

<https://doi.org/10.11606/issn.2317-9511.v40p303-325>

Reflexões sobre o papel do Outro nos estudos da tradução no Brasil

Reflections on the role of the Other in Brazilian translation studies

Timur Stein^{1*}

Resumo: A alteridade está intimamente ligada à atividade tradutória, que inevitavelmente entra em contato com línguas, culturas e visões da realidade alheias. Portanto, não surpreende que a relação que se estabelece entre as culturas por via de tradução seja uma matéria de discussão dos estudos da tradução. O que motiva o presente trabalho é a constatação de que essa discussão seja particularmente frutífera no Brasil. O seu objetivo consiste em examinar diferentes conceitos teóricos que poderiam sugerir uma noção da alteridade como elemento enriquecedor. Para isso, nos aproximaremos da tradução antropofágica de Haroldo de Campos, da abordagem psicanalítica de Maria Paula Frota e Rosemary Arrojo, assim como de uma proposta de Mauricio Mendonça Cardozo que entende a tradução como espaço liminar no qual ocorre o encontro com o Outro.

Palavras-chave: alteridade; antropofagia; psicanálise; terceiro espaço.

Abstract: Alterity is closely linked to translation that inevitably comes into contact with foreign languages, cultures and visions of reality. Therefore, it is not surprising that the relationship that is established between cultures through translation is a subject of discussion in translation studies. What motivates this article is the observation that this discussion is particularly fruitful in Brazil. Its aim is to examine different theoretical concepts that might suggest a notion of otherness as an enriching element. For this, we will analyze Haroldo de Campos' anthropophagic translation, Maria Paula Frota's and Rosemary Arrojo's psychoanalytic approach, as well as Mauricio Mendonça Cardozo's proposal of translation as a liminal space in which the encounter with the Other occurs.

^{1*} Johannes Gutenberg-Universität Mainz/Germersheim, Alemanha. E-mail: tistein@students.uni-mainz.de

Keywords: alterity; anthropophagy; psychoanalysis; third space.

Considerações iniciais

A tradução se caracteriza por uma clara ambivalência. Por um lado, ela pode ser considerada um ato de mediação que intrinsecamente busca estabelecer diálogo, empatia, assim como uma melhor compreensão daqueles fenômenos que nos são *outros*, muitas vezes inalcançáveis dentro da nossa própria esfera cultural. Por outro, no entanto, a tradução pode agir sobre o texto de partida homogeneizando o Outro de maneira indiscriminada e, ao invés de visibilizar a diferença, acabar por dizimá-la ao estabelecer um Eu hegemônico.

Esse último caso prospera, entre outros, principalmente em contextos (neo)coloniais, nos quais se dá a imposição de uma língua e cultura sobre outra(s). Antonio de Nebrija ([1492] 1980: 97) parece estar perfeitamente ciente disso quando escreve no prólogo da sua *Gramática de la lengua castellana* - dedicada a Isabel I e finalizada curiosamente no ano de 1492 - que “siempre la lengua fue compañera del imperio”. Dirigindo-se à rainha, ele especifica:

después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos ternían necesidad de recibir las leyes quel vencedor pone al vencido, y con ellas nuestra lengua. (ibid.: 101-102)

Efetivamente, o idioma da metrópole iria exercer um papel central - certamente inimaginável para o gramático espanhol - nos processos de transculturação e apropriação dos saberes indígenas. Destaca-se, no caso do Brasil, o trabalho dos *línguas* enquanto intérpretes ao serviço do poder colonial (REIS & MILTON, 2016: 4). Adicionalmente, os jesuítas identificaram muito cedo o papel fundamental da tradução para o sucesso das campanhas de evangelização. Um dos primeiros representantes deste *modus operandi* é a

Suma da doutrina cristã na língua tupi, redigida em 1557 por João de Azpilcueta Navarro que, ao assim fazer, se tornou “o primeiro tradutor do Brasil” (ibid.: 5).

José de Anchieta, que havia chegado ao ‘Novo Mundo’ poucos anos antes, seguiu o exemplo do padre basco. Profundo conhecedor do tupi, ele se utilizou do *Catecismo Romano* para os seus *Diálogos*. Nessas versões, ele buscou aperfeiçoar a transmissão dos preceitos da doutrina cristã (P. E. FILHO, 2007: 58). O mesmo se aplica às suas obras líricas e dramáticas de cunho moral, escritas nesse idioma (ibid.: 68, 78).

Finalmente, a *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil* (1595) de Anchieta constitui um marco decisivo no esforço de sistematizar o acesso dos religiosos ao mundo dos povos locais a serem convertidos. Assim, o aparentemente benevolente aprendizado da língua do Outro visa, em última instância, a imposição da própria percepção da realidade. Situam-se, em tal contexto, as observações de Silviano Santiago ([1978] 2000: 14) que aponta a duplicidade do “código linguístico e o código religioso” do colonizador como uma concepção da verdade que faz com que “os índios [percam] sua língua e seu sistema do sagrado e [recebam] em troca o substituto europeu”.

O desequilíbrio de poder que se reflete nas relações tradutórias não representa só um fenômeno do passado. Embora de forma alterada, ele persiste até os dias de hoje. Um exemplo ilustrativo é o método da domesticação (cf. VENUTI, 1995) que torna invisível não só o tradutor, mas também manifestações da alteridade dentro do texto de chegada. Em casos como esse, encontramos-nos diante da tradução como forma de silenciamento da voz do Outro, o que, entre outras coisas, pode resultar em práticas de apropriação e violência epistêmica (cf. SPIVAK, 1988).

