

A TRADUÇÃO DOS MARCADORES CULTURAIS EXTRA-LINGÜÍSTICOS: JORGE AMADO TRADUZIDO

*Regina Helena Machado Aquino Corrêa**

RESUMO: Este é um estudo contrastivo de termos culturalmente marcados presentes nos romances *Dona Flor e Seus Dois Maridos*, *Tenda dos Milagres* e *Tereza Batista Cansada de Guerra*, de Jorge Amado. O intuito é verificar, na direção português-inglês, o distanciamento/proximidade tradutórias, com base no modelo proposto por Vinay e Darbelnet (1960) e a sua reformulação por Aubert (1998) de forma a mensurar o grau de dificuldade tradutória de romances com enfoque regional e a demonstrar a dificuldade de dissociação do binômio língua-cultura. As várias tentativas tradutórias de um mesmo termo foram registradas por meio de um acompanhamento linear de alguns termos nos três romances.

UNITERMOS: Jorge Amado; tradução cultural; modalidades tradutórias.

ABSTRACT: This is a contrastive study of culturally marked terms, in the Portuguese-English direction, collected in Jorge Amado's novels – Dona Flor e Seus Dois Maridos, Tenda dos Milagres and Tereza Batista Home from the Wars. The main intent is to verify the degree of proximity/distance between the original and the translated text, based on the Vinay & Darbelnet (1960) model and its reformulation by Aubert (1998), in an attempt to measure the degree of translation difficulties in novels with regional accent and also to reassure the linguistic challenge caused by the impossibility of disassociation between language and culture. The several translation attempts for the same term were registered through a linear observation of some terms along the three studied novels.

* Universidade Estadual de Londrina.

KEYWORDS: Jorge Amado; cultural translation; translation modalities.

Introdução

J. C. Catford, um dos pioneiros na tentativa de formulação de uma teoria da tradução baseada numa teoria da linguagem, considera a tradução como “uma operação executada nas línguas: um processo de substituição de um texto em uma língua por um texto em outra língua” (1978, p. 1). Aceite-se que pode ser simplista tal definição, e que é polêmico esse conceito de substituição de textos. Entretanto, Catford vincula a tradução com a linguagem, definindo a última como “um tipo de comportamento humano padrão. É uma forma, talvez a mais importante, pela qual os seres humanos interagem em situações sociais” (1978, p. 1). Catford, então, nos leva de volta às bases de uma teoria da linguagem que considere a língua como um fenômeno social. A linguagem estaria, portanto, carregada de elementos inerentes à respectiva cultura, que representam um profundo sentimento de nacionalidade e até mesmo de naturalidade, aqui entendida como proveniência, quando se trata de um país como o Brasil, tão extenso e com tantas diferenças climáticas, geográficas, econômicas e lingüísticas.

A língua, na concepção saussuriana, seria composta de signos, em que a um significante corresponderia um significado, este último entendido como a imagem para a qual nos remete o primeiro; a formação desta imagem estaria diretamente ligada à experiência de vida que um certo indivíduo teria numa dada língua de forma que ele pudesse contextualizar aquele significante, utilizando-se de sua capacidade de associação para chegar ao significado. Bakhtin expande a concepção de Saussure quando valoriza a fala, considerando a língua como uma manifestação individual de cada falante. O interlocutor deixa de ser um elemento passivo na constituição do significado e a linguagem se torna um meio de interação social. O *outro* passa a ter função ativa na constituição do significado, integrando a enunciação individual em um contexto mais amplo, deixando transparecer as relações intrínsecas entre o lingüístico e o so-

cial. A palavra seria o signo ideológico, pois fruto da interação social e caracterizada pela plurivalência. A linguagem não pode ser encarada como uma entidade abstrata, mas como o lugar onde a ideologia se mostra concreta e o ideológico, para se objetivar, precisa de uma materialidade (Brandão, 1995, p. 9). Assim sendo, para Bakhtin,

Cada signo ideológico é não apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também um fragmento material dessa realidade. Todo fenômeno que funciona como signo ideológico tem uma encarnação material, seja como som, como massa física, como cor, como movimento do corpo ou como outra coisa qualquer. Nesse sentido, a realidade do signo é totalmente objetiva e, portanto, passível de um estudo metodologicamente unitário e objetivo. Um signo é um fenômeno do mundo exterior. O próprio signo e todos os seus efeitos (todas as ações, reações e novos signos que ele gera no meio social circundante) aparecem na experiência exterior. Este é um ponto de suma importância. No entanto, por mais elementar e evidente que ele possa parecer, o estudo das ideologias ainda não tirou todas as conseqüências que dele decorrem. (Brandão, 1995, p. 11)

Essa concepção da palavra como representante de uma realidade individual, que por sua vez seria resultado de uma interação social e ideológica, é que me faz acreditar na impossibilidade de transposição, de uma língua de partida para uma língua de chegada, do que vai-se aqui chamar de signos culturais. A palavra *pai-de-santo*, por exemplo, remete a uma série de associações que a contextualizam e disto emerge o seu significado. Essas associações, por sua vez, são conseqüência da nossa experiência como falante, do nosso conhecimento antropológico-cultural da língua em questão. No caso da tradução, poder-se-ia, por empréstimo, usar a própria palavra *pai-de-santo*, ou mesmo tentar explicá-la, mas nunca se conseguiria transpor associações histórico-antropológico-culturais como o tipo de colonização brasileira, o uso da mão-de-obra escrava, os rituais afro-brasileiros (bastante diferentes dos africanos ou afro-caribenhos), e elementos como *terreiro*, *despacho*, *alguidar*, *fa-*

rofa, galinha preta, encruzilhada, encosto, mandinga e tantos outros, que contextualizam o termo e dão representatividade à palavra *pai-de-santo* dentro da cultura brasileira. Ou ainda que se consiga uma tradução literal do termo, como é o caso de *uma xícara de café* e *a cup of coffee*; cabe concordar aqui com Dante Moreira Leite quando diz:

A University americana não é a nossa universidade, ... o breakfast americano não é o nosso café da manhã; o seu lunch não é o nosso almoço. Mas podemos ir mais longe: quando num livro americano, se fala em “beber café” este café é com creme, em xícara grande; se digo “beber café”, para um brasileiro, este pensa em café preto, em xícara pequena. (1979, p. 128)

Nesta perspectiva, pode-se conjecturar que o processo de transposição de um texto em uma língua de partida para uma língua de chegada não é tão simples quanto parece. Mesmo que se leve em conta a concepção de Roman Jakobson de que tudo é traduzível, visto que “a faculdade de falar determinada língua implica a faculdade de falar acerca dessa língua” (1969, p. 67), não se pode igualmente ignorar os problemas tradutórios ocasionados quando a segunda alternativa se mostra como possibilidade única de traduzibilidade. Para os tradutores, algumas vezes, parece que não há muitas opções além de aceitar traduções tão jocosas quanto a de Millôr Fernandes, ao transpor “botou fogo na canjica” para “he put fire in the dish made of grated green corn, sugar, coconut milk and cinnamon” (1988, p. 116). Tomando-se como exemplo a palavra *canjica*, ainda que se considere importante o discurso e não o signo individualmente, seria impossível que no decorrer da narrativa o leitor conseguisse vivenciar a experiência sensorial que os conhecedores da realidade extra-lingüística daquela palavra. Da mesma forma, não se pode explicar o *cinnamon roll* como sendo simplesmente uma rosquinha de canela. O aroma de açúcar e canela que invade os *shopping malls* americanos e canadenses e o sabor dos *cinnamon rolls* quentes, regados a uma calda de açúcar, só pode ser perfeitamente entendido se o receptor ou leitor for conhecedor daquela realidade. Quando se refere aqui a signo cultural, trata-se

realmente daquela experiência inexplicável, daquilo que é intraduzível, a não ser que ambos, emissor e receptor, tenham a mesma vivência cultural. Não importa se o tradutor, aqui entendido como aquele que é portador de uma mensagem, é falante nativo, tem consciência do uso pragmático de ambas as línguas de partida e de chegada; mesmo assim certos elementos da mensagem que ele pretende transmitir serão filtrados pela falta da mesma correspondência cultural do receptor.

Aubert, que já há algum tempo envereda pelos caminhos tortuosos da tradução cultural, considera essas dificuldades não como “muralhas intransponíveis”, mas como um “desafio” para a tradução (1993, p. 42) e reconhece que traduzir não significa somente uma substituição de termos, mas de uma série de outros elementos que são inerentes ao próprio texto:

Admitamos, por outro lado, que a operação tradutória propriamente dita envolve não apenas léxico e gramática, mas a totalidade do texto, texto esse que incorpora em si a língua enquanto estrutura, a língua enquanto fato histórico e social (portanto, cultural), e a língua enquanto ato de fala, de discurso, configurando-se, pois, simultaneamente, como individual e coletivo. Admitamos, ainda, que o texto incorpora, também, em si, uma determinada expressão da realidade ou determinada concepção dela; e as operações lingüísticas e, portanto, também as operações tradutórias, remetem e se referem a uma multidão de elementos culturais extra-lingüísticos. (1995, p. 32)

Quando um texto literário brasileiro, como o de Jorge Amado, por exemplo, é traduzido para o inglês, ou qualquer outra língua, é impossível traduzir a originalidade, a musicalidade, o gingado de uma capoeira; o misticismo, o sincretismo religioso, de ordem histórica, na equivalência dos orixás com os santos católicos; reproduzir o som do atabaque, do agogô, quando o terreiro canta para os orixás do babalorixá ou ialorixá. Como visualizar orixás se incorporando nas iaôs, as filhas-de-santo, cada um a seu tempo, com seu ritmo, sua roupa, sua dança, sua comida? Como traduzir a importância de Oxalá, o deus dos deuses, o Nosso Senhor do Bonfim? Como traduzir o cheiro, o

sabor, o exotismo, o misticismo das comidas baianas, que também servem de oferendas aos orixás: o vatapá, o efô, o sarapatel (que no Aurélio quer dizer *iguaría*, ainda que “preparada com sangue, fígado, rim, bofe, tripas e coração de certos animais, especialmente porco e carneiro, com abundância de molho, e bem condimentada”), o caruru, o duburu, o ejá, a farofa de azeite de dendê, preferida de Exu, o cuscuz de Oxalá, o angu com arroz e vatapá de Ogun e o acarajé de Iansã? Trata-se de uma mera questão de substituição vocabular quando, tomando-se como exemplo o trecho abaixo e sua correspondente tradução, se fala dos famosos quitutes dos tabuleiros das baianas?

