. Mas os senhores de terra decretaram que tínhamos de ser dispersos entre as plantações para que nenhum de nós estivesse com alguém que falasse a mesma língua no caso de conspirarmos. Por isso, tiveram cuidado de acorrentar escravos de diferentes tribos. Nossos olhos observavam melancolicamente os rostos dos nossos companheiros de infortúnio sem que pudéssemos lhes dizer uma palavra. Mesmo que conseguíssemos ouvir, éramos surdos, mesmo que falássemos, éramos mudos.¹⁹

¹⁸ Alguns crioulos, como os falados no Suriname ou no Brasil, ainda conservam a herança sintática das línguas africanas, respectivamente o kwa e Yoruba ou Kongo (Heine/Nurse, 2000, pp. 9-10)

¹⁹ When we were first brought here from our innumerable African tribes, each of us spoke the language of his tribe. But the Lords of the Land decreed that we must be distributed upon the plantations so that no two of us who spoke a common tongue would be thrown together, lest we plot rebellion. So they shackled one slave to another slave of an alien tribe. Our eyes would look wistfully into the face of a fellow-victim of slavery, but we could say no word to him. Though we could hear, we were deaf; though we could speak, we were dumb! (Wright, [1941] 1997, p. 169). [Quand nous fûmes amenés ici pour la première fois en provenance de nos innombrables tribus africaines, chacun de nous parlait la langue de sa tribu. Mais les Seigneurs de la Terre décrétèrent que nous devions être dispersés entre les plantations de façon à ce que pas un d'entre nous ne se retrouve avec quelqu'un parlant la même langue au cas où nous fomenterions un complot. Aussi, prirent-ils soin d'enchaîner ensemble des esclaves de tribus différentes. Nos yeux examinaient, avec nostalgie, le visage de notre compagnon d'infortune sans que nous ne puissions lui souffler mot. Quand bien même nous entendions, nous étions sourds, quand bien même nous parlions, nous étions muets!] (notre traduction)

A língua do senhor que atravessou o deserto encontrou seu lugar nos corações e memórias de seus anfitriões e levantou-se contra o coro dos condenados. Entretanto, não há necessidade de decidir entre a evidência eterna do Islã (bastante fácil para tomar como garantia) e a interrupção traumática do comércio transatlântico de escravos (que parece nunca cicatrizar). Trata-se simplesmente de conceber o ato de tradução empreendido por *Le retour du pigeon voyageur* combinando a transferência de significado e memória, como passado de um ao outro, como uma volta carregada.

“Tekki (ci) digguw yoon” é a tradução que propõe D. Ndiaye para “traduzir (na) a *Middle Passage*” sublinhando a polissemia pela palavra *tekki*. Ele retém três significados: ‘desenrolar’ (hermenêutica), ‘traduzir’ (linguístico) e ‘conseguir’ (pragmático). Isso significa que seu trabalho de tradução é imediatamente confrontado com um nó: a africanidade desses africanos que o tempo e o espaço separam da África²⁰. É portanto necessário desatar esse jogo e desfazer esse nó. Em primeiro lugar, não é apenas de sua responsabilidade traduzir apenas por traduzir, assumindo que sua língua (no caso, wolof) poderia ter sido a língua cortada do outro lado, ou seja, certificando-se que é totalmente outra, por que essa língua têm evidentemente sua própria história. Em segundo lugar, é uma questão de traduzir lembrando que os textos escolhidos - devido ao seu presumível ou comprovado apelo à África - (re) construíram sobretudo algo inalienável ou mesmo intraduzível, em alguns aspectos. Finalmente, trata-se de conseguir restituir a África, através de uma língua africana, o canto de seus filhos/filhas de longe, sem implicar que a diáspora negra viva constantemente a nostalgia de uma pátria perdida, pelo contrário, implica que se exige alguma motivação nostálgica, ou seja, arrependido do que não se sabe, é primeiramente a África que se deve procurar, porque é ela que não conhece o canto de seus filhos e filhas perdidos ou que a conhecem principalmente através de línguas que lhe são estranhas.

O nosso fundamento tradutológico não é outro senão da *Middle Passage*, um espaço que é fixo e móvel, mas cujo contorno e conteúdo permanecem indeterminados: quantas almas perdidas? e sob qual paralelo? Só a língua pode ser traduzida aqui, mas a língua recuperada

²⁰ “What’s Africa to me ?” reflete Countee Cullen no poema intitulado “Heritage”.

também corre o risco de ser traída. Mas não será a suposta perda de parte do patrimônio a melhor forma de exorcizar qualquer forma de nostalgia deslocada (especialmente com a língua de origem)? Se a travessia, por mais terrível que seja, não foi sem perder, deve ser acompanhada de um dever necessário de lembrar: prestar homenagem àqueles - homens e palavras - que não sobreviveram às viagens (as da travessia-tradução). Isto é o que a palavra wolof *digg* em *digguw yoon* significa. Este “intermediário” que é também a travessia que o poeta-tradutor realiza incansavelmente a fim de oferecer ao wolof e à África os meios de restituir as vozes perdidas no mar “dizer como é” ou “*tell it like it is*”²¹ nas palavras do poeta-tradutor Langston Hughes (1902-1967), poderia ser o credo de qualquer tradução. Se isto pode ou não ser alcançado é outra questão. Há nesta visão de “tal como está”, que é implementada pela antologia de D. Ndiaye, uma convicção sobre um território comum e uma possível cicatrização da ferida deixada pela história colonial.

Assim, nosso tradutor africano troca os poemas diásporos selecionados ao longo do eixo geo-tradutológico, reconhecendo a demarcação que isso implica, e comuta o distinto impulso africano que os atravessa. Embora os textos tenham de fato destacado a África ao comemorá-la: “*My song / From the dark lips / Of Africa*” canta Langston Hughes em ‘*Me and my song*’ (Hughes, 1994, pp. 296-297); também se destacaram pelos seus territórios, as suas línguas de enunciação e a identidade do enunciador: “*So long / So far away / Is Africa*”, o mesmo poeta parece estar desapontado com o “fragmento afro-americano” (p. 128). Esses dois extratos que o poeta tradutor do wolof diz: “*Sama wóy wile / Sañcoo ci tuñ wu ñuul / Ca Afrig*” e “*Yagg lóol / Sori lóol / Moodi Afrig*” situam o lugar da articulação e a articulação do lugar. A canção sobre a costa americana pode estar “saturada” (HENDERSON, 1973) na África, lhe deve a sua estatura/textura e está ligada ao duplo órgão (*lips*) - origem dupla? os quais protegem a língua de ser cortada, mas o seu ritmo não é menos estruturado pelo sujeito deslocado: é a sua própria canção e ele está longe da terra africana. Dois termos são importantes na questão, o

²¹ Expressão que, para muitos, qualifica a obra do poeta afro-americano Langston Hughes (1902-1967), alguns dos poemas foram selecionados por D. Ndiaye para sua antologia *Le retour du pigeon voyageur*.

confronto tradutológico que procuramos definir: “song” e “long”, a canção e o tempo, a língua e a distância, o que é dito e o que é vivido. A transição do inglês (em que a rima é perfeitamente impressa como resultado de uma diferença consonantal mínima) para o wolof é feita com a perda da característica linguística acima mencionada. Substituída por uma atração recolocada em uma ferramenta temporal: as duas palavras encontradas em wolof (*wóy* e *yagg*) são encontradas em um fluxo contínuo. De fato, a palavra *wóy* traduz-se como canção, mas esconde no seu potencial semântico outro significado quando se torna um verbo, sob o impulso da conjugação dos tempos: quando perde o acento *woy* significa coagular, congelar, coalhar ou ainda solidificar. Existe na restituição/(re)situação em wolof uma passagem de sentido e de memória, como já foi dito. A canção *du pigeon voyageur* traduzida é a que durou, resistiu, que transporta uma permanência mesmo quando carrega a sua diferença. Não esqueçamos, e estamos usando esse, como um segundo significado de *woy*, que a própria América, com sua postura racista, congelou durante muito tempo o sangue negro (africano) do afro-americano com sua política “*one-drop rule*”. Bastava “uma gota de sangue negro”. Ainda que o termo “negro” possa nos levar a outras considerações. Limitamo-nos, portanto, à dialética do tempo e da canção, discutida acima, que podemos estender com outro poema de Langston Hughes, não necessariamente relacionado à sua veia africana, mas com o título mais apropriado, “*so long*” (HUGHES, 1994, p. 413), a qual na tentativa de tradução para wolof, demos “*Yagg lóol*”:

So long
 Yagg lóol
 is in the song
 nekk ci biir wóy wi
 and it's in the way you're gone
 nekkit ci yóon wi nga wëyee
 but it's like a foreign language
 teewul mu melni lakkub gan
 in my mind
 ci sama xél
 and maybe was I blind
 amaana da maa gumboon
 I could not see

ba mënuma woona giss
and would not know
te дума woonit xam
you're gone so long
ne wëy nga ci lu yagg lóol
so long
yagg lóol

No tempo e na canção teria sido percebido o caráter fonológico dessa abordagem que está em acordo com as possibilidades instrumentais da língua, apesar da lacuna diacrônica, trata-se de jogar o jogo da troca (WERNER, 1994, p. 133), de distinguir, no próprio desejo de colocar as vozes dos descendentes africanos vindo de longe da África, em troca, com uma língua africana, a inovação que é propriamente afro-americana (NIELSON, 2004). Werner e Nielson concentram-se na música, no entrelaçamento música/escrita, na escrita como música e vice-versa, como um marcador singular da criação afro-americana. Alguns verão nela apenas a prosódia, ritmo e melodia inerentes à poesia, porém trata-se de algo mais inalienável: a ligação visceral da poesia de um Langston Hughes, um Sterling Brown, um Amiri Baraka ou um Yusef Komunyakaa ao blues e ao jazz.

Nesta relação estreita e mesmo íntima entre poetas afro-americanos e formas musicais (re) criadas fora da África (*Integral music*, pegando emprestado o título de Aldon Nielsen), o poeta-tradutor wolof (ou simplesmente africano) vê-se desafiado pelo próprio desejo de restituição. Se, por um lado, existe a priori um essencialista cultural resultando na continuação do blues, do jazz e até do hip hop às fonte africanas: “*have been a singer / All the way from Africa to Georgia / I carried my sorrow songs*”, escreveu L. Hughes (p. 24). É inegável, por outro lado, que nestas formas musicais existe uma linguagem específica que escapa à África (ou seja, totalmente isolada à/da origem): a da experiência única vivida durante a travessia e depois dela: “*I made ragtime*”, diz o verso que segue os citados acima. Este segundo “eu” é diferente/deferido porque já está deslocado, é aquele que fez e não aquele que *transbordou*. Simetricamente, uma tradução com objetivo fonológico no negócio tradutológico que é *Le retour du pigeon voyageur*, significa o seguinte: no próprio ato de traduzir textos poéticos identificados como tendo uma

ligação óbvia ou latente com a África, numa língua africana, o tradutor é confrontado com as reticências intrínsecas a estas formas. Em outras palavras, a integridade deles como forma em movimento, o que por sua vez, deve levar a recorrer ao aproveitamento das possibilidades inovadoras para sua própria língua ou ao esgotamento criativo deste.

O desejo claramente afirmado por D. Ndiaye de restituir à África a voz de seus descendentes do outro lado do Atlântico, de restabelecer a ligação, a comunhão, a comunicação encontra também sua pertinência no horizonte político ao ponto de correr o risco de falhar na busca do significado linguístico aceitando desde o início, o fracasso de uma inteligibilidade linguística em favor de uma integralidade histórica: “[...] a noção de tradução que, desde o princípio, assume o completo fracasso da inteligibilidade linguística enquanto insiste na iterabilidade histórica [...]”²² (SCOTT, 2005, p. 56)²³. Scott identifica o efeito da África na tradução, e na sua própria tradução também podemos acrescentar, a partir de sua posição histórica: “[...]”*África*”, *funcionando como a figura de uma iterabilidade prelinguística, é a condição positiva de possibilidade para atos de tradução [...]*” (SCOTT, 2005, p. 56). A posição histórica do tradutor africano de hoje deve pressioná-lo a realizar um ato criativo na recuperação das criações que traduziram a África de longe. Assim, ele reitera a implantação do tempo na linguagem, colocando os textos visados num novo espaço e tempo africanos.

Durham, Paris, Universidade de Alberta

Anexo

“The Negro Speaks of Rivers” (Langston Hughes, 1921).

I’ve known rivers:

I’ve known rivers ancient as the world and older than the
Flow of human blood in human veins.

²² “[...] a notion of translation that, from the very start, assumes the ultimate failure of linguistic intelligibility while insisting on the historical iterability [...]” (SCOTT 2005, p. 56).

²³ Na leitura de um poema de L. Hughes intitulado: “*Letter from Spain*” (HUGHES, pp. 201-202)

My soul has grown deep like the rivers.

I bathed in the Euphrates when dawns were young.
I built my hut near the Congo and it lulled me to sleep.
I looked upon the Nile and raised the pyramids above it.
I heard the singing of the Mississippi when Abe Lincoln
went down to New Orleans, and I've seen its muddy
bosom turn all golden in the sunset.

I've known rivers :
Ancient, dusky rivers.

My soul has grown deep like the rivers.

Referências

- BANDIA, Paul (2001). « **Le concept bermanien de l'« Étranger » dans le prisme de la traduction postcoloniale** ». TTR, XIV, 2, pp. 123-139.
- BERMAN, Antoine (1986). « **L'essence platonicienne de la traduction** ». *Revue d'esthétique*, n°12, 1986, pp. 63-73.
- DALBY, David (1970). « **Reflections on the classification of African languages with special reference to the work of SIGISMUND, Wilhelm Koelle and Malcolm GUTHRIE** ». *African Language Studies*, n° 11, pp. 1-14.
- DERRIDA, Jacques (1996). **Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine**. Paris: Éditions Galilée.
- DIOP, Cheikh, A. (1954). **Nations nègres et culture**. Paris : Présence Africaine.
- GILROY, Paul (1992). **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**. Cambridge: Harvard UP.
- GYASI, Kawaku, A. (1999). « **Writing as Translation: African Literature and the Challenges of Translation** ». *Research in African Literature*, 30, 2, pp. 75-87.

- HEINE, Bernd et Derek NURSE (2000). **African Languages. An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press.
- HENDERSON, Stephen (1973). **Understanding the New Black Poetry: Black Speech and Black Music as Poetic References**. New York: William Morrow & Comp., Inc.
- HUGHES, Langston (1994). **The Collected Poems of Langston Hughes**. Arnold Rampersad, Editor and David Roessel, Associate Editor, New York: Vintage Classics.
- KANE, Ousmane (2003). **Intellectuels non europhones**. CODESRIA, url: <http://www.codesria.org> (consulté le 08/12/05).
- MAZRUI, Alamin M. et Ibrahim N. SHARIFF (1994). **The Swahili. Idiom and Identity of an African People**. Trenton: Africa World Press. 132
- NAMA, Atangana, Charles (1993). « **Historical, Theoretical and Terminological Perspectives of Translation in Africa** ». *Meta*, 38, 3, pp. 414-425.
- NDIAYE, Daouda (à paraître). **Le retour du pigeon voyageur**. — (2003). *Gàddaay Gi* (recueil de poèmes en langue wolof). Paris : L'Harmattan.
- (1999). *Keppaarug guy gi* (recueil de poèmes en langue wolof). Paris : L'Harmattan.
- NIELSEN, Aldon Lynn (2004). **Integral Music: Languages of African American Innovation**. Tuscaloosa. Alabama; University of Alabama Press.
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier (2004). **Les traites négrières : essai d'histoire globale**. Paris: Gallimard.
- RAO, Sathya (2006a). « **Le point de vue de la théorie unifiée de l'Afrique et son envolée dans le champ de la traduction** ». In **Simon Battestin (dir.). De l'écrit africain à l'oral. Le phénomène graphique africain**. Paris : L'Harmattan, pp. 133-146.
- (2005). « **Comment la philosophie doit-elle penser l'Autre de couleur?** ». *Éthiopiennes*, 74, 1er semestre 2005, pp. 145-157.
- (2004, publié en 2006b). « **Quelques considérations éthiques sur l'invisibilité du traducteur ou les vertus du silence en traduction** ». *TTR*, XVII, 2, pp. 13-25.

ROBINSON, David (2000). **Paths of Accommodation**. Ohio: Oxford Ohio University Press.

SCOTT, Williams (2005). « **Motivos of Translation: Nicolàs Guillén and Langston Hughes** ». CR: The New Centennial Review 5, 2, pp. 35-71.

WERNER, Craig Hansen (1994). **Playing the Changes: From Afro-Modernism to the Jazz Impulse**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 133

WRIGHT, Richard (1941). **12 Million Black Voices, first published by Viking Press in 1941; reprinted in Wright, Ellen et Michel Fabre (1997)**. Richard Wright Reader. New York: Da Capo Press, pp. 144-241.

Uma Análise Bourdieusiana do Status das Línguas Indígenas no Espaço de Traduções Sul-africano

A Bourdieusian Analysis of the Status of Indigenous Languages in the South African Translation Space

Felix Awung¹

Lolie Makhubu-Badenhorst²

Tradução de Alice Soldan Rezende³ e

Seli Kodjo Darshan Raven⁴

Resumo: A presente pesquisa tem como objetivo analisar o papel de línguas indígenas nas atividades de tradução na África do Sul. Embora essas atividades estejam em expansão no país, a quantidade de traduções envolvendo pares de línguas indígenas é mínima se comparada às que envolvem o inglês e o afrikaans. Este artigo busca analisar o problema, e explorar o papel que a tradução entre línguas indígenas pode desempenhar, no continente africano, na produção de conhecimento e no desenvolvimento de sua coesão social. Com esse alvo, empregou-se o método de pesquisa documental, por meio do qual foram extraídos dados de informações publicadas. Defende-se aqui a hipótese de que as desigualdades linguísticas na África do Sul resultem de relações de poder assimétricas entre suas diferentes línguas.

Palavras-chave: Línguas indígenas africanas; África do Sul; Pierre Bourdieu; teoria do campo; tradução.

Abstract: This paper seeks to analyse the role of indigenous languages in translation activities in South Africa. While translation activities are on the rise in South Africa, translation involving indigenous languages is very minimal when

¹ Departamento de Mídia, Linguagem e Comunicação, em Durban University of Technology (África do Sul). E-mail: felixa@dut.ac.za.

² Departamento de Mídia, Linguagem e Comunicação, em Durban University of Technology. E-mail: makhubu@dut.ac.za.

³ Graduada em Língua, Literatura e Civilização do Mundo Anglófono pela Universidade Toulouse II - Jean Jaurès (França). E-mail: alice.soldan@hotmail.com.

⁴ Graduado em Estudos Ingleses pela Universidade de Abomey-Calavi (Benim). E-mail: seli.raven@yahoo.com.

compared to English and Afrikaans. The paper thus seeks to analyse the problem and explore the role translation activities between indigenous languages can play in forging knowledge production and social cohesion. The paper adopts a documentary method, in which data is drawn from published information, and argues that language inequalities in South Africa are the result of asymmetrical power relations between the different languages.

Keywords: African indigenous languages; South Africa; Pierre Bourdieu; field theory; translation.

Introdução

O lugar que as línguas indígenas africanas ocupam nas traduções tem atraído cada vez mais a atenção de pesquisas em Estudos da Tradução no continente africano. O interesse derivou do fato de que, apesar da estrutura densamente multilíngue da África, suas línguas permanecem marginalizadas dentro de sua indústria maior de traduções. De acordo com Bangbose (2011, p.2), dentre os idiomas do mundo, estimados em torno de 6.000, a África possui mais de 2.000. Esses dados implicam que cerca de um terço das línguas do mundo são encontradas no continente. O cenário retrata a importância numérica das atividades de tradução que estão sendo realizadas ali. A maioria das comunidades africanas é multilíngue, e suas interações sempre foram feitas com a ajuda de mediadores linguísticos. Bandia (2005, p.957-971) mostrou que, ao longo da história, as diferentes comunidades africanas interagiram umas com as outras, seja para o comércio, a guerra, a paz ou o casamento. Uma vez que essas comunidades falam idiomas diferentes, a comunicação entre elas sempre foi facilitada por mediadores locais qualificados em mais de um idioma. Essa situação ainda é a mesma em muitas comunidades informais na África, visto que elas ainda interagem com outras comunidades linguísticas com a ajuda de intermediários linguísticos. Não há, portanto, dúvida de que as línguas indígenas africanas estejam desempenhando um papel importante nas traduções que são feitas no continente. No entanto, a importância aqui revelada se restringe à economia informal da África, uma vez que as línguas indígenas são relegadas às margens de sua indústria formal de traduções. De acordo com Kelly, DePalma e Hegde (2012, p.1), com um terço das línguas do

mundo, a África gera menos de 1% da receita global de traduções, que é de 33 bilhões de dólares. Esse fato indica o quão marginalizadas são as línguas indígenas, situação que pode ter um impacto negativo no desenvolvimento econômico do continente, dada a parcela que as línguas indígenas deveriam supostamente representar nessa economia. Também se nota que mesmo a renda por traduções que chega à África, inferior a 1% da renda global, ainda é dominada por línguas estrangeiras, já que elas constituem os idiomas oficiais da maioria dos países no continente. As únicas línguas africanas que desfrutam do status de línguas oficiais são o amárico, o swahili e as nove línguas indígenas da África do Sul, das quais o sesotho, o setswana e o siswati também são línguas oficiais do Lesoto, do Botsuana e da Suazilândia, respectivamente (BANGBOSE, 2011, p.10). Embora a situação dessas línguas lhes tenha garantido um maior papel nas atividades de tradução, deve-se lembrar que, na maioria dos casos, as combinações linguísticas quase sempre envolvem uma língua estrangeira, e que há raros casos de traduções envolvendo pares de línguas indígenas.

Kelly, De Palma e Hegde (2012, p.5) mostraram que, com 11 idiomas oficiais, a África do Sul desfruta da maior fatia na indústria de traduções no continente, e oferece assim um cenário interessante para explorar o papel e o status das línguas indígenas em atividades de tradução. Foi o que motivou o presente estudo, que busca compreender a função, os desafios e as oportunidades para traduções envolvendo línguas indígenas no país. Nesse âmbito, adotamos o método documental, por meio do qual extraímos dados de informações publicadas e acessadas on-line. Adotamos um referencial teórico de Bourdieu, para refletir de maneira crítica sobre os fatores sociológicos subjacentes à marginalização das línguas indígenas no campo de traduções sul-africano. Para fins deste estudo, o afrikaans é considerado uma língua indígena com base no fato de que, apesar de pertencer à família de idiomas germânicos, seu berço é na África do Sul (BEUKES, 2007, p. 115-130) – que é também o lar da maioria dos falantes dessa língua.