Tal como já referido anteriormente, a tradução parece tender intrinsecamente ao estabelecimento de um encontro enriquecedor. Antoine Berman ([1984] 2002) assinala o seguinte a esse respeito:

A própria visada da tradução - abrir no nível da escritura uma certa

relação com o Outro, fecundar o Próprio pela mediação do Estrangeiro - choca-se de frente com a estrutura etnocêntrica de qualquer cultura, ou essa espécie de narcisismo que faz com que toda sociedade deseje ser um Todo puro e não misturado. Na tradução, há alguma coisa da violência da mestiçagem. (BERMAN, [1984] 2002: 16)

Pode-se afirmar que, na cultura ocidental, tais estruturas etnocêntricas têm raízes assaz profundas. Elas são sintomas de uma concepção hermética da identidade e de um Eu autossuficiente que prescindir de influências externas para chegar ao conhecimento. Nesse sentido, Pérez-Estévez (2001: 10) argumenta: “Monólogo o soliloquio es la palabra de uno, del solitario (μόνος). La cultura europea tiene una vieja tradición de solitarios y de monólogos. De hecho, el pensamiento occidental ha sido siempre el producto de pensadores solitarios”. Ele ilustra essa tese com o *Críton*, um diálogo de autoria de Platão que retrata a conversa fictícia entre um Sócrates condenado à morte e o seu discípulo Críton. O filósofo aparece nesse encontro - na realidade muito pouco dialógico - como a sabedoria personificada que, graças ao seu domínio da razão, é capaz de identificar a verdade absoluta. Enquanto isso, o seu interlocutor cumpre, como representante da opinião equivocada, uma função meramente retórica: “El otro [...] se reduce a una ficción o a un pretexto imaginario utilizado literariamente” (ibid.: 16-17).

A ideia da busca monológica da verdade se acentuou com o advento da Modernidade² e a valorização iluminista da razão. O filósofo colombiano Castro-Gómez (2005) denomina tal atitude de *hýbris do ponto zero*, referindo-se à soberba crença na possibilidade de um pensador desconsiderar todos os seus conhecimentos prévios e criar um espaço neutro, a partir do qual ele seria capaz de vislumbrar uma verdade objetiva e universalmente válida.

Tal processo se torna impensável diante da constante ação da *différance* derridiana, através da qual o filósofo põe em xeque a noção de um

² Conforme Dussel (1992: 11), a Modernidade remonta ao ano de 1492. Assim, a dominação do Outro americano teria sido a base da constituição da subjetividade moderna, o *ego conquiro* a condição do *ego cogito*.

significado transcendental e da unidade do signo como base do logocentrismo e da metafísica da presença ocidentais. Vale dizer que, segundo Derrida (1996: 19), a prática da desconstrução que disso resulta “é também do começo ao fim a questão da tradução”. Assim, a tradução desempenha a função de um motor da diferença que evidencia as transformações de um sentido alegadamente inalterável (cf. DERRIDA, 1986).

Ora, a pergunta a ser feita é de que maneira a prática tradutória pode contribuir, além de uma crítica da verdade única e objetiva, para uma visão da alteridade como elemento enriquecedor, destacada por Berman ([1984] 2002). Quanto a isso, chama a atenção que nos estudos da tradução brasileiros a questão do Outro é muito recorrente e frequentemente voltada para esse tipo de relação³. Por isso, serão analisadas a seguir diferentes teorias que permitem uma abordagem da mais-valia da tradução no que diz respeito à relação com formas de pensamento e expressão artística alheias.

2. A deglutição do Outro

A tradução de viés antropofágico parece, à primeira vista, excluir a possibilidade de um encontro em pé de igualdade com o Outro, dado que a devoração se mostra como um ato particularmente violento. Essa noção se vê confirmada no conceito de *transluciferação*, desenvolvido por Haroldo de Campos ([1981] 2005) e associado à antropofagia a partir de trabalhos de Else Vieira (1994, 2002), que contribuiu consideravelmente para a divulgação de uma leitura antropofágica da teoria haroldiana.

Vale dizer, a esse respeito, que a transluciferação não se equipara à antropofagia, embora ambos os conceitos coincidam em determinados aspectos. A seguir, analisa-se, a partir de diferentes trabalhos teóricos de

³ Digo isso a partir do meu ponto de vista como pesquisador não-brasileiro que não pôde deixar de notar a insistência com que essa temática é tratada por numerosos representantes da disciplina no Brasil.

Haroldo de Campos, a noção - não isenta de crítica (cf., por exemplo, PRADO, 2009: 81) - de uma ligação entre a antropofagia modernista e a transluciferação enquanto ação parricida⁴.

Ao desenhar a transluciferação, o poeta-tradutor recorre à metáfora da *vampirização/transusão de sangue* e faz menção do *esquartejamento* (CAMPOS, [1981] 2005: 208-209) como métodos para aproveitar e transformar a tradição cultural. A alteridade contida no texto de partida parece estar destinada ao aniquilamento por essa prática tradutória que “intenta, no limite, a rasura da origem: a obliteração do original” (ibid.: 209). Nesse sentido, a *rasura* palimpséstica leva à substituição e, portanto, invisibilização do texto original, dando lugar à “desmemória parricida” (ibid.) que é a transluciferação.

Não é raro depararmos-nos com objeções referentes ao caráter agressivo de uma prática de tradução pensada como antropofágica (cf., por exemplo, FERNANDES, 2019). No caso aqui referido, não obstante, há vários aspectos a serem levados em conta que sugerem uma compreensão distinta. Haroldo de Campos ([1981] 2005) concebe a transluciferação no *Post Scriptum* da sua transcrição das duas cenas finais do segundo *Fausto* de Goethe. Trata-se de um texto ensaístico, ou seja, um texto mais argumentativo do que investigativo, que apresenta elementos literários. O autor realiza um experimento intelectual, criando um conceito que se inspira na simbologia do mundo da obra transcrita. Ele parte da ideia de *língua pura* de Walter Benjamin ([1923] 2017). Nela, ele identifica a causa de uma clausura metafísica da teoria benjaminiana, segundo a qual a língua pura estaria exilada na língua original, e a tradução desempenharia uma função angelical/servil de mensageira que a revela, assim como de “ponto messiânico [...] de convergência da intencionalidade [...] de todas as línguas” (CAMPOS,

⁴ Aliás, a questão da tradução antropofágica não se reduz à figura de Haroldo de Campos, já que, nos últimos anos, ela tem sido retomada e ampliada por pesquisadores como Faleiros (2019) e E. R. V. Filho (2019), que exploram recursos vindos da área de antropologia, como, por exemplo, a teoria do perspectivismo ameríndio.

[1981] 2005: 179). O que é posto em xeque é a separação ontológica entre o original e a tradução que, segundo o autor, Benjamin não consegue superar⁵.