Por dias permaneceu vago o ponto da Misericórdia onde os fregueses do abará, acarajé, cocada e pé-de-moleque encontraram, anos a fio, a negra Dorotéia com o colar de Yansan e uma conta vermelha e branca, de Xangô. Depois ali assentou-se Miquelina, pacata e alva, o tabuleiro enfeitado e os olhos garços. (Amado, s/d, p. 117)

For days there was no one at the stand on Misericórdia Street, where customers with a taste for beancakes with or without pepper, coconut and candy, and niger-foot molasses pralines had for years and years come to buy from black Dorotéia in her Yansan necklace with the one red and white bead that was Xangô's! Finally white, placid Miquelina, with her blue-green eyes and tray of fancy sweetmeats, came to take her place. (Amado, 1971b, p. 192)

Observa-se, então, a impossibilidade de transporte de determinados elementos culturais, significativos na língua de partida, mas que, alterado o contexto cultural (isto é, numa língua de chegada), perdem o seu significado por não carregarem os seus elementos extra-lingüísticos. Ainda que haja tentativas de explicitação por meio de glossários, notas de rodapé ou acréscimos no próprio texto, o nível de dificuldade torna-se mais evidente quanto mais específico for o termo. Para verificar as dificuldades tradutórias de tais termos, este estudo utiliza-se das modalidades tradutórias propostas por Aubert (1998) para verificar os graus de distanciamento ou de proximidade tradutória, nos textos de Jorge Amado traduzidos do português para o in-

glês. Para isto, é necessário compreender o processo da tradução cultural, ou seja, o que se entende por cultura brasileira como representação literária e a caracterização de sua identidade, a importância de Jorge Amado como difusor dessa cultura, e quais termos carregariam aqueles significados dependentes de realidades extra-lingüísticas, acima aludidas.

As modalidades mais importantes são estudadas individualmente, em detalhes, consumando-se então o primeiro objetivo deste trabalho, ou seja, a verificação dos graus de distanciamento e de proximidade tradutórias em textos literários culturalmente marcados. Em um segundo momento, os termos que apresentam um maior número de variações tradutórias são perseguidos ao longo dos textos estudados, a fim de determinar se e de que forma seu significado cultural na língua de partida é recuperado no decorrer do texto traduzido, verificando-se as opções do tradutor, sua criatividade, na busca da transposição de certos elementos considerados de difícil compreensão para a cultura de chegada.

O Corpus

Todos os livros foram lidos, nas duas versões (português e inglês), linha a linha, registrando-se os termos culturalmente marcados, em português e sua respectiva tradução. Em seguida, para cada um dos livros foi feita uma contagem exploratória a fim de determinar em quais deles tais termos se mostravam em maior número e em categorias mais variadas. Por categorias, entende-se separações, inicialmente primárias, em comida, vestuário, posição social, objeto, crença religiosa e natureza, entre outras.

As obras que mais se adequaram foram *Dona Flor e Seus Dois Maridos* (DF; 1966, trad. 1988), *Tenda dos Milagres* (TM; 1969, trad. 1971) e *Tereza Batista Cansada de Guerra* (TB; 1972, trad. 1988). Os três romances pertencem à chamada segunda fase da obra amadiana, aquela do realismo social, do misticismo, do humorismo e das heroínas, tão diferente daquela do engajamento político. Nesta segunda fase, observa-se um Jorge Amado mais regionalista, mais preocupado com características

étnicas, psicológicas, sociais, culinárias, religiosas e lingüísticas do povo baiano. Estas obras mostraram-se, pela representação destes elementos culturais por meio de suas personagens, palco ideal para o desenvolvimento desta pesquisa sobre a tradução de realidades culturais extra-lingüísticas, na tradução para o inglês de romances de Jorge Amado. É como diz Roberto DaMatta:

Como estudioso da sociedade brasileira de uma perspectiva sociológica, sinto-me atraído pela obra de Jorge Amado. No plano mais óbvio, pela sua conjunção com a sociedade brasileira lida através de suas principais instituições, valores e – acima de tudo – de sua perturbadora e persistente “questão social”. No plano de uma leitura mais densa ou antropológica, pelo modo original com que esta obra apresenta um conjunto de indagações básicas relativas às possibilidades de um panorama integrado de nossa sociedade: uma visão compreensiva ou interpretativa do Brasil.

...

Jorge Amado é daqueles raros autores que fala do Brasil sem dissimular – de modo aberto e direto. Sua obra descreve e mediuniza o Brasil, exprimindo-o por meio de muitas vozes, enredos, personagens, planos, situações e assuntos, deixando ver em sua tessitura densa ou ingênua, larga ou curta, inovadora ou estereotipada, um panorama amplo e claro dos nossos valores, instituições e dilemas. (1997, p. 120).

DF é um livro onde Jorge Amado mistura ingredientes picarescos e fantásticos de sua literatura, repleto de termos culturalmente marcados pelas comidas, licores e seus ingredientes tipicamente baianos, pelo misticismo que traz de volta o finado marido de Dona Flor, pelo linguajar e estilo de vida de seus personagens. Dona Flor é a uma mestiça baiana, misto de sangue índio, negro e cabo-verdiano, moça prendada, de família simples, criada com valores católicos mesclados do sincretismo religioso típico baiano. Vadinho é o malandro na concepção bem brasileira da palavra: um janota, boa vida, jogador inveterado,

mulherengo, matreiro e carnavalesco. As qualidades baianas de Vadinho são ressaltadas quando entra em cena o segundo marido de Dona Flor, Teodoro Madureira, um farmacêutico circunspeto, respeitado e comedido. *DF* se caracteriza pela presença marcante das comadres, fofoqueiras e alcoviteiras, que numa assunção um tanto cultural uma hora são realmente comadres pelo laço católico e outra são apenas amigas que com freqüência visitam umas as outras.

TM retrata o Brasil quando fala do preconceito racial num país de mestiços e a Bahia quando discorre sobre as perseguições ao candomblé, aos afoxés e à capoeira, numa terra de sincretismo religioso. Pedro Archanjo, personagem principal, é um escritor que sente na carne o preconceito, por falar em suas obras de coisas da vida popular na Bahia e fazer uma apologia da mestiçagem como solução ideal para acabar com os problemas no Brasil. O romance começa e termina com a morte de Archanjo e a narrativa é entrecortada pelo relato das comemorações em 1968 pelo centenário de seu nascimento. A volta da narrativa no tempo vai até o ano de 1943 quando morre Archanjo, um mulato espadaúdo, simples, de pouca instrução escolar, mas que se torna um sábio das coisas da vida popular da Bahia. Archanjo, escritor e Ojuobá, assim como Jorge Amado, defende o negro e as suas tradições que estavam sendo atacadas pelas autoridades baianas, influenciadas pelas idéias de Gobineau. Ele perde o emprego como bedel da faculdade de medicina e morre na miséria, comendo e dormindo onde lhe fosse dada acolhida. Por ser um homem íntegro, abre mão do único amor de sua vida, Rosa de Oxalá, ao saber que o grande amigo, o riscador Lídio Corró, está apaixonado por ela.

Em *TM*, Jorge Amado repete a dose de valorização do regional baiano por meio das características regionais marcantes de seus personagens, do vocabulário típico baiano e do espaço social onde cenas e personagens históricos evoluem. O título do livro, *Tenda dos Milagres*, se inspira numa atividade profissional bastante popular na história da Bahia, a profissão de riscador de milagres – fabricantes de ex-votos e das figuras de candomblé. O cenário principal é a Ladeira do Tabuão, com suas casas antigas, altas, cinco ou seis andares, sobradões antigos e facha-

das desbotadas, onde situava-se um comércio pobre de artesãos, remendões de sapatos e santeiros. A Ladeira é o principal caminho para aqueles que querem economizar os trocados do elevador do Lacerda. A segunda parte da Ladeira do Tabuão chega até a Ladeira do Pelourinho, uma das principais atrações turísticas de Salvador.

TB conta a saga de Tereza, uma baiana criada solta, subindo em árvores retorcidas do sertão baiano, acostumada às brincadeiras de cangaço, que foi vendida pela tia ao Coronel Justiniano quando tinha apenas treze anos. O livro é dividido em cinco episódios independentes, sem uma ordem cronológica, mas que contam o percurso da vida de Tereza dos 13 aos 26 anos. As características culturais marcantes de *TB* estão representadas, principalmente, numa linguagem típica da literatura de cordel, facilmente percebível nos títulos de cada um dos episódios, nos cenários, na religiosidade e no comportamento dos personagens.

A coleta de dados

Determinado o *corpus* do trabalho, era necessário estabelecer certos métodos, de forma a haver uma sistematização de análise. Devido ao grande número de termos cotejados em cada uma das obras em questão, optou-se por um sistema de amostragem aleatória de páginas de onde os termos seriam destacados. Considerando a proposta de Aubert (1995), o levantamento por amostragem aleatória, nos textos de partida e de chegada, deve ser variável entre 600 e 800 palavras no caso de o *corpus* ser constituído de vários textos. No caso específico desta pesquisa, optou-se por cotejar e classificar 600 entradas para cada uma das obras. Entende-se aqui como entrada cada lançamento de dados, ou seja, o termo é registrado toda vez que aparece, conforme a metodologia de coleta aleatória de dados, ainda que seja o termo repetido na amostra.

O primeiro cotejo foi feito a cada cinco páginas dos textos traduzidos; o que se mostrou suficiente para *TM*, mas não para os outros dois romances, visto que as páginas em inglês são, em

geral, cerca de 25% menores do que as em português. Assim, foram feitas novas contagens, desta vez a cada quatro páginas. Os dados obtidos, em cada uma das contagens, foram lançados em uma ficha padrão de um banco de dados.

A classificação dos dados

Lançados os dados, havia a necessidade de separá-los em categorias mais definidas, além de simplesmente vestuário, comida, religião, etc. Adotou-se, então, a classificação proposta por Nida, por considerar que “os problemas de tradução, que são essencialmente problemas de equivalência, podem ser convenientemente tratados como (1) ecologia, (2) cultura material, (3) cultura social, (4) cultura religiosa e (5) cultura lingüística” (1945, p. 196).

Nida, apesar de exemplificar cada um dos domínios, não dá uma definição exata do que seria cada uma deles. Portanto, para evitar problemas de delimitação na classificação dos dados, adotam-se as definições de Aubert (1985, p. 40-1), que melhor especificam a classificação proposta por Nida (1945), e melhor se adaptam à realidade desta pesquisa. Os domínios ficam então assim definidos:

- domínio ecológico: vocábulos designando seres, objetos e eventos da natureza, em estado natural ou aproveitados pelo homem, desde que o conteúdo intrínseco do vocábulo não implique em que seja ser, objeto ou evento que tenha sofrido alteração pela ação voluntária do homem – urubu, juazeiro, chuva, de caju, chapadão, vereda, etc.
- domínio da cultura material: vocábulos designando objetos criados ou transformados pela mão do homem, ou atividades humanas – maloca, gibão, cachaça, aboiado, roça, chácara, cacimba, samba, vaquejar, atocaiar, candomblé, etc.
- domínio da cultura social: vocábulos que designam o próprio homem, suas classes, funções sociais e profissionais, origens, relações hierárquicas, bem como as

atividades e eventos que estabelecem, mantêm ou transformam estas relações, inclusive atividades lingüísticas – jagunço, tupi, apadrinhar, mulato, coronel, pai-de-santo, concessão de sesmarias, desafio, deslavado, etc.

- domínio da cultura ideológica: vocábulos que designam crenças, sistemas mitológicos, e as entidades espirituais que fazem parte destes sistemas, bem como as atividades e eventos gerados por tais entidades: mula-sem-cabeça, Ogum, Iansã, encantado, assombrar, benzedura, etc.

Aubert observa também que um termo pode, nas suas várias ocorrências, ser classificado como pertencente a mais de um domínio. Ele cita como exemplo “sertanejo”, em *Os Sertões*, que encontrou classificação nos quatro domínios, e “caboclo”, em *TB*, que pode ser classificado como pertencente ao domínio da cultura social, quando se refere a raça, e ao domínio da cultura ideológica, quando se trata de uma entidade espiritual do *candomblé*.