A tradução e o status das línguas indígenas na África do Sul

A África do Sul oferece um cenário linguístico muito interessante. Edwards e Ngwaru (2011, p.589-602) explicaram que, com a chegada do

governo democrático, o país adotou uma medida em política linguística que conferiu a 11 línguas o status de idiomas oficiais. O objetivo da medida era assegurar que todos os sul-africanos fossem incluídos na nova Nação Arco-Íris, buscando assim compensar os danos da política de Apartheid, que havia marginalizado as línguas africanas e conferido status privilegiado ao inglês e ao afrikaans. Segundo Bernacka (2012, p.113-118), como resultado as línguas indígenas têm estado cada vez mais presentes na administração e na educação, transformando-se em instrumentos para o desenvolvimento e para a coesão social. A medida também levou ao florescimento da indústria de traduções no país, uma vez que as informações, para serem mais acessíveis aos seus cidadãos, tinham de ser disponibilizadas em todas as línguas. Nesse aspecto, a tradução tem desempenhado um papel crucial no desenvolvimento político e sociocultural da África do Sul (BERNACKA, 2012, p.111). Gostaria, no entanto, de destacar com a ajuda de Edwards e Ngwaru (2011, p.597), que longe desse retrato alegre de equidade linguística, a realidade prática da situação das línguas é marcada por constantes desigualdades, uma vez que o inglês e o afrikaans continuam a dominar os setores administrativo, educacional e tecnológico do país, relegando assim às línguas indígenas o status de línguas usadas em situações menos importantes na vida da África do Sul. Essas desigualdades também se refletem no campo de traduções, onde, como vemos com Kruger (2009, p.33-61) o inglês possui uma presença dominante. O website do Instituto de Tradutores da África do Sul (SATI) indica, em sua lista de 242 tradutores e intérpretes credenciados, as seguintes proporções de profissionais para cada idioma de trabalho: 240 para o inglês, 137 para o afrikaans, 11 para o isixhosa, 7 para o setswana, 7 para a Língua de Sinais Sul Africana (SASL), 5 para o isiZulu, 4 para o sesotho, 3 para o sepedi, 3 para o ndebele, 2 para o venda, 1 para o tsonga e 71 para línguas estrangeiras⁵. Lembremos que essas proporções podem se revelar diferentes na prática, já que o SATI publica apenas os nomes de profissionais credenciados, e o credenciamento é voluntário, não mandatário, para o exercício da

⁵ Instituto de Tradutores da África do Sul. Profissionais credenciados do SATI no 1 de março de 2015. Base de dados do SATI. Disponível em : <http://translators.org.za/sati_cms/index.php?frontend_action=display_text_content&content_id=3378> . Acesso: 1 março 2015.

profissão no país. Ainda assim, esses números indicam a tendência no mercado sul-africano de traduções, tendência que revela uma disparidade entre as línguas em questão. A situação se mostra ainda mais desastrosa quando notamos que, dentre os pares de línguas publicados na lista, o inglês está presente em todos, não havendo sequer um par que envolva duas línguas indígenas. Pode-se observar a mesma disparidade nas proporções de textos traduzidos. Em um estudo sobre a publicação de livros educativos na África do Sul, Kruger (2009, p.44) constatou que nesse contexto há mais textos traduzidos do inglês para outras línguas, do que o inverso. Ainda que ele note o fortalecimento de uma tendência a produzir originalmente em línguas africanas, sua pesquisa realça o fato de que o inglês permanece o idioma predileto para a criação de material educacional.

Neste artigo, propomos a opinião de que as disparidades de status entre as línguas envolvidas no contexto sul-africano de traduções resultam de relações de poder, que se manifestam em primeiro plano no uso dessas línguas. Beukes (2007) argumentou que uma das características mais marcantes do espaço linguístico sul-africano é a assimetria das relações de poder entre suas diferentes línguas. É nesse sentido que este estudo visa aplicar a teoria social de Bourdieu, de modo a refletir analiticamente sobre a situação das línguas indígenas no contexto das traduções que se fazem na África do Sul.

Bourdieu como referencial teórico: os campos de línguas

Bourdieu (1992, p.97) considerava o campo como um espaço social dentro do qual ocorrem ações sociais. Essas ações são realizadas por agentes que ocupam diferentes posições no campo, posições que dependem da quantidade de recursos que eles possuem, dentro da rede de inter-relações de poder que os conecta aos outros agentes do campo. Isto faz desse campo uma arena de constantes embates, onde os agentes competem por interesses que todos reconhecem como provenientes das lutas que ali ocorrem. Os agentes entram no campo já possuindo recursos (capital) e disposições (*habitus*) variados, que determinam as posições que tomarão e a influência que terão sobre as inter-relações. Bourdieu define três tipos principais de capital: cultural, econômico e

simbólico. “Capital cultural” se refere aos recursos ou dotações que os agentes podem acumular, por meio da formação ou da produção de obras culturais. Nesse sentido, diplomas acadêmicos, obras de um escritor ou artista dotam os agentes em questão com capital cultural. “Capital econômico” se refere aos benefícios materiais que agentes podem acumular, e que lhes conferem maior poder de influência dentro do campo. Outro elemento importante do campo, segundo Bourdieu, é a noção de *habitus*, que ele define como a disposição inconsciente e internalizada do indivíduo a agir de determinada maneira em relação a outros atores do domínio social. Essa disposição internalizada foi embutida no indivíduo, e é o resultado da aculturação histórica que o predispõe a interpretar e definir conceitos de uma determinada maneira. Essa hipótese implica que o modo como respondemos a situações é condicionado por nossas disposições internas, que dão forma a nossa apreciação da vida. Bourdieu (1990, p.53, tradução nossa) argumenta que o *habitus* é um produto da história, que deposita experiências vividas em nossos organismos biológicos, ali onde elas se tornam instrumentos de “pensamento e ação, tendem a garantir a ‘correção’ de práticas e sua constância ao longo do tempo, com maior fiabilidade do que qualquer regra formal ou norma explícita”.

Bourdieu (1991, p.66) aplicou sua teoria às línguas, argumentando que a linguagem não é somente um método de comunicação, mas também um mecanismo de poder. Segundo ele, são as relações de poder entre os falantes das diversas línguas envolvidas num determinado espaço linguístico que determinam o valor que essas línguas possuem dentro do espaço (BOURDIEU; THOMPSON, 1991, p.67). Isso implica que o capital possuído por uma comunidade é transferido à língua dessa comunidade, fazendo dessa língua um símbolo das relações de poder existentes entre as diferentes comunidades ou agentes do campo de línguas. Bourdieu (1991, p.46) argumenta, além disso, que a dominação política geralmente leva uma língua a dominar as outras, e essa dominação é então constantemente preservada e reproduzida pelo material das instituições educacionais. Em outras palavras, o domínio linguístico nunca se deve à evolução natural da língua, mas é resultado do controle do capital político, cultural e econômico por agentes que têm mais a ganhar elevando o status de uma determinada língua acima das outras. A teoria

social de Bourdieu se tornou, nos últimos anos, um tema central nos Estudos da Tradução, uma vez que pesquisadores/as se utilizam dela para dar ênfase aos fatores sociais envolvidos na prática de traduções⁶. Aplicar o modelo de Bourdieu ao mercado de traduções da África do Sul permite, assim, enfatizar as relações de poder ali existentes, que subjazem à disparidade marcante de status entre as diferentes línguas do país.

O campo de línguas sul-africano

O campo de línguas sul-africano é composto das diferentes línguas usadas no país. Elas ocupam posições variadas, dependendo do status que, dentro da estrutura do campo, é concedido a cada uma delas. Uma vez que a língua se torna instrumento de poder nas mãos dos agentes do campo, a posição de uma determinada língua reflete o status daqueles agentes que se beneficiam dos interesses advindos da relação entre essa língua e as outras do campo (BOURDIEU; THOMPSON, 1991, p.67). No caso da África do Sul, pode-se dizer que o domínio do inglês é o resultado do capital que o idioma adquiriu ao longo da história do país, primeiro por imposição colonial, e depois por preservação institucional. As instituições em questão são de natureza educacional, administrativa e econômica. Na área da educação, ainda é concedido ao inglês o status de língua mais importante, uma vez que ele permanece a principal língua de ensino em todos os níveis do sistema educacional do país. Administrativamente, o inglês é também a língua dominante, na medida em que a maioria das políticas é produzida originalmente em inglês antes de ser traduzida aos outros idiomas. Economicamente, o mercado de trabalho ainda é muito dominado pelo inglês, e a fluência no idioma é considerada um trunfo valioso que garante o sucesso. O afrikaans é outro idioma que ocupa uma posição importante no campo. Embora ele

⁶ Ver Jean-Marc Gouanvic, “A Bourdieusian theory of translation, or the coincidence of practical instances: field, ‘habitus’ capital and ‘illusio’”, in: *The Translator*, Vol. 11, No. 2, 2005, p. 147–166; Michaela Wolf, “The emergence of a sociology of translation”, in: *Constructing a Sociology of Translation*, Michaela Wolf and Alexandra Fukari (eds), Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2007, p. 1–38; Moira Inghilleri, “The sociology of Bourdieu and the construction of the ‘Object’ in translation and interpreting studies”, in: *The Translator*, Vol. 11, No. 2, 2005, p. 125–145.

também seja vítima da dominação do inglês, sua posição na estrutura do campo é, como mostraram Edwards e Ngwaru (2011, p.597), mais imponente que a das outras línguas oficiais. Isso também é resultado do capital que o idioma acumulou ao longo da história, bem como da vantagem relativa de que ele desfruta em termos de apoio institucional. É o único outro idioma que funciona como língua de instrução em todos os níveis do sistema educacional sul-africano. Ele também possui uma quantidade significativa de produções culturais, o que lhe confere maior visibilidade em comparação às outras línguas indígenas do país.

Bourdieu (1992, p.97) afirmou que o campo é um espaço de luta por capital, e isso se aplica às relações entre as línguas numa sociedade multilíngue como a África do Sul. Toda língua briga por influência e reconhecimento, o que implica que o embate é com as outras línguas dentro do mesmo campo, já que todas elas lutam pelo mesmo capital finito que o campo oferece, capital que lhes permitiria ocupar posições de destaque ali dentro. Ao olharmos para as políticas linguísticas de algumas instituições educacionais do país, fica claro que o inglês resiste à promoção de línguas indígenas. Assim, essas línguas estão se esforçando para acumular parte do capital que tem sido, até hoje, monopolizado pelo inglês.

A estrutura do campo de línguas sul-africano também se revela no mercado de traduções, onde há desigualdades em termos da quantidade de textos traduzidos e dos pares de línguas envolvidos. Aqui, mais uma vez, o inglês projeta sua larga sombra sobre as outras línguas, como resultado do capital que acumulou. A imposição do idioma durante a colonização do país fez com que ele se tornasse um instrumento de boa parte de sua evolução histórica. Em outras palavras, as leis, as políticas e o material educacional foram produzidos principalmente em inglês, fazendo dele a língua da conveniência na atual sociedade sul-africana, uma vez que reescrever a evolução educacional, administrativa e científica do país nas línguas indígenas requereria maior esforço e maiores recursos. Por extensão, o domínio cultural e científico do inglês concedeu-lhe capital econômico, no sentido de que o inglês é geralmente considerado a língua que garante sucesso econômico. Um autor que escreve em inglês tem maiores chances de vender para um público amplo do que um que escreve em sesotho ou tshivenda. Isto leva a uma reprodução da hegemonia do inglês, uma vez que a necessidade de ganhos econômicos

induz as pessoas a optarem pelo inglês como língua de produção, reforçando assim a marginalização das outras línguas em relação ao inglês. O capital simbólico dessa língua se evidencia no status que lhe foi concedido como a língua mais importante da África do Sul. O capital simbólico provém do reconhecimento, pelos outros agentes do campo, da influência relativa de um determinado agente sobre os outros (BOURDIEU; THOMPSON, 1991, p.38). O fato de que muitos pais e mães ainda levam suas crianças para escolas que oferecem maior fluência em inglês é um indicador da importância desse idioma no campo de línguas. O mesmo ocorre com aqueles autores que escolhem escrever em inglês em preferência à sua língua nativa.

O conceito de “capital” também envolve o campo das atividades de tradução na África do Sul, onde o inglês ainda é de longe a principal língua a partir da qual textos são traduzidos. Esse fato indica que há mais textos sendo produzidos em inglês do que em qualquer outra língua. O inglês é, além disso, o principal idioma para o qual se traduz textos em outros idiomas. Atualmente, no que diz respeito às línguas oficiais da África do Sul, o website do SATI indica que as línguas indígenas se traduzem somente para o inglês, e que não há combinações que formem pares de línguas indígenas⁷. Embora esses dados possam não representar exatamente o cenário prevalente de fato no campo das traduções, eles revelam até que ponto o inglês é a língua dominante na indústria de traduções no país. Eles também indicam o poder econômico que o inglês possui no campo das traduções. O SATI publica a lista de profissionais de línguas que são credenciados no país. Em outras palavras, são pessoas que vivem de sua renda enquanto profissionais de línguas. O fato de o inglês dominar o campo é uma indicação forte de que ele é a língua que traz maiores benefícios econômicos a esses profissionais.

Venuti (2013, p.158) argumentou que no mercado editorial norte-americano, a renda com obras traduzidas representa apenas 2% da receita total, uma situação diferente da Alemanha e da França, onde a porcentagem é de mais de 10% da receita total. Esses dados revelam o valor econômico do inglês enquanto língua de produção cultural. Na verdade, no cenário da África do Sul, o inglês parece ser uma ferramenta

⁷ Base de dados do SATI.

indispensável para o sucesso econômico no mercado de traduções, uma vez que ele aparece em todos os pares de línguas que envolvem línguas sul-africanas. Além disso, a presença marcante do afrikaans no campo da tradução ilustra o capital que a língua acumulou. Ainda que o afrikaans se intimide diante do inglês, ele carrega uma quantidade significativa de capital cultural, econômico e simbólico, quando comparado a outras línguas africanas. O grande número de textos traduzidos dessa língua sugere a existência de uma produção forte nela, que requer tradução para outras línguas. Dada a posição que ocupa nos setores educacional, administrativo e científico, podemos deduzir que há e houve textos produzidos originalmente em afrikaans, e que lhe permitiram adquirir capital cultural. O número importante de profissionais trabalhando com o idioma também é uma prova de que ele traz benefícios econômicos.

Bem diferente é a situação das outras línguas africanas. Como mostrou Kruger (2009, p.33-61) a maioria das traduções feitas para elas provém de textos em inglês, e envolvem principalmente livros educativos. Embora essa situação seja uma contribuição importante ao desenvolvimento das línguas indígenas enquanto línguas da educação e da produção de conhecimento, gostaríamos de mencionar que ela parece perpetuar o domínio da cultura anglófona sobre sistemas de conhecimento indígenas. A língua é o veículo de uma cultura, e a tradução em questão de obras do inglês para línguas africanas dá a impressão de que o melhor material para a educação tem de ser produzido originalmente em inglês. A situação da tradução entre línguas indígenas é ainda pior, visto que ela parece simplesmente não ocorrer. Por que há tão pouca atividade de tradução entre, por exemplo, o isiZulu e o setswana, ou entre o afrikaans e o tshivenda? A resposta a essa pergunta pode ser encontrada no capital simbólico do inglês, que é visto como o idioma a partir do qual se traduz as informações necessárias para o progresso, e para o qual se traduz as informações que necessitam da visibilidade de um público mais amplo. O caso de traduções do afrikaans para outras línguas indígenas é ainda mais intrigante. Dado o importante capital cultural que o afrikaans tem acumulado e que continua a acumular, esperaríamos encontrar mais exemplos de tradução dessa língua para outras línguas indígenas, algo que, no entanto, não ocorre. Muito provavelmente, essa situação se deve ao fato de que, por causa de sua

história como uma língua da opressão, outras comunidades de línguas indígenas desenvolveram uma atitude de receio e hostilidade frente ao afrikaans. Isso levou a uma falta de interesse em traduzir, tanto para o afrikaans, como a partir dele.

Por fim, o *habitus* linguístico é outro fator que pode ser usado para explicar as disparidades existentes no campo de traduções sul-africano. *Habitus*, nesse caso, aplica-se à situação das línguas no sentido das atitudes que indivíduos e comunidades têm em relação às línguas de suas sociedades. Segundo Neville Alexander (2009, p.53-66), no contexto da África do Sul há um certo *habitus* que considera o inglês como a língua mais prestigiosa e benéfica, perpetuando assim seu domínio no campo de línguas. Essa atitude levou a um cenário onde produções culturais em inglês atraem um interesse maior que produções nas outras línguas. Como resultado, há mais atividades de tradução do inglês para esses outros idiomas. Além disso, considera-se que produções em línguas indígenas só obtém valor no mercado quando são traduzidas ao inglês. Esse *habitus* de inferioridade das línguas africanas em relação ao inglês explica a quase ausência de atividades de tradução entre as diferentes línguas indígenas do país.

Assim, fica claro que as disparidades no campo de traduções sul-africano são consequência das relações de poder que prevalecem entre os diferentes agentes de línguas do campo. A luta por posicionamento que ocorre ali dentro é caracterizada por uma desigualdade na distribuição de capital entre as línguas, aliada a um *habitus* que considera algumas línguas mais prestigiosas e benéficas que outras. Isso permitiu que o inglês e em menor escala, o afrikaans também, ocupassem posições de maior status no campo, enquanto marginalizavam as línguas africanas que não possuem o capital cultural, econômico e simbólico necessário para exercer uma influência significativa sobre a estrutura do campo.

Em defesa da tradução entre línguas indígenas

A negligência da tradução entre línguas indígenas na África do Sul pode prejudicar o avanço da produção em línguas indígenas nas suas respectivas comunidades. Não há dúvidas de que as traduções do inglês para línguas indígenas estejam contribuindo enormemente para o

desenvolvimento destas mesmas enquanto instrumentos da produção de conhecimento. Como prova disso há o progresso obtido no desenvolvimento dessas línguas enquanto meios de instrução e, especialmente, enquanto meios de discurso científico.

É, contudo, de nossa opinião que esse desenvolvimento reforça ao invés de minimizar a hegemonia da língua inglesa sobre as línguas indígenas. Isto porque a situação mantém o inglês na posição de "fonte" do conhecimento acadêmico e científico, solapando assim os avanços reais na produção de conhecimento indígena. Marais (2014, p.92) argumentou que o conceito de desenvolvimento é geralmente dominado pelo Ocidente, depois conduzido para o Sul sem levar em consideração as micro realidades das comunidades que se encontram no terminal receptor dos conceitos. A tradução do inglês para línguas indígenas torna-se então um instrumento-chave na transmissão desse conhecimento que foi concebido em outro lugar e imposto às comunidades africanas. Assim, defendemos aqui o argumento de que, embora a tradução entre o inglês e as línguas indígenas sul-africanas esteja contribuindo para a elevação do status destas últimas enquanto línguas da administração, da educação, da ciência e da tecnologia, será preciso mais do que isso para resistir ao domínio do inglês no campo das traduções. Traduções entre pares de línguas indígenas incentivariam a conceitualização de um conhecimento segundo linhas indígenas, uma vez que essas línguas ganhariam maior visibilidade e legitimidade dentro do campo. Tais atividades teriam, além disso, que dispensar o inglês, reduzindo desse modo a porcentagem de capital de que ele desfruta no campo de traduções. Uma redução dessas só poderia beneficiar as línguas indígenas, já que traria um aumento em sua porcentagem de capital cultural e econômico. Em outras palavras, essas línguas ganhariam ali onde o inglês perderia, sinalizando assim o início da erosão da hegemonia do inglês no campo de traduções sul-africano. Essa situação traria outras vantagens às línguas indígenas no sentido de que, com o fortalecimento de sua produção de conhecimento, elas obteriam maior capital simbólico, o que mudaria as percepções que suas comunidades têm delas. Kruger (2009, p.37) explicou que o Apartheid teve o efeito de criar um sentimento geral de desconfiança nas línguas africanas enquanto meios de instrução. Há, portanto, a necessidade de inverter as marés para garantir

que as comunidades tenham maior orgulho no uso das línguas indígenas, e uma forma de fazê-lo seria a partir do desenvolvimento dessas línguas enquanto verdadeiros instrumentos de produção científica. Isso enfraqueceria gradualmente o *habitus* de inferioridade que acaba levando falantes a elegerem o inglês como a língua do prestígio e do sucesso econômico, em oposição às suas próprias línguas. A tradução entre idiomas indígenas também pode servir como um veículo da integração social. Isso porque os valores de uma comunidade seriam facilmente transmitidos a outras comunidades através de traduções. As semelhanças nas estruturas linguísticas de línguas africanas reduziria, nesse caso, a perda de significados que seria inerente à transmissão desse conhecimento via inglês. Em contrapartida, o cenário pode contribuir para a conceitualização de um sistema de conhecimento indígena que esteja em harmonia com as realidades e as necessidades das comunidades concernidas, em oposição ao conceito de conhecimento que segue a tradição do Ocidente dominado pela língua inglesa, e que é geralmente distribuído às comunidades africanas sem se levar em conta suas realidades. A tradução entre idiomas indígenas pode, assim, incentivar o desenvolvimento de um sistema de conhecimento autêntico que permitiria às comunidades africanas contribuir para o sistema de conhecimento global.

Conclusão

O objetivo deste artigo foi analisar a situação das línguas indígenas no campo de traduções sul-africano. Enfatizamos o progresso já obtido na promoção de línguas indígenas e na elevação de seu status para que sejam usadas na administração, na educação e na produção de conhecimento. No entanto, foi também observado que apesar desse progresso, o espaço linguístico da África do Sul continua a ser caracterizado por disparidades que enfraquecem o status das línguas indígenas. Adotando uma perspectiva sociológica, o estudo apontou como razão por detrás dessas desigualdades a assimetria nas relações de poder existentes entre as diferentes línguas do país. Propõe-se, como conclusão, que sejam feitos esforços dedicados e consistentes pelas partes interessadas de línguas indígenas, a fim de mudar a percepção de

inferioridade que se tem de suas línguas, e uma maneira de fazê-lo seria explorar um aumento na tradução entre pares de línguas indígenas. Tais esforços fariam crescer gradualmente o capital desses idiomas, erodindo assim a hegemonia do inglês no espaço de traduções sul-africano.