Ora, a “empresa satânica” que propõe Haroldo de Campos ([1981] 2005: 180) consiste na inversão da hierarquia que disso resulta. O tradutor angelical se transforma no subversivo tradutor luciferino, enquanto o original é colocado ao serviço da tradução, que dele se nutre e acaba por absorvê-lo. Trata-se de uma tese cuja finalidade é provocar e, dessa forma, sugerir uma concepção da tarefa do tradutor que difere em grande medida daquela convencional; que procura abrir um debate orientado a repensar a pretensa inferioridade da tradução. Assim, a morte do original daria lugar ao nascimento do tradutor, como a morte do autor àquele do leitor⁶.

Vale dizer que a teoria haroldiana não visa o apagamento total do *outro* texto. O parricídio que ela propõe corresponde ao preceito antropofágico da “transformação permanente do Tabu em totem” (ANDRADE, 1978: 15). Esse, por sua vez, se baseia na antropogênese que Freud ([1913] 2012: 141) desenvolve em *Totem e Tabu*, segundo a qual, nos primórdios da humanidade, um bando de irmãos rebeldes teria devorado o pai primevo: “No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força”. Esse duplo processo da identificação e apropriação se reflete na tradução antropofágica. O tradutor usurpa o lugar da figura paterna do original, reivindicando para si os seus privilégios e a sua força.

Nisso reside, conforme Haroldo de Campos ([1984] 2013: 56), a “última *hýbris* do tradutor luciferino”, aquela de “transformar, por um átimo, o original na tradução de sua tradução”. Vale ressaltar que essa inversão hierárquica é de caráter expressamente temporário. Longe de aniquilá-las,

⁵ Haroldo de Campos ([1984] 2013) explicita a sua abordagem desconstrutivista do texto de Benjamin no ensaio: *Para além do princípio da saudade: a teoria benjaminiana da tradução*.

⁶ Refiro-me, naturalmente, ao célebre ensaio de Roland Barthes ([1968] 2012), *A morte do autor*. Tendo em conta que o tradutor costuma ser o melhor dos leitores, acredito que os seus argumentos podem ter servido de modelo a Haroldo de Campos que, por sinal, salienta o papel do filósofo francês na superação de uma visão linear da tradição literária (v. 1992b: 125).

ela pretende “[r]eencenar a origem e a originalidade como plagiotropia: como ‘movimento infinito da diferença’ (Derrida)” (ibid.).

Nesse sentido, ao evidenciar a falácia da originalidade, a tradução desempenha uma função fundamental no crescimento plagiotrópico⁷ da literatura que Haroldo de Campos opõe à ideia convencional da evolução retilínea, fruto de um Logos nacional “desabrochado no quintal doméstico” (1992a: 236)⁸. De fato, ela pode ser vista como um motor da “devoração crítica do legado universal” (ibid.: 234) que revela e estimula a forte interdependência entre as formas de expressão literária nacionais, negando a ilusão da “plenitude monológica” (ibid.: 237).

Nessa perspectiva, é possível alegar a índole intrinsecamente antropofágica da tradução que visa garantir um diálogo com o Outro. Tal diálogo está baseado na devoração mútua, constituindo essa um fenômeno renovador que *difere* a cristalização de identidades pré-estabelecidas, presente de forma geral no contato entre as culturas. Afinal, como diz Haroldo de Campos (1992a: 255), a “alteridade é, antes de mais nada, um necessário exercício de autocrítica”.

3. Tradução e afeto

Como acabamos de ver, não podemos ser indiferentes ao contato com línguas e culturas estrangeiras, já que elas nos levam a reformular

⁷ A *plagiotropia* é, além de remeter claramente para *plágio*, um termo emprestado da botânica. Ela descreve um crescimento oblíquo e não linear, presente em certas plantas. Haroldo de Campos emprega esse termo junto com *paródia* (canto paralelo) como metáfora para o entrelaçamento da produção literária que inevitavelmente aproveita o já escrito (v., por exemplo, [1981] 2005: 75).

⁸ Em *Da razão antropofágica*, Haroldo de Campos (1992a) critica o que ele denomina *nacionalismo ontológico*, isto é, a ideia da nação como entidade fechada que pode prescindir de influências externas e que segue um desenvolvimento orgânico e teleológico. Para refutar isso, ele salienta a necessidade de pensar “o nacionalismo como movimento dialógico da diferença” (ibid.: 237), além de dar exemplos dos processos de apropriação no âmbito da literatura. Vale dizer que um deles é Machado de Assis que, por sinal, se dedicou à atividade tradutória.

constantemente a nossa própria identidade. Portanto, é fácil imaginar quão ilusória é a premissa da neutralidade do tradutor quanto à maneira em que o encontro ocorre. Além do mais, desejos muito contraditórios - ou talvez nem tanto - costumam fazer parte do seu ofício: a veneração e o respeito pela figura autoral não necessariamente excluem uma vontade irresistível de tomar o seu lugar, enquanto uma atitude servil pode somente ocultar o desejo de apagá-la.

A tradução literária é incompatível com uma prática de fidelidade robótica que busque a (impossível) reprodução de significados estáveis em outra língua. Ela pressupõe um vínculo entre o texto e o seu tradutor que é, na melhor das hipóteses, movido pela vocação de criar algo novo ao invés de simplesmente ‘reciclar’ as palavras de outrem. Como demonstra a seguinte observação do poeta e tradutor alemão August Wilhelm Schlegel (1799: 280) a respeito da tradução de poesia, essa é a base de laços muitas vezes afetivos: “Infelizmente, não há como contemplar a poesia do meu próximo sem desejá-la dentro do meu coração, e assim estou preso em um constante adultério poético” (tradução minha). Essa opinião se reflete igualmente nas palavras de Augusto de Campos (1978: 7) que acrescenta uma perspectiva antropofágica: “A minha maneira de amá-los é traduzi-los. Ou degluti-los, segundo a Lei Antropofágica de Oswald de Andrade: só me interessa o que não é meu”⁹. Por último, Silviano Santiago ([1978] 2000: 21) enfatiza a sensualidade do texto alheio que seduz o escritor latino-americano que, segundo ele, se configura sempre como um tradutor: “As palavras do outro têm a particularidade de se apresentarem como objetos que fascinam seus olhos, seus dedos, e a escritura do segundo texto é, em parte, a história de uma experiência sensual com o signo estrangeiro”.