Apesar de bastante numerosos, não foram considerados em minha coleta os termos pertencentes à cultura lingüística, tais como provérbios, expressões idiomáticas, pronomes de tratamento, neologismos, gírias, ou regionalismos, por não tratar esta pesquisa de problemas de organização formal da língua, ou ausência de correspondência lingüística ou situacional. Aqui, serão analisados os casos de termos que apresentam maior dificuldade de assimilação do seu significado por serem dependentes de realidades culturais, realidades externas à língua, próprias da língua de partida e que, portanto, não encontram correspondente na língua de chegada.

Uma vez separados por domínios, restava definir como seriam mensurados o distanciamento e/ou a proximidade tradutórios dos termos cotejados. Para tanto, optou-se por utilizar a reformulação de Aubert (1998) do modelo proposto por Vinay e Darbelnet (1960), pois a abordagem das modalidades tradutórias permite, através da comparação sistemática entre o texto original e o texto traduzido, a classificação gradativa dos tipos de tradução e a possibilidade de demonstrar de forma gráfica os distanciamentos e/ou aproximações lingüísticas.

Tradução da cultura brasileira ***Brasil tipo exportação***

Discutiu-se anteriormente a definição de signos culturais. Seria importante agora definir o que se entende por elementos da cultura brasileira que poderiam estar representados nesses signos e o papel de Jorge Amado na sua divulgação internacional. Cabe ressaltar, no entanto, que não se pretende aqui discutir cultura em nível sociológico ou antropológico, até mesmo porque a minha formação acadêmica certamente imporia limites facilmente observáveis por especialistas da área, mas sim tratar de elementos exclusivos da cultura brasileira e sua divulgação através da literatura ficcional brasileira traduzida e vendida no exterior. Ou seja, analisar elementos comuns à nossa cultura, facilmente identificáveis por leitores que tenham uma vivência de Brasil, que são levados a outra cultura, muitas vezes bastante distinta, através de uma literatura traduzida. Este transporte pode levar ao falseamento de alguns elementos ou mesmo reforçar certos estereótipos. G. Harvey Summ bem caracteriza essa visão do brasileiro pelo outro na sua coletânea, *Brazilian Mosaic* (1995), na publicação de 35 artigos escritos por estrangeiros, viajantes ao Brasil nos últimos dois séculos. Summ adverte na sua introdução que os viajantes estrangeiros, desde a Grécia antiga, têm produzido visões do outro que resultaram em alguns estereótipos desafortunados e impróprios, uma vez serem fruto de observadores que neles refletem e revelam suas experiências cultural, racial, étnica e geográfica europeias:

Muitos dos observadores do séc. XIX e início do séc. XX vieram de climas temperados e freqüentemente se mostravam admirados com a luxúria e a densidade do trópico exótico. Muitas de suas observações sobre a fauna e a flora brasileiras se tornaram imensuráveis. Seus escritos sobre o povo, no entanto, freqüentemente refletem atitudes colonialistas, racistas e sexistas. Muitos que visitaram o Brasil por períodos muito curtos de tempo, tal como Kipling ou o jornalista espanhol Ricardo Baezam tiveram primeiro contato com membros da elite, e suas percepções são mui-

tas vezes influenciadas pelos pontos de vista deste grupo privilegiado. (1995, p. xvi).

Um dos pontos de destaque dos artigos publicados por Summ é a miscigenação racial, que parece ser a grande justificativa para tudo que diz respeito à personalidade do brasileiro: a melancolia, a alegria, a sensualidade, e um preconceito racial baseado na classe social do indivíduo e numa tonalidade de pele menos ou mais escura – “diariamente cada brasileiro se apresenta a quem encontra para uma inspeção e classificação cuidadosa” (1995, p. xii).

A preocupação básica deste trabalho é a visão do Brasil pelo “outro”, transportada por meio de termos culturalmente marcados presentes nas obras de Jorge Amado traduzidas para o inglês. Pois, como afirma Orlandi, “a relação com o ‘outro’ regula tudo, preenche tudo, explica tudo, tanto o sujeito quanto o sentido” (1990, p. 38) e a questão da diferença reside no fato de falarmos “com palavras que já têm sentido” (1990, p. 40). No caso da tradução, a interpretação vocabular torna ainda mais difícil de conservar o intuito primeiro do escritor. O sentido das palavras é duplamente interpretado – pelo tradutor, que é um primeiro leitor, e pelo leitor da obra traduzida que seria um leitor de segunda mão vez que lê uma interpretação. Esta “leitura de segunda mão” não se processa quando a palavra chega ao leitor estrangeiro sob a forma de empréstimo. Nesses casos, no entanto, se ele não tiver uma vivência cultural de Brasil, uma experiência extra-lingüística que sirva de referencial a certos termos, o escritor continua falando “com palavras que já têm sentido”, mas não para aquele leitor.

Entendendo-se cultura de uma forma bem geral, ou seja, como o conjunto dos padrões de comportamento, das crenças, das instituições e dos valores espirituais e materiais comuns a uma determinada sociedade, buscar-se-á nas obras de Jorge Amado palavras usadas especificamente no Brasil, ou que exijam um conhecimento extra-lingüístico da realidade histórico-antropológico-cultural brasileira para sua compreensão. Muitas das palavras coletadas são de conhecimento comum em países de língua inglesa e algumas já foram adicionadas ao dicionário por empréstimo, mas nem por isso perderam a sua peculiarida-

de como parte da história da formação do povo e da cultura brasileiros. A palavra *samba*, por exemplo, consta de dicionários de língua inglesa, como “a Brazilian ballroom dance of African origin”, mas é necessário que se tenha visto a dança, ouvido o ritmo do samba e se tenha conhecimento do nosso passado de mão-de-obra escrava para que se possa compreender o samba como parte da cultura brasileira e não apenas um tipo de música ou dança comum na América Latina.

Além da língua, o que torna o Brasil e o povo brasileiro diferente daquele que o colonizou e de outros países? Numa assunção bastante simplista, tentando-se definir o brasileiro em poucas palavras, poder-se-ia citar a opinião de Roberto DaMatta:

Sei, então, que sou brasileiro e não norte-americano, porque gosto de comer feijoada e não hambúrguer; ... porque, ouvindo música popular, sei distinguir imediatamente um frevo de um samba; porque futebol para mim é um jogo que se pratica com os pés e não com as mãos; porque vou à praia para ver e conversar com os amigos, ver as mulheres e tomar sol, jamais praticar um esporte; porque sei que no carnaval trago à tona minhas fantasias sociais e sexuais; porque sei que não existe jamais um “não” diante de situações formais e que todas admitem um “jeitinho” pela relação pessoal e pela amizade; porque entendo que ficar malandramente “em cima do muro” é algo honesto, necessário e prático diante do meu sistema; porque acredito em santos católicos e também nos orixás africanos. (Souza, 1994, p. 163)

Essa diferença desperta no “outro” o gosto pelo exotismo da terra brasileira, que acredita-se ser um paraíso de florestas tropicais, onde as pessoas andam nuas como os índios e os animais vivem soltos nas matas. Vivendo-se como estrangeiro em outro país, pode-se enfrentar comentários como: “deve ser interessante viver na floresta Amazônica”, “vocês devem se admirar de ver os animais aqui presos no zoológico”, “eu não sabia que São Paulo era tão grande, só sabia que era uma cidade em algum lugar da América Latina”, “vocês devem estar admirados vivendo numa cidade com tantos prédios altos e tantos carros”,

e coisas do gênero. Imagine-se o que ocorre em termos de percepção cultural quando um estrangeiro lê um romance de Jorge Amado, que trata da Bahia, terra exótica até mesmo para os brasileiros, descrita como um paraíso de negros e mestiços, eternamente envolta num clima de sensualidade.

Além do orgulho e do sentimento de superioridade de um estado que um dia abrigou a capital do país, uma parte desta percepção que se diria “comum” deve-se também a Jorge Amado, que divulgou a Bahia dentro e fora do Brasil quando lá ambientou todos os seus 32 livros. Em termos de representatividade cultural, Jorge Amado é uma espécie de embaixador da cultura brasileira, ainda que no Brasil seja visto como fenômeno apenas pelo seu prestígio editorial e nos meios acadêmicos brasileiros receba críticas um tanto ferrenhas de professores e estudiosos de literatura. O mesmo, entretanto, não acontece no exterior, onde Jorge Amado é estudado em disciplinas de programas de graduação e pós-graduação, sem distinção, em meio a tantos outros escritores brasileiros. Sua obra tem sido tema de artigos, dissertações e teses.

Aparentemente não há um estudo que determine a razão da preferência pelas obras de Jorge Amado no exterior, mas o que parece atrair a atenção do estrangeiro para a sua obra é a consciência da diferença do ser brasileiro, assim como do ser baiano. Seus romances tratam exatamente dessa especificidade, do que há de exótico num estado tão distinto do país e do mundo. O seu interesse na valorização da diferença é que faz com que Jorge Amado seja considerado no exterior um “tradutor da essência e da cor da Bahia, profundo conhecedor da alma brasileira”¹ e sua obra um retrato da cultura brasileira. Na Indiana University (EUA), por exemplo, entre um dos três tópicos aprovados para o curso “P290 – Topics on Luso-Brazilian Culture”, ofertado pelo Departamento de Espanhol e Português, está “Jorge Amado: A Portrait of Brazil”. Mesmo concentrando-se em um mundo cultural tão específico como a Bahia e sendo tão criticado pelo estilo comercial da sua obra, não se pode ignorar um escritor brasileiro que é lido no mundo inteiro, teve seus livros traduzidos para 49 línguas e consta do *Guinness Book of World Records* de 1996 como o escritor mais traduzido do mundo. Nove dos seus livros foram adaptados para o cinema e inten-

samente divulgados no exterior: *Terras do Sem Fim* (1948), *Sea-ra Vermelha* (1963), *Capitães de Areia* (1969 – premiado no Festival de Moscou), *Dona Flor e Seus Dois Maridos* (1975), *Os Pastores da Noite* (1975), *Tenda dos Milagres* (1975), *Gabriela Cravo e Canela* (1982), *Jubiabá* (1986) e *Tieta do Agreste* (1996). Alguns destes filmes hoje são apresentados em redes de televisão a cabo no exterior e fazem parte do acervo de enciclopédias de cinema como a *Cinemanía* da Microsoft.

Jorge Amado é, indubitavelmente, responsável pela divulgação internacional, em ampla escala por meio da literatura e do cinema, de uma imagem do Brasil. Daí a razão de ter-se escolhido suas obras para este trabalho. O interesse aqui reside nas suas traduções e não nas obras em português. Ou seja, não se tem a intenção de tratar do valor literário das suas obras como parte da literatura brasileira.