Referências

- ALEXANDER, Neville. "The impact of the hegemony of English on access to and quality of education with special reference to South Africa". In: **Language and Poverty**. Wayne Harbert; Sally McConnell-Ginet; Amanda Miller; John Whitman (eds.). Bristol: Multilingual Matters, 2009.
- BANGBOSE, Ayo. "African Languages Today: Challenge of and Prospects for Empowerment under Globalization". In: **Selected Proceedings of the 40th Annual Conference on African Linguistics**. Eyamba G.Bokamba et al. (eds.). Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project, 2011.
- BANDIA, Paul F. "**Esquisse d'une histoire de la traduction en Afrique**". In: *META*. Vol. 50, No. 3, 2005.
- BERNACKA, Anna. "The importance of translation studies for development education". In: **Policy and Practice: A Development Education Review**. Vol. 14, 2012.
- BEUKES, Anne-Marie. "Governmentality and the good offices of translation in 20th century South Africa". In: **Southern African Linguistics and Applied Language**. Vol. 25, No. 2, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **The logic of practice**. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- BOURDIEU, Pierre; THOMPSON, John B. **Language and symbolic power**. Harvard: Harvard University Press, 1991.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic J.D. **An invitation to a reflexive sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- EDWARDS Viv; NGWARU Jacob Marriote, "African language publishing for children in South Africa: challenges for translators". In: **International Journal of Bilingual Education and Bilingualism**. Vol. 14, No. 5, 2011.

KELLY, Nataly; DE PALMA, Donald A.; HEGDE, Vijayalaxmi. **The Need for Translation in Africa: Addressing Information Inequalities So that Africa May Prosper**. Lowell: Common Sense Advisory, 2012.

KRUGER, Haidee, "Language-in-education policy, publishing and the translation of children's books in South Africa". In: **Perspectives: Studies in Translatology**. Vol. 17, No. 1, 2009.

MARAIS, Kobus. **Translation and development studies: a complexity theory approach**. London: Routledge, 2014.

VENUTI, Lawrence. **Translation changes everything: theory and practice**. New York: Routledge, 2013.

Algumas considerações éticas sobre a invisibilidade do tradutor ou as virtudes do silêncio na tradução¹

Sathya Sao

Tradução de Enézia de Cássia de Jesus²

Resumo: O objetivo deste artigo é de interrogar o postulado ético da invisibilidade do tradutor. Se esse postulado deve ser rejeitado em sua forma clássica, ele deve se beneficiar preservando-se sobre uma forma inédita. Sob essa nova perspectiva, a (in)visibilidade se abriria para uma ética da tradução dando seu devido lugar aos silêncios do tradutor. No momento do ativismo político e social do tradutor, é mais do que nunca necessário questionar as condições éticas de seu desengajamento.

Palavras-chave: ética; Outro; invisibilidade; política; proatividade.

Résumé: L'objet de cet article est d'interroger le postulat éthique de l'invisibilité du traducteur. Si ce postulat doit être rejeté dans sa forme classique, il gagnerait à être préservé sous une forme inédite. Sous ce nouveau jour, l'(in)visibilité ouvrirait sur une éthique de la traduction donnant sa juste place aux silences du traducteur. À l'heure de l'activisme politique et social du traducteur, il est, plus que jamais, nécessaire de poser la question des conditions éthiques de son désengagement.

Mots-clés: éthique; Autre; invisibilité; politique; proactivité.

Abstract: The purpose of this article is to question the ethical postulate of the translator's invisibility. To be rejected under its classical formulation, such a postulate could however be maintained under a brand new version. In this latter version, (in)visibility could open onto an ethics of translation, giving its proper place to the translator's silences. Indeed, in the age of political and social activism, it is high time to raise the question of the ethical conditions of the translator's disengagement.

Keywords: ethics; Other; invisibility; politics; proactivity

¹ N.A. Com este artigo, o autor recebeu o prêmio Vinay-Darbenet de l'ACT 2006.

SAO, Santhya. *Quelques considérations éthiques sur l'invisibilité du traducteur ou les vertus du silence en traduction*. TTR. Volume 17, numéro 2, 2e semestre 2004, p. 13–25

² Mestranda em Estudos da tradução pela Universidade Federal de Santa Catarina - enezia.cassiaj@gmail.com

Introdução

A consideração ética do Outro teve como efeito atravancar consideravelmente a relação tradutória. Da simples repetição, mais ou menos alterada, do idêntico, a tradução assumiu progressivamente o efeito de distorção. Ademais, retirou dela uma retomada, um “suplemento” de força que lhe permitiu desarranjar as autoridades vigentes (começando, é claro, pelo primado do autor). Formado na escola do pós-estruturalismo, alguns estudos contemporâneos da tradução nunca cessaram de repeti-lo: a tradução tem isso de original que ela oferece um acesso privilegiado ao estrangeiro.

Esta capacidade de recepção chega até a fazer uma diferença nos próprios regimes da tradução. Desde F. Schleiermacher, é recorrente opor a tradução etnocêntrica da tradução ética. Dessa forma, com frequência nos esquecemos de nos lembrar a que ponto ético e político se respondem dialeticamente. A hospitalidade preconizada por F. Schleiermacher pode, a qualquer momento, voltar-se a um verso patriota em louvor da “natureza mediadora da Alemanha” (1999, p. 243). Da mesma forma, a ética da diferença de L. Venuti nutre um projeto político, de uma resistência conduzida em nome de uma concepção interessada pelo traduzir, bem como, de um “neoliterarismo”, para retomar a expressão de D. Robinson (1997, pp. 110-112).

Mais fundamentalmente, como destaca J. -M. Gouanvic, colocar a questão ética na tradução não acontece sem uma certa precaução que poderíamos qualificá-la de bom grado como “meta-éticas”:

Se existisse uma forma ética de traduzir um texto, qualquer que seja, deveria existir uma só maneira de traduzi-lo bem; nesse caso, excluiríamos as práticas “potencialmente” éticas da tradução que não estão em conformidade com esta forma. Estaríamos diante de uma dupla eventualidade: ou postulamos um único caminho ético traduzir, ou postulamos uma relatividade ética das práticas tradutórias. (2001, p.31)

Nessa perspectiva, podemos extrair o primeiro princípio de uma metaética da tradução: a ética não escapa da questão de sua própria diferença. Em outros termos, a ética, deve ser, portanto, possível de discutir sem cair necessariamente nos extremos do convencionalismo e

do relativismo. Variando seus efeitos e seus afetos, o outro resulta de um número de deslocamentos de identidade. O outro, este pode ser também o original que coloca o tradutor na frente de suas responsabilidades, no qual a tradução traz seu suplemento fecundo de novidade. Do Estrangeiro levinasiano cuja distância obriga ao outro que continua a se tornar mais complicado ou disseminado em função das relações (de tradução), inúmeras são as faces da ética na tradução.

A este respeito, um dos méritos raramente evocado dos estudos pós-coloniais na tradução é justamente de ter tomado medida da complexidade da relação dialética entre identidade e alteridade, aproximando a batalha colonial no centro da própria linguagem. Pela primeira vez considerado em termos, um tanto simplistas, de dominação e submissão, essa relação de força pôde, posteriormente, expressar-se em todas suas nuances; testemunhando os trabalhos recentes que dão destaque aos fenômenos cheios de astúcia, de resistência, ou melhor, de colaboração consciente como inconsciente no trabalho entre línguas coloniais e pós-coloniais (CHEYFITZ, 1991; NIRANJANA, 1992). No desenrolar da prosa pós-colonial, a própria fronteira entre escrita e tradução tende a desaparecer ou, pelo menos, a complicar. De fato, essa fronteira se coloca agora em cena em termos do “bilíngue” (KHATIBI, 1983), de “escrita-tradução/tradutória” (BANDIA, 2001) ou então de “outra-língua” (NOUSS, 2001).

Considerando essa complexidade, é permitido colocar a seguinte questão: a inteligência das relações de tradução não põe em risco toda consideração ética? Dito de outra forma: em qual lugar a estratégia e a astúcia pós-colonial deixam a ética? Certos tratamentos romanescos do tradutor ou do intérprete, que colocam em cena sua ambivalência, ilustram maravilhosamente esse questionamento (BÂ, 1973). Certamente, as questões éticas que aqui aparecem (a fortiori quando elas tocam a tradução) escapam a todo regimento dualista. Servo de dois senhores ou “*trickster*”, segundo a expressão antropológica consagrada, o tradutor (ou intérprete) tenderia então a se aproveitar, com moderada moralidade de sua interface, ou seja, fazendo-se esquecer. O esquecimento do humano na relação com a qual os requisitos de rendimento e a complexidade da rede deram uma nova atualidade, ao

ponto de fazer do tradutor (ou do intérprete) um caronte³. Na prática, esses dois fatores impõem ao praticante estar sempre atualizado para não ser “largado”. De fato, tomar seu tempo poderia constituir para o tradutor o primeiro ato de resistência.

Nos riscos que compõem esta nova economia de traduzir (que não precisaria, entretanto, ser condenada como um todo) acrescenta-se um outro, muito menos aparente: o da excessiva visibilidade (política) do traduzir. Excesso cujo correlato dialético não é outro senão a oposição da invisibilidade do tradutor, justamente denunciada por L.Venuti (1995, p. 8-9). É, talvez, lisonjeado o ego muitas vezes maltratado do tradutor, que esse excesso de visibilidade passa despercebido. Essa tendência encontra uma de suas bases teóricas no posicionamento de M. Tymoczko, para quem:

As traduções são inevitavelmente parciais. O sentido em um texto é determinado em excesso (superdeterminado), e a informação e o sentido de um texto fonte é, portanto, sempre mais extensivo do que aquilo que a tradução pode comunicar. Em contrapartida, a língua receptora e a cultura impõem aspectos obrigatórios que limitam a possibilidade da tradução, assim como estendem os sentidos da tradução em direções outras que aquelas inerentes ao texto fonte. Como resultado, tradutores devem fazer escolhas, selecionar aspectos ou partes de um texto para transpor e enfatizar. Tais escolhas, por sua vez, servem para criar representações de seus textos fontes, representações que também são parciais. Essa parcialidade não é meramente um defeito, uma carência, ou uma falta na tradução - é também um aspecto que torna o processo de tradução tendencioso: engajado e comprometido, implícita ou explicitamente. (2000, p.24)⁴

³ N.T. Personagem da mitologia grega, cuja missão era a de transportar as almas sobre o rio Estige até o Hades, era pois, o barqueiro que transitava entre os dois mundos. Os mortos, portanto, só tinham acesso ao submundo através do Caronte.

⁴ Translations are inevitably partial; meaning in a text is overdetermined, and the information and meaning of a source text is therefore always more extensive than a translation can convey. Conversely, the receptor language and culture entail obligatory features that limit the possibilities of the translation, as well as extending the meanings of the translation in directions other than those inherent in the source text. As a result, translators must make choices, selecting aspects or parts of a text to transpose and emphasize. Such choices in turn serve to create representations of their source texts, representations that are also partial. This partiality is not merely a defect, a lack, or an absence in a translation – it is also an aspect that makes the act of translation partisan: engaged and committed, either implicitly or explicitly. 2000, p. 24

Indo contracorrente da alegre celebração do “entre-deois”, a posição de M. Tymoczko generaliza o arbitrário na tradução. Desse modo, desloca o tradutor, para melhor ou para pior, de sua situação de invisibilidade (que poderia explicar a máxima: “nem visto nem conhecido”) para colocá-lo diante de suas responsabilidades⁵. Investida com a autoridade de Gödel e de seu famoso teorema (TYMOCZKO, 2003, pp. 196-197), M. Tymoczko pode deduzir que não há alternativa para escolha na tradução. Nos termos de J-R. Ladmiral, a escolha seria a “condição existencial” do tradutor. Se tem o mérito de abalar a aristocracia do “entre-deois”, esse argumento não se dá ao trabalho de considerar sua própria parcialidade. Por muito querer comprometer totalmente o tradutor em seu ato, seu compromisso não acabaria sendo banalizado, melhor dizendo, perdendo-se? Afinal, o tradutor não se arriscaria assim a cegar-se tornando-se hiper visível? É exatamente isso que nós veremos. Existe um corolário lógico para essa dupla interrogação: Qual destino deveria estar reservado aos fenômenos inconscientes e aos outros determinismos sociais que agem na tradução?

Mais fundamentalmente, o compromisso no mundo inerente ao tradutor passa, ao que nos parece, menos pela urgência de tornar a todo custo visível, do que pela necessidade de repensar a condição de sua invisibilidade⁶. É sobre essa ótica que convém, não somente voltar a dar espaço à ética, mas igualmente de articulá-la, de outro modo, na política (no que diz respeito nesse artigo sobre a questão do compromisso).

As éticas tradicionais fomentam, pelo menos, uma tripla relação com o invisível (que associamos aqui com o intraduzível): ou elas o fixam em um termo absoluto, ou o tornam paradoxal e fugidio, ou resolvem-

⁵ N.A. Como sabemos, a invisibilidade do tradutor é menos uma questão de laxismo hipócrita do que de uma hiper-responsabilidade forçando o silêncio. De nossa parte, iremos colocar a fala do tradutor de forma que não precise necessariamente ser barulhenta; ela pode ser silenciosa e muito eficaz...

⁶ N.A. Chegamos a colocar a questão da visibilidade do tradutor no quadro inédito disso que chamamos um erotismo do traduzir (RAO, 2005). Assim reconhecemos a existência de um paradigma “pornográfico” do traduzir que pode tomar forma, seja de um eclipse (social e econômica) do traduzir por trás da hipervisibilidade do texto-produto (que então tem a profundidade de uma pin-up em papel fotográfico), seja a hipervisibilidade do tradutor cujo poder de decisão – em suma, arbitrário– encontra uma maior potência conectando-se à máquina de midiática.

no ainda sobre a forma de uma sequência pragmática das decisões tomadas no contexto. Dessa forma, geralmente temos de lidar com os três argumentos seguintes. Primeiro, o original é absolutamente intraduzível de modo que a tradução não pode ser apenas uma versão obscura e errônea. A invisibilidade da tradução (e do tradutor) vem garantir a qualidade de restituição do texto original. Segundo o original possui um limite (histórico, ideológico, ontológico) no qual a tradução vem acentuar, relançar ou fazer proliferar. Em outras palavras, a intraduzibilidade designa, no mesmo limite da traduzibilidade, para usar o termo de W. Benjamin, o horizonte de uma renovação possível. Finalmente, o intraduzível é o original que reconhece, relativamente com emoção, sua finitude (muita das vezes à luz do Ser, do Outro, da História) e a redistribui na tradução de outra forma e em outro lugar, num esforço parcialmente responsável. Essa posição, com algumas nuances, está perto de teóricos como W. Benjamin, J. Derrida ou H. Meschonnic. Terceiro, o original evoca um certo número de decisões por parte do tradutor para que a tradução termine sendo o produto conjugado da arbitrariedade do praticante e das condições (históricas, política, social, etc.) de tradução. Poderemos organizar nessa última categoria tanto as hermenêuticas quanto as deontologias da tradução. As primeiras tiveram algumas dificuldades em assumir a arbitrariedade do tradutor, saber colocar o ego do tradutor/intérprete todo poderoso ou, segundo o epíteto de J-R. Ladmiral “arqui-competente”. Para as mais corajosas dentre elas, elas encontram sua honra em assumir riscos moral ou político – em poucas palavras, ativismo – que liga, por omissão ou por excesso, qualquer decisão de tradução. As deontologias – em termos gerais – são válidas, tanto para elas, como para tantas construções ideológicas que deveriam fazer a arqueologia e a sociologia. No âmbito dos trabalhos de B. Mossop, que datam no final da década de 80, começamos hoje a questionar o funcionamento ético, social e político das práticas de tradução coletiva, sejam institucionais (Comunidade europeia, Centro Federal canadense), privadas (escritórios de tradução), associativas (EST, SFT, FIT, SATI, AITC, ETC, WATA, OTTIAQ) e até humanistas (Pax Humana, Tradutores Sem Fronteiras, Tradutores pela

paz⁷). Além disso, existiria igualmente a reflexão sobre a proliferação nessas associações de tradutores, e claro, sobre a complexa geopolítica do traduzir que elas colocam em prática.

Partindo dessa constatação, qual alternativa propõe uma ética “humana” da tradução? De nossa parte, estimamos que seja necessário (e não somente urgente) restabelecer a invisibilidade do tradutor ao invés de *livrar-se dela* ou ainda, pior, de fetichizá-la. Dito de outro modo, haveria, na tradução, uma certa virtude de não querer ser (ou deixar-se) visto a todo custo. De fato, a capacidade de ação e compromisso do tradutor é, ao que nos parece, antes de tudo, dependente de sua propensão a não ser imediatamente apanhado pelas armadilhas da mundanidade. Não podemos agir no mundo enquanto estamos inseridos nele por completo. No entanto, a conjuntura tradutológica atual não cessa, como vimos, de empurrar os limites da visibilidade do tradutor. Mais do que nunca, o tradutor assume suas escolhas (de tradução), assume compromissos políticos, lança-se na teoria, vê a qualidade literária de sua obra finalmente recompensada ou de corpo livre (e especialmente seus olhos) no exame da ciência⁸. Impõe-se gradualmente permitindo uma fratura socioeconômica entre tradutores - *freelancers*, contratados ou mercenários - muito longe do mundo e tradutores do mundo enredados no universo de assembleias de prêmios literários ou conferências internacionais.

Com o propósito de barrar esses excessos, pode ser necessário reinventar a invisibilidade de tal forma que não designe nem o completo apagamento do tradutor, nem essa forma espectral que assombra o entre, nem mesmo a urgência contemporânea da tomada de decisão. A *(in)visibilidade*⁹, no sentido em que a entendemos, seria essa parte do intraduzível que o tradutor adiciona deliberadamente em seu trabalho. Pode ser um tempo para reflexão, um sinal de prudência ou recusa, uma

⁷ N.A. A relativa novidade do engajamento humanitário na tradução (interpretação comunitária, tradução para fins humanitários) não está isenta de colocar novas questões às quais uma ética geral da tradução deve ser capaz de responder.

⁸ N.A. Fazemos alusão aos recentes trabalhos de tradução baseados no *Eye Tracking System*.

⁹ N.A. A noção de “discrição” desenvolvida recentemente por N. Froeliger (2005) vai, ao que nos parece, em direção dessa *(in)visibilidade*.

tomada de impulso, ou até mesmo, um momento ou um tempo de respiração. Isso é precisamente o que a decisão de tradução corre o risco de ocultar, senão ensurdecer, quando não tenta medi-los por meio de estudos neurofisiológicos. Nesse sentido, poderíamos dizer que a atividade de tradução não resolve nada, ela imprime a (in)visibilidade do tradutor, ou seja, seu modo de retirar sua obra da cegueira e da fúria do mundo. Por mais paradoxal que possa parecer, o ativismo do tradutor deve, portanto, primeiro ser a expressão de sua retirada prévia do mundo, numa perspectiva de melhor voltar a ele, e evidentemente, não numa demonstração de uma atividade mundana, frenética e compulsiva, em uma palavra: ostensivo. A humanidade da ética que preconizamos, essencialmente, mantém essa modéstia de recolhimento silencioso no trabalho.

Nesse sentido, o anglicismo em voga “proativo” que se encontra declinado em todos (e em todas) os modos da tecnologia de ponta (farmacêutica, informática, engenharia automotiva e, mais recentemente, estudos de tradução) merece atenção especial. Em sua acepção mais geral, “proativo” significa: “Agir perante uma situação, tornar-se uma fonte de confronto ou crise” ou “controlar uma situação fazendo com que algo aconteça em vez de esperar para responder a isso depois que acontecer”. Os equivalentes franceses possíveis seriam: “dissuasiva”, “antecipatória” ou “preventiva”. Por mais louvável que seja a intenção, é necessário constatar que o significado de “proativo” lembra curiosamente a direção atual da política estrangeira norte americana. Não deveríamos, portanto, ficar surpresos ao ver este termo mobilizado por Raphael Perl, especialista americano em questões e organizações internacionais, durante uma conferência intitulada “*Terrorism and United States Foreign Policy*”, entregue ao Ministério das Relações Exteriores da Alemanha em 2 de julho de 2002.

Está ficando cada vez mais claro, também, que os Estados Unidos estão em processo de adotar uma política mais proativa para alcançar seus objetivos. Como uma nação que tem experienciado os horrores e os custos do 11 de setembro, como uma nação que tem experienciado o gosto do que o terrorismo catastrófico pode trazer no futuro, Líderes americanos acreditam que não podem mais bancar o luxo de se apoiar em estratégias e táticas que permitam que ataques catastróficos em potencial aconteçam e, quando eles tiverem acabado, reagir a eles. Elementos

de tal estratégia proativa será indubitavelmente incorporada dentro da primeira Estratégia de Segurança Nacional da Administração, a ser lançada provavelmente no início do outono¹⁰.

Certamente, nosso objetivo não é o de julgar a política de G. W. Bush, tampouco de averiguar a *posteriori* o uso do termo “proativo” em estudos de tradução. Trata-se por sua vez de avaliar as consequências éticas do uso deste termo no âmbito da nossa reflexão sobre a invisibilidade. Como a definição indica, a “proatividade” adota o lado da ação de duas maneiras: ela age a priori para não ser pego de surpresa. Sua força discursiva consiste justamente em evitar a ação ameaçadora do outro. Atirar ou traduzir mais rápido que o outro, de alguma forma. Como temos entendido, a “proatividade” se baseia em um postulado ético (e eminentemente estratégico) de velocidade e visibilidade absolutas. Trata-se de se tornar visível para intimidar o outro, ao mesmo tempo em que não se expõe completamente. Um tradutor proativo traduz, portanto, para afastar o perigo que o espreita. Ele atua ou pensa em agir para antecipar-se, ou seja, para não ter que responder pela violência do outro (que poderia ser explicada pela máxima: “Não importa o que ele diga ou faça, o outro é perigoso. Não tive nada a ver com isso”) e da violência em relação ao outro (que se expressa pela máxima: “Nós os havíamos avisado. Eles que procuraram”). Nessa perspectiva, a invisibilidade se esgota em ação (de prevenção). É preciso fazer de tudo para não (que o façamos) desaparecer. Assim, a proatividade anda de mãos dadas com o risco de hipervisibilidade que é deixar de ver, ficar cego ou mesmo alucinar (incluindo o uso do próprio termo) antecipadamente.