Ora, a pergunta é: quais as consequências do fascínio pela linguagem do Outro que frequentemente motiva a tradução? Primeiramente, cabe

⁹ É curioso o paralelo que se pode traçar entre os irmãos August Wilhelm/Friedrich Schlegel e Augusto/Haroldo de Campos, pois todos eles se destacaram, apesar de viver em épocas e partes do mundo diferentes, por uma inestimável contribuição para a prática e teoria da tradução que, em muitos aspectos, diferem das convenções de suas épocas.

mencionar os perigos que acarreta o seu enaltecimento. Esse nobre sentimento que frequentemente motiva a criação por via de tradução pode levar ao autorrebaixamento em face da grandeza da escrita alheia, percebida como inalcançável. Maria Paula Frota (2000) explica a esse respeito:

Anulada a auto-estima e exaltado o outro, que se torna o grande outro, *Outro*, a satisfação do amor é impossível. Não é raro encontrarmos esse estado de empobrecimento do eu entre os tradutores, muitos dos quais superestimam a escrita autoral, o valor da língua e do texto estrangeiros. Julgam sua escrita e sua língua inferiores e promovem como que um apagamento de suas inegáveis possibilidades. Experimentam um sentimento constante de impotência e frustração, atribuindo apenas ao Outro, estrangeiro, a riqueza e a beleza de expressão. (FROTA, 2000: 184)

Trata-se de uma abordagem psicanalítica que tematiza os perigos da projeção exacerbada das pulsões amorosas do sujeito no objeto. A autora evoca, para elucidar essa problemática, os pressupostos relacionados ao narcisismo primário. Esta é, conforme Freud, uma fase da primeira infância, durante a qual toda a energia libidinal se concentra no Eu, abrindo caminho para a constituição da personalidade, assim como das representações do mundo em torno do indivíduo. Nesse espaço exterior começa a busca da satisfação das necessidades após o abandono do narcisismo que, contudo, “não deve ser total, sob pena de o sujeito se perder no objeto escolhido, devendo haver [...] um equilíbrio na distribuição pulsional entre o eu e os outros” (ibid.).

Frota (2000: 185) salienta que o referido desequilíbrio pode igualmente refletir-se na projeção inconsciente de um Eu idealizado no Outro, fornecendo um excelente pretexto para um ato predominantemente narcisista. Tanto o abandono do Eu quanto a idealização autorreferencial do Outro, baseada em qualidades meramente imaginárias, seriam amores destinados à infelicidade.

Por último, ela indica um tipo de amor que, ao contrário dos anteriores, se manifesta mediante a concentração da paixão na própria pessoa. Esse seria o caso dos tradutores domesticadores acima mencionados, que não deixam rastro da voz do Outro: “submeto o texto, a língua e os

valores estrangeiros à minha vontade e ao meu talento, ao gênio de minha língua e à hegemonia de minha cultura” (ibid.: 185).

A autora assinala que nenhuma dessas expressões amorosas é satisfatória. Conforme a concepção freudiana, seria preciso garantir um investimento pulsional equilibrado entre o sujeito e o objeto. No que diz respeito à tradução, essas reflexões evidenciam um transtorno afetivo de que sofre todo representante desse ofício, geralmente movido por motivos conflitantes como, por exemplo, o fascínio causado pela cultura alheia, as expectativas dos leitores e a preservação da própria voz autoral. Em vista disso, não é de se estranhar a dificuldade em encontrar um meio-termo.

Um exemplo que ilustra bem as relações afetivas que podem estabelecer-se por via de tradução é abordado por Rosemary Arrojo (2002). Ela recorre à *transferência*, entendida na concepção lacaniana de amor dirigido ao conhecimento, a um Outro enquanto *sujeito suposto saber*, para examinar estruturas de poder de um ponto de vista pós-colonial. No encontro entre uma cultura subalterna e outra hegemônica, essa posição se atribuiria à última. Ela seria a inquestionável guardiã do saber cobiçado pelo subalterno (ibid.: 143)¹⁰. É nesse contexto que Arrojo situa o curioso caso de Hélène Cixous e a sua paixão pela obra de Clarice Lispector, que parece subverter a referida hierarquia, já que se trata de uma importante estudiosa europeia que se deixou seduzir por uma escritora da ‘periferia’ e acabou se inspirando nela para sua própria produção intelectual, principalmente na sua noção de escrita feminina.

Arrojo (2002: 147-148) observa que a devoção sentida pela brasileira levou Cixous a rejeitar quaisquer traduções anteriormente publicadas¹¹. Em vez disso, ela teria optado por reproduzir a sua obra de forma literal em

¹⁰ Vale ressaltar que esse saber é somente *suposto*. Enquanto a transferência pode ser aproveitada na psicoterapia para fundamentar a autoridade do terapeuta, ela pode servir, num contexto colonial, de justificativa para exigir obediência cega a uma cultura considerada superior.

¹¹ Arrojo (2002: 146) aponta também que, para Cixous, a tradução está ligada à linguagem masculina que traduz tudo para si mesma e que atua como elemento redutor da leitura do texto estrangeiro.

língua francesa para preservar aquilo que ela considerava essencial. Não obstante, a autora considera que esse procedimento não foi bem-sucedido:

Cixous's alleged 'extreme fidelity' to Lispector's otherness cannot stand even the most superficial exam. This peculiar brand of 'fidelity' turns out to be a true intervention, a rewriting, in which what belongs to the author and to the reader is literally shaded by omissions and misquotations, and in which Lispector's Portuguese is often disregarded or taken to be a perfect translation of French. (ibid.: 151)

Na perspectiva de Arrojo, Cixous usa Clarice Lispector como tela de projeção da própria teoria literária. Ela transforma o seu sujeito suposto saber numa cópia de si mesma, que a ajuda “to reread herself and to translate that which she already knew and was able to rediscover into a new productivity and a new writing” (ibid.: 152). Enquanto isso, a tradução ‘literal’ não passa de uma justificativa que alega fidelidade à palavra do Outro, mas que na prática acaba por distorcê-la.