Para os brasileiros e para aqueles estrangeiros que conhecem o país, o Brasil de Jorge Amado é um “Brasil amadiano”, essencialmente baiano, seja nas tradições, na paisagem, nas relações sociais, nas festas, na religião ou na culinária. Uma obra que trata do povo comum e sua interação com o ambiente social e a paisagem baiana, de um escritor que diz aceitar de bom grado a nomenclatura que lhe foi conferida por um crítico de renome:

Romancista de putas e de vagabundos, classifica-me com menosprezo um graúdo da crítica literária. A classificação me agrada, passo a repeti-la para definir minha criação romanesca. Gosto da palavra puta, simples e límpida, tenho horror aos termos prostituta, marafona, pejorativos e discriminatórios. Em três palácios de governo lembrei que sou apenas um romancista de putas e vagabundos, colocando o acento na palavra puta, com júbilo. (Amado, 1995)

Obviamente, existe uma interseção na cultura retratada nos romances amadianos que faz com que os brasileiros se deparem com momentos de identidade cultural. Vemos a nós mesmos ali representados na nossa história (a colonização portuguesa, os imigrantes, a presença da mão-de-obra escrava), na nossa etnia (a miscigenação), nas nossas crenças (o sincre-

tismo religioso), nas nossas festas (religiosas e pagãs), na nossa alimentação (condimentos, verduras e frutas tropicais), na nossa língua (vocabulário repleto de influência africana e indígena), nas nossas organizações sociais.

Jorge Amado mostra o sertão baiano, o lado urbano da cidade de Salvador e o litoral, sempre enfatizando os dramas sociais de cada um destes espaços. Mas não só a paisagem e os problemas sociais despertam a atenção do mercado editorial internacional, existe também a perpetuação do mito de um país tropical e da sensualidade da raça negra que prevalece quando da mistura com outras raças. Jorge Amado, certamente, muito enfatiza este aspecto do povo brasileiro, que se justifica no nosso passado, na nossa história.

Mas não foi Jorge Amado o único responsável por este sentimento de orgulho pela presença africana na formação do povo brasileiro. Ele começou a ser divulgado através de uma literatura que aos poucos ia se definindo como brasileira, na medida em que perdia o tom de exotismo diante da paisagem e da formação de um povo diferente do português. Diferente da percepção predominantemente racista, depreciativa do negro, encontrável em Gomes Eanes de Zurara, Gregório de Matos Guerra, Tomás Pinto Brandão, José Agostinho de Macedo e Manuel Maria Barbosa du Bocage, há vezes literárias no Brasil ainda no século XVIII que valorizam o negro, caso de José Basílio da Gama e seu poema épico *Quitúbia* e do mulato Caldas Barbosa, favorecido por “uma sensualidade dengosa e açucarada ... o gosto do exótico, da sensualidade brejeira, do chichisbeismo, dos caprichos sentimentais” (Holanda, 1982, p. 31) que invadia a corte, que canta em suas modinhas não só a beleza negra, mas também a sensualidade do amor de um mestiço:

*Nós lá do Brasil
A nossa ternura
O açúcar nos sabe,
Tem muita doçura.
Oh! Se tem! tem.*

*Tem um mel mui saboroso
É bem bom, é bem gostoso.*

.....
 Ah nãhã, venha escutar
 Amor puro e verdadeiro,
 Com preguiçosa doçura,
 Que é Amor de Brasileiro. (Holanda, 1982, p. 31)

Outras figuras a lembrar seriam Gonçalves Dias e sua *Meditação* e Luís Gama e suas *Primeiras Trovas Burlescas*. Para Nelson Werneck Sodré, Castro Alves “foi o primeiro que se afoitou a cantar a beleza negra, que assumiu uma atitude chocante para seu meio e o seu tempo. Disfarçou o retrato, ao peso dos padrões vigentes, mas deixou indelévels os traços principais da que ‘era a *cria* mais formosa e meiga que jamais na *Fazenda* vira o dia” (1978, p. 158).

Enquanto os contemporâneos e os seguidores dos mestres românticos europeus se deleitavam com a alvura e palidez da mulher romântica, no Brasil, Fagundes Varela se entregava ao fascínio da sua morena Mimosa:

*Depois em tamanquinhos amarelos
 Pés de princesa, pés diminutivos,
 Cútis morena revelando à vista
 Do pêssego e do jambo os tons lascivos*

*Olhos ébrios de fogo, vida e gozo,
 Sombrias, palpitantes mariposas,
 Cabelos negros, bastos, enastrados
 De roxos manacás e rubras rosas. (1970, p. 136)*

A literatura brasileira permanece marcada pela presença de personagens negros e mestiços dotados de força e beleza dignos de uma epopéia. Jorge Amado, sem fugir à regra, se não lhes tira os atributos físicos, os coloca em um convívio social, onde têm ênfase a pobreza, o cotidiano de trabalho pesado, o preconceito, as opções de divertimento. As dificuldades enfrentadas são recompensadas pelo amor livre, pela sensualidade, pela beleza, pela liberdade na mistura de raças.

Honório, primeiro personagem negro de Jorge Amado, em *O País do Carnaval*, é trabalhador braçal na fazenda de cacau de Paulo Rigger, em Ilhéus. Reforçando o mito do amor quente do negro e sua natural capacidade de sedução, Jorge Amado faz o

retinto e atlético negro ascender à categoria de amante da francesinha Julie, que o patrão havia trazido como acompanhante, ainda recém-chegada da Europa e ávida de exotismo. Daí são tantos outros que compõem a extensa galeria de negros ou mestiços amadianos. Antônio Balduino, em *Jubiabá*, se apaixona pela branca Lindinalva, filha do Comendador. Por causa desta paixão, Balduino vai viver nas ruas, mas o destino o faz encontrá-la em um bordel, em seu leito de morte e ela pede que Balduino tome conta de seu filho. Agora trabalhador honrado, Balduino vai em salvação da mocinha branca de família burguesa.

Tenda dos Milagres, publicado em 1969, é o vigésimo-sexto título de Jorge Amado e o primeiro livro brasileiro a ter uma tiragem inicial de 100 mil exemplares. É um livro “triste que trata do problema do preconceito racial. Era um tempo em que o samba era tido como algo monstruoso. Os candomblês, os afoxês e a capoeira eram proibidos e perseguidos pela polícia”, comenta Jorge Amado, dizendo que recolhera material sobre tudo que dizia respeito ao racismo:

Eu não estava fazendo um ensaio, estava fazendo um romance, por isso a pesquisa cingia-se àquilo que pudesse ser aproveitado como idéia para ficção... *Tenda dos Milagres* teve seu título inspirado na atividade dos riscadores de milagres que se situava entre as profissões populares do passado baiano – os fabricantes de ex-votos e das figuras do candomblê. (Raillard, 1990, p. 90)

Em *Tenda dos Milagres*, a mistura de raças está presente na ardente finlandesa loura, Kirsi, que se apaixona por Pedro Archanjo e dele tem um filho. Segundo o narrador, “na cama não há como um bom negro” (174), as negras são “ardentes e carinhosas, incomparáveis” (161), as mulatas são “de ouro puro da cabeça aos pés, carne perfumada de alecrim, riso de cristal” (35), os mulatos têm “pele veludosa” (57), “branco puro na Bahia é como açúcar de engenho, tudo mascavo” (174), seja, pois, “abençoada a união de raças, sangue e culturas diferentes” (190). Muitos outros personagens negros, masculinos, se seguiram, numa escala de menor ou maior importância, mas todos exemplares maravilhosos da miscigenação.

A sensualidade da cor presente nos romances de Jorge Amado não é idéia original de Jorge Amado. Tradicionalmente, a miscigenação dos portugueses com os africanos e os nativos, associada ao calor do clima tropical, portanto mais corpos à mostra, fez com que se criasse esse mito de uma sensualidade à flor da pele. Gilberto Freyre fala da admiração de Loreto Couto ao descrever a mulher brasileira: “uma tentação a serviço do aperfeiçoamento das almas; por conseguinte, combustível do ‘infernai incêndio’. O clima, não, mas a presença de negras e mulatas pareceu-lhe uma excitação ao pecado, difícil de resistir-se no Brasil” (1984, p. 426). Jorge Amado, no entanto, faz com que essa sensualidade da miscigenação extrapole para uma sexualidade, ou uma sensualidade menos velada, menos pudica. Em seus romances, há cenas de sexo em que prevalece a beleza dos corpos nus e cor de bronze ou de cor negra; são cenas descritas com minúcias, quase explicitamente. Basta ver a passagem do ato sexual entre Pedro Archanjo e a Negra Dorotéia, em *Tenda dos Milagres*. Jorge Amado não se intimida ao usar de um vocabulário bem popular e chulo para descrever atos sexuais e partes do corpo. Vocabulário este, em sua maioria de origem africana, usado para caracterizar certas carícias e partes do corpo. Palavras como dengue, cafuné, bimbina, xodó, xibiu, bunda, fit-o-fó, estrovenga são, como afirma Freyre, parte do vocabulário que “adotamos de dialetos negros sem história nem literatura; que deixamos que subissem, com os moleques e as negras, das senzalas às casas-grandes” (1984, p. 334). Esses vocábulos são empregados por Jorge Amado com a naturalidade de quem não se amedronta diante de certos pejos sociais.

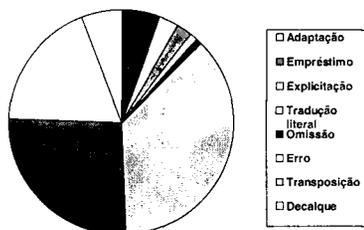
Análise dos dados e seus resultados

Dona Flor e Seus Dois Maridos

A distribuição dos dados obtidos em *DF*, de modalidades e domínios em *DF*, está explicitada no Gráfico 1. As modalidades de maior incidência, que atingem juntas um total de 81,66% das ocorrências coletadas, foram a adaptação com 36,83%, os empréstimos com 26,33% (empréstimos simples com 16,33%, com

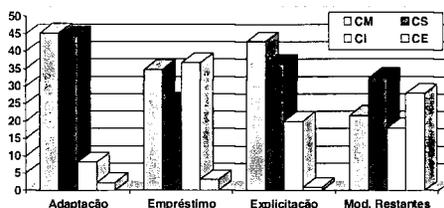
grifo com 6% e de 2º grau com 2,33% e 1,66% dos empréstimos mistos), a explicitação com 18,50%. As outras modalidades compreendem apenas 18,34% dos termos coletados e estão subdivididas em tradução literal (5,83%), omissão (5,67%), erro (2,67%), transposição (2,17%), decalque (1,17%) e modulação (0,83%).

Gráfico 1. Distribuição das modalidades tradutórias em *Dona Flor e Seus Dois Maridos*



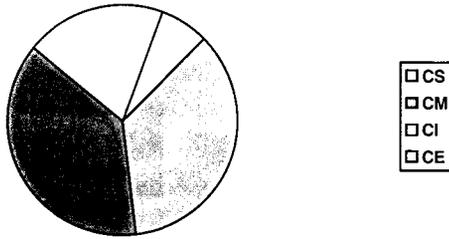
No Gráfico 2, podem ser observadas as distribuições das modalidades por domínio. Das adaptações, 45,25% pertencem à cultura material, 44,34% à cultura social, 8,14% à cultura ideológica e 2,26% à cultura ecológica. De todos os empréstimos, 36,71% pertencem à cultura ideológica, 34,81% à cultura social, 25,32% à cultura material e apenas 3,16% à cultura ecológica. As explicitações estão distribuídas como 42,73% de cultura material, 36,36% de cultura social, 20% de cultura ideológica e 0,91% de cultura ecológica. As outras modalidades estão subdivididas em 32,43% de cultura social, 27,93% de cultura ecológica, 21,62% de cultura material e 18,02% de cultura ideológica.