Muito mais do que uma fenomenologia do silêncio em tradução, a ética do (in)visível acolhe ou abriga o recuo ou o ímpeto que dá ação a

¹⁰ *It is becoming increasingly clear, as well, that the United States is in the process of adopting a more proactive policy to achieve its goals. As a nation that has experienced the horrors and costs of September 11th, as a nation that has experienced a taste of what catastrophic terrorism may bring in the future, America's leaders believe they can no longer afford the luxury of relying on strategies and tactics that allow potentially catastrophic attacks to happen and after they are over, to react to them. Elements of such a proactive strategy will undoubtedly be incorporated into the Administration's first National Security Strategy likely to be released early in the fall.*

sua verdadeira eficácia. Nesse sentido, brilha o bom tradutor, em primeiro lugar, pela sua capacidade de retirar-se do mundo para melhor “ressuscitar”, para fazer uso da expressão cristã de Berman. Talvez o gesto ético por excelência consista em fazer da hipótese um lugar utópico, um ponto cego (ou silencioso) a partir do qual o tradutor possa ter um controle real sobre o mundo (ou, inversamente, o mundo ter uma influência real na tradução). Nós sabemos que as éticas dos estudos da tradução convencionais todas fantasiaram a possibilidade para tal utopia. Mais exatamente, eles acreditaram descobri-la sob os traços da consciência auto-reflexiva do tradutor-hermeneuta (a atividade de tradução tomaria integralmente lugar no ego tradutor), do contexto de tradução (que condicionaria unilateralmente o resultado da tradução), de o inconsciente (que empurraria de dentro a vocação do tradutor) ou melhor, da relação com o Outro (que orientaria eticamente a tradução). Muitas figuras reconduzem a invisibilidade e a visibilidade: visibilidade absoluta de um tradutor arqui-competente; invisibilidade total do tradutor afastado pelo contexto (social, político, histórico) da tradução; invisibilidade do tradutor sobre si mesmo, submisso a seus “impulsos” (Berman) ou “instintos” (Larbaud) que ele não domina; e, por fim, a visibilidade velada ou obscurecida do tradutor que não sabe com qual misterioso Outro deve negociar. Os termos da dialética são, portanto, estes, da obscuridade e da cegueira, do excesso de longe e muito perto para que o tradutor nunca esteja “em adequação” consigo mesmo, esteja sempre desalinhado. Por sua vez, a ética proativa contemporânea acredita em uma forma de clarividência em que a ação viesse a sancionar: trata-se do agir ou traduzir em antecipação do que está por vir. Nessa medida, aproxima-se da ficção científica.

Em última análise, defenderemos que o engajamento social e político do tradutor não passa sem o rearranjo de uma certa invisibilidade. Por isso, é preciso entender duas coisas: primeiro, só podemos ver claramente quando tomamos nossas distâncias. O imediatismo da consciência e do sentido nos cega mais do que nos ajuda a decidir. A visibilidade saudável requer um recuo. Em segundo lugar, (in)visibilidade não é falha de visibilidade, o mistério irreduzível do Outro, ou então a parte obscura ou pulsional do inconsciente. É o intraduzível no que há de menos mitológico e mais ordinário, o ato de tradução sem revestimento.

Por esse viés, traduzir não é falhar em dizer o Outro ou procurar esgotar seu mistério, é fazer a prova laboriosa do intraduzível. Em outras palavras: expressar o original desengatando-o tanto da evidência ofuscante do senso comum quanto do segredo tenebroso do Outro, rompendo com um único gesto a banalidade e o fetichismo. Não, novamente, para torná-lo mais secreto ou mais estranho a si mesmo (não devemos esquecer que a estranheza e a obscuridade são as fabricações ideológicas do neoliteralismo) ou o inverso (em suma, para tirar as menores dúvidas e hesitações do tradutor quanto a assumir marcas de compromisso, engajando o tradutor a despeito de si mesmo). Ainda não cegar-se brutalmente na ação, decidir venha o que vier, mas recolher-se no trabalho. A ética que nós preconizamos é humana nisso em que ela pretende especificamente evitar a dupla armadilha do humanismo incompreendido (isto é, do sujeito-ego-tradutor o todo poderoso, do tradutor humano feito deus) e do mistério do homem (isto é, do sujeito-tradutor em falta em relação consigo mesmo, tendo que responder a uma autoridade – o Outro ou o inconsciente – ou aos impulsos que não cessam de lhes escapar).

Que não nos enganemos: não se trata aqui de retornar à “pré-história” prático-prática da tradução ou de fetichizar ingenuamente a prática, mas para elevar um pouco os estudos de tradução. À luz da hipótese de (in)visibilidade, devemos agora entender por tradutologia o conjunto de praxeologias que pretendem tornar a tradução (ou o tradutor) invisível (no sentido clássico desta vez), visível ou mesmo clarividente sob o pretexto de reprimi-la, de torná-la mais inteligente ou protegê-la por antecipação contra eventuais perigos. Finalmente, a (in)visibilidade da tradução oferece a retrospectiva que permite revelar as reivindicações alucinantes dos estudos de tradução. Assim sendo, abre-se, sobre a perspectiva de uma crítica

generalizada dos estudos de tradução, de um “estudo de tradução negativo”. Em suma, qualquer idealização (o termo deve ser entendido em seu sentido amplo) da tradução deve partir do princípio de que ela basta em si, que ela (a teoria) não tem nada a acrescentar ou tirar de si. Não, que a tradução seja autossuficiente ou exclusiva, mas sim que não fomenta nenhuma relação particular de dependência no que diz respeito ao seu saber. A teoria é simplesmente o ponto de vista, perfeitamente

inútil, do (in)visível e também da própria condição de recuo (e, portanto, ação). Portanto, o desafio crítico de uma ética humana da tradução é trazer à tona o que (entendamos: a teoria mobilizada ao mal conhecimento) nos faz acreditar tão veemente que adquire a força da evidência (a idiotice ou a cegueira de prática, a primazia do sujeito tradutor onisciente, a obscuridade impenetrável do inconsciente, a iminência de um perigo iminente, a visão de um futuro mais ou menos radiante) na perspectiva de voltar para o homem (traduzindo). A (in)visibilidade como uma prática bem compreendida de desengajamento é, portanto, a condição para a possibilidade de o compromisso do tradutor, antes de tudo em prol de sua humanidade.

Referências

- BÂ, Hampaté Amadou (1973). **L'étrange destin de Wangrin**. Paris, éditions 10/18.
- BANDIA, Paul (2001). « **Le concept bermanien de l' "Étranger" dans le prisme de la traduction postcoloniale** ». *TTR*, 14, 2, pp. 123-139.
- BENJAMIN, Walter (2000). **Œuvres complètes I. Traduction de l'allemand par Maurice de Gandillac**, revue par Rainer Rochlitz. Paris, Gallimard.
- BERMAN, Antoine (1984). **L'épreuve de l'étranger**. Paris, Gallimard.
- CHEYFITZ, Eric (1991). **The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from the Tempest to Tarzan**. New York, Oxford University Press.
- DERRIDA, Jacques (1987). **Psyché**. Paris, Galilée.
- FROELIGER, Nicolas (2005). « **Les mécanismes de la confiance en traduction – aspects relationnels** ». Url: http://www.eila.jussieu.fr/nf/recherche/meca_confiance.pdf (consulté le 5 avril 2006).
- GOUANVIC, Jean-Marc (2001). « **Ethos, éthique et traduction : vers une communauté de destin dans les cultures** ». *TTR*, 14, 2, pp. 31-47.
- KHATIBI, Abdelkebir (1983). **Amour bilangue**. Paris, Fata Morgana.
- LADMIRAL, Jean-René (1994). **Traduire : théorèmes pour la traduction**. Paris, Gallimard.

- LARBAUD, Valéry (1946). **De la traduction**. Paris, Actes Sud.
- MESCHONNIC, Henri (1999). **Poétique du traduire**. Paris, Verdier.
- MOSSOP, Brian (1988). « **Translating Institutions: a Missing Factor in Translation Theory** ». *TR*, 1, 2, pp. 65-70.
- NIRANJANA, Tejaswini (1992). **Siting Translation**. Berkeley, Los Angeles & Oxford, University of California Press.
- NOUSS, Alexis et François LAPLANTINE (2001). **Métissages**. De Arcimboldo à Zombi. Paris, Pauvert.
- PERL, Raphael (2002). « **Terrorism and United States Foreign Policy** ». Url: http://www.usembassy.it/file2002_07/alia/a2070206.htm (consulté le 5 avril 2006).
- RAO, Sathya (à paraître). « **Towards an Erotics of Translation** ». Actes du colloque international « Tasking the Translator ». Ithaca, Cornell University Press.
- (2005). « **Peut-on envisager l'avenir de la traduction sans plaisir? Vers une érotique du traduire** ». *META*, 50, 4 (CD-ROM).
- ROBINSON, Douglas (1997). **Translation and Empire**. Manchester, St. Jerome Publishing.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst (1999). **Des différentes méthodes du traduire**. Traduction de l'allemand par Antoine Berman et Christian Berner. Paris, Éditions du Seuil (Points édition bilingue).
- TYMOCZKO, Maria (2003). « **Ideology and the Position of the Translator**, In What Sense is a Translator "In Between" », in María Calzada PÉREZ (dir.). **À propos of Ideology, Translation Studies on Ideology-Ideologies in Translation Studies**. Manchester, St. Jerome Publishing, pp. 181-201.
- (2000). « Translation and Political Engagement. Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts ». **The Translator**, 6, 1, pp. 23-47.
- VENUTI, Lawrence (1995). **The Translator's Invisibility**. Londres & New York, Routledge.

O *confessionário* de Agustín de Quintana: uma tessela da história da tradução na América Hispânica¹

Juan Antonio Albaladejo-Martínez²

Traduzido por Hélio Parente de Vasconcelos Neto³

Resumo: “O *Confessionario* de Agustín de Quintana: Uma Tessela da História da Tradução na América Hispânica”. As ordens religiosas desempenharam um papel fundamental na história cultural do Novo Continente. Os missionários estudaram e aprenderam as línguas indígenas, elaboraram gramáticas, desenvolveram sistemas de escritas e compilaram informações sobre o patrimônio cultural das sociedades ameríndias. A tradução era uma ferramenta essencial, pois possibilitava a comunicação mútua. Um caso paradigmático desse trabalho é representado pelo frade dominicano Agustín de Quintana. Em 1733, publicou o *Confessionario en lengua mixe*. A análise da obra, escrita em versão bilíngue (mixe-castelhano), revela que o autor elaborou uma espécie de apostila para aprender a língua mixe. O autor recorreu à doutrina cristã para elaborar o conteúdo do livro. Este artigo se concentra em analisar os aspectos tradutológicos (autotradução, tradução antropológica) e revisa as contribuições deste autor-tradutor para a história cultural e para a história da tradução na América Hispânica.

Palavras-Chave: História da Tradução; Tradução Missioneira; Autotradução; Confessionário; Tradução Antropológica.

Abstract: “The Form of Confession by Agustín de Quintana: A tessera of translation history in Spanish America”. Religious orders played an essential role in the cultural history of the New World. They studied and learned the indigenous languages, wrote grammar books, developed writing systems and compiled information about the cultural heritage of the Amerindian societies.

¹ Este trabalho foi, originalmente, publicado em espanhol (castelhano) na revista *1611 Revista de Historia de La Traducción*, número 13. Disponível em: <http://www.traduccionliteraria.org/1611/art/albaladejo.htm#t6> (Acesso em 25 julho 2022).

² Autor. Prof. Dr. Departamento de Traducción e Interpretación, *Universidad de Alicante*. E-mail: ja.albaladejo@ua.es

³ Tradutor. Mestrando no Programa de Pós-graduação em estudos da Tradução (PPG-POET), Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista FUNCAP. E-mail: hpn.helio@gmail.com

Translation became a fundamental tool since it allowed communication to be established and mutual understanding to be furthered. Friar Agustín de Quintana, a Dominican missionary, is a clear example of those accomplishments. In 1733, he published the *Form of Confession* in the Mixe language, which contains a self-translation into Spanish. Analysis of the work reveals that the author produced a kind of language course book that relies on the Christian doctrine as content. Our paper centres on the analysis of the translation aspects (self-translation, anthropological translation) of the work. Furthermore, we revise the contributions of its author to the cultural history of the Mixe as well as to the history of translation in Spanish America.

Keywords: translation history, missionary translation, self-translation, form of confession, anthropological translation.

Resumen: “El *Confesionario* de Agustín de Quintana: Una Tesela de la Historia de la Traducción en Hispanoamérica”. Las órdenes religiosas desempeñaron un papel fundamental en la historia cultural del Nuevo Continente. Los misioneros estudiaron y aprendieron las lenguas indígenas, elaboraron gramáticas, desarrollaron sistemas de escritura y recopilaron información sobre el patrimonio cultural de las sociedades amerindias. La traducción era una herramienta esencial, pues posibilitaba la comunicación mutua. Un caso paradigmático de esta labor lo representa el fraile dominico Agustín de Quintana. En 1733, publicó el *Confesionario en lengua mixe*. El análisis de la obra, escrita en versión bilingüe (mixe-castellano), revela que el autor elaboró una especie de libro de texto para aprender mixe y que recurrió a la doctrina cristiana para el contenido temático. El presente artículo se centra en analizar los aspectos traductológicos (autotraducción, traducción antropológica) y revisa las aportaciones de este autor-traductor a la historia cultural y a la historia de la traducción en Hispanoamérica.

Palabras clave: Historia de la Traducción; Traducción Misionera; Autotraducción; Confesionario; Traducción Antropológica.

1. Introdução

Com este trabalho pretendemos contribuir para a recuperação do trabalho linguístico-tradutor dos missionários hispânicos, uma parte da história da tradução que tem gozado de pouca visibilidade apesar de sua transcendência. O caso do frade dominicano Agustín de Quintana é representativo do importante trabalho individual de comunicação

intercultural dos religiosos hispânicos: oculto pelo princípio de primazia do caráter coletivo das ordens, mas altamente determinado no dever histórico dos povos ameríndios. As contribuições de Quintana, ainda havendo se desenvolvido em uma língua mexicana de escasso peso demográfico, merecem ser resgatadas do esquecimento. Buscamos completar um dos “muitos ‘espaços em branco’ ainda presentes na história da tradução” (SANTOYO, 2006, p. 11, tradução nossa)⁴. Retomamos a ideia de Bastin (2006, p. 121, tradução nossa) de que “pesquisadores da história da tradução deveriam afastar-se dos ‘grandes nomes’ (geralmente poetas e romancistas famosos) e buscar as multidões de tradutores negligenciados.”⁵. Da mesma forma, Even-Zohar (1990, p. 13) destaca que o estudo diacrônico de um polisistema não pode limitar-se às “obras mestras”.

Nosso trabalho aborda questões relacionadas às três subáreas da história da tradução (PYM, 1998, p. 5-6). Em primeiro lugar, a vertente arqueológica (O quê? Como? Onde? Quando? Para quem? E com que efeito traduziu?). Em segundo lugar, ao avaliar o valor das traduções de Quintana em função dos efeitos que tiveram em seu momento, nos movemos no âmbito da crítica histórica da tradução. Em terceiro lugar, está a “explicação” (Por que esses artefatos arqueológicos foram produzidos?). Essa parte do estudo diacrônico da tradução se ocupa do quando e de onde (também presentes no estudo arqueológico), ademais de descobrir a relação da tradução com as trocas que produziu em seu plano sociocultural. Esta terceira questão será abordada através da análise das contribuições de Quintana à história cultural do povo mixe.

Após a conquista do Novo Continente, as ordens religiosas começaram a implantar um amplo trabalho de comunicação interlinguística e intercultural com as sociedades ameríndias para converter a população nativa ao cristianismo. A literatura missionária e suas traduções recorrem a uma parte essencial dessa interação, pois,

⁴ Citação fonte: “many “blank spaces” still found in the history of translation”. (SANTOYO, 2006, p. 11).

⁵ Citação fonte: “translation history researchers should eschew the ‘great names’ (generally famous poets and novelists) and seek out the throngs of neglected translators.” (BASTIN, 2006, p. 121).

ademais de captarem os princípios e características do cristianismo, também captam uma grande quantidade de informação sociocultural.

Motivados por seu zelo evangelizador, e convencidos de que a transmissão efetiva dos princípios da nova religião só se atingia através da instrução nas línguas locais, os missionários aprenderam os idiomas indígenas e começaram a fixá-los por escrito, pois apenas careciam de um código gráfico. Desenvolveram um sistema de escrita análogo à própria língua, mediante o princípio fonético (MARTIN, 1992). Para fomentar a compreensão e o aprendizado das línguas autóctones, se elaboraram vocabulários, dicionários e gramáticas:

Não é surpreendente que missionários eram tão fortemente envolvidos em filologia e linguística, já que as práticas de conversão é um assunto muito ligado à tradução. Uma das primeiras atividades de missionários em uma nova área alvo era a elaboração de dicionários e gramáticas da língua, com o objetivo de se produzir traduções da Bíblia (...). O projeto de tradução no contexto colonial também envolve a descrição das práticas 'pagãs' do povo que teria de ser convertido. (VEER, 2002, p. 729-730, tradução nossa)⁶.

Cabe destacar dois aspectos: (1) o papel da tradução como ferramenta central e (2) a dimensão antropológica na obra missionária é realçada. Além de descrever as práticas pagãs, alguns missionários transcreveram parte do patrimônio cultural das sociedades ameríndias. Um exemplo é a *História Natural e Moral das Índias* [*Historia natural y moral de las Indias*] (1590) de José Acosta (1540-1600), cuja segunda parte descreve as sociedades e culturas mexicanas e incaica, além de oferecer relatos de sua história.

Quintana também desempenhou, salvo às distâncias, uma certa função antropológica, pois seus escritos mostram uma forte impressão antropológica-linguística e, em medidas menores, cultural. Assim, seus escritos publicados a partir de 1729 são as primeiras obras impressas na língua mixe. Frade Joseph Romero observa, em sua dedicatória na

⁶ Citação fonte: "It is not surprising that missionaries were so strongly involved in philology and linguistics, since the practise of conversion is very much a matter of translation. One of the early activities of missionaries in a new target area was to make dictionaries and grammars of the language in order to produce translations of the Bible (...) The project of translation in the colonial encounter also involves the description of the 'heathen' practises of the people who had to be converted." (VEER, 2002, p. 729-730).

Doutrina Cristã [Doctrina Cristiana], a primazia deste trabalho: “e sendo este o primeiro que se imprime em idioma Mixe” (QUINTANA, 1729b, tradução nossa)⁷. As traduções dos missionários contribuíram para criar uma literatura própria nas línguas ameríndias.

A complexidade que supunha o processo evangelizador – abarcando um sem-fim de povos, culturas e línguas – levou a Igreja a planejar diretrizes para apoiar e homogeneizar a tarefa: “Traduções missionárias receberão Direção, primeiramente, pela formação da *Congregation pro Propaganda Fide* em Roma, em 1662 (sic)” (KELLY, 2006, p. 77, tradução nossa)^{8,9}. De grande transcendência foi a instrução chamada “Carta Magna” (1659) que, dentre outras, continha duas diretrizes que marcariam a evangelização futura: (1) encoraja as missões a fomentar o sacerdócio entre os povos indígenas e (2) promove a inculturação¹⁰. Isto implica uma evangelização que respeita as idiosincrasias da cultura receptora, contanto que seus costumes e tradições não contradigam os preceitos da fé e moralidade cristãs, já que “o Evangelho não se identifica com nenhuma cultura, pois pertence a uma ordem superior, sobrenatural” (FERRER, 2012, p. 534, tradução nossa)¹¹.

⁷ Citação fonte: “y siendo esto lo primero que se imprime en el idioma Mixe.” (QUINTANA, 1729).

⁸ A data que aparece na citação é errônea. A Congregação se criou através da bula pontifícia *Inscrutabili Divinae* em 22 de junho de 1622 (emitida pelo Papa Gregório XV), não em 1662. Sobre a constituição da Congregação veja: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/documents/rc_con_cevang_20100524_profile_sp.html (acesso em: 5 de dezembro de 2018).

⁹ Citação fonte: “Missionary translation was first given Direction by the formation of the *Congregatio pro Propaganda Fide* in Rome in 1662 (sic).” (KELLY, 2006, p. 77)

¹⁰ O conceito é moderno, mas existe desde o início do cristianismo: “Por meio da inculturação a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas e, ao mesmo tempo, o introduz aos povos com suas culturas e suas próprias comunidades; transmite às mesmas seus próprios valores, assimilando o que há de bom dentro delas e as renovando por dentro.” (PABLO II, 1990, p. 35-36, tradução nossa). Citação fonte: “Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro.” (PABLO II, 1990, p. 35-36).

¹¹ Citação fonte: “el Evangelio no se identifica con ninguna cultura pues pertenece a un orden superior, sobrenatural.” (FERRER, 2012, p. 534)

Um caso paradigmático desse trabalho tradutório e antropológico é representado pelo frade dominicano Agustín de Quintana (1660-1734). No presente artigo analisamos os aspectos tradutórios do *Confesionario en lengua mixe (1733a)*¹². É uma obra híbrida, pois oscila entre o gênero religioso, que dá nome ao conjunto textual e o didático-linguístico, o que aponta sua finalidade principal: o ensino da língua mixe. O trabalho revisará a transcendência que o trabalho (tradutório) de Quintana tem tido na história sociocultural do povo mixe e, por extensão, na história da tradução. Neste sentido, a dimensão antropológica nos processos de tradução é interessante, uma vez que, segundo Veja e Pulido (2013, p. 23, tradução nossa) “a tradução como atividade antropológica tem como finalidade gerar, em um grupo alvo, novas ideias e projetos, novos conhecimentos e sensibilidades, modificar o polisistema de chega, isto é, [...] o estado e a história cultural de um país”¹³.