Parece tratar-se, pois, de uma relação amorosa que anteriormente se qualificou de ‘idealização do Eu no Outro’. No entanto, vale lembrar que essa supõe uma atuação até certo ponto inconsciente, talvez passionalmente ingênua. É duvidoso que isso se aplique ao caso aqui referido. Seguindo a argumentação de Arrojo (2002), seria mais adequado falar de *apropriação*; uma apropriação que, ao invés de aniquilar o Outro, o molda à própria imagem e semelhança. Pode-se dizer que estamos diante de um problema de *representação* que remete para os dois sentidos da palavra, isto é, *figurar como representante e reproduzir a imagem* de outrem. Isso, por sua vez, acarreta, nas palavras de Spivak (1988: 292), o perigo de se deparar com um “first-world intellectual masquerading as the absent nonrepresenter who lets the oppressed speak for themselves”. Tais práticas de representação não são inofensivas, pois, apesar de alegar admiração por vozes periféricas e, conseqüentemente, manifestar a vontade de agir como o seu ‘porta-voz’, elas são capazes de silenciar a alteridade, num gesto que denota uma atitude narcisista.

Em outro trabalho, Arrojo (2004) examina uma relação amorosa certamente muito diferente da anterior: a atração que Jorge Luis Borges sentiu por toda a sua vida pela obra e pessoa de Walt Whitman. Ela analisa a esse respeito duas tentativas empreendidas pelo argentino de se aproximar do seu sujeito suposto saber. A primeira é *Himno del mar*, o primeiro poema publicado por Borges e fortemente inspirado em *Song of myself*, e a segunda *Hojas de hierba*, a sua tradução parcial de *Leaves of grass*, a obra-prima do poeta estado-unidense (que, aliás, inclui *Song of myself*). Os dois casos representariam o esforço de identificação com Whitman, embora os seus resultados fossem muito distintos: “While Borges did try his ‘hardest’ to be Whitman in ‘Himno del mar’, it was in his translations of the American poet that he was able to somehow *become* a Spanish version of Whitman's poetic person” (ibid.: 47-48).

Nessa perspectiva, a tradução permitiria - mais do que a imitação ou emulação - colocar-se na pele do Outro adorado, entregar-se à sua alteridade e nela espelhar-se:

As an instrument that might have helped Borges escape Borges and the Borgesian, translation seems to have allowed him to pretend to be an-Other and, in the Other's name, to write, in his native Spanish, that which he was unable to address in his own texts and in his own name. If in his Whitmanesque “Himno del mar” he could not completely lose himself in the sea of otherness and leave behind a certain melancholy, [...] in his Spanish version of *Leaves of Grass*, Borges managed to have his poetic persona take over what he admired and desired in the American poet's originals, and, thus, on some level, *to be* the “effusive and orgiastic” Walt Whitman, “a man of adventure and love, indolent, full of life, carefree, a wanderer in America,” as he himself refers to Whitman's persona in the opening paragraph of his prologue to *Hojas de hierba*. (ARROJO, 2004: 48)

A abordagem tradutória da obra alheia parece efetivamente garantir uma melhor identificação com Whitman. Conforme Arrojo, é assim que Borges se mostra capaz de deixar para trás os seus preconceitos e assumir, entre outras coisas, o homoerotismo do poeta estadunidense (ibid.: 50). Nisso se mostra, a meu ver, um dos paralelos mais importantes entre o leitor e o tradutor: as

duas atividades pressupõem uma grande predisposição para se abrir ao Outro e até *ser Outro*, constituindo, assim, um valoroso exercício de empatia.

Sob uma ótica psicanalítica, o caso de Borges parece estar norteado pelo impulso de abandono do Eu em favor da fusão com o objeto do amor. Para falar a verdade, não surpreende que assim seja. Borges era, antes de mais nada, um apaixonado leitor que se nutria da literatura por ele admirada. Além disso, o fato de ele ter sido um grande escritor certamente contribuiu para que pudesse conservar a sua unicidade autoral sem se perder na sombra do Outro. Em vista disso, acredito que o caso de Borges, uma das vozes mais vigorosas da literatura em língua espanhola, não se possa aplicar a todos os tradutores que, muitas vezes, ao exaltar desproporcionalmente a escrita alheia podem acabar por submeter o seu trabalho criativo a uma cultura por si só já hegemônica. A esse respeito, cabe reiterar a necessidade de um investimento pulsional equilibrado, acompanhado por uma dose saudável de empatia que, indubitavelmente, é uma das características fundamentais de uma boa tradução.

4. O entre-lugar da tradução

Nos dois tópicos anteriores, examinamos propostas sobre como pode ser entendido o papel desempenhado pelo Outro no processo tradutório. Agora, prosseguiremos discutindo algumas reflexões referentes à maneira em que a relação com a alteridade se dá e quais as suas consequências concretas.

Primeiramente, gostaria de recorrer mais uma vez ao ensaio *O entre-lugar do discurso latino-americano*. Nesse trabalho pioneiro¹², Santiago ([1978] 2000) retrata o dilema da produção literária na América-Latina. Ele assinala que, devido ao apagamento do passado, da origem dos povos do

¹² Pode-se dizer que o ensaio antecipa, de certa forma, diversos conceitos das teorias pós-coloniais das últimas décadas, como, por exemplo, o *space in-between*, *mimicry*, *writing back* e *hibridismo*.