Gráfico 2. Distribuição das modalidades tradutórias por domínio em *Dona Flor e Seus Dois Maridos*



Quanto aos domínios, a maioria dos termos pertence ao da cultura material (37,67%) e ao da social (35,67%), com pequena diferença, seguindo-se o domínio da cultura ideológica com 19,67% e o da cultura ecológica com 7%.

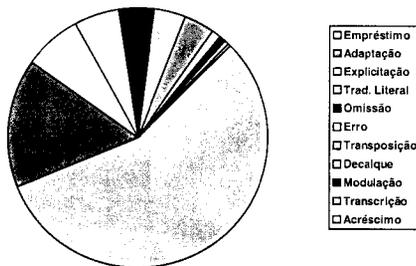
Gráfico 3. Distribuição dos domínios em Dona Flor e Seus Dois Maridos



Tenda dos Milagres

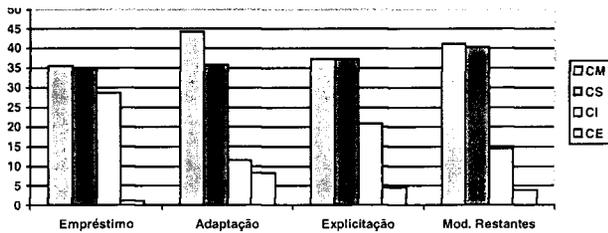
Pôde-se verificar que as modalidades de maior incidência foram empréstimo (28%), empréstimo + grifo (16,83%), empréstimo de 2º grau (8,67%) (juntando-se todos os tipos de empréstimos, observa-se que 56,33% das ocorrências estão na modalidade de empréstimo), adaptação (15,83%) e explicitação (7,17%). As modalidades restantes perfazem um total de 20,67%, subdivididas em tradução literal (5,67%), omissão (4,5%), erro e transposição (ambas com 3,83%), decalque (1,17%), modulação (0,83%), transcrição (0,67%), e acréscimo (0,17%), conforme o Gráfico 4.

Gráfico 4. Distribuição das modalidades tradutórias em Tenda dos Milagres



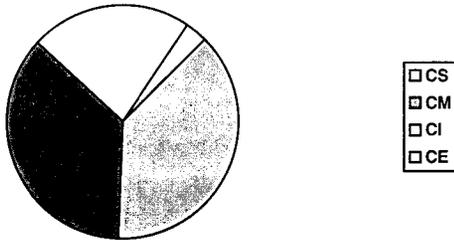
O Gráfico 5 permite uma visualização da distribuição das modalidades tradutórias por domínio em *TM*. Do total geral de empréstimos, 28,69% pertencem ao domínio da cultura ideológica, 35,5% ao domínio da cultura material, 34,62% ao domínio da cultura social e apenas 1,18% ao domínio da cultura ecológica. Da modalidade que vem logo após os empréstimos, em termos numéricos, a adaptação, 11,58% são da cultura ideológica, 44,21% da cultura material, 35,79% da cultura social e 8,42% da cultura ecológica. Do total de explicitações, o domínio da cultura material tem 37,21%, a mesma percentagem ocorre com o domínio da cultura social, 4,65% pertencem ao domínio da cultura ideológica e 20,93% ao domínio da cultura ecológica. As outras modalidades – culturas ideológica (14,52%), material (41,13%), social (40,32%) e ecológica (4,03%) – completam as informações.

Gráfico 5. Distribuição das modalidades tradutórias por domínio em *Tenda dos Milagres*



Quanto aos domínios como um todo (Gráfico 6), a maioria dos termos pertence ao domínio da cultura material (38,17%) e ao domínio da cultura social (36,17%). O domínio da cultura ideológica aparece em terceiro lugar com 22,5% e o domínio da cultura ecológica aparece em último lugar com 3,17% dos termos cotejados.

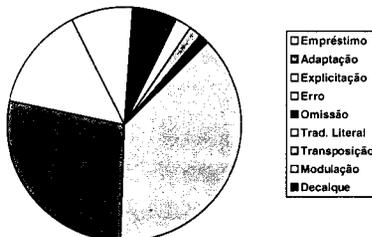
Gráfico 6. Distribuição dos domínios em Tenda dos Milagres



Tereza Batista Cansada de Guerra

Nesta obra, vide gráfico 7, a modalidade que mais se destaca é a dos empréstimos que somados chegam a 38,17% do total de termos cotejados (17,67% de empréstimos puros ou mistos, 18,17% com grifos puros ou mistos, e 1,33% de 2º grau puros ou mistos). Em seguida, tem-se a adaptação pura ou mista com 27,7% das ocorrências, a explicitação com 14,17% e o erro com 8,7% do total dos termos. As outras categorias, com incidências menores, são a omissão (6,17%), a tradução literal (2%), a transposição (1,67%), modulação (0,5%) e o decalque (1%).

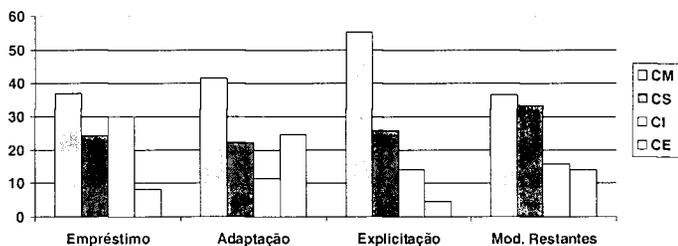
Gráfico 7. Distribuição das modalidades tradutórias em Tereza Batista Cansada de Guerra



Do total de empréstimos (v. Gráfico 8), 37,12% são de termos pertencentes à cultura material, 30,13% à cultura ideológica, 24,45% à cultura social e 8,3% à cultura ecológica. Do total de adaptações, 41,57% estão classificadas como pertencentes

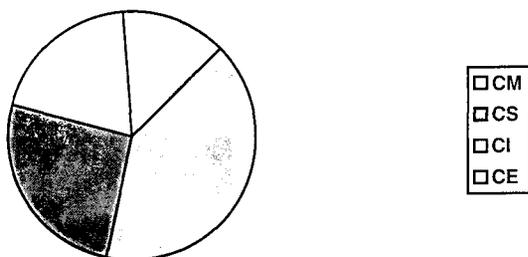
ao domínio da cultura material, 24,7% ao da cultura ecológica, 22,29% ao da cultura social e 11,45% ao da cultura ideológica. Das explicitações, 55,29% dos termos estão classificados como pertencentes ao domínio da cultura material, 25,88% ao da cultura social, 14,12% ao da cultura ideológica e 4,71% ao da cultura ecológica. A maioria dos erros referem-se ao domínio da cultura material (40,38%), seguidos da da cultura social (34,62%), cultura ideológica (17,31%) e da cultura ecológica (7,69%). As outras modalidades com menores incidências (11,33% dos termos cotejados) se subdividem da seguinte forma entre os domínios: da cultura material (33,82%), cultura social (32,35%), cultura ecológica (19,11%) e cultura ideológica (14,7%).

Gráfico 8. Distribuição das modalidades por domínio em Tereza Batista Cansada de Guerra



Quanto aos domínios em geral, 40,83% pertencem ao da cultura material, 19,83% ao da cultura ideológica, 25,83% ao da cultura social e 13,5% ao da cultura ecológica, conforme gráfico 9.

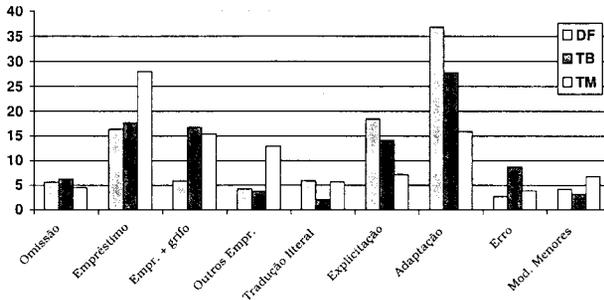
Gráfico 9. Distribuição dos domínios em Tereza Batista Cansada de Guerra



Graus de proximidade e distanciamento tradutórios

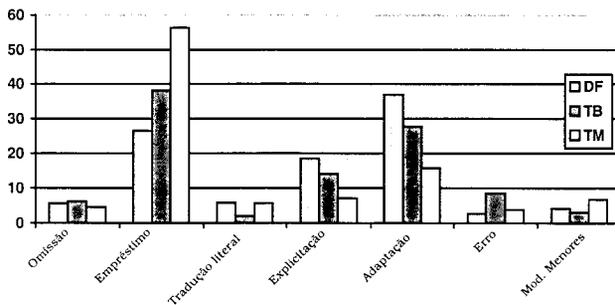
Antes de discutir os graus de proximidade e distanciamento tradutórios nas obras estudadas, há necessidade de se observar os dados percentuais dos quadros seguintes de “modalidade por livro”, de “modalidade por domínio” e de “domínio por livro”.

Gráfico 10. Distribuição percentual das modalidades por livro



Quando reunidos os empréstimos, chega-se ao Gráfico 11, que dá uma melhor idéia da importância desta modalidade no universo dos dados recolhidos no *corpus*.

Gráfico 11. Distribuição percentual das modalidades por livro



(Obs. Foram reunidos os 3 tipos de empréstimos)

Pôde-se observar, através da comparação dos dados cotejados nos três livros em questão, que as modalidades que mais se destacam, no que se refere a termos com uma forte carga cultural, são o empréstimo e a adaptação, seguidos da explicita-

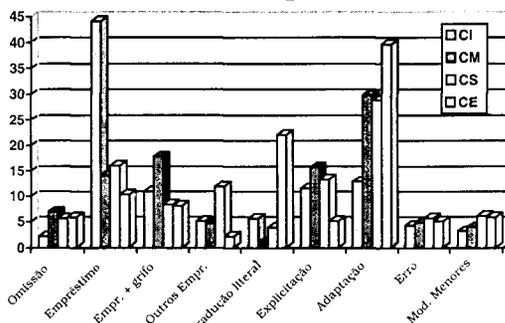
ção, omissão, tradução literal e erro, todas modalidades que demonstram uma certa dificuldade diante do significado, na assunção saussuriana da palavra.

Curioso ainda é o fato de ter se verificado uma proximidade muito grande, neste tipo de texto, entre a omissão e o erro. A omissão se equipara à tradução literal em *DF* e o erro chega à metade percentual destas duas modalidades, o que está bem acima das outras modalidades detectadas. Em *TB*, o erro suplanta a omissão e a tradução literal chega a cerca de 1/3 da percentagem de erros. Em *TM* a tradução literal é maior que a omissão, que por sua vez é maior que o erro, mas as diferenças percentuais entre estas três modalidades ficam muito próximas (tradução literal = 5,66%; omissão = 4,5%; erro = 3,8%). Os erros são todos erros do tradutor, que talvez possam ser fruto de adaptações infelizes. Encontram-se exemplos do tipo “crioula” = *creole*, “morenaço” = *big dark brute*, “rebolando” = *singing*, em *DF*; “agreste” = *swamp*, “obá” = *prince*, “acarajé” = *grilled fish*, em *TM*; e “mestre” = *Dr.*, “afoxé” = *revelers*, “terreiro” = *voodoo rites*, em *TB*.