2. Hipótese

Levantamos a hipótese de que o trabalho linguístico-tradutográfico de Quintana, apesar de sua escassa difusão, em termos diacrônicos – devido à falta de continuidade da *Orden de Predicadores*, pela sua expulsão do território mixe no século XVIII – teve sim uma certa eficácia sociocultural no âmbito de sua influência. Consideramos que esta merece ser recuperada como testemunha da tradutografia hispano-americana. A difusão de sua obra também tem sido vista limitadamente, em termos geográficos, pelo fato de ter desenvolvido seu trabalho em relação a uma língua mexicana minoritária, pois seu uso se circunscrevia a uma população relativamente reduzida em um território igualmente pequeno. Na nossa opinião, Quintana representa de forma paradigmática esse trabalho linguístico-tradutor, em essência anônima, que tantos e tantos missionários desempenharam durante os séculos e

¹² A grafia das citações e dos títulos das obras foram modernizadas. Foi conservada a pontuação, as maiúsculas e marcas tipográficas (itálico e negrito).

¹³ Citação fonte: “*la traducción como actividad antropológica tiene como finalidad, generar en el grupo destinatario nuevas ideas y proyectos, nuevos conocimientos y sensibilidades, modificar el polisistema de llegada, es decir, [...] el estado y la historia cultural de un país.*” (Veja; Pulido, 2013, p. 23).

que contribuíram para que hoje tenhamos disponíveis artefatos históricos de valor cultural incalculável.

3. Objetivos

Além de seu valor como artefato histórico-cultural, o *Confessionario* também se constitui de um valiosíssimo objeto de estudo desde a perspectiva linguística, tradutória e tradutográfica. O fato de ser um exemplo de autotradução e de conter algumas reflexões teórico-práticas acerca de como foi realizada a tradução, endossam, em nossa opinião, a utilidade da análise em termos tradutórios.

Com esse estudo aspiramos a alcançar pelo menos dois objetivos: em primeiro lugar, recuperar do esquecimento um documento do passado hispano-americano que nos informa sobre a relação complexa entre a sociedade indígena e a comunidade religiosa hispana. Buscamos tornar visível de que forma os esforços de missionar os povos indígenas levaram Quintana a, em primeira instância, criar um sistema de transcrição gráfica da língua mixe e a descrever as características de seu inventário fônico e, em segunda instância, a elaborar um confessionalário escrito em mixe traduzido por ele mesmo ao castelhano.

Embora sejamos conscientes dos problemas causados pela imposição forçada da cultura exógena, especialmente em termos religiosos-espirituais, consideramos que o trabalho linguístico-tradutográfico dos missionários hispânicos constitui uma parte essencial no processo de transculturação (ORTIZ, 1940, p. 96) que as sociedades ameríndias sofreram ao longo dos séculos posteriores à conquista espanhola¹⁴. Em termos antropológicos, queremos comprovar a eficácia social que este trabalho possuiu.

¹⁴ “Entendemos que o vocábulo *transculturação* expressa melhor as diferentes fases do proceso transitivo de uma cultura a outra, porque este não consiste somente em adquirir uma cultura, que é o que, estritamente falando, o que indica a voz angloamericana *aculturação*, mas o processo implica também necessariamente a perda ou desenraizamento de uma cultura precedente, o que se pode chamar de uma desculturação parcial, e, além disso, significa a conseqüente criação de novos fenómenos culturais que puderam se denominar de *neoculturação*.” (ORTIZ, 1940, p. 96, tradução nossa). Citação fonte: “*Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura,*

Em segundo lugar, buscamos analisar, já no ponto de vista tradutológico, as contribuições circunscritas à história da tradução na América. Tendo em conta o domínio da visão eurocêntrica que prevalece até hoje nos Estudos da Tradução, e, em especial, nos estudos sobre a história da tradução, cremos que é necessária a ampliação de nosso horizonte histórico.

4. Metodologia

Apesar da ampla investigação sobre a história da tradução nos últimos anos, os estudos metodológicos são escassos. Cabe destacar a proposta de Lépinette (2015). Segundo esta autora, existem dois modelos de análises na história da tradução: (1) Modelo sociológico-cultural, e (2) Modelo histórico-descritivo. O segundo se subdivide, por sua vez, em dois: (2.1) Modelo descritivo-comparativo, e (2.2) Modelo descritivo-contrastivo.

O sociológico-cultural se ocuparia em estudar a influência de um fenômeno de um determinado contexto social e cultural: se trataria de medir a importância do texto de partida em seu contexto original (momento histórico, codificação genérica, destinatários e receptores) e de analisar a transferência à outra realidade (linguístico-cultural, geográfica e, potencialmente, temporal): “A finalidade da investigação, neste caso, consiste em determinar e avaliar as consequências desta transnaturalização e seus efeitos na história da outra cultura nacional (levando em consideração, evidentemente, o tipo de texto e sua temática, ou seu gênero, etc.)” (LÉPINETTE, 2015, p. 142, tradução nossa)¹⁵. Estas investigações girariam em torno da determinação das relações de causa e efeito. O objeto de análise preferencial seria o

que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación.” (ORTIZ, 1940, p. 96).

¹⁵ Citação fonte: “El fin de la investigación en este caso consiste en determinar y evaluar las consecuencias de esta transnaturalización, y sus efectos en la historia de la otra cultura nacional (teniendo en cuenta evidentemente el tipo de texto y su temática, o su género, etc.)” (LÉPINETTE, 2015, p. 142)

peritexto: “Os acontecimentos e fenómenos que acompanham a produção de um texto, ou de um conjunto de texto traduzidos, e sua aparição em um contexto sociocultural receptor determinará as características da tradução e permitirá explicar sua influência.” (LÉPINETTE, 2015, p. 144, tradução nossa)¹⁶. A fim de comprovar a eficácia social do trabalho linguístico-tradutória de Quintana recorreremos a esta abordagem, metodológica.

A fim de alcançar nosso segundo objetivo, nos apoiaremos tanto nos diversos paratextos do *Confessionario* (prólogo, pareceres, licenças), em metatextos (trabalhos de investigação)¹⁷, assim como na obra em si. Com esse fim, se empregará, ademais do modelo sociológico-cultural, o modelo descritivo-contrastivo. Cabe destacar a dificuldade que implica uma análise contrastiva em que haja uma língua desconhecida ao investigador. Isto explica que a análise se circunscreve à observação de certas regularidades que são observáveis (o uso da técnica de empréstimo ou a aplicação da pontuação do castelhano da época ao texto indígena), além de dispor de uma ferramenta proporcionada pelo próprio autor que transparece, em grande medida, a relação entre vozes mixas e vozes castelhanas (nos referimos ao capítulo “*Construcción y explicación, o régimen del mixe*” [p. 85-123]) que nos permite analisar esse contraste.

¹⁶ Citação fonte: “*los acontecimientos y fenómenos que acompañan la producción de un texto o de un conjunto de textos traducidos, y su aparición en un contexto sociocultural receptor que determinará las características de la traducción y permitirá explicar su influencia.*” (LÉPINETTE, 2015, p. 144)

¹⁷ Citação fonte: “Tradutores de literature podem expresser uma voz separada em paratextos – os textos que acompanham o texto central, como uma introdução, notas de tradução, etc. Paratextos e metatextos (textos sobre a obra traduzida, como resenhas, sites promocionais de editoras, etc.) podem prover dados sobre o ‘projeto’ de tradução (Berman, 1995) e seu contexto.” Citação fonte: “*Literary translators may express a separate voice in paratexts – the texts that accompany a core text, such as introduction, translator’s notes, etc. Paratexts and metatexts (texts about the translated work, such as reviews, publishers’ promotional web-pages, etc.) can provide data about a translation “project” (Berman 1995) and its context.*” (JONES, 2011, p. 154)

5. O autor e suas obras

Sabemos pouco da biografia do autor. Nas próprias obras, afirma-se que ele foi sacerdote da doutrina de San Juan Bautista de Juquila. Mooney (1911) afirma que nasceu em Antequera (Oaxaca), entrou na *Orden de Predicadores* em 1688 e dedicou 28 anos à evangelização do povo mixe, uma nação mexicana que habitava e segue habitando uma parte da região de Oaxaca. Conviveu muitos anos com eles, o que o permitiu adquirir um profundo conhecimento da língua mixe, caracterizada por uma forte fragmentação dialectal e uma articulação complexa (SUSLAK, 2003, p. 552). Mooney (1911) fez eco da proficiência de Quintana em Mixe. É também evidente através da importância que Belmar (1902) atribui à descrição da linguagem mixe (ayook), contida na *Arte de Quintana de Quintana*, uma vez que ele se refere repetidamente a ela nas suas próprias explicações. Com exceção de um caso isolado de diferença de opinião, ele confirma a interpretação correta do frade dominicano sobre as características desta língua.

Posteriormente, Quintana foi nomeado superior do convento de Zacavila. Por problemas de saúde se retirou ao convento de Antequera, e aí culminou seu trabalho mediante a escritura de vários livros em mixe, incluindo suas autotraduções (QUINTANA 1729a).

Suas obras são interessantes, não só do ponto de vista linguístico-antropológico, mas também desde a perspectiva da tradução. Isso porque são edições bilíngues que incluem uma autotradução em castelhano. Permitem uma análise tanto desde uma perspectiva teórica da tradução, como desde abordagens diacrônicas. O aporte sociocultural fornece, também, a oportunidade de estudar os escritos desde a vertente antropológica, tanto em sua dimensão linguística como cultural.

Pode-se diferenciar, pelo menos, quatro obras do autor: *Instrução Cristã e Guia de Ignorantes para o Céu com a Arte da Língua Mixe* [*Instrucción Cristiana y Guía de ignorantes para el cielo com la Arte de la lengua mixe*] (1729a), *Doutrina Cristã e Declaração dos Principais Mistérios da nossa Fé Católica, com um Tratado da Confissão Sacramental* [*Doctrina Cristinia y Declaración de los principales misterios de nuestra fe católica, con un Tratado de la confesión sacramental*] (1729b), *Confessionário em Língua Mixe*. Com uma

Construção das Orações da Doutrina Cristã, um Compendio de Vozes Mixes, para Ensinar a Pronunciar esta Língua [*Confesionario en lengua mixe. Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un Compendio de vocês mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua*] (1733) e Oferecimento do Santíssimo Rosário de Nossa Senhora Virgem Maria [*Ofrecimiento del santísimo rosário de nuestra Señora la Virgen María*] (1756), uma edição ou reedição póstuma (ALBALADEJO-MARTÍNEZ, 2018). Uma quinta publicação é uma reedição isolada da *Arte de la lengua mixe* (1891), à cargo de Francismo Belmar (LEÓN, 1902, p. 415).

As três obras principais (1729-1733) mostram paralelismos: trata-se de composições pluritextuais, características refletidas em seus títulos e existe uma conexão entre elas: desde relações intertextuais até coincidências em seu formato e apresentação.

6. A Obra objeto de estudo: função, tipologia e gênero textual

Trata-se de um conjunto pluritextual, cujo princípio compositor é semelhante ao empregado em suas obras prévias: existe um texto nuclear que proporciona ao conjunto o título principal, acompanhado de legendas que descrevem o conteúdo dos demais textos. O Confessionário em Língua Mixe [*Confesionario en lengua mixe*] é essa parte nuclear. O segundo texto, em extensão e importância: Com uma Construção das Orações da Doutrina Cristã [*Con una Construcción de las Oraciones de la Doctrina Cristiana*], contém informações sintáticas e proporciona modelos frasais em mixe (aos missionários), ao mesmo tempo que transmite a doutrina cristã (aos povos nativos). O terceiro texto, igualmente refletido no título: Compendio de Vozes Mixes para Ensinar a Pronunciar esta Língua [*Compendio de Voces Mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha Lengua*], é um método que busca facilitar o aprendizado das peculiaridades fonético-articulatórias da língua. O (extenso) título do livro contempla três partes, mas a obra realmente conta com mais textos: o capítulo “Parentesco [*Parentesco*]”, de cunho antropológico; os capítulos “Vocábulos Compostos destas Vozes [*Vocablos compuestos de dichas Voces*]”, continuação do Compendio de Vozes Mixes [*Compendio de Voces Mixe*], “Dos Ditongos e sua

Necessidade [De los Diptongos, y su necesidad]”, que mantem estreita relação intertextual com o capítulo “Modo de Falar a Língua Mixe [Modo de hablar la Lengua Mixe]” da *Instrucción Cristiana*, “Do Modo de Contar [De el modo de contar]” y “Nomes de Todas as Partes do Corpo [Nombres de todas las partes del Cuerpo]”.

Segundo informa o autor (1733, “Prologo”), o *Confesionario* surge por petição de outro religioso. Dirige-se a dois tipos de receptores: (1) aos confesores com menos experiência e, (2) aos indígenas mixe que necessitam confessar seus pecados para salvar suas almas (MENESES, 1733). Os textos restantes foram pensados para os religiosos, seja para aprender a língua mixe ou para a administração ministerial. O que pode chamar atenção além disso é que a função (principal) do *Confesionario* é linguística, não religiosa. “Porém, aviso: o propósito deste Confessionário não é ensinar a Moral, e sim o Mixe; assim, não se põe no todo, o que deve ser questionado: mas o Mixe, com o qual você pode perguntar tudo o que queira *mutatis mutandis*” (QUINTANA, 1733, “Prólogo”, tradução nossa)¹⁸. Apesar da afirmação categórica da função do *Confesionario*, não há dúvidas de que a obra também busca desenvolver efeitos espirituais nos indígenas, assim é possível falar de uma função, pelo menos secundária, no plano religioso.

De acordo com a classificação de Reiß (1983, p. 87), o *Confesionario* seria um texto operativo, pois predomina a função recursiva. Evidentemente, que também apresenta a função informativa, sobretudo no plano linguístico. A importância da atribuição tipológica reside no fato de esta condicionar a conformação do texto e do método de tradução. Frade Nicolás Sánchez (SÁNCHEZ, 1733) faz alusão à configuração do texto ao assinalar que a obra está escrita “com um estilo tão claro e acomodado às capacidades dos ditos Naturais”¹⁹. Essa acomodação poderia ser interpretada, em termos da teoria do escopo, como um produto de aplicação da regra sociológica, segundo a qual o escopo está em função dos receptores do texto alvo (REISS; VERMEER, 1996, p. 69). Poderia argumentar-se que a abordagem tradutológica no texto mixe não

¹⁸ Citação fonte: “y así, no se pone en el todo, lo que se debe preguntar: sino el Mixe, con que se puede preguntar todo, lo que se quisiere *mutatis mutandis*.” (QUINTANA, 1733, “Prólogo”).

¹⁹ Citação fonte: “con tan claro estilo, y acomodado a las capacidades de los dichos Naturales.”

é aplicável, ao ser ele o original. Cremos que esta objeção pode ser contrariada com dois argumentos: (1) se aplicamos o sentido amplo de “tradução” em termos de Steiner (1980, p. 67) isso nos permite concluir que todo processo de comunicação supõe um ato de tradução²⁰; (2) sabendo que a versão original foi escrita por alguém cuja primeira língua é outra, nos faz pensar em possíveis processos internos de transferência (tradução implícita) devido à presença latente da língua materna.

A confissão (reconciliação) cristã começa a se desenvolver como um ato público de reconhecimento de culpa para passar, posteriormente, a um ato privado onde o penitente se comunica a sós com o confessor. (BIANCHI; GOTHÓNI, 2005, p. 1888). Se consolida a *confessio privata (auriculata)* [confissão privada] à frente da prática anterior da *confessio publica* [confissão pública] (SEEBOLD, 2001, p. 18), e se impõe a obrigação de confessar-se pelo menos uma vez ao ano (BIANCHI; GOTHÓNI, 2005, p. 1889). Cornett (2011) destaca a origem tardio-medieval do gênero textual do confessionário, o qual surge a partir da instituição da prática religiosa. É uma espécie de manual que guia a transmissão do sacramento. Os confessionários de indígenas se converteram em recursos habituais na evangelização, pois “passaram a serem constituídos pela rápida e eficaz solução do problema que posou a administração da penitência” (DURÁN, 1979, p. 23, tradução nossa)²¹. Segundo Durán:

O núcleo fundamental destas pequenas obras de moral prática era composto de uma série de perguntas breves e concisas que os confessores, especialmente os que deviam formular aos penitentes em sua própria língua [...]. As perguntas, seguindo, geralmente, a ordem dos mandamentos, tratavam de abarcar todos os possíveis pecados que os indígenas cometiam com maior frequência. (DURÁN, 1979, p. 23, tradução nossa).²²

²⁰ “Dentro ou entre as línguas, a comunicação humana é uma tradução.”

²¹ Citação fonte: “*pasaron a constituirse en la rápida y eficaz solución al problema que planteaba la administración de la penitencia*” (DURÁN, 1979, p. 23).

²² Citação fonte: “*El núcleo fundamental de estas pequeñas obras de moral práctica estaba compuesto de una serie de preguntas breves y concisas que los confesores, especialmente los que debían formular a los penitentes en su propia lengua [...]. Las preguntas, siguiendo generalmente el orden de los mandamientos, trataban de abarcar todos los posibles pecados que con mayor frecuencia cometían los indígenas.*” (DURÁN, 1979, p. 23).

O *Confesionario* de Quintana, se ajusta a essa descrição de gênero. As perguntas (com possíveis respostas), ordenadas em capítulos, segundo os mandamentos, se apresentavam em língua mixe, pois não de permitir aos penitentes reconhecer-se no catálogo de pecados que os lia. A tradução castelhana foi pensada para os confesores.

7. Aspectos Tradutológicos

Dois fatores entorpeciam o trabalho confessor: “O domínio deficiente da língua indígena por parte dos confesores, o desconhecimento dos antigos costumes gentis nos quais os penitentes podiam recair facilmente.” (DURÁN, 1979, p. 22, tradução nossa)²³. Para superar esses obstáculos, os missionários aprenderam as línguas, costumes e práticas culturais indígenas. No plano linguístico, se elaboraram vocabulários, gramáticas e sistemas de escrita. A informação sociocultural se manteve capturada tanto em textos de cunho etnográfico, como em obras religiosas ou linguísticas.

O *Confesionario* de Quintana se apresenta como obra do gênero religioso, mas com finalidade principalmente linguística. Além disso, oferece dados antropológicos. Dado que os confesores deviam formular as perguntas na língua materna dos penitentes, para evitar problemas de incompreensão e assegurar uma confissão sincera e completa, os confessionários deviam ser redigidos em versão bilingue. Sendo peças-chave da evangelização, também se converteram em importantes testemunhos do trabalho tradutor dos missionários. Outro exemplo destacado é o Confessionário Maior, em Língua Mexicana e Castelhana [*Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana*] (1565) de Alonso de Molina.

Na primeira frase do *Confesionario*, Quintana (1733a, p. 1, tradução nossa) explica a gênese da versão bilingue: “Primeiro se fez na língua tal qual falam os naturais e depois se traduziu ao castelhano, do melhor

²³ Citação fonte: “el deficiente dominio de la lengua indígena por parte de los confesores, y el desconocimiento de las antiguas costumbres gentiles en cuya práctica podían recaer con cierta facilidad los penitentes” (DURÁN, 1979, p. 22).

modo possível”²⁴. Portanto, o original estaria em texto mixe, e a tradução em castelhano. Convém recordar que nos “*Pareceres*” se ressalta um grande domínio da língua mixe por Quintana. Os pareceres são textos breves que avaliam a adequabilidade de uma obra para ser impressa (NÚÑEZ, 2000, p. 69). A mais que presumível presença latente de uma língua materna a elaboração do texto indígena – atestada pela aparição de múltiplos empréstimos espanhóis – relativizaria a divisão entre texto fonte e texto alvo. Por outro lado, as transferências antropológicas permitem, segundo nossa interpretação, que se fale da tradução para além do âmbito interlinguístico.

O comentário metodológico não é específico, quiçá por haver esclarecido suas abordagens tradutórias previamente no prólogo de seu primeiro livro. Outro motivo pode ser a função meramente utilitária do texto alvo, pois há de servir de apoio para a compreensão. Essa função utilitarista parece refletir-se na pontuação: a partir da posição dos empréstimos se percebe o traçado da pontuação castelhana:

(1) Etz huenijt Nhuindahatim Santa María yhuõim hanch huaihquixiuh co catijnam yqueeix yhuenait, etz co cuhc yqueeix yhuenait, etz co to yqueeix yhuenait:

(2) E então, Nossa Senhora Santa Maria permaneceu virgem quando ainda não havia parido, no momento que pariu e quando já havia parido. (QUINTANA, 1733, p. 110, tradução nossa)²⁵

Há três partes claramente diferenciadas mediante o uso das vírgulas: cada uma introduzida por *etz* (“e”), e separadas mediante duas vírgulas. Como Quintana assinala as equivalências de cada palavra, se pode deduzir o significado do conjunto (evoca uma tradução interlinear.)

À exceção de alguns elementos explicativos e materiais auxiliares para o trabalho confessional (e o “*Compendio de voces mixes*”, p. 125-128), apresentados exclusivamente em castelhano, o resto se apresenta em versão bilíngue, embora o formato seja diferente. A parte central do

²⁴ Citação fonte: “*primero se hizo en la lengua al modo de los naturales, y después se tradujo en castellano, del mejor modo posible.*” (QUINTANA, 1733a, p. 1).

²⁵ Citação fonte: “(1) *Etz huenijt Nhuindahatim Santa María yhuõim hanch huaihquixiuh co catijnam yqueeix yhuenait, etz co cuhc yqueeix yhuenait, etz co to yqueeix yhuenait:*

(2) *Y entonces Ntra. Sra. Santa María quedó verdadera Virgen cuando aún no había parido, y cuando actualmente paría, y cuando ya había parido.*” (QUINTANA, 1733, p. 110).

livro (p. 1-79), constituída pelo confessorário propriamente dito, aparece em colunas duplas: o texto castelhano à esquerda e o texto mixe à direita. Outras partes do livro (o “Parentesco”, p. 80-84; ou os “Vocablos”, p. 129-136) também se apresentam neste formato. No entanto, a outra parte destacada do livro, a “Construção e explicação, ou o regime do mixe” (p. 85-123, tradução nossa)²⁶, mostra uma séria de orações em mixe, baseadas na doutrina cristã. Cada frase em mixe vem seguida da correspondente em castelhano, ademais de equivalências e informações linguísticas.