‘Novo Mundo’ pelos conquistadores, o seu papel não passa da “*cópia*, simulacro que se quer mais e mais semelhante ao original”, representado este pela civilização ocidental que reivindica para si o “estatuto familiar e social do primogênito” (ibid.: 14). Como única saída dessa situação, Santiago salienta a necessidade de questionar o ideal da origem pura que motiva o fato de a produção artística proveniente da periferia ser relegada para um segundo plano. Segundo ele, é na mestiçagem que se acha a chave para a superação da “noção de unidade” que, no contexto latino-americano,

é contaminada em favor de uma mistura sutil e complexa entre o elemento europeu e o elemento autóctone - uma espécie de infiltração progressiva efetuada pelo pensamento selvagem, ou seja, abertura do único caminho possível que poderia levar à descolonização. (ibid.: 15)

Em vez da identificação com ou oposição ao Outro europeu supostamente ‘puro’, Santiago ([1978] 2000) vê na mistura, no meio-termo, uma promessa de emancipação cultural. Ele localiza esse processo no *entre-lugar* que intitula o seu ensaio, um espaço no qual se dá o embate e ocorrem as transformações daí resultantes que outorgam à literatura latino-americana uma voz própria:

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

Cabe recordar que Santiago ([1978] 2000: 21-22) entende a atividade tradutória como um elemento substancialmente desconstrutor que representa uma parte integrante da incumbência do escritor latino-americano. Em vista disso, a questão sobre o papel da tradução em relação ao encontro transformador entre culturas e o espaço em que ele se dá ganha relevância. Como base para essa discussão se prestam muito bem as reflexões de Mauricio Mendonça Cardozo (2009) a respeito do seu projeto de dupla-tradução, publicada em 2006, da novela alemã *Der Schimmelreiter* (1888), de Theodor Storm. Ela é composta por *A assombrosa história do homem do cavalo branco*,

uma versão que poderia ser classificada como convencional, já que respeita algumas das principais noções tradicionais de fidelidade como o local e tempo da trama, e *O Centauro Bronco*, uma versão que desloca a trama original dos cenários úmidos e frios da Frísia do Norte (literária) para o sertão brasileiro (também ele literário).

Um dos motivos dessa “empreitada tradutória” (ibid.: 84) é sondar as formas em que se pode manifestar a *relacionalidade* entre as culturas envolvidas no processo. Para isso, Cardozo (2009) parte do pressuposto da inevitável *liminaridade* que se constitui ao confrontarmos o Outro - ainda que, de um ponto de vista pós-moderno, tanto a alteridade quanto a própria identidade não sejam nunca categorias absolutas com contornos claramente definíveis. O autor entende os pontos de contato fronteiriço, sintomas da condição liminar, como o próprio lugar em que a relação com o Outro ocorre:

Pois essas *fronteiras* - do eu, da língua, da religião, da cultura, etc. - não mais seriam entendidas como meros limites que devemos superar para vivenciarmos o outro, e sim, como o próprio *espaço liminar de relação*, como o espaço que habitamos e que se abre para nós como possibilidade de convívio com esse Outro que não nos é indiferente. (ibid.)

Através dessa perspectiva, e tendo em conta as noções de contato cultural pós-modernas (cf. BHABHA, 1994), Cardozo identifica na tradução uma “manifestação praxiológica que leva a um extremo as questões da *relacionalidade* e da *interliminaridade*”, podendo considerar-se em virtude disso como “um caso paradigmático de *relação com o Outro*” (ibid.).

O projeto de dupla-tradução ilustra as múltiplas possibilidades de se relacionar com o texto em alemão e as representações culturais por ele transmitidas. Enquanto *A assombrosa história do homem do cavalo branco* atua, ao apresentar ao leitor brasileiro um cenário que lhe é totalmente estranho, como marcador de diferença absoluta, o confronto com *O Centauro Bronco* revela, em contrapartida, os pontos de convergência entre a Frísia do Norte e o sertão, dois espaços geográficos e culturais que, à primeira vista, não se assemelham em nada. Os dois aspectos que se destacam a esse

respeito são a luta contra uma natureza implacável e as limitações ao progresso impostas por uma sociedade altamente conservadora. Assim sendo, o *Senhor dos Diques Hauke Haien/coronel Naldo Mendes* tem que desafiar, num ambiente hostil dominado por *ondas escuras/ondas de mormaço*, não apenas a força do *mar/do sol*, mas também a resistência da comunidade que o cerca¹³.

O reconhecimento das afinidades entre os dois mundos nos quais é reencenada a trama original garante um melhor entendimento da insólita abordagem tradutória encontrada em *O Centauro Bronco*. Apesar da primeira impressão, que parece indicar uma prática plenamente domesticadora, o fato de transmitir uma “experiência que é inevitavelmente outra, ainda que seja humanamente tão semelhante” não representa, conforme aponta Cardozo (2006: 159) no posfácio dessa tradução, um *modus operandi* que busque apropriar-se do outro texto, pelo contrário: “o que aparentemente pode ser visto como estratégia radical de assimilação do outro, revela-se, na intimidade, como uma defesa às avessas da alteridade - de uma alteridade que não se contenta em reduzir o outro à estranheza”.

Não se trata, porém, de um ato meramente altruísta. Lembrando as já citadas palavras de Haroldo de Campos (1992a: 255), que classifica a alteridade como “um necessário exercício de autocritica”, podemos pensar o encontro com o Outro como uma oportunidade única de refletir sobre a própria identidade. É seguindo essa mesma lógica que Cardozo (2009: 81) observa que a novela alemã de Storm descreve o norte da Alemanha do século XVIII, “enquanto o contexto social retratado em *O Centauro Bronco* ainda hoje é muito semelhante ao que ocorre em boa parte do sertão nordestino”, denunciando assim a realidade do seu país, pois, “ao aproximar ambos os contextos, a tradução pontua criticamente esse desinteresse político que diminui as possibilidades de progresso e mantém uma parcela do Brasil no mais remoto passado”. Assim, a tradução serve de espelho, permitindo olhar

¹³ Para informações mais detalhadas sobre as duas traduções, ver o artigo aqui citado de Cardozo (2009) ou Ribeiro & Amorim (2016).

para si mesmo de um ponto de vista inusitado, ou mesmo inacessível, e oferecendo importantes oportunidades de aprendizado.

Como acabamos de ver, a tradução afeta de uma ou outra maneira todas as partes envolvidas. Vale dizer que isso corresponde plenamente à *cultural translation* bhabhiana que prevê a traduzibilidade categórica e recíproca dos símbolos que as culturas formam para se significar, dado que “they are always subject to intrinsic forms of translation” (BHABHA, 1990: 210). Assim, a tradução (cultural e literária) atua como motor da diferença que dilui as fronteiras do Eu e do Outro. Ela instaura o espaço de negociação em que as identidades se condicionam mutuamente, se contaminam. É dessa forma que se abre a possibilidade de deixar para trás conceitos de pureza e originalidade fortemente enraizados no pensamento moderno e com eles as estruturas hierárquicas que atribuem o estatuto de superioridade a determinadas culturas. Ou, nas palavras de Homi Bhabha (1994: 39): “And by exploring this Third Space, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves”.