Modalidades por domínio

Gráfico resultante:

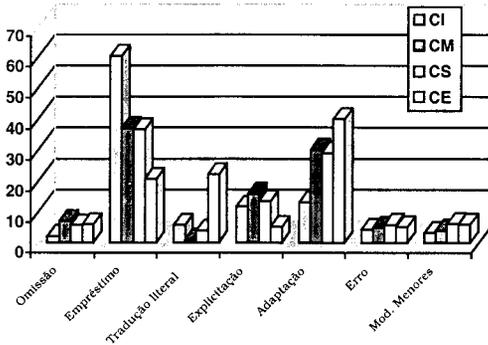
Gráfico 12. Distribuição percentual de modalidades por domínio



Se somados os três tipos de empréstimos, de forma a se ter uma idéia melhor da importância desta modalidade na tra-

dução de termos culturalmente marcados, chega-se ao seguinte gráfico:

Gráfico 13. Distribuição percentual de modalidades por domínio



No gráfico de distribuição dos domínios por modalidades, verifica-se que a maioria dos empréstimos pertence ao domínio da cultura ideológica devido principalmente ao nome de entidades de cultos afro-brasileiros (Ojuobá, Xangô, Oxalá, que aparecem sem grifo), seguido da cultura material (afoxé, atabaque e cachaça, que normalmente são grifados em itálico), da cultura social (comadre, comadre, mulata, também aparecem em sua maioria grifados em itálico) e da cultura ecológica (sertão, xaréu, pitus, acompanhados ou não de itálico).

As adaptações, que representam a segunda modalidade de maior incidência nas obras cotejadas, se destacam no domínio da cultura ecológica, pela impossibilidade de encontrar equivalentes de frutas e plantas tropicais em países de língua inglesa (“pitanga” = *honeycomb*, “pitanga” = *cherry*, “araçá” = *currant*. Seguem-se nesta modalidade a cultura material (“batida” = *rum*, “angu” = *pudding*, “cachaça” = *rum*), a cultura social (“jagunço” = *highwayman*, “cangaço” = *cowboy-and-Indian*, “moleca” = *slavey*) e, por último, a cultura ideológica (“orixás” = *spirits*, “orixá” = *voodoo divinity*, “urucubaca” = *hoodoo*).

A terceira modalidade mais utilizada, em termos percentuais, foi a explicitação, que se fez mais necessária no domínio da cultura social, em casos como “espavento” = *ghastly sight*, “maro-

ta" = *full of artful insinuations*, "morena" = *little brown-skinned*. No domínio da cultura material, encontram-se exemplos como "mangalho" = *instrument of pleasure*, "patuá" = *leather bag*, "barracas" = *palm-leaf sheds*. Ao domínio da cultura ideológica pertencem explicitações como "ebó" = *obligation to Exu*, "encantados" = *African divinities*, e "caapora" = *a fabulous monster in the Chistimas pageant*; e ao domínio da cultura ecológica casos como "rolete" = *tough sections of sugar cane*, "obis" = *cola nuts*, "conquéns" = *guinea hens and doves*.

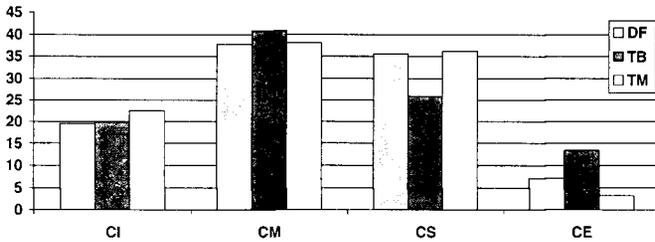
A tradução literal é grande no domínio da cultura ecológica, por já haver equivalentes em língua inglesa, às vezes através de empréstimos já dicionarizados e incorporados à língua, de certas frutas tropicais como o "abacaxi" = *pineapple*, "manga" = *mango* (ainda que não tenha em todas as variações presentes na obra amadiana), "jenipapo" = *genipap* (modulação do próprio português). Seguem-se as traduções literais referentes à cultura ideológica devido a traduções como "obrigação" = *obligation*, "santo" (de candomblé) = *saint*, "olhos de Xangô" = *eyes of Xangô*. No domínio da cultura social, as traduções literais se devem a "Mestre" (de saveiro) = *Master*, "filhas-de-santo" = *daughters of spirit*, "mãe-de-santo" = *mother of spirit*. Poucos termos culturalmente marcados do domínio da cultura material pertencem à categoria tradução literal – "búzios" = *shells*, "emblemas" (de santos de candomblé) = *emblems*, "meia-lua" (golpe de capoeira) = *half moon*.

A maioria das omissões estão no domínio da cultura material (cachaça, canjica, capoeira), seguidas da cultura ecológica (pitanga, pitus, paina), da cultura social (gringa, moleca, saveirista) e da cultura ideológica (feita, encantado, iyaxorixá).

Os erros numa escala decrescente pertencem ao domínio da cultura social ("mameluco" = *mulatto*, "moleca" = *servant girl*, "sertaneja" = *who lives in Sergipe*); ao domínio da cultura ecológica ("sertão" = *Northeast*, "catuaba" = *Spanish fly*, "fruta-pão" = *breadfruit*); ao domínio da cultura material ("sambas-de-roda" = *circle samba*, "caruru" = *fried chicken*, "ebó" = *spirit*); e ao domínio da cultura ideológica ("ogan" = *steed*, "obá" = *prince*, "encantado" = *enchanted spirit*).

Livro por domínio

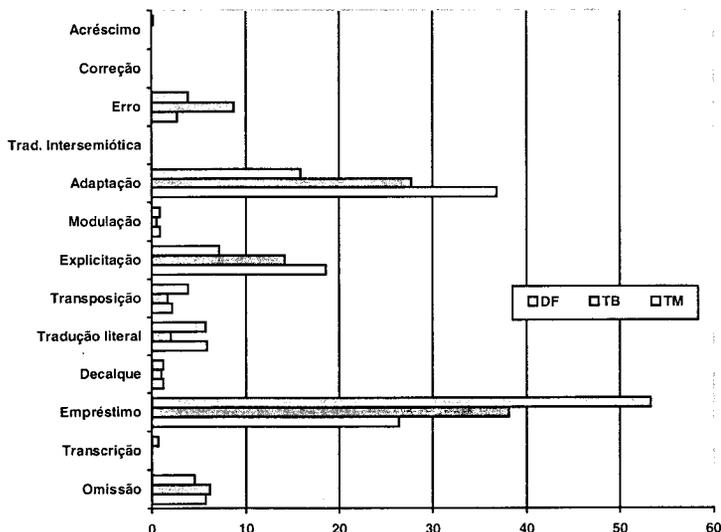
Gráfico 14. Distribuição percentual de domínios por livro



No que se refere à distribuição dos domínios por livro, é curioso observar que as percentagens de termos pertencentes aos domínios das culturas ideológica e material, se comparadas entre si, mais ou menos se equivalem nos três livros; os extremos da cultura ideológica estão separados por apenas 2,83%, e da cultura material por 3,16%. É interessante notar que há uma quantidade expressiva de cultura material e de cultura social em todas as obras estudadas. Os menores índices percentuais estão na cultura ideológica. As maiores diferenças entre as obras, por domínio, são da cultura social e da cultura ecológica.

A proximidade/distanciamento tradutórios dos três livros ficam representados no gráfico 15, onde se verifica uma maior tendência à proximidade em *TM* e *TB*, principalmente pelo grande número de empréstimos; há uma maior tendência ao distanciamento em *DF*, que devido ao número maior de adaptações apresenta um maior distanciamento tradutório.

Gráfico 15. Distanciamento/Proximidade Tradutórias das Modalidades por livro



É interessante ressaltar ainda, com relação a este gráfico, que *TM* e *TB* tiveram a mesma tradutora, Barbara Shelby, enquanto *DF* foi traduzido por Harriet de Onís. Parece ser a primeira tradutora mais adepta da proximidade tradutória, dado o maior número de empréstimos nos seus dois trabalhos, em relação a um maior número de adaptações no trabalho de Harriet de Onís.

A análise linear

Para a análise linear, foram escolhidos termos que se repetiam nas três obras, não necessariamente os mais freqüentes, mas que no somatório total representavam um universo passível de observação de uma certa variação semântica. Foram selecionados três termos pertencentes aos domínios material, social e ideológico, para serem perseguidos linearmente, ou seja, ao longo de todo o texto, observando-se as variações tradutórias, nestas incluídas as definições constantes nos glossários. O objetivo deste momento da pesquisa é verificar as estratégias utilizadas para transpor realidades extra-lingüísticas presentes em

cada um dos termos selecionados. O domínio da cultura ecológica não se inclui na análise linear dos termos por ser pouco representativo do universo total das obras. O total de entradas, apesar de variado, é pouco ou não repetitivo nas três obras que compõem o *corpus* da pesquisa.

Para a análise linear de domínios, foram escolhidos os seguintes termos: (a) cultura ideológica – ebó, Ogun e orixá; (b) cultura material – afoxé, cachaça e terreiro; (c) cultura social – comadre, compadre e mulato/a. Observe-se que na tabelas seguintes, onde se anotam os resultados, a contagem de ocorrências iguais por tentativa tradutória está anotada após o vocábulo na LC.

A. ebó²

DF	TM	TB
hex (4)	<i>Macumba</i> (1)	spirit (2)
rites (1)	<i>Macumba</i> spell (1)	offering (1)
witchcraft (1)	Destructive power (1)	voodoo spell (15)
gri-gri (1)	Obligation to Exu (1)	hoodoo (1)
black arts (1)	Sacrifice (3)	spell (2)
powerful hexes (1)	spell for Exu (1)	
(omissão) (1)	ritual sacrifice (1)	
charm (1)	voodoo spell (1)	
spell (4)		

B. Ogun

DF	TM	TB
spirit (1)	Ogun (34)	Ogun (11)
(omissão) (1)	Ogun, the Warrior (1)	Ogun, the fish of the
Ogun (5)	glossário: African	sea (5)
patron saint (1)	divinity, patron of	glossário: warrior god of
spirit of the dead (6)	warriors, farmers, all	iron
	who use iron tools or	
	weapons, syncretized	
	with St. Anthony.	

² Para preservar os itálicos na LC, os vocábulos em inglês são grafados normalmente neste trecho.

C. orixá(s)

<i>DF</i>	<i>TM</i>	<i>TB</i>
African deity (1) deity (11) god(s) (5) goddess (2) gods at the <i>candomblé</i> (1) <i>orixá</i> (4) strange gods (1) glossário: general term for Negro god or divinity.	African god (1) <i>orixá</i> (38) glossário: West African divinity, half saint, half animistic spirit. When the <i>candomblé</i> was forbidden in Brazil, the <i>orixás</i> ' were syncretized with Christian saints.	<i>orixá</i> (13) enchanted spirit (1) spirits (2) voodoo divinity (1) <i>candomblé</i> spirit (1) glossário: African voodoo spirit. Many <i>orixás</i> in Brazil are syncretized with Christian saints.

D. afoxé(s)

<i>DF</i>	<i>TM</i>	<i>TB</i>
<i>afoxé</i> (1) carnival group (1) club(s) (5) glossário: Carnival group with African influence typical of Bahia.	<i>afoxé</i> (45) revelers (1) African merrymakers (2) carnival pageant (3) carnival <i>afoxés</i> (1) glossário: Afro- Brazilian Carnival group.	Angolan gyrations (1) samba (1) carnival parades (13)

E. cachaça

<i>DF</i>	<i>TM</i>	<i>TB</i>
drink (3) drinking (2) rum (24) <i>cachaça</i> (1) (omissão) (1)	drink (2) drinks (1) rum (15) white rum (1) <i>cachaça</i> (28) <i>cachaça</i> (1) (omissão) (1) glossário: white rum, firewater.	drink (3) rum (12) white rum (2) <i>cachaça</i> (1) <i>cachaça</i> (27) cane-sugar rum (1) little dive (1) (omissão) (4) glossário: firewater, white rum.