A finalidade principal da obra – a de servir como método de aprendizado da língua indígena – e o formato bilíngue motivam a perspectiva contrastiva. Seguindo essa lógica, Quintana oferece exemplos que visibilizam o anisomorfismo linguístico entre os dois idiomas: “Note que, nesta língua, não há verbo que, especificamente, signifique *jurar*: porque o verbo, que muitos utilizam, que é *Haipatpòtz*, *denominar*, ou *nomear*: e isto não é o mesmo que *jurar*, ou por Deus em testemunho.” (QUINTANA, 1733, p. 17, tradução nossa)²⁷. Outro aspecto que evidencia a alteridade, neste caso o anisomorfismo cultural, é a ampla presença de vozes hispânicas na versão mixe. São o resultado das numerosas brechas conceituais por causa das grandes diferenças na cosmovisão e da posição de domínio do mundo hispânico. Quase todos os empréstimos procedem, logicamente, do âmbito religioso. Destacam-se vozes como (assinalamos também a página onde aparecem pela primeira vez): Casado (p. 2), Bula (p. 2), Mistérios (p. 2), Penitência, (p. 4), alma (*anima*, p. 5), Deus (p. 6), Justiça de Deus (Justiça e Deus, p. 6), Cristão (p. 6), Jesus Cristo (p. 10), Nossa Senhora (Santa Maria, p. 11), Santos (Santo, p. 11), Bispo (p. 12), Sacristia (p. 12), Cura (p. 13), Vicário (p. 13), Cruz (Santa Cruz, p. 17), Juramento (p. 17), Rosário (p. 19), Missa (p. 21), Domingo (p. 21), penitência (p. 23), Quaresma (p. 24), Pascoa (p.

²⁶ Citação fonte: “*Construcción, y explicación, o régimen del mixe.*” (p. 85-123)

²⁷ Citação fonte: “*nótese que en esta lengua no hay verbo, que propriamente signifique jurar: porque el verbo, de que usan muchos, que es Haipatpòtz, significa mentar, o nombrar: y esto no es lo mismo que jurar, o poner Dios por testigo*” (QUINTANA, 1733, p. 17)

24), Sta. Mãe Igreja (Santa Igreja , p. 24), Sexta-feira (p. 26), Vigília (p. 26), Dízimos (p. 26) ou Justiça (p. 32).²⁸

7.1 Dimensão autotradutora

Segundo Grutman (2001, p. 17, tradução nossa). O termo autotradução se refere ao “ato de traduzir os próprios escritos ou do resultado de tal empreendimento”²⁹. A diferença do que ocorria anteriormente, nos últimos anos tem acarretado um maior interesse investigador (GRUTMAN, 2009, p. 257).

Em relação com a autotradução, planta-se a questão de qual é a relação entre o texto fonte e o texto alvo, e se, na realidade, pode-se estabelecer essa diferenciação bitextual. Segundo Tassiopoulos (2011, p. 45, tradução nossa), “autotraduções são textos difíceis de classificar porque devemos considerar se ambos os textos são traduções, ou se um texto é o original, ou se ambos são produtos literários originais”³⁰. Essa dificuldade se deve à posição especial do autotradutor, pois imprime ao processo e ao produto, peculiaridades distintas às do tradutor convencional “Já que o próprio escritor é o tradutor, ele pode se permitir mudanças audazes do texto fonte, mudanças essas que, se feitas por outro tradutor, provavelmente não teriam sido consideradas boas traduções” (PERRY, 1981, p. 181, tradução nossa)³¹. Parcerisas (2002, p. 13, tradução nossa) incide nessa ideia: “o autotradutor [...] está em posse de uma chave que o dá acesso ao mais arcano da tradução: o direito

²⁸ Trecho fonte: *Casado* (p. 2), *Bula* (p. 2), *Misterios* (p. 2), *Penitencia*, (p. 4), *alma* (anima, p. 5), *Dios* (p. 6), *Justiça de Dios* (*Justicia y Dios*, p. 6), *Cristiano* (p. 6), *Jesús Cristo* (p. 10), *Ntra. Señora* (*Santa María*, p. 11), *Santos* (*Santo*, p. 11), *Obispo* (p. 12), *Sacristía* (p. 12), *Cura* (p. 13), *Vicario* (p. 13), *Cruz* (*Santa Cruz*, p. 17), *juramento* (p. 17), *Rosario* (p. 19), *Misa* (p. 21), *Domingo* (p. 21), *penitencia* (p. 23), *Cuaresma* (p. 24), *Pascua* (p. 24), *Sta. Madre Iglesia* (*Santa Iglesia*, p. 24), *Viernes* (p. 26), *Vigilia* (p. 26), *Diezmos* (p. 26) o *Justicia* (p. 32).

²⁹ Citação fonte: “act of translating one’s own writings or the result of such an undertaking”.

³⁰ Citação fonte: “self-translations are difficult texts to classify because one must consider whether both texts are translations, whether one text is the original, or whether both are original literary works”.

³¹ Citação fonte: “since the writer himself is the translator, he can allow himself bold shifts from the source text which, had it been done by another translator, probably would not have passed as an adequate translation” (PERRY, 1981, p. 181)

de criação livre.”³² Saltam à mente dois conceitos centrais na história da tradução: equivalência e fidelidade (KOLLER, 2001, p. 196) sustenta que em toda tradução há que se distinguir entre elementos textuais produtores e reprodutores. Dependendo de sua proporção, haveria que se diferenciar entre adaptação (BASTIN, 2001, p. 5) e tradução. Entende-se que quanto mais presente se faça o tradutor, mais este atuará como produtor e não como mero reprodutor. Seguindo essa linha de pensamento, há uma distinção entre o tradutor em qualidade de reprodutor e o autor como produtor. O autor seria o emissor primário e o tradutor o secundário. A função de emissor secundário conferiria ao tradutor uma responsabilidade especial frente ao texto fonte, ao autor e ao receptor meta. Esse último deve poder confiar que o tradutor responde com fidelidade a essas lealdades. Segundo Koller (2001, p. 197), as traduções feitas por autores devem se avaliar distintamente daquelas feitas por tradutores. As liberdades do autotradutor apontariam mais para uma adaptação que uma tradução. Agora bem, essa distinção é difícil, pois os conceitos tradução/adaptação implicam uma carga sócio-histórica importante. (Basta recordar o caso das belas infieis).

Levý (1957, *apud* KRÁLOVÁ; DROUHARD, 2013, p. 42, tradução nossa) já apresentava a ideia de diferenciar entre criação e reprodução como duas dimensões da tradução. Falando do conceito *předloha* (padrão) disse que “a tradução é, ao mesmo tempo, uma atividade criadora (deve criar uma obra literária tcheca) e reprodutora (deve interpretar o original)”³³. Poderia inferir-se que a tradução apresenta duas facetas de uma mesma moeda: supõe um ato criativo, pois há de produzir um texto que se ajuste à idiossincrasia da cultura receptora e se ajuste à necessidades do polissistema meta.

No caso do *Confessionário*, a “infidelidade” do autotradutor, para se circunscrever no âmbito da autocensura por razões morais (não no nível criativo). Assim, decorre de uma advertência relativa ao sexto mandamento (*Não cometerás atos impuros*): “Adverte-se que, neste

³² Citação fonte: “*el autotraductor [...] se halla en posesión de una llave que le brinda el acceso a lo más arcano de la traducción: el derecho a la libre creación.*” (PARCERISAS, 2002, p. 13)

³³ Citação fonte: “*la traducción es al mismo tiempo una actividad creadora (debe crear una obra literaria checa) y reproductora (debe interpretar el original)*”. (Levý ,1957, *apud* KRÁLOVÁ; DROUHARD, 2013, p. 42).

Mandamento, muitas perguntas e respostas não estão construídas fielmente, peça decência: quanto ao Mixe, este está ao modo material dos Naturais; porém, o Castelhana corresponde bem, na Substância, ao Mixe.” (QUINTANA, 1733, p. 42, tradução nossa)³⁴.

A explicação desse proceder proporciona Foucault (1998, p. 25, tradução nossa) a assinalar que, a partir do século XVII, com o advento das sociedades burguesas, produz-se uma forte repressão em tudo o que toca a sexualidade “como que para dominá-lo, realmente, tivesse sido necessário primeiro reduzi-lo ao campo da linguagem, controlar sua livre circulação no discurso [...] e apagar as palavras que o fazem presente com muito vigor.”³⁵ Segue dizendo que “é possível que se tenha codificado toda uma retórica da alusão e da metáfora”, pois “novas regras de decência filtraram as palavras.”³⁶

Portanto, Quintana age em sua autotradução em consonância com as afirmações do filósofo francês de que “pouco a pouco se veja a desnudez das perguntas que os manuais de confissão formulavam.” (FOUCAULT, 1998, p. 26, tradução nossa)³⁷.

O estudo de González Marmolejo, circunscrito à linguagem sexual na prática confessional na Nova Espanha dos séculos XVIII e XIX, confirma a tese de Foucault ao assinalar que “a utilização de uma série de expressões que se caracterizam por dar conta da situação de maneira disfarçada” (2002, p. 145, tradução nossa)³⁸.

³⁴ Citação fonte: “*Adviértese que en este Mandamiento, muchas preguntas, y respuestas no están fielmente construidas, por la decencia: por quanto el Mixe está al modo material de los Naturales; pero corresponde bien el Castellano al Mixe en la Substancia.*” (QUINTANA, 1733, p. 42)

³⁵ Citação fonte: “*como si para dominarlo en lo real hubiese sido necesario primero reducirlo en el campo del lenguaje, controlar su libre circulación en el discurso [...] y apagar las palabras que lo hacen presente con demasiado vigor.*” (FOUCAULT, 1998, p. 25)

³⁶ Citações fontes: “*es posible que se haya codificado toda una retórica de la alusión y de la metáfora*”; “*nuevas reglas de decencia filtraron las palabras.*” (FOUCAULT, 1998, p. 25)

³⁷ Citação fonte: “*poco a poco se vela la desnudez de las preguntas que formulaban los manuales de confesión*” (FOUCAULT, 1998, p. 26).

³⁸ Citação fonte: “*la utilización de una serie de expresiones que se caracterizaron por dar cuenta de la situación de manera disfrazada*” (FOUCAULT, 2002, p. 145).

Damos alguns exemplos dessa linguagem disfarçada que Quintana utiliza e muitas vezes coincidem com as expressões analisadas por González Marmolejo. As expressões estão em *itálico*:

- (1) Consumastes o *pecado*, quando *tivestes* essas mulheres, ou apenas *brincastes* ou *jogastes* com elas? (QUINTANA, 1733, p. 39);
- (2) *Tivestes toques descuidados* com ela? (QUINTANA, 1733, p. 41);
- (3) E então *tivestes movimientos carnaís*? (QUINTANA, 1733, p. 42);
- (4) *Tivestes, então, toques venéreos* em ti? (QUINTANA, 1733, p. 42);
- (5) Penetrastes com tua *parte seu duto posterior*? (QUINTANA, 1733, p. 47);
- (6) Fostes *intrometido*? (QUINTANA, 1733, p. 43);
- (7) Pecastes *de forma sodomita* com sua mulher? (QUINTANA, 1733, p. 54);
- (8) Penetrastes com sua *parte no duto do animal*? (QUINTANA, 1733, p. 56). (QUINTANA, 1733, p. 39-56, tradução nossa)³⁹

A justificativa da conveniência dessas perguntas poderia ser interpretada como uma amostra extra do desconforto que parece causar o discurso sexual nesta época:

“Todas estas perguntas são necessárias, para saber se se foi contraída uma afinidade; para qual a cópula é necessária *apta ad generationem*” (QUINTANA, 1733, p. 48, tradução nossa)⁴⁰. A estratégia é até explicitada ao fornecer o vocabulário das partes do corpo: “Adverte-se que para nomear no Púlpito as *partes verendas*, não se deve nomeá-las com os nomes ditos acima: pois são indecentes.” (QUINTANA, 1733, p. 147, tradução nossa)⁴¹

³⁹ Citação fonte: (1) *Consumastes el pecado*, cuando *tuvistes* esas mujeres, o solo *retozastes* o *jugastes* con ellas? (QUINTANA, 1733, p. 39); (2) *Tuvistes tocamientos torpes* en ella? (QUINTANA, 1733, p. 41); (3) Y entonces *tuvistes movimientos carnales*? (QUINTANA, 1733, p. 42); (4) *Tuvistes entonces tocamientos venéreos* en ti? (QUINTANA, 1733, p. 42); (5) Penetrastes con tu *parte su vaso posterior*? (QUINTANA, 1733, p. 47); (6) *Has sido somético*? (QUINTANA, 1733, p. 43); (7) *Has pecado sodomíticamente* con tu mujer? (QUINTANA, 1733, p. 54); (8) *Penetraste con tu parte el vaso del animal*? (QUINTANA, 1733, p. 56, tradução).

⁴⁰ Citação fonte: “*Todas estas preguntas son necesarias, para conocer si se contrajo afinidad; para la cual es necesaria cópula apta ad generationem*” (Quintana, 1733, p. 48)

⁴¹ Citação fonte: “*Adviértese que para nombrar en el Púlpito las partes verendas, no se han de nombrar con los nombres dichos arriba: porque son indecentes.*” (QUINTANA, 1733, p. 147).

A expressão ‘*partes verendas*’ se refere aos órgãos sexuais e começou a ser utilizada a partir de metade do século XVII (MARMOLEJO, 2002, p. 154).

7.2 Dimensão antropológica

O componente antropológico, presente em todo processo de transferência intercultural, geralmente adquire um peso elevado na tradução missionária. Em consequência disso, consideramos justificada a abordagem de falar de “tradução antropológica” e de considerá-la uma categoria translativa relevante. Verga (2012, p. 48) cunhou o termo “tradução cultural”, com sentido relacionado. Trata-se de uma transferência “que reduz o texto a uma cultura não textualizada.”⁴²

Diante das enormes diferenças socioculturais que experienciaram os missionários no Novo Mundo, tiveram que realizar um profundo trabalho de transferência bidirecional de concepções antropológicas. A determinação cultural de nosso olhar pode nos induzir a reinterpretar a realidade externa em termos de nossa própria: “Mesmo se alguém descobrisse no que povos diferentes acreditam em um período de tempo específico, tentar reafirmar essas crenças usando uma terminologia intencional da língua maternal do tradutor envolve autorreferência de uma forma que, muitas vezes e inevitavelmente, distorce as coisas” (JONES, 2003, p. 45, tradução nossa)⁴³. Além de que “a percepção é, por definição, seletiva” (ALSINA, 1999, p. 71, tradução nossa)⁴⁴, a finalidade mesma da evangelização imporia limites à percepção que poderiam alcançar os missionários. Não obstante, e apesar da inevitável *distorção*, religiosos como Quintana realizaram contribuições etnográficas importantes.

Como o antropólogo, o missionário se converte em tradutor ao traduzir à sua própria cultura os códigos da cultura externa na qual

⁴² Citação fonte: “*que reduce a texto una cultura todavía no textualizada*”. (VERGA, 2012, p. 48).

⁴³ Citação fonte: “*Even if one were to successfully figure out what alien peoples believe at a particular time, trying to restate those beliefs using the intentional terminology of the translator’s home language involves self-reference in a way that often inevitably distorts things*” (JONES, 2003, p. 45).

⁴⁴ Citação fonte: “*la percepción es, por definición, selectiva*” (ALSINA, 1999, p. 71).

evangeliza. O perfil de um missionário como Quintana, coincide, parcialmente, com o que descrevem Rubel e Rosman (2003, p. 16, tradução nossa) para os antropólogos: “ouvintes que estão ‘traduzindo’ a cultural local, criando uma pintura desta para o mundo do lado de fora”⁴⁵.

A antropologia geralmente se divide em quatro ramos: antropologia cultural, arqueologia, antropologia linguística e antropologia física (HARRIS, 2001). Seguindo essa classificação, analisaremos aspectos de tradução antropológica presentes no *Confesionario* desde a perspectiva linguística e cultural. Sobre isto, deve-se observar que, segundo Duranti (2000, p. 21) a antropologia linguística implica “o estudo da linguagem como um recurso da cultura e da fala como prática cultural”⁴⁶.

7.2.1 Antropologia linguística

Antes do início da antropologia como disciplina (século XIX), os missionários desempenhavam determinados trabalhos antropológicos. Um aspecto central que requeria a atenção dos religiosos era o linguístico, pois “adquirir maestria da língua era um exercício necessário para os missionários.” (NOWAK, 2006, p. 168, tradução nossa)⁴⁷. Isto explica porque “a maioria, se não todas as gramáticas de línguas exóticas do século XVI adiante foram compostas por missionários” (*ibid.*)⁴⁸, como é o caso da mixe. A motivação era, eminentemente, prática.

Já desde os primeiros momentos da missão (séc. XVI), se havia visto que a evangelização efetiva requeria a transmissão do cristianismo em língua indígena. Os primeiros missionários dominicos (Pedro de Córdoba, Bartolomé de las Casa), advogavam por uma evangelização autêntica, não imposta à força (TORREJÓN, 2006, p. 184, nota 278). Esse princípio seguia vigente na época de Quintana (MÜNCH, 1996, p. 27-28). Em quase

⁴⁵ Citação fonte: “listeners who are “translating” the local culture, creating a picture of it for the outside world”. (RUBEL; ROSSMAN, 2003, p. 16).

⁴⁶ Citação fonte: “el estudio del lenguaje como un recurso de la cultura, y del habla como una práctica cultural” (DURANTI, 2000, p. 21).

⁴⁷ Citação fonte: “to master the language was a necessary exercise the missionaries had to undergo” (NOWAK, 2006, p. 168).

⁴⁸ Citação fonte: “most, if not all grammars of exotic languages from the 16th century onwards, were composed by missionaries” (*ibid.*). (NOWAK, 2006, p. 168).

três décadas de convivência, Quintana adquiriu um profundo conhecimento do mixe. O *Confesionario*, similarmente à *Instrucción Cristiana* e *la Doctrina Cristiana* refletem a grande autoridade que havia adquirido no manejo da língua indígena (MENESES, 1733).

As descrições do mixe no confessionário se baseiam na comparação com o castelhano: “As vozes seguintes se pronunciam como se adverte no número 13 do Modo de falar, onde se diz que sempre que a *Tz* se antepõe ao pronome *Y*, se pronuncia a *Tz* como se *Ch*, ainda que não se pronuncie tão fortemente como em Castelhana” (QUINTANA, 1733, p. 128, tradução nossa)⁴⁹. Quintana recorre a um procedimento lógico em situações de contato com outra cultura: “a partir de um ponto de referência se estabelecem relações do tipo ‘é igual a’, ‘é diferente de’, ‘é similar a’, etc. Nos contatos interculturais é muito frequente utilizar o método comparativo para descrever nossa experiência” (ALSINA, 1999, p. 65, tradução nossa)⁵⁰.

A obra visibiliza, através de explicações e exemplos, o anisomorfismo sintático, léxico, fonético-fonológico e semântico: “Note que, nesta Língua, não há Verbo que signifique, propriamente, *jurar*: porque o Verbo, que muitos utilizam, que é *Haipatpòtz*, significa *denominar*, ou *nomear*: e isto não é o mesmo que *jurar*, ou por Deus em testemunho. Se destaca, portanto, uma lacuna conceitual” (VINAY; DARBELNET, 1995, p. 65)⁵¹.

Díaz Gómez (2007, p. 267) ecoa a tarefa linguística dos dominicanos e ressalta o papel de Quintana no estudo e descrição do mixe:

Como várias das línguas indígenas do México, os primeiros missionários dominicanos começaram a estudar o mixe e a escrevê-lo em grafias semelhantes

⁴⁹ Citação fonte: “*Las voces siguientes se pronuncian como se advierte en el número 13 del Modo de hablar; en donde se dice, que siempre que a la Tz se antepone el pronombre Y, se pronuncia la Tz a modo de Ch, aunque no tan fuertemente como se pronuncia en Castellano*” (QUINTANA, 1733, p. 128).

⁵⁰ Citação fonte: “*A partir de un punto de referencia se establecen relaciones del tipo “es igual a”, “es diferente a”, “es similar a”, etc. En los contactos interculturales es muy frecuente utilizar el método comparativo para describir nuestra experiencia*” (ALSINA, 1999, p. 65).

⁵¹ Citação fonte: “*Nótese que en esta Lengua no hay Verbo, que propiamente signifique jurar: porque el Verbo, de que usan muchos, que es Haipatpòtz, significa, mentar, o nombrar: y esto no es lo mismo que jurar, o poner a Dios por testigo. Se señala, por tanto, una laguna conceptual*” (VINAY; DARBELNET, 1995, p. 65).

ao castelhano a estudar o mixe e a escrever. [...] os frades que estudaram a língua mixe foram: frade Fernando Bejarano, frade Marcos Benito e, sobretudo, frade Agustín de Quintana. Sobre esse último, foi publicado em 1729: *Sobre a Doutrina Cristã e da Confissão Sacramental* [*De la doctrina Cristiana y de la confesión sacramental*] e, em 1733, *O Confessionário em Língua Mixe* [*Confesionario en lengua mixe*]. (GÓMEZ, 2007, p. 267, tradução nossa)⁵².

Como assinala Nowak (2006, p. 168, tradução nossa), a tradução da doutrina cristã às línguas indígenas requeria “A introdução de uma nova terminologia, mas também da representação dos sons da fala por letras.”⁵³ Quintana parte da relação fonográfica do castelhano para adaptá-la às peculiaridades do mixe. Enquanto à terminologia, recorre à equivalente funcionais (*Haipatpòtz*) e, sobretudo, à técnica do empréstimo. Também fornece informação sobre o sistema linguístico do mixe, ainda que de passagem, ao apontar que a variedade que ele domina é transparente para todos os falantes:

Dentro os muitos defeitos que este Confissionário terá [...] tem, ao que parece, um. E é: que tudo está escrito na Língua de Juquila. Mas este defeito não é substancial: porque, como todos saben, é a Língua que todos entendem. Além disto, o dito defeito é suprido ao se fazer o que está advertido na Nota sétima da Arte, que é: que na temrinação do Futuro do Imperfeito do Indicativo, que en Juquila, é OT, mudando o O para o I, assim, neste futuro, como em todos os tempos que se formam a partir deste Futuro, se falará na mera Língua Quezaltepeque, Atitlan, e demais Povos, em que falam com essa diferença. (QUINTANA, 1733, ‘Prólogo’, tradução nossa)⁵⁴.

⁵² Citação fonte: “*Como varias de las lenguas indígenas de México, la mixe la empezaron a estudiar y escribir los primeros misioneros llamados dominicos en grafías semejantes al castellano. [...] los frailes que estudiaron la lengua mixe fueron: fray Fernando Bejarano, fray Marcos Benito y, sobre todo, fray Agustín de Quintana. De este último se publicaron en 1729: De la doctrina cristiana y de la confesión sacramental, y en 1733, Confesionario en lengua mixe*”. (GÓMEZ, 2007, p. 267).