Como enfatiza Bhabha (2009: ix) num trabalho mais recente, a tradução cultural faz parte da constituição desse ‘terceiro espaço’: “Third space, for me, is unthinkable outside of the locality of cultural translation”. O mesmo se aplica à tradução num sentido mais tradicional, de uma língua para outra, o que se evidencia no fato de ela ter servido como base para essa concepção do teórico pós-colonial. Ele recorre, para ser mais exato, à analogia descrita por Benjamin ([1923] 2017: 15) em *A tarefa do tradutor* que concebe o original como uma unidade formada pelo fruto e a sua casca, enquanto a linguagem da tradução envolve o seu conteúdo como um manto real. Bhabha (1994: 227) localiza nas dobras do manto real o interstício que a interferência do elemento estrangeiro revela. E aí, finalmente, ele identifica o espaço que cria “the conditions through which ‘newness comes into the world’”.

As reflexões teóricas de Santiago ([1978] 2000) e Cardozo (2009) apontam nessa mesma direção. Elas também reconhecem no encontro

tradutório entre o Eu e o Outro uma oportunidade de aprendizado mútuo, a superação das fronteiras de identidades que se querem plenas e inalteráveis, assim como a abertura de um caminho para o novo.

Considerações finais

As diferentes perspectivas retratadas ao longo do presente trabalho não deixam lugar a conclusões definitivas. Dada a complexidade do assunto, pode-se dizer que essas são, de fato, impensáveis. Um exemplo que demonstra isso é aquele de Rodrigues (2008), que discute as críticas relativas ao método domesticador formuladas por Venuti:

[...] a prática tradutória de resistência, estrangeirizadora, sugerida pelo autor não seria exatamente a mais adequada para os tradutores brasileiros, porque o Brasil não ocupa a mesma posição política e econômica que os Estados Unidos e já acolhe o suficiente o Outro hegemônico dando-lhe bastante voz. Por esse ângulo, a prática domesticadora da fluência seria um modo de resistir ao hegemônico e marcar uma posição política de resistência ao estrangeiro. (RODRIGUES, 2008: 23)

Também Chanut (2012: 165), tradutora brasileira de Berman, partilha tais preocupações quando assinala a “invasão estrangeira indiscriminada” e a “valorização hiperbólica da língua e da cultura estrangeiras”. Em vista disso, não nos resta senão aceitar que não existe a forma de lidar com a representação do Outro no processo tradutório, e que é preciso levar sempre em conta as relações de poder que permeiam o contexto de sua produção.

No que diz respeito ao caso do tradutor da periferia, os preceitos da tradução antropofágica e luciferina parecem efetivamente oferecer ferramentas que contribuem para a emancipação da figura do tradutor, embora essa emancipação aconteça, em parte, às custas do texto de partida. Nesse sentido, pode-se afirmar - como, aliás, faz Berman (2009: 352) - que as reflexões de Haroldo de Campos são orientadas pelas necessidades da

tradução em culturas subalternas. No entanto, acredito que se deva evitar o erro de reduzi-las a essa função. Lembrando que a razão antropofágica sugere uma devoração mútua e, portanto, a interdependência categórica e enriquecedora entre as culturas envolvidas, pode-se constatar a relevância desse pensamento para os estudos da tradução, culturais e literários de maneira geral¹⁴.

O que a abordagem psicanalítica tem em comum com aquela antropofágica é certamente a questão da autoridade do *outro* texto, seja esse percebido como uma figura paterna ou circunscrito sob a égide do saber. Além disso, ela examina os perigos - sobretudo o abandono do próprio papel criativo - e as oportunidades decorrentes da relação tradutória, principalmente aquela de transcender os limites da própria percepção e das próprias convicções ao se colocar no lugar do Outro e se abrir à sua visão da realidade.

A concepção da tradução como espaço em que ocorre a relação com o Outro está igualmente ligada à possibilidade de abertura de novas perspectivas e aprendizagens. Nesse sentido, a tradução tem o potencial - muitas vezes não aproveitado - de evidenciar as afinidades entre as respectivas culturas e de diluir as (em parte fictícias) fronteiras que as separam, ampliando significativamente o nosso horizonte.

Gostaria de concluir essas reflexões com a observação de que os conceitos aqui discutidos representam tão só uma parte do discurso relativo à alteridade presente nos estudos da tradução no Brasil. Ao mesmo tempo, tenho certeza de que a complexidade e relevância dessa temática ainda farão correr muita tinta.

¹⁴ Vale dizer que o pensamento tradutório de Haroldo de Campos é obviamente muito mais amplo daquele apresentado no presente trabalho e que ele evoluiu ao longo da vida do poeta-tradutor. Acredito que ele mereça maior reconhecimento fora do Brasil enquanto um importante representante dos estudos da tradução que com frequência estava à frente do seu tempo.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, O. de. *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978. (Obras completas 6).

ARROJO, R. Interpretation as possessive love: Hélène Cixous, Clarice Lispector and the ambivalence of fidelity. Em: Bassnett, S.; Trivedi, H. (Org.). *Postcolonial translation. Theory and practice*. 2. ed., New York: Routledge, 2002, p. 141-161.

ARROJO, R. Translation, transference, and the attraction to otherness: Borges, Menard, Whitman. *Diacritics*, v. 34, ¾, p. 31-53, 2004.

BARTHES, R. Der Tod des Autors. *Das Rauschen der Sprache*. 3. ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1968] 2012, p. 57-63.

BENJAMIN, W. Die Aufgabe des Übersetzers. Em: Birnbaum, A.; Métayer, M. (Org.). *Tableaux parisiens*, Berlin: Suhrkamp, [1923] 2017, p. 9-26.

BERMAN, A. *A prova do estrangeiro*. Traduzido por Pereira Chanut, M. E. Bauru: EDUSC, [1984] 2002. (Coleção Signum).