F. terreiro

<i>DF</i>	<i>TM</i>	<i>TB</i>
center (3) temple (1) Terreiro (16) terreiro (3) candomblé center (4) temple grounds (1)	terreiro (9) Terreiro (13) <i>candomblé</i> (1) <i>macumbas</i> (1) <i>terreiro</i> (50) voodoo rites (1) fetishists field (1) ritual ground (1) (omissão) (1) glossário: fetishistic temple or sacred ground.	temple (7) yard (1) <i>terreiro</i> (2) ritual ground (1) sacred voodoo ground (1) voodoo temple (1)

G. comadre

<i>DF</i>	<i>TM</i>	<i>TB</i>
wife (2) <i>comadre</i> (74) compadre (1) acquaintances (4) gossips (24) bystanders (1) fellow gossips (1) friends (6) gossipmongers (1) gossips of all sorts (1) neighbor women (1) neighborhood gossips (2) neighbour (16) women (4) women in the neighborhood (1)	comadre (6) old wives (1) glossário: Godmother, godfather, in relation to godchild's parents. By extension, intimate friend, crony, gossip.	busy bodies (1) comadre (23) friend (1) gossip (9) old gossip (1) old wives (4) old women (1)

H. compadre

<i>DF</i>	<i>TM</i>	<i>TB</i>
<i>compadre</i> (40) (omissão) (1) friend (1) godfather (1) <i>compadre</i> (2)	companion (1) (omissão) (1) <i>compadre</i> (2) <i>compadre</i> (45) glossário: Godmother, godfather, in relation to godchild's parents. By extension, intimate friend, crony, gossip.	comadre (1) <i>compadre</i> (25) <i>compadre</i> (2) friend (5) brother (1) pal (2) (omissão) (1)

I. mulato/a

<i>DF</i>	<i>TM</i>	<i>TB</i>
dark-complexioned (1) golden young mulatta (1) mulatto (1) Negress (1) young mulatta (1)	mulatto(a) (45) mulatto girl (1) off-white mulatta (1) litle mulata (1) <i>mulata</i> (9) dark mulatto (1) light mulatto (1) almost white mulatto (1)	mulata (1) <i>mulata</i> (1) mulatto (2) dark mulatto (1) creamy mulatto girl (1) mulatto girl (4) light mulatto (1)

No caso desta análise linear, pôde-se verificar que para um único termo registram-se traduções variadas. Observe-se que, no domínio da cultura social, “comadre” apresenta em *DF* 17 variáveis, 7 em *TB* e 2 em *TM*, sendo que neste último a tradutora optou pela inclusão do termo também em glossário. O termo “compadre” aparece de 4 formas diferentes em *DF*, 6 em *TB*, e 5 em *TM*, sendo que uma delas está em glossário. Já “mulato” apresenta 5 variações em *DF*, 7 variações em *TB*, e 8 em *TM*.

Na cultura material, tem-se os termos “terreiro”, “afoxé” e “cachaça”. O primeiro aparece em *DF* com 8 variações, em *TM* com 10, e em *TB* com 6. O segundo mostra-se com 10 variações em *DF*, 8 em *TM* e 5 em *TB*. E o terceiro termo selecionado em *DF* varia 5 vezes, sendo que uma delas é por omissão, em *TM* 8 vezes, sendo uma delas a omissão e outra a inclusão em glossário, e em

TB, são 9 vezes, também incluindo a omissão e a inserção em glossário.

Dentro da cultura ideológica, verifica-se que “ebó” tem 10 variações em *DF*, 5 em *TB*, e 8 em *TM*. “Orixá”, por sua vez, aparece de 8 formas diferentes em *DF*, 6 em *TB* e 3 em *TM*, sendo que em todas as obras os tradutores optaram pela inclusão do termo em glossário. E pôde-se registrar 5 variações de “Ogum” em *DF*, 3 variações em *TB*, e 3 variações em *TM*, sendo que nestas duas últimas obras a tradutora optou pela inclusão do termo em glossário.

Existem alguns pontos que devem ser destacados a partir dos resultados obtidos nesta análise linear das traduções de um mesmo termo ao longo da obra na língua de chegada. Primeiro, registra-se a busca por um termo na LC que mais se adapte ao significado daquele da LP. Segundo, uma variação tradutória maior de um mesmo termo, em duas obras traduzidas pelo mesmo profissional, como é o caso de *TB* e *TM*, ambos traduzidos por Barbara Shelby. Terceiro, no caso destas obras que tiveram o mesmo tradutor, se somadas as variações nas duas obras, percebe-se que a tradutora não optou pelos mesmos termos da LC que foram usados na sua tradução anterior. Por exemplo, “ebó” tem 13 variações no somatório das duas obras, mas apenas uma é igual nas duas. Para “orixá”, de um total de 9 variações tradutórias, só o empréstimo se repete, e até mesmo a explicação constante do glossário é diferente, o que demonstra que a tradutora parece ainda não ter encontrado um termo que tenha exatamente o mesmo sentido, nem se mostra convencida de que a sua explicação do glossário é exatamente o espelhamento daquela realidade da LP.

Pode-se observar ainda a preferência semântica dos tradutores no trato de certos termos. Por exemplo, “orixá” aparece como *deity* em sua maioria, em *DF*, enquanto em *TB* e em *TM* a maioria é traduzido como *orixá*. A palavra “cachaça” tem a sua maioria traduzida como *rum* em *DF*, mas em *TB* e *TM* a preferência novamente é dada para *cachaça*. Já para “compadre”, em *DF* a maioria é traduzida como *compadre*, enquanto em *TB* e *TM* a palavra “compadre” aparece em sua grande maioria como *comadre* mesmo, sem qualquer grifo. Quando se fala de uma mesma

tradutora, percebe-se uma consistência no tratamento destes termos culturalmente marcados em *TB* e *TM*, pois parece haver uma preocupação maior em manter o termo na sua forma original, destacando-o, inclusive, através de grifo, enquanto o tradutor de *DF* tenta aproximar o significado através da adaptação. Interessante ainda observar que no caso das palavras “compadre” e “comadre” a maioria, em *DF*, está em itálico, enquanto em *TB* e *TM* a tradutora faz o empréstimo direto, sem qualquer grifo, como se a palavra já fosse dicionarizada em língua inglesa. No entanto, ela tenta, em *TM*, explicar o significado cultural das palavras comadre e compadre.

Conclusão

Traduzir é uma tarefa árdua que tem atravessado séculos com a mesma intensidade de desafio. Para os tradutores, neste trabalho existe muito mais do que um retorno financeiro nem sempre recompensador para quem trabalha com tradução literária; existe a adrenalina, para usar uma palavra com cheiro de atualidade, de ser o mediador num duelo entre culturas que se debatem empunhando suas armas maiores – suas línguas. Mas não são apenas os discursos que escondem verdades nas entrelinhas, as palavras parecem também não dizer tudo, mesmo que inseridas em grandes e complexos contextos. Por trás de cada uma delas existe um mundo além do lingüístico, carregado de fatos históricos, sociais e individuais. Alice Raillard, tradutora francesa, que veio beber na fonte um Brasil muito além das palavras que podia ler nos romances de Jorge Amado, diz que o problema de todo tradutor é “encontrar em seu idioma palavras apropriadas para refletir todo o estranhamento de uma realidade de terras, homens, cores, odores, plantas e ritmos de vida que se situam a milhares de quilômetros” (1997, p. 36). São essas experiências sensoriais, ligadas ao cheiro, ao sabor, à emoção, enfim, a realidades muito mais do que lingüísticas, conhecidas por realidades extra-lingüísticas, que fazem do signo lingüístico uma relação mais complexa do que entre significante e significado, ou mesmo do que estes elementos atrelados a um discurso.

Há termos que carregam fortes cargas culturais e quanto mais intensas, mais complexas são as barreiras tradutórias. Difícil é traduzir “capoeira” por *capoeira* e explicá-la no glossário como sendo “Style of fighting from Africa by Negroes of Angola in the sixteenth century, in which they use hands and feet and head-butting, although in the past they at times also resorted to razors and daggers. As graceful as a ballet” (Amado, 1971b).

Nós, brasileiros, que conhecemos a capoeira, sabemos que existe muito mais além da palavra que nomeia esta luta do que uma simples explicação poderia transmitir. Seria impossível passar a imagem mnemônica de um signo cultural que acompanha o signo lingüístico, e que só a nossa experiência cultural nos faz relacionar com a nossa tradição de uso de mão-de-obra escrava, o surgimento da luta como forma de resistência entre os escravos vindos de Angola, o movimento sincronizado, as roupas brancas que não devem ser sujadas, o som ritmado do berimbau que dá o tom aos movimentos e parece embriagar lutadores e platéia. Tudo isso vem à nossa mente quando ouvimos a palavra capoeira ou tentamos explicá-la, mas jamais uma palavra acompanhada de um contexto faria com que esta mesma imagem se formasse na mente daqueles que não têm a mesma experiência lingüístico-cultural.

Cabe aqui relembrar o próprio Jorge Amado que diz serem as melhores traduções aquelas que ele não consegue ler, pois assim o autor não sofre tanto ao ver as transformações. Jorge Amado fala exatamente destes elementos extra-lingüísticos que se perdem na passagem de uma língua para outra e que de forma alguma desmerecem uma tradução bem feita. São apenas particularidades perceptíveis por aqueles que têm uma vivência pragmática da língua de partida. Justamente por dependerem mais destas realidades além do signo lingüístico, os termos que têm uma carga cultural mais acentuada representam barreiras difíceis de serem transpostas. A hipótese de que obras onde houvesse uma presença maior destes termos tivessem um perfil tradutório bastante diferente daquelas até agora estudadas através do modelo Vinay-Dabelnet-Aubert das modalidades tradutórias, em que se aplica o cálculo da proximidade/distanciamento tradutórios, se confirmou em todo o âmbito desta pesquisa.

Este estudo, que também se baseia em termos culturalmente marcados, na direção português/inglês, com três textos do mesmo autor, confirma os dados anteriormente registrados por Aubert (1981). Na comparação dos dados coletados em *TB*, *DF* e *TM*, verificou-se uma maior incidência de empréstimos, adaptações e explicitações, considerando-se as diferenças percentuais nas modalidades, em *TB*, provavelmente devidas à coleta aleatória de amostragens diferentes. Em *TM*, a porcentagem de empréstimos chega a 56,33%, em *TB* a aproximadamente 38,17% e em *DF* a 26,33%. A adaptação cai para aproximadamente 16% em *TM*, mas em *TB* quase alcança os 28%; em *DF*, entretanto, é a modalidade mais incidente com aproximadamente 37%. A explicitação é mais utilizada em *DF*, com aproximadamente 19%, seguida de *TB*, com 14,17% e *TM*, com aproximadamente 7,2%.