⁵³ Citação fonte: “*the coining of a new terminology, but also the representation of the speech sounds by letters*”. (NOWAK, 2006, p. 168).

⁵⁴ Citação fonte: “*Entre los muchos defectos, que tendrá este Confesionario [...] tiene, al parecer, uno. Y es: que todo está escrito en la Lengua de Xuquila. Mas este defecto no es substancial: porque, como todos saben, es la Lengua, que todos entienden. Y fuera de esto, el dicho defecto se suple haciendo lo que en la Nota séptima de el Arte se advierte, y es: que en la terminación del Futuro imperfecto de Indicativo, que en Xuquila es OT, mudando la O en I, así en dicho futuro, como en todos los tiempos, que se forman de dicho futuro, se hablará como en todos los tiempos, que se forman de dicho Futuro, se hablará en la mera Lengua*”.

Outro apontamento sociolinguístico se encontra na parta sintática: se alude as diferenças diatópicas no uso do seguinte verbo: “*Yhuôm*, é terceira pessoa do singular do pretérito perfeito do verbo *Huômpotz*, que significa ficar. No mais, os Povos Mixes não se utilizam deste verbo, e sim do verbo *Taimpôtz*, que significa o mesmo; assim, para dizer *ficou* dizem *Ytain*” (id. p. 110, tradução nossa)⁵⁵.

Como vemos, os missionários “traduziam” as escrituras indígenas em termos de gramática de origem latina (castelhano). Procederam de forma similar com o sistema fonológico, adaptando-o ao alfabeto e criando assim a base de um sistema de escrita.

7.2.2. Antropologia cultural

Ainda que no *Confessionario* predominem os aspectos linguísticos, também há outras referências culturais. Entre as perguntas dedicadas ao sexto mandamento, formulam-se interpelações dirigidas às mulheres (QUINTANA, 1733, p. 59-61). Uma faz referência ao *Temazcal*: “as intenções de suprimi-lo começaram cedo, como no século XVI. Os frades espanhóis, escandalizados pelo feito de que, nos banhos a vapor, entravam igualmente homens e mulheres nus, trataram de erradicar esse costume” (FRANCH, 1991, p. 60, tradução nossa)⁵⁶. Observa que “esta tradição se prolonga desde o século XVIII, época da qual temos o testemunho do padre Quintana (1733, p. 70), o qual afirma que os mixes, homens e mulheres, entravam no *temazcal* para se comportar mal, sexualmente.” (FRANCH, 1991, p. 61, tradução nossa)⁵⁷. Quintana alude a este conceito com uma pergunta no *Confessionario*: “Te banhastes com

Quezaltepeque, Atitlan, y demás Pueblos, en que hablan con esa diferencia.” (QUINTANA, 1733, “Prólogo”).

⁵⁵ Citação fonte: “*Yhuôm*, es tercera persona de singular de pretérito perfecto del verbo *Huômpotz*, que sig. quedar. En los mas Pueblos Mixes no usan de este verbo, sino del verbo *Taimpôtz*, que sig. lo mismo; y así para decir quedó, dicen *Ytain*” (id., 110).

⁵⁶ Citação fonte: “los intentos por suprimirlo fueron tan tempranos como el siglo XVI. Escandalizados los frailes españoles por el hecho de que en los baños de vapor entrasen por igual hombres y mujeres desnudos, trataron de erradicar esa costumbre.” (FRANCH, 1991, p. 60).

⁵⁷ Citação fonte: “esta tradición se prolonga hasta el siglo XVIII, época de la que tenemos el testimonio del padre Quintana (1733, p. 70), quien afirma que los mixes, hombres y mujeres, entraban en el *temazcal* para portarse mal sexualmente.” (FRANCH, 1991, p. 61).

homens no *Temazcal*?” (QUINTANA, 1733, p. 60, tradução nossa)⁵⁸. Portanto, pode-se concluir que durante o primeiro terço do século XVIII essa prática ainda estava em curso.

O texto de caráter antropológico-cultural do *Confesionario* é o de parentesco. Dois traços característicos são mencionados: (1) a forma de se nomear aos filhos; e (2) a não distinção do terceiro e quarto grau de parentesco (QUINTANA, 1733, p. 83). A respeito dos nomes, assinala-se que:

[...] O primeiro filho, ou filha, chamam *Cob*. O segundo filho, ou filha, chamam *Punt*. O terceiro filho, e os demais filhos homens que se seguem, chamam *Octz*. A terceira filha, e as demais filhas que se seguem, chamam *Oic*. Estes nomes são da Antiguidade; e por isso são supersticiosos: e há um grande fundamento para presumir que são supersticiosos: porque para eles, os Índios, *Cob*, é o mesmo que *Coy*, que significa *Coelho*. *Puut*, é o mesmo que *Haichuu*, que significa *Cervo*, ou *Veado*. [...] Tudo isto me declararam estando em certa averiguação. (QUINTANA, 1733, p. 83, tradução nossa)⁵⁹.

Ele pediu para que esta prática fosse evitada e para que substituíssem esses nomes pelos de batismo. O apontamento antropológico serve para alertá-lo sobre o perigo do sincretismo, ou seja, a “Hibridização ou amálgama de duas ou mais tradições culturais” (LINDSTROM, 2002, p. 812, tradução nossa)⁶⁰.

8. Valorização e a importância da obra

Vários fatores poderiam explicar a escassa difusão das obras de Quintana: a literatura missionária tem sido pouco estudada, exceto alguns autores destacados (Nowak 2006, 167). Assim, Lastra (2013), em sua

⁵⁸ Citação fonte: “*Te has bañado en Temascale con hombres?*” (QUINTANA, 1733, p. 60).

⁵⁹ Citação fonte: “[...] *al primer hijo, o hija, llaman Cob. El segundo hijo, o hija, llaman Puut. Al tercer hijo, y los demás hijos hombres, que se siguen, llaman Octz. A la tercera hija, y las demás hijas, que se siguen, llaman Oic. Los cuales nombres, son de la Antigualla; y por eso supersticiosos: y hay gran fundamento para presumir que son supersticiosos: porque para ellos los Indios entre sí, Cob, es lo mismo que Coy, que significa al Conejo. Puut, es lo mismo que Haichuu, que significa al Ciervo, o Venado. [...] Todo lo cual me declararon estando en cierta averiguación.* (QUINTANA, 1733, p. 83)

⁶⁰ Citação fonte: “*Hybridization or amalgamation of two or more cultural traditions.*” (LINDSTROM, 2002, p. 812).

revisão dos estudos sobre as línguas indígenas mexicanas, menciona Quintana somente de passagem. A difusão limitada de muitas obras em questão se deve ao argumento de que “via de regra, descrições e manuais eram feitos, exclusivamente, para o uso de outros colegas missionários.” (NOWAK, 2006, p. 168, tradução nossa)⁶¹.

No caso concreto de Quintana, pode-se deduzir outras razões. A primeira, que por causa do declive da ordem dominicana nos séculos XVIII e XIX (CERDÁN, 2013), se perdeu o rastro de seus textos, e portanto, sua grafia do mixe:

Durante o período colonial houve apenas uma tentativa sistemática de se desenvolver e utilizar um sistema de escrita. Seu autor, um frade dominicano chamado Agustín Quintana, produziu uma gramática Mixe, um confessionário e uma pequena coleção de cânticos e rezas nas décadas de 1720 e 1730. Quintana resumiu destramente os desafios posados pelo vocalismo Mixe na seção de sua gramática chamada “Sobre Ditongos e suas Necessidades”. Devido ao fato de que a Ordem Dominicana foi forçada a se retirar da região Mixe logo após a aposentadoria de Quintana, seu sistema de escrita acabou caindo no esquecimento. (SUSLAK, 2003, p. 557, tradução nossa.)⁶²

A segunda, o fato de que o mixe é uma língua minoritária e que foi substituída a nível escrito por outras línguas: “Todos os documentos legais sobreviventes gerados na *Sierra Mixe* durante este período (1572-1822) forem escritos ou em Espanhol ou em Nahuatl” (CHANCE, 1989 *apud* SUSLAK, 2003, p. 557, nota 9, tradução nossa)⁶³.

O desconhecimento da obra de Quintana, a nível geral, contrasta com um importante predicamento a nível local: “O Frade Agustín Quintana

⁶¹ Citação fonte: “*as a rule, descriptions and manuals were composed exclusively for the use by fellow missionaries.*” (NOWAK, 2006, p. 168).

⁶² Citação fonte: “*During the colonial period there was only one systematic attempt to develop and employ a spelling system. Its author, a Dominican friar named Agustín Quintana, produced a Mixe grammar, a confessionary and a small collection of hymns and prayers in the 1720s and 1730s. Quintana neatly summarized the challenges posed by Mixe vocalism in a section of his grammar called “Of Diphthongs and their Necessity.” Because the Dominican order was forced to withdraw from the Mixe region shortly after Quintana’s retirement, his writing system ended up forgotten.*” (SUSLAK, 2003, p. 557).

⁶³ Citação fonte: “*All surviving legal documents generated in the Sierra Mixe during this period (1572-1822) were written in either Spanish or Nahuatl!*” (CHANCE, 1989 *apud* SUSLAK, 2003, p. 557, nota 9).

escreveu um *Confessionário em Língua Mixe* publicado em 1732, com uma *Instrução Cristã e Guia do Ignorante para o Céu com a Arte da Língua Mixe*. A transcendência desta obra segue presente em muitos povos até os dias de hoje; os oradores seguem dizendo as orações com a modalidade da linguagem, ou variante local, do Mixe antigo de Juquila.”(MÜNCH, 1996, p. 40, tradução nossa)⁶⁴. Mooney (1911) incide na relevância cultural de Quintana ao assinalar a Instrução Cristã [*Instrucción Cristiana*] como um monumento chefe [*chief monumento*] da língua mixe. Belmar (1902) endossa a validade do trabalho linguístico de Quintana ao basear sua gramática nas descrições do frade sobre a língua mixe.

9. Conclusões

Poucos estudos aludem ao mérito do trabalho de Agustín Quintana, que se desenvolve, sobretudo, no campo da linguística antropológica e cuja dimensão tradutória também é destacável. Além disso, algumas dessas escassas referências são imprecisas ou diretamente errôneas. Com nosso estudo procuramos fazer justiça a um autor-tradutor que realizou importantes contribuições a respeito da língua e cultura mixes, e que, no entanto, apenas despertou interesse entre os investigadores. Através do exemplo deste autotradutor missionário tratamos de jogar luz sobre um capítulo ainda obscuro na história da tradução na América-hispânica.

Para contextualizar, partimos de um breve perfil e uma alusão mínima às suas obras. Posteriormente, analisamos, de forma mais pormenorizada, a obra objeto de estudo. Através da análise dos aspectos tradutórios, pôde-se determinar o caráter puramente prático da metodologia aplicada por Quintana na autotradução castelhana do *Confesionario*. Deve-se, por um lado, à finalidade e, por outro, à percepção da tradução como ferramenta utilitária.

Uma segunda conclusão relativa à autotradução é que a moral exerce uma forte influência na conformação do texto meta, como

⁶⁴ Citação fonte: “Fray Agustín Quintana escribió un Confesionario en lengua mixe publicado en 1732, con una Instrucción cristiana y Guía de ignorante para el cielo con el arte de la lengua mixe. La trascendencia de esta obra sigue presente en muchos pueblos hasta nuestros días; los rezaderos siguen diciendo las oraciones con la modalidad del lenguaje o variante local del mixe antiguo de Juquila.” (MÜNCH, 1996, p. 40).

demonstra a autocensura no relativa à sexualidade. Esta autotradução está, portanto, endividada a seu autor e a seu tempo. Primeiro porque é um reflexo claro da filiação do autor como membro de uma ordem religiosa. Segundo porque a ocultação de tabus verbais, para evitar referências abertas à sexualidade, são consequências diretas da evolução sócio-histórica, tal como se é visto no *Confesionario*.

Sobre a tradução antropológica, destaca-se a preponderância do elemento linguístico. Quase tudo no *Confesionario* gira em torno da descrição e explicação contrastiva do mixe.

É dada ênfase especial ao nível fonético-fonológico devido à articulação complexa, as lacunas conceituais são preenchidas por meio de empréstimos espanhóis e são fornecidas equivalências para tornar transparente o significado das vozes indígenas. Além disso, são dados numerosos exemplos de frases mixe baseadas na doutrina cristã acompanhadas de versões em espanhol. A este respeito, o paralelismo na estruturação e pontuação é marcante. Acreditamos que este é o resultado de uma tradução supostamente literal. Com relação à tradução antropológica de categorias culturais (não linguísticas), poucos exemplos podem ser detectados. Isto poderia ser explicado pelo propósito quase exclusivamente linguístico do trabalho.

Finalmente, gostaríamos de ressaltar que em futuras obras trataremos dos aspectos tradutológico-antropológicos das outras duas obras mencionadas por Quintana, pois elas nos permitirão completar o quadro deste representante da tradução missionária do século XVIII na América Hispânica. Isto ampliará a avaliação de suas contribuições para a história da tradução.

Referências

ALBALADEJO-MARTÍNEZ, Juan Antonio. Traducción y aprendizaje de lenguas el “Confesionario” del dominico Agustín de Quintana. In: GARCÍA, Antonio Bueno. **Los Dominicos Españoles e Iberoamericanos y la Traducción**. Sevilla: Comares, 2018. p. 751-769. ISBN: 9788490456644.

- ALSINA, Miquel Rodrigo. **La Comunicación Intercultural**. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999. ISBN: 8476585721.
- BASTIN, Georges L.; BANDIA, Paul F. Subjectivity and Rigour in Translation History. In: BASTIN, Georges L.; BANDIA, Paul F. **Charting the Future of Translation History**. Ottawa, University of Ottawa Press, 2006, p. 111-129. ISBN: 9780776626208.
- _____. Adaptation. In: BAKER, Mona (ed.). **Routledge Encyclopedia of Translation Studies**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2001, p. 5-8. ISBN: 0415093805.
- BELMAR, Francisco. **Lenguas Indígenas del Estado de Oaxaca**: Estudio del Idioma Ayook. Oaxaca: Imprenta del Comercio, 1902. ISBN: 1272632784.
- BIANCHI, Ugo; GOTHÓNI, René. Confession of Sins. In: JONES, Lindsay (ed.). **Encyclopedia of Religion (1987)**. Detroit: Thompson Gale, 2005, p. 1883-1890. ISBN: 9780028659817.
- CERDÁN, Alfonso Esponera. La Vida Cotidiana Conventual a fines del Siglo XVIII en Cinco Provincias de la America Hispana de la Orden de Predicadores. **Hispania Sacra**, Espanha, v. 65, n. extra 2, p. 315-358, jan. 2013. Semestral. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4603987>. Acesso em: 18 out. 2022
- CHANCE, John K. **Conquest of the Sierra**: Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca. Norman: University of Oklahoma Press, 1989. ISBN: 9780806133379.
- DURÁN, Juan Guillermo. El “Confesionario breve” de Fr. Alonso de Molina (1565): un ejemplo para el estudio de la disciplina penitencial en el nuevo mundo. **Teología: Revista de La Facultad de Teología de La Pontificia Universidad Católica Argentina**, Buenos Aires, v. 33, p. 21-54, 1979. Quadrimestral. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2715936>. Acesso em: 18 out. 2022
- DURANTI, Alessandro. **Antropología Lingüística**. Madrid: Cambridge University Press, 2000. Tradução de: Pedro Tena. ISBN: 8483230925.
- EVEN-ZOHAR, Itamar. Polysystem Theory. **Poetics Today**: International Journal for Theory and Analysis of Literature and Communication, v. 1, n. 1, p. 1-268, 1979. Disponível em: <https://www>.

tau.ac.il/~itamarez/works/books/Even-Zohar_1990—Polysystem%20studies.pdf. Acesso em: 18 out. 2022.

FERRER, Luis Martínéz. Inculcación. In: GUERÍN, Javier Otaduy; RUEDA, Joaquín Sedano; TOMÉ, Antonio Viana. **Diccionario General de Derecho Canónico Vol. IV**. Pamplona: Aranzadi, 2012, p. 533-539. ISBN: 9788490141748.

FLEMMING, Isabelle. Ethnography and Ethnology. In: BIRX, H. James. **21st Century Anthropology**; A Reference Handbooks. Los Angeles: Sage Publications, 2011, p. 153-161. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.4135/9781412979283.n15>. Acesso em: 18 out. 2022.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad**: 1. La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI Editores, 1998. Tradução de: Ulises Guñazú. ISBN: 9789682317354.

FRANCH, José Alcina. Procreación, amor y sexo entre los mexica. **Estudios de Cultura Náhuatl**, Cidade do México, p. 59-82, maio 1991. Disponível em: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/issue/view/5844>. Acesso em: 18 out. 2022.

GÓMEZ, Floriberto Díaz. **Comunidad, Energía Viva del Pensamiento Mixe**: Ayuujktsënää'yën ayuujkwënää'ny ayuujk mēk'äjtēn. Oaxaca: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007. ISBN: 9786070262081.

GRUTMAN, Rainier. Auto-translation. In: BAKER, Mona. **Routledge Encyclopedia of Translation Studies**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2001, p. 17-20. ISBN 9780415255172

IL PABLO, Juan. **Redemptoris Missio**: Sobre la permanente validez del mandato misionero. 1990. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.pdf. Acesso: 18 out. 2018.

JONES, Francis R. Literary Translation. In: BAKER, Mona; SALDANHA, Gabriela. **Routledge Encyclopedia of Translation Studies**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2001, p. 152-157. ISBN 9780415369305

JONES, Todd. Translation and Belief Ascription: Fundamental Barriers. In: RUBEL, Paul G.; ROSMAN, Abraham. **Translating Cultures**: Perspectives on Translation and Anthropology. Oxford/Nova Iorque: Berg, 2003, p. 45-73. ISBN: 9781859737453

KELLY, Louis Gerard. Translation: History. *In*: BROWN, Keith. **Encyclopedia of Language and Linguistics**. Amsterdã: Elsevier Science, 2006, p. 69-80. ISBN: 9780080442990

KOLLER, Werner, **Einführung in die Übersetzungswissenschaft (1979)**. Wiebelsheim: Quelle und Meyer, 2001. ISBN: 9783825235208.

KRÁLOVÁ, Jana; DROUHARD, Miguel Cuenca. **Jiří Levý: Una concepción (re)descubierta**. Soria: Vertere, 2013. ISBN: 9788496695757.

LASTRA, Yolanda. La Evolución de los Estudios sobre las Lenguas Indígenas Mexicanas. **Amerindia**, Europa, v. 1, n. 37, p. 21-50, 2013. Disponível em: <https://amerindia.cnrs.fr/wp-content/uploads/2021/02/Lastra-Y.-La-evolucion-de-los-estudios-sobre-las-lenguas-indigenas-mexicanas.pdf>. Acesso em: 18 out. 2022.

LÉPINETTE, Brigitte. La Historia de La Traducción: Metodología, Apuntes Bibliográficos 1997. *In*: LÓPEZ, Ordoñez Pilar; PINILLA, José Antonio Sabio (coords). **Historiografía de la Traducción en el Espacio Ibérico**. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2015, p. 139-152. ISBN: 9788490441749.

LINDSTROM, Lamont. Sincretism. *In*: BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan. **The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2002, p. 812-813. ISBN: 9780415809368.

MARMOLEJO, Jorge René González. **Sexo y Confesión: La Iglesia y la Penitencia en los Siglos XVIII y XIX en La Nueva España**. México: Plaza y Valdés, 2002. ISBN: 9789707220379.

MARTÍN, Ramón Hernández. **Catecismos Dominicanos en América y Filipinas**. 1992. Disponível em: https://angarmegia.es/Historia_dominicos/Catecismos_dominicanos.html. Acesso em: 18 out. 2022.

MENESES, Antonio. Parecer. *In*: QUINTANA, Agustín de. **Confesionario en lengua mixe: Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un Compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua**. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega, 1733.

MÜNCH, Guido. **Historia y Cultura de los Mixes**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. ISBN: 9789683649331.

- NOWAK, Elke. Missionary Linguistics. In: BROWN, Keith. **Encyclopedia of Language and Linguistics**. Amsterdã: Elsevier Science, 2006, p. 167-170. ISBN: 9780080442990.
- NÚÑEZ, Miguel Ángel Beltrán. **La Oratoria Sagrada de la Época del Barroco**: Doctrina, Cultura y Actitud ante la Vida desde los Sermones Sevillanos del Siglo XVII. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000. ISBN: 9788447206032.
- ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Cuba: Ciencias Sociales, 1940.
- PARCERISAS, Francesc. Sobre la autotraducción. **Quimera**: Revista de literatura, [s. l.], p. 13-14, 2002. Mensal. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=77548>. Acesso em: 18 out. 2022.
- PARSONS, Elsie Clews. **Mitla**: Town of the Souls. Chicago: University of Chicago Press, 1936.
- PERRY, Menakhem. Thematic and Structural Shifts in Autotranslations by Bilingual Hebrew-Yiddish Writers: The Case of Mendele Mokher Sforim. **Poetics Today**: International Journal for Theory and Analysis of Literature and Communication, v. 2, n. 4, 1981, p. 181-192.
- PYM, Anthony. **Method in Translation History**. Manchester: St. Jerome, 1998. ISBN: 9781900650120
- QUINTANA, Agustín de. **Confesionario en Lengua Mixe**. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega, 1733.
- _____. **Instrucción Cristiana y Guía de Ignorantes para el Cielo**. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega, 1729a.
- _____. **Doctrina cristiana, y Declaración de los Principales Misterios de Nuestra Fe Católica, con un Tratado de la Confesión Sacramental**. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega, 1729b.
- REIß, Katharina. **Texttyp und Übersetzungsmethode**: Der operative Text. Heidelberg: Groos, 1983. ISBN: 9783589203796.
- REIß, Katharina; VERMEER, Hans. **Fundamentos para una Teoría Funcional de la Traducción**. Madrid: Akal, 1996. ISBN: 9788446004745.
- ROMERO, Joseph. Parecer. In: QUINTANA, Agustín de. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega, 1729b.