BERMAN, A. A tradução e seus discursos. Traduzido por Aseff, M. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 11, n. 2, p. 340-353, 2009.

BHABHA, H. In the cave of making. Thoughts on Third Space. Em: Ikas, K.; Wagner, G. (Org.). *Communicating in the Third Space*, New York: Routledge, 2009, p. ix-xiv.

BHABHA, H. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.

BHABHA, H. The Third Space. Interview with Homi Bhabha. Em: Rutherford, J. (Org.). *Identity: community, culture, difference*, London: Lawrence and Wishart, 1990, p. 207-221.

CAMPOS, A. de. *Verso, reverso, controverso*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

CAMPOS, H. de. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. *Metalinguagem e outras metas. Ensaios de teoria e crítica literária*, São Paulo: Perspectiva, 1992^a, p. 231-255.

CAMPOS, H. de. *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, [1981] 2005.

CAMPOS, H. de. Para além do princípio da grande saudade: a teoria benjaminiana da tradução. Em: Marcelo Tápia; Médici Nóbrega, T. (Org.). *Haroldo de Campos. Transcrição*, São Paulo: Perspectiva, [1984] 2013.

CAMPOS, H. de. Sobre Roland Barthes. *Metalinguagem e outras metas. Ensaios de teoria e crítica literária*, São Paulo: Perspectiva, 1992b, p. 119-126.

CARDOZO, M. Posfácio. *O centauro bronco*: Editora UFPR, 2006, p. 153-163.

CARDOZO, M. So far, so close: discutindo o projeto da tradução da novela *Der Schimmelreiter*, de Theodor Storm. *Trama*, v. 5, n. 9, p. 73-84, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, S. *Aufklärung als kolonialer Diskurs: Humanwissenschaften und kreolische Kultur in Neu Granada am Ende des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main, 2005.

CHANUT, M. E. A tradução ética em “A prova do estrangeiro”. *Criação e crítica*, n. 9, p. 161-173, 2012. doi:10.11606/issn.1984-1124.v5i9p161-173.

DERRIDA, J. Carta a um amigo japonês. Em: Ottoni, P. (Org.). *Tradução: a prática da diferença*, Campinas: Editora da Unicamp, 1996, p. 19-25.

DERRIDA, J. Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva. Em: Engelmann, P. (Org.). *Jacques Derrida: Positionen*, Graz, Wien: Passagen, 1986, p. 52-82.

DUSSEL, E. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Bogotá: Antropos, 1992.

FALEIROS, Á. *Traduções canibais: uma poética do traduzir*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2019.

FERNANDES, F. Antropofagia, Brasilidade and translation in recent international scholarship. Em: Lino, P.; Élide, O.; Thomas, S.; Marcel, V. (Org.). *Theory and Practice of Translation in the Portuguese Speaking World*, 2019. Disponível em:

<https://sbps.spanport.ucsb.edu/sites/default/files/sitefiles/09_Fernandes.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2019.

FILHO, E. R. V. Antropofagia literária e literal na sua relação com os estudos da tradução. *TradTerm*, v. 33, p. 98-122, 2019.

FILHO, P. E. *Tradução e sincretismo nas obras de José Anchieta*. São Paulo, 2007.

FREUD, S. *Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. Traduzido por Souza, P. C. de. São Paulo: Companhia das Letras, [1913] 2012. (Obras Completas, 11).

FROTA, M. P. Tradução como uma relação de amor. *Alfa*, v. 44, p. 179-187, 2000.

NEBRIJA, A. de. *Gramática de la lengua castellana*. Madrid: Editora Nacional, [1492] 1980.

PÉREZ-ESTÉVEZ, A. Diálogo, verdad y alteridad en Platón. *Utopía y praxis latinoamericana*, v. 6, n. 13, p. 9-35, 2001.

PRADO, C. *Pós-colonialismo e o contexto brasileiro: Haroldo de Campos, um tradutor pós-colonial?*, 2009.

REIS, D.; MILTON, J. História da tradução no Brasil: percursos seculares. *Translatio*, n. 12, p. 2-42, 2016.

RIBEIRO, E.; AMORIM, L. O descentramento das identidades e o outro diferente: reflexões pós-modernas sobre a tradução inevitável. *Mutatis Mutandis*, v. 9, n. 1, p. 95-122, 2016.

- RODRIGUES, C. C. A ética da apropriação. *Tradução & Comunicação*, v. 17, p. 21-28, 2008.
- SANTIAGO, S. O entre-lugar do discurso latino-americano. Em: Santiago, S. (Org.). *Uma literatura nos trópicos: Ensaio sobre dependência cultural*. 2. ed., Rio de Janeiro: Ed. Rocco, [1978] 2000. 219 p., p. 9-26.
- SCHLEGEL, A. W. Der rasende Roland: Eilfter Gesang, nebst Angabe des Zusammenhanges und Nachschrift des Uebersetzers an Ludwig Tieck. Em: Schlegel, A. W.; Schlegel, F. (Org.). *Athenaeum: Eine Zeitschrift: Frölich, 1799* 2). Disponível em: <http://objects.library.uu.nl/reader/index.php?obj=1874-44796&lan=en#page//21/65/37/21653754102624471911131273096750851223.jpg/mode/1up>. Acesso em: 10 set. 2020, p. 247-284.
- SPIVAK, G. C. Can the subaltern speak? Em: Nelson, C. (Org.). *Marxism and the interpretation of culture*, Basingstoke, Ham.: Macmillan Education, 1988, p. 271-316.
- VENUTI, L. *The translator's invisibility: a history of translation*: Routledge, 1995.
- VIEIRA, E. A postmodern translations aesthetics in Brazil. Em: Snell-Hornby, M.; Pöchhacker, F.; Kaindl, K. (Org.). *Translation studies: an interdisciplinary*, Amsterdam [u.a.]: Benjamins, 1994, p. 65-72.
- VIEIRA, E. Liberating Calibans: readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' poetics of transcreation. Em: Bassnett, S.; Trivedi, H. (Org.). *Postcolonial translation. Theory and practice*. 2. ed., New York: Routledge, 2002, p. 95-113.