O que se observa, portanto, é a adoção de uma maior proximidade tradutória, de acordo com o eixo das modalidades, quando se trata de lidar com problemas tradutórios específicos. A necessidade de optar por empréstimos, por adaptações e por explicitações leva a crer que os tradutores, no caso das obras escolhidas são dois diferentes, reconhecem as especificidades culturais dos termos em questão. Este reconhecimento se torna evidente quando se utilizam (a) do empréstimo, uma forma de admitir a inexistência de termo de semelhante valor na língua de chegada, (b) da adaptação, que também é uma maneira de reconhecimento que o termo na língua de chegada não é exatamente aquele da língua de partida, e (c) da explicitação, que persiste na idéia de que somente um termo da língua de chegada não seria capaz de conter o significado daquele da língua de partida.

Na classificação por domínios, constatou-se que os termos coletados mais ou menos se distribuem igualmente, à exceção do domínio da cultura ecológica que se mostrou muito superior numericamente em *TB*, quase igualado aos outros domínios em *DF* e quase insignificante em *TM*, onde a maior incidência se encontra na cultura ideológica e na cultura social. Esta disparidade deve-se, provavelmente, a diferenças temáticas entre as respectivas obras.

A divisão das modalidades mais incidentes por domínios mostrou que a opção por empréstimos se dá mais na cultura ideológica, depois nas culturas material e social, com pouca diferença percentual. A maioria percentual das adaptações está na cultura ecológica, seguida das culturas material e social, também com pouca diferença percentual; apenas 12,9% das adaptações pertencem ao domínio da cultura ideológica. A grande maioria das explicitações pertence ao domínio da cultura material, seguida da cultura social e da cultura ideológica; em menor número, ocorrem as explicitações na cultura ecológica, o que era de se esperar – pois ao tradutor fica difícil elaborar explicitações que dêem ao leitor na LC o contexto do domínio ecológico da LP.

Por meio da análise linear de amostragens de termos dos domínios das culturas material, social e ideológica (fazendo-se aqui novamente a ressalva de que a cultura ecológica não entrou nesta análise por ter uma variedade muito grande mas não uma repetição de termos), sustentou-se a hipótese desta pesquisa de que haveria uma tentativa por parte do tradutor de perseguir aquilo que chamamos aqui de “signo cultural”, tentando através do uso de termos variados ao longo do texto e de explicações incluídas em glossários levar ao leitor um pouco da realidade extra-lingüística presente nos termos culturalmente marcados. Esta afirmação se mostrou verdadeira também quando constatado o uso de termos variados na língua de chegada, pela mesma tradutora, de *TM* e *TB*, para um único termo na LP. Tome-se como exemplo a palavra “ebô” que somando-se as duas obras encontra-se um total de 13 variações, das quais somente uma forma se repete. Outra conclusão surpreendente foi a tradução da palavra comadre em *DF* que assumiu 17 formas diferentes no texto na LC. Pelas variações, percebe-se claramente que o tradutor tenta passar nuances culturais que fazem com que uma única palavra assumia significados diferentes.

Numa análise anterior de variações de raça e cor em *TM* (Corrêa, 1996) registrou-se que, ao contrário do que se esperava, por haver em inglês uma definição mais restrita de raça, na análise das opções tradutórias, a quantidade de termos em inglês, referentes a cor, é cerca de 30% mais elevada. São 57 va-

riações em inglês contra 43 em português, ainda que nos Estados Unidos o indivíduo seja ou branco ou negro (ou, sendo politicamente correto, *Afro-american*). A tradutora, no entanto, parece querer respeitar esta brasilidade presente no romance amadiano, ou até mesmo conservar um certo distanciamento próprio daquilo que lhe é estranho, exótico. Esta possível consciência de uma peculiaridade lingüística, de ordem antropológico-cultural, está representada na tentativa de variadas soluções para um mesmo termo, denunciando uma busca por um significado que mais se aproxime do significante na sua origem.

Os resultados obtidos nesta pesquisa permitem que se abra um leque de opções para pesquisas futuras. Uma delas seria verificar se esta característica permanece verdadeira para termos culturalmente marcados, nos romances de Jorge Amado, quando traduzidos para uma outra língua de origem anglo-germânica, como o alemão, em contraste com outro par de origem latina, como o castelhano e o francês, de forma a estabelecer o comportamento tradutório no tratamento destes termos em línguas que teoricamente se assemelham ou cultural e historicamente estão próximas.

Uma segunda possibilidade seria trabalhar com romances em língua inglesa que tenham a mesma característica regionalista destes de Jorge Amado para observar se no sentido inverso (inglês-português) obtêm-se resultados semelhantes, no âmbito das modalidades e domínios ou se a tese de Venutti (1995), que através da supressão das diferenças lingüísticas e culturais da LP e da assimilação desse texto aos valores dominantes da cultura da LC, os tradutores busquem alcançar em suas traduções um efeito de transparência, de domesticação do texto traduzido.

Poder-se-ia ainda estudar somente os empréstimos, dado o seu papel de destaque na tradução deste tipo de obra, ou mesmo estudar somente o domínio da cultura ecológica que, no caso das obras estudadas, é pouco representativo, mas com uma tendência maior para o empréstimo e a adaptação.

Referências bibliográficas

- AMADO, J. (s/d) *Tenda dos Milagres*. São Paulo, Martins.
- _____. (1971a) *Dona Flor e Seus Dois Maridos*. São Paulo, Martins.
- _____. (1971b) *Tent of Miracles*. Trad. B. Shelby. New York, Avon.
- _____. (1972) *Tereza Batista Cansada de Guerra*. Rio de Janeiro, Martins.
- _____. (1988a) *Dona Flor and Her Two Husbands*. Trad. H. de Onís. New York, Avon.
- _____. (1988b) *Tereza Batista Home from the Wars*. Trad. B. Shelby. New York, Avon.
- _____. (1992) *The Golden Harvest*. Trad. C. E. Landers. New York, Avon.
- _____. (1995) *Jorge Amado: Vida & Obra*. CD-ROM. Rio de Janeiro, Montreal Informática.
- The American Heritage* → *Dictionary of the English Language*. (1992) 3. ed. Versão Eletrônica da InfoSoft International.
- ARROJO R. (1992) *O Signo Desconstruído*. Campinas, Pontes.
- AUBERT, F. (1981) *A Tradução do Intraduzível*. São Paulo, FFLCH/USP. (manuscrito).
- _____. (1993) *As (In) fidelidades da Tradução*. Servidões e Autonomia do Tradutor. Campinas, Ed. da Unicamp.
- _____. (1995) *As Modalidades de Tradução – uma Introdução Sumária*. São Paulo, FFLCH/USP. (manuscrito).
- _____. (1998) Modalidades de tradução: teoria e resultados. *TradTerm* 5(1). São Paulo, CITRAT/FFLCH-USP. p. 99-128.
- BAKER, M. (1992) *In Other Words – a Coursebook on Translation*. London, Routledge.
- BRANDÃO, H. H. N. (1995) *Introdução à Análise do Discurso*. Campinas, Ed. da Unicamp.
- BENJAMIN, W. (1992) *A Tarefa do Tradutor*. Rio de Janeiro, UFRJ.
- CATFORD, J.C. (1980) *Uma Teoria Lingüística da Tradução*. São Paulo, Cultrix.
- CORRÊA, R. H. M. A. (1996) Gradações de Raça e Cor em Jorge Amado. *Anais do X Seminário do CELLIP*. Londrina, UEL. 101-105.
- COUTINHO, A. (1986) O Regionalismo na Ficção. *Era Realista – Era de Transição*. Vol. 4 de *A Literatura no Brasil*. 6 vols. Rio de Janeiro, José Olympio. 234-309.
- DAMATTA, R. (1997) “Do País do Carnaval à Carnavalização: o Escritor e Seus Dois Brasis”. *Cadernos de Literatura Brasileira – Jorge Amado*. São Paulo, Instituto Moreira Salles. 120-135.

- FERNANDES, M. (1988) *The Cow Went to the Swamp – A Vaca foi pro Brejo*. Rio de Janeiro, Record.
- FREYRE, G. (1984) *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- GEHRING, S. (1998) *As Modalidades de Tradução Inglês-Português: Correlações Bidirecionais*. Tese de doutorado. São Paulo, USP.
- GREENE, J. e M. d'Oliveira. (1982) *Learning to Use Statistical Tests in Psychology: a Student's Guide*. Milton Keynes, Open U P.
- HOLANDA, A. B. (1994) *Dicionário Aurélio Eletrônico – Versão 1.3*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- HOLANDA, S. B. (1982) *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- JAKOBSON, R. (1969) Aspectos Lingüísticos da Tradução. *Lingüística e Comunicação*. São Paulo, Cultrix. p. 63-72.
- LAMBERT, J. (1976) *Os Dois Brasis*. São Paulo, Nacional.
- LEITE, D. M. (1979) *O Amor Romântico e Outros Temas*. São Paulo, Nacional.
- MAÇAL, C. (1996) Atração Black. *Raça*, out., p. 68-71.
- MAGAÑA, M. (1996) Lutei muito para ser Glória Maria. *Raça*, out., p. 10-14.
- MELO, G. C. de (1974) *Origem Formação e Aspectos da Cultura Brasileira*. Lisboa, Centro do Livro Brasileiro.
- Microsoft Cinemania. (1995) CDROM.
- MILTON, J. (1993) *O Poder da Tradução*. São Paulo, Ars Poética.
- MOUNIN, G. (1971) *Los Problemas Teóricos de la Traducción*. Madrid, Gredos.
- NIDA, E. (1945) "Linguistic and Ethnology in Translation-Problems." *Word* 1(2), p. 194-208.
- _____. (1964) *Toward a Science of Translating*. Leiden, E. J. Brill.
- ORLANDI, E. (1990) *Terra à Vista*. Campinas, Cortez.
- RAILLARD, A. (1990) *Conversando com Jorge Amado*. Trad. A. Dymetman. Rio de Janeiro, Record.
- _____. (1997) Parceiros de Viagem. *Cadernos de Literatura Brasileira – Jorge Amado*. São Paulo, Instituto Moreira Salles. p.120-135.
- ROSENFELD, A. (1993) *Negro, Macumba e Futebol*. São Paulo, Perspectiva.
- SAPIR, E. (1949) . *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Ed. D. Mandelbaum. Berkeley, U of California P.
- SILVERSTEIN, L. M. (1995) The Celebration of Our Lord of the Good End: Changing State, Church, and Afro-Brazilian Relations. In: HESS, D.; DAMATTA, R. (eds.). *The Brazilian Puzzle – Culture on the Borderlands of the Western World*. New York, Columbia U P.

- SODRÉ, N. W. (1978) *Introdução à Revolução Brasileira*. São Paulo, Ciências Humanas.
- SOUZA, O. (1994) *Fantasia de Brasil*. São Paulo, Escuta.
- SUMM, G. H. (1995) *Brazilian Mosaic – Portrait of a Diverse People and Culture*. Wilmington, SR Books.
- VARELA, F. (1970) *Poesia*. Ed. E. Cavaleiro. Nossos Clássicos 12. Rio de Janeiro, Agir.
- VENUTTI, L. (1995) *The Translator's Invisibility*. Londres, Routledge.
- VINAY, J. P.; DARBELNET, J. (1960) *Stylistique Comparée du Français et de L'Anglais – Méthode de Traduction*. Paris, Marcel Didier.
- WHORF, B. L. (1956) *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Ed. J. B. Carroll. New York, Wiley.
- WIERZBICKA, A. (1992) *Semantics, Culture and Cognition – Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*. New York, Oxford U. P.