- RUBEL, Paul G.; ROSMAN, Abraham (eds.). **Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology**. Oxford/Nova lorque: Berg, 2003. ISBN: 9781859737453.
- SÁNCHEZ, Nicolás. Parecer. *In*: QUINTANA, Agustín de. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega, 1733.
- SANTOYO, Julio César. Blank Spaces in the History of Translation. *In*: BASTIN, Georges L.; Paul F. BANDIA, Paul F. (eds.). **Charting the Future of Translation History**. Ottawa: University of Ottawa Press, 2006, p. 11-43. ISBN: 978776606248.
- SEEBOLD, Elmar. **Chronologisches Wörterbuch des deutschen Wortschatzes: der Wortschatz des 8. Jahrhunderts**. Berlim/Nova lorque: Walter de Gruyter, 2001. ISBN: 9783110169621.
- SUSLAK, Daniel F.. The Story of Ö. **Pragmatics: Quarterly Publication of the International Pragmatics Association (IprA)**, [S.l.], v. 4, n. 13, p. 551-563, 5 jul. 2003. Quadrimestral. John Benjamins Publishing Company. Disponível em: <https://doi.org/10.1075/prag.13.4.06sus>. Acesso em: 18 out. 2022.
- TASSIOPOULOS, Eleftheria. Literary Self-translation, Exile and Dialogism: the Multilingual Works of Vassilis Alexakis. *In*: PYM, Anthony (ed.). **Translation Research Projects 3**. Tarragona: Intercultural Studies Group, 2011, p. 43-52. ISBN: 9788461316205.
- TORREJÓN, José Miguel Martínez. Estudio introductorio. *In*: CASAS, Bartolomé de Las. **Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias**. Alicante: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2006, p. 9-97. ISBN: 9781519579829.
- VEER, Peter Van der. Translation. *In*: BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan. **Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology**. Londres/Nova lorque: Routledge, 2002, p. 729-731. ISBN: 0203458036
- VEGA, Miguel Ángel. Entre Lingüística, Antropología y Traducción: la Escuela Franciscana de Evangelización en Méjico. *In*: VEGA, Miguel Ángel (ed.). **Traductores Hispanos de la Orden Franciscana en Hispanoamérica**. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2012, p. 29-49.
- VEGA, Miguel Ángel; PULIDO, Martha. La Historia de la Traducción y de la Teoría de la Traducción en el Contexto de los Estudios de la Traducción. **MonTI: Monografías De Traducción E Interpretación**, vol.

5, 2013, p. 9-38. Disponível em: <https://doi.org/10.6035/MonTI.2013.5.1>. Acesso em: 18 out. 2022.

VINAY, Jean-Paul; DARBELNET, Jean. **Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation**. Amsterdã/Filadelfia: John Benjamins, 1995. ISBN: 9781556196928.

O CÓDIGO TÁCITO DA ESTRADA

Leon Ray Livingston ([1911] 2012)¹

Tradução de Cassiano Teixeira de Freitas Fagundes²

Reumo: Leon Ray Livingston (1872–1944) foi um dos membros mais famosos da subcultura estadunidense chamada de *hobo*. Seus indivíduos viajavam ilegalmente em trens de carga pelos Estados Unidos em busca de trabalho ou de sentido para suas existências, marcadas pela destituição causada pela Modernidade e pelo Capitalismo. Livingston escreveu doze livros sobre os *hobos*, dos quais, *Hobo-Campfire-Tales* ([1911] 2012) é um dos mais conhecidos. Parte da notoriedade do autor se deveu ao seu desenvolvimento de um sistema de códigos para a comunicação entre os viajantes que os informava sobre as amenidades e os perigos nas cidades por onde passavam. Apresento aqui a minha tradução do capítulo que focaliza esses sinais no livro supracitado. Tentei manter o tom didático e atual de Livingston, que ao mesmo tempo imprimiu em sua obra as idiossincrasias de sua época, espaço e lugar de fala.

Palavras-Chave: Hobo; Tradução Literária; Literatura Estadunidense.

1. Introdução

Em *The Significance of the Frontier in American History* ([1894] 2008), Frederick Jackson Turner (1861-1932) caracterizou a “fronteira” como o espaço onde a civilização termina e o mundo selvagem começa. Ela seria o lar de possibilidades, e acima de tudo, estaria sempre em movimento em direção a Oeste. Para o autor, um certo “intelecto americano” teria nela se formado, constituído de uma mentalidade inventiva, prática e individualista, mas que também tinha paradoxalmente traços coletivistas que indicavam a vocação democrática da nação em formação. Turner se referia à temperança que via nos colonos e pioneiros de origem europeia

¹ LIVINGSTON, Leon R. *The unwritten code of the road. Hobo-Camp-Fire-Tales*. New Orleans: Garrett County Press, 2012.

² Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

na expansão de uma nova civilização pelo continente. Contudo, além do rastro de destruição e genocídio que esse movimento infligiu contra os povos que já habitavam aquelas terras há milênios, essa expansão a Oeste perpetrou durante as décadas seguintes uma “mobilidade da destituição” do proletariado e comunidades agrícolas, possibilitada pela expansão da rede ferroviária.

Logo após a Guerra Civil (1861-1865), veteranos do conflito começaram a viajar ilegalmente em trens para retornarem aos seus lares ou buscarem oportunidades nos centros urbanos. Em 1906, uma pesquisa conduzida por Loyal Shafee apontou que cerca de 0,6% da população estadunidense era constituída por indivíduos sem trabalho ou lar, caracterizados em publicações da época como o *New York Telegraph* (1911) como “vagabundos” e “desocupados. Com a Grande Depressão (1929-1939), esse número aumentou significativamente. Entre os viajantes, um grupo se caracterizou em uma subcultura com traços mais ou menos definidos: os *hobos*. Para o escritor Ben Reitman, que teria sido um deles, o que os distinguia dos outros andarilhos sem lar, mendigos e desempregados era sua autoimagem de trabalhadores ambulantes que não dependiam exclusivamente da mendicância para sobreviverem. A constante viagem ilegal em vagões vazios de trens também seria o que os distinguia dos moradores de rua das cidades (LENNON, 2014). Os *hobos* eram majoritariamente homens. O alcoolismo era comum entre eles, que muitas vezes evitavam ficar nas ruas das cidades para não sofrerem as sanções e violências dos agentes da lei. Quando não estavam se deslocando em trens, muitos se congregavam em acampamentos às margens dos centros urbanos.

O racismo estrutural da sociedade estadunidense do final do século XIX e primeira metade do século XX se refletia em suas relações pessoais. O número de afrodescendentes, indígenas e imigrantes mexicanos entre eles era significativo, embora a maioria dos *hobos* fossem brancos. Em sua autobiografia *Bound for Glory* ([1943] 1983), Woody Guthrie (1912-1967) relata conflitos entre viajantes, causados pelo preconceito perpetrado por indivíduos brancos contra minorias, mas também mostra uma reação geral contra o racismo que em grande medida reflete o posicionamento do autor sobre o tema, mas que também pode indicar um grau de integração entre membros de origens

diversas maior que o observado na cultura estadunidense dominante, que era profundamente segregacionista.

Um dos *hobos* mais famosos, Leon Ray Livingston (1872–1944) viajava usando a alcunha “A-No.1”. Ele desenvolveu um sistema de códigos para a comunicação entre os andarilhos. Como escritor, Livingston escreveu doze livros focalizando a subcultura, dos quais, *Hobo-Campfire-Tales* ([1911] 2012) é um dos mais conhecidos. No segundo capítulo desse texto, o autor apresenta essas sinalizações e discorre sobre algumas das particularidades do grupo, que sempre estava preocupado com os seguranças das ferrovias, com a polícia, e com o acesso a trabalho e comida. Ele também discorre sobre uma possível origem do termo *hobo*.

Na tradução que aqui apresento desse recorte significativo da obra de Livingston, o Capítulo II de *Hobo-Campfire-Tales* – “O Código Tácito da Estrada”, tentei manter o tom surpreendentemente atual do texto-fonte.

2. A tradução

Capítulo II - O CÓDIGO TÁCITO DA ESTRADA

ANTES DE prosseguir com a presente história, explicarei vários dos traços peculiares e usos em voga entre vagabundos que, por nunca terem sido publicados, farão com que o leitor não iniciado entenda melhor muitas passagens deste livreto.

Há uma grande diferença entre o bêbado insolente e mendigo comumente chamado pela imprensa de ‘vagabundo’ e o andarilho inveterado que, desde o dia em que deixa sua casa ou emprego para se tornar um verdadeiro viandante, até o dia em que a terra cobre seu caixão de pinho áspero, é vítima de uma vontade irresistível de se manter constantemente em movimento, doença essa tão bem descrita na língua alemã como *Wanderlust*.

Uma das peculiaridades dessa classe itinerante de vagabundos é, por mais estranho que isso possa parecer ao não iniciado, que em suas relações pessoais sejam governados por um código, cujas leis e regras

não escritas são muito mais observadas por eles do que as irritantes leis codificadas pela 'sociedade'.

Os vagabundos não só têm um conjunto completo delas, que, como mencionado antes, nunca foram escritas e nem mesmo tabuladas, mas também uma coleção de códigos, designados para transmitir informações sobre a polícia, as prisões e outros assuntos relativos ao bem-estar dos membros de seu clã desorganizado e amplamente espalhado, do qual ofereço nas páginas seguintes uma lista completa, além de legendas para os seus significados.

Uma 'Legenda' para a Lista de códigos usados pelos Vagabundos

1. A 'alcunha' completa de um vagabundo indicando o seu nome de estrada, a data e a direção da sua viagem.

2 a 5. Setas apontando e indicando a rota e a direção em que o vagabundo está viajando³.

6. O vagabundo indica que pretende atravessar o país por uma estrada rural.

7. O vagabundo indica que ainda está na cidade à espera da companhia cujo nome se encontra escrito abaixo deste sinal.

8. A polícia nesse lugar é 'moleza'.

9. A polícia nesse lugar é 'estritamente hostil'.

10. Há um detetive ferroviário aqui, mas ele é um 'bom sujeito'.

11. Há aqui um detetive ferroviário 'estritamente hostil'. Cuidado!

12. Este sinal em uma cerca, poste, porta etc., significa que 'gente boa' reside por aqui.

13. Este sinal significa: 'A gente que reside aqui não dá nada'.

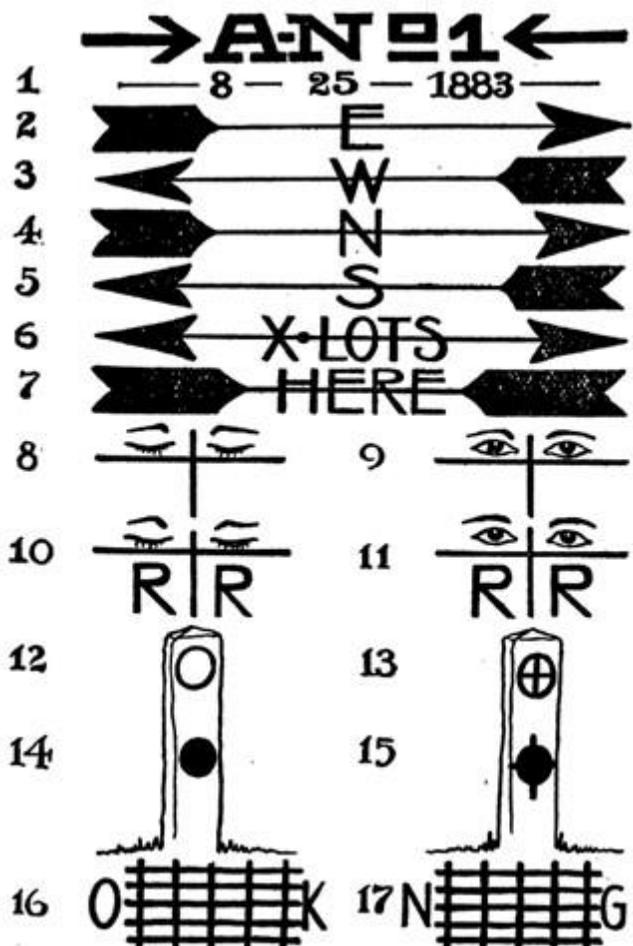
14. Este sinal significa: 'Há uma mulher rabugenta ou um buldogue bravo por aqui'.

15. Este sinal significa: 'Há um homem de cruzamento ferroviário ou um cachorro mau por aqui'.

16. A prisão aqui é higiênica e os prisioneiros são bem alimentados.

17. A prisão aqui é higiênica, mas eles matam os prisioneiros de fome.

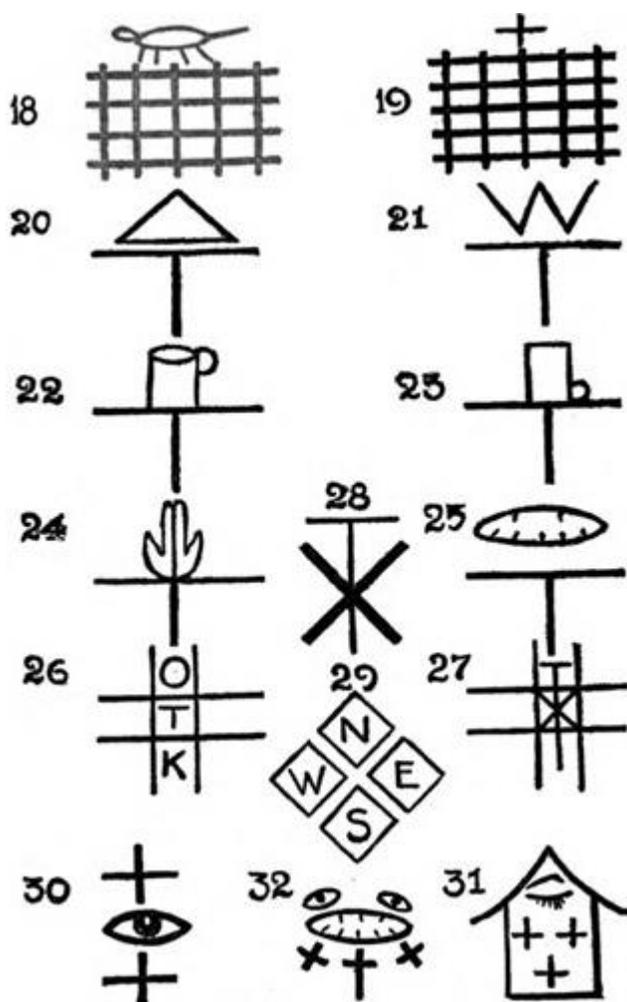
³ (Nota do Tradutor) - Nos sinais 2 a 5, as letras E, W, N e S indicam, respectivamente, os pontos cardeais Leste (*East*), Oeste (*West*), Norte (*North*) e Sul (*South*).



Fonte: Leon Ray Livingston (1911)

- 18. A prisão aqui está infestada de vermes.
- 19. A prisão aqui é insalubre e espalha doenças contagiosas por todos os Estados Unidos.
- 20. Esta cidade tem uma pilha de pedras (trabalho forçado).
- 21. Esta cidade tem uma casa de trabalho.
- 22. Esta cidade tem bares.
- 23. Esta é uma cidade 'seca' (sem álcool).
- 24. Esta é uma cidade 'crente'.
- 25. Este é um lugar difícil. Cuidado com os bandidos!

26. A rua principal desta cidade é boa para mendigar.
27. A rua principal desta cidade não serve para esmolar.
28. Esta cidade é 'estritamente hostil'. Saia o mais rápido possível!
29. Estes 'Diamantes' usados em conexão com qualquer um dos outros sinais significam 'próxima cidade', leste, oeste, norte ou sul.
30. Há um detetive da cidade por aqui.
31. A prisão desta cidade serve para uma noite quente de pouso.
32. Juiz policial hostil nesta cidade. Cuidado!



Fonte: Leon Ray Livingston (1911)

O ‘Código da Estrada’ exige que cada vagabundo esconda sua identidade sob um nome de estrada - uma “alcunha”.

George Smith, que vem de Peoria, Illinois, se autodenomina segundo sua cidade natal: ‘George Peoria’ ou ‘Smithy Peoria’, ou de acordo com o estado: ‘George Illinois’ ou ‘Smithy Illinois’; ou segundo a sua própria nacionalidade ou a nacionalidade dos seus antepassados: ‘George Inglês’, ‘Smithy Holandês’, ‘Peoria Francês’ ou ‘Carcamano Illinois’.

Caso outros vagabundos já tenham se antecipado com essas alcunhas, ele pode usar a cor da pele, do cabelo ou do semblante e pegar a estrada como: ‘George Vermelho’, ‘Smithy Amarelo’, ‘Branco Peoria’ ou ‘Negro Illinois’; ou ainda, sua antiga vocação poderia ajudá-lo na escolha: ‘George Garçom’, ‘Smithy Impressor’, ‘Pedreiro Peoria’ ou ‘Pintor Illinois’; ele também poderia recorrer a alguma característica física para seu nome de estrada: ‘Magrão Peoria’, ‘Gorducho Illinois’, ou alguma deficiência poderia ser usada: ‘George Pernetá’, **‘Smithy Corcunda’** **‘Um Braço Peoria’**, ‘Aleijado Illinois’. Na verdade, não há limite para a variedade de fontes das quais se poderia selecionar uma alcunha adequada.

Em conversas, **apenas uma parte é usada**. O sujeito conhecido como ‘George Pintor’ é chamado de ‘George’, enquanto ‘George Impressor’ também se vê abordado como ‘Impressor’.

Outra peculiaridade é a linguagem que os vagabundos usam na conversa, que difere tão amplamente da comum falada pelo forasteiro que algumas observações casuais feitas revelarão rapidamente se a pessoa abordada é um intruso ou alguém da fraternidade vagabunda.

Essa língua peculiar é derivada principalmente da abreviação. Veja, por exemplo, a palavra ‘Hobo’. Uma vez encontrei, saindo de Cleveland, Ohio, vários vagabundos. Um deles disse: “Ô, BOY, como é essa cidade pro trabalho?” O outro, que estava na estrada há um pouco mais tempo, cumprimentou-me assim: “RÔU, BOY, pra onde cê vai?” O terceiro estava na estrada há algum tempo, porque sua fala era ainda mais abreviada. Ele disse: “HO BO, pra onde?” O quarto cortou “HOBÓ” no meio: “Diz aí, BO, qualé dessa cidade?” se referindo à polícia etc. e etc.

Em seu idioma, os vagabundos dividem as cidades etc., em três classes, de acordo com a forma como as autoridades toleram sua

presença — aberta, hostil, hostil e estritamente hostil — esta última significando que nelas são processados ou perseguidos à primeira vista.

Uma das regras do código exige que todos os andarilhos respeitem e ajudem aqueles cujo cabelo já está pintado em uma tonalidade prateada pelas neves frias e sóis escaldantes dos anos a fio.

A ‘honra da velhice’, tão incomum quanto possa parecer para os não iniciados, é, no entanto, estritamente obedecida, e quando acampamos longe da habitação humana, observamos essa regra assim que o trem partiu, reconhecendo silenciosamente o patriarca como nosso líder.

Outra lei exige que sempre que homens desconhecidos se encontrem em uma fogueira, e que, na conversação, suspeitem estarem entre vagabundos profissionais, devem se apresentar.

O velho companheiro era evidentemente um andarilho profissional, que conhecia a regra do código que rege essa apresentação, pois assim que fizemos o fogo arder bastante, estendeu sua mão ao homem alto como indicação de comunhão e, ao mesmo tempo, disse gravemente: “Faz quarenta anos que me chamam de ‘Pai Pensilvânia’, do Maine até a Califórnia. Qual é a sua alcunha, forasteiro?” O sujeito alto, apertando a mão a ele estendida, respondeu: “Nos últimos vinte e quatro anos, a turma tem me chamado de ‘Magrão Viajante’”. Em seguida, ambos me encararam, e enquanto apertava a mão do velho primeiro, e a do outro companheiro depois, eu disse: “Nos últimos vinte e cinco anos, a turma tem me chamado de ‘A, Número Um, O Viandante’”. Em seguida, ‘Magrão’ apresentou o menino, simplesmente dizendo: “Garoto Kentucky”, e acrescentando: “Ele é o meu ‘Garoto da Estrada’”.

Se vagabundos ‘verdadeiros’ descobrirem alguém em seu acampamento que não seja versado nos ‘Caminhos da Estrada’, dão-lhe um fósforo e educadamente o convidam a fazer uma fogueira longe deles.

Por mais estranho que isso tenha parecido ao forasteiro, mas em plena conformidade com o código da estrada, não apertamos a mão do menino, nem lhe dirigimos uma palavra de reconhecimento, pois éramos ‘Mestres da Estrada’, enquanto ele era apenas um ‘Aprendiz’.

Se durante a apresentação encontrarmos em nosso acampamento alguém que não seja um vagabundo ‘verdadeiro’, outra regra deste código exige que nos livremos de sua companhia, entregando-lhe o fósforo e o convidando educadamente a fazer um fogo separado para si mesmo. Por

outro lado, se houvesse uma maioria de vagabundos comuns no acampamento, nós profissionais acharíamos alguma desculpa plausível para deixar sua fogueira e companhia, e fazendo um fogo separado, discutiríamos assuntos do interesse de nós, vagabundos, sem que esses comuns ouvissem nossa conversa com a boca aberta e tentassem nos interromper continuamente com perguntas ‘imprudentes’.

Para o forasteiro, essa regra parece ser estranha e brutal, mas será que esse mesmo procedimento não é seguido em assuntos secretos, políticos e até sociais pela sociedade ‘educada’ quando algum intruso não iniciado está em seu seio?

Essas são apenas uma fração das inúmeras regras que compõem o ‘Código da Estrada’ tácito, o conjunto de leis mais peculiar e de longe o mais rigidamente observado que rege as relações pessoais de qualquer grupo de seres humanos nômades.

Referências

- GUTHRIE, Woody. **Bound for glory**. New York: Plume, 1983
- LENNON, John. **Boxcar politics: the hobo in US culture and literature, 1869-1956**. Amherst: University of Massachusetts Press, 2014.
- LIVINGSTON, Leon R. **Hobo-campfire-tales**. New Orleans Garrett County Press, 2012.
- THE NEW YORK TELEGRAPH. “What Tramps Cost Nation”, **The Washington Post**, Jun. 18, 1911.
- TURNER, Frederick J. **The significance of the frontier in American history**. London: Penguin, 2008.

Os textos aqui reunidos falam de margens (in)visíveis, e têm a tradução como fio condutor, conector, unindo distâncias, pessoas, culturas, línguas, literaturas, vivências. Partindo do pressuposto de que a tradução é uma prática seletiva, e, portanto, excludente, este livro busca evidenciar autoras(es), obras e temas que, historicamente, não ocuparam o lugar central nas discussões do campo.

Sheila Maria dos Santos

