

A TRADUÇÃO PASSADA A LIMPO E A VISIBILIDADE DO TRADUTOR*

ROSEMARY ARROJO
UNICAMP

“O ‘outro’ da linguagem é a preocupação constante e profunda da desconstrução”.

“A crítica ao logocentrismo é, acima de tudo, a busca do ‘outro’ e do ‘outro’ da linguagem”.

“A desconstrução não é uma clausura no nada e, sim, uma abertura em direção ao ‘outro’”.

Jacques Derrida¹

“Mais e mais, numa era que reage contra as grandes hegemônias da identidade, percebemos que é a diferença que nos interessa hoje”.

Sherry Simon²

Como viga mestra de qualquer projeto de vocação logocêntrica, a semiologia clássica parte do pressuposto de que há, por trás de todo signo, um referente externo ao sistema lingüístico, assim como há uma origem primordial e definida por trás de toda derivação ou uma presença real e resgatável por trás de todo simulacro. O signo, a derivação e o simulacro representam aquilo que deveria estar presente e, nessa representação que é também uma ausência, usurpam o lugar do “original”. Como resume Jacques Derrida,

* Este trabalho é parte de um projeto de pesquisa patrocinado pelo CNPq [processo 304543/89-6(NV)]

quando não podemos agarrar ou mostrar a coisa, nem declarar o presente, o estar-presente, quando o presente não pode ser apresentado [...] recorremos ao desvio fornecido pelo signo [...] O signo, nesse sentido, é uma presença diferida. ("Différance", p.9)³

Dentro dessa lógica -- que tem determinado os rumos e os limites de nossas reflexões sobre a linguagem -- o signo e, em especial, a escritura, o signo escrito, "como agente do adiamento da presença", "é concebível apenas com base na presença que adia e no movimento em direção à presença adiada que pretende resgatar". Conseqüentemente, de acordo com essa semiologia, "a substituição da coisa-em-si pelo signo é tanto **secundária** quanto **provisória**":

secundária em relação a uma presença original e perdida a partir da qual se deriva o signo; provisória em relação a essa presença definitiva e ausente em cuja direção o signo, nesse sentido, constitui um movimento de mediação. (Idem)

Através dessa ótica, podemos focalizar também a problemática da tradução e dos chamados textos "originais" dentro dos limites do logocentrismo. Se na relação signo/referente, o primeiro é visto apenas como mediação e adiamento, como mero substituto daquilo a que se refere, na relação tradução/"original", o segundo passa a ocupar o lugar da coisa-em-si, da presença do significado que a tradução, como um adiamento incômodo, apenas representa e substitui. Nessa posição ingrata de simulacro, de representante inadequado do "original" em outra língua, em outro tempo e em outra cultura; nessa função de "agente do adiamento" e de "desvio" a que se recorre quando não se tem acesso à matriz "original", toda tradução é também necessariamente **secundária** e **provisória** em relação àquilo que supostamente substitui. Todas as metáforas que a tradição logocêntrica tem escolhido para descrever e explicar a relação "original"/tradução derivam precisamente dessa concepção clássica de signo e das relações que lhe permite estabelecer com seu referente. Portanto, dela derivam também os preconceitos, as noções de inadequação e inferioridade, de traição e de deformação e, sobretudo, a impossível tarefa que se impõe a todo tradutor: a expectativa de que seja não apenas invisível e inconspícuo mas de que possa também colocar-se na pele, no lugar e no tempo do autor que traduz, sem deixar de ser ele mesmo e sem violentar a sintaxe e a fluidez de sua língua, de seu tempo e de sua cultura.

Nesse jogo conveniente armado pelo culto ao logos, em que a

tradução assume a posição secundária de signo e o "original" assume o lugar privilegiado da coisa-em-si, escamoteia-se o próprio pressuposto cultivado pelo logocentrismo que condena qualquer escritura à condição de signo, de significante e de substituto. Nesse jogo de esconde-esconde, escamoteia-se a noção de que todo "original", como os signos que o constituem, é também mediação e simulacro e, portanto, também "provisório" e "secundário". Toma-se o texto a ser traduzido -- já secundário e provisório por sua condição de signo -- pela presença, pela coisa-em-si, pelo "original", por aquilo que supostamente poderia ser objetivamente reconhecido e determinado. A oposição tradução/"original" é, nesse sentido, exemplar da busca incessante empreendida por essa metafísica da presença que precisa sempre imaginar algum nível de conhecimento que pudesse estar a salvo da relatividade e da finitude humanas. Um dos sintomas mais recorrentes dessa busca é a redução do conhecimento e do "real" a oposições binárias em que se atribui a um dos elementos uma posição de prioridade e de controle sobre o outro. Modeladas a partir da primeira grande oposição arquitetada por esse culto à consciência e à razão -- aquela que permite separar o sujeito do objeto e subjugar o segundo ao poder e ao controle do primeiro -- essas oposições permitem idealizar um dos termos e nele concentrar sua ilusão de estabilidade e de presença. Assim, se na oposição signo/referente, cabe ao signo a posição secundária de simulacro, na oposição "original"/tradução, os signos que constituem o texto a ser traduzido perdem sua posição inferior e passam a ser encarados como estáveis e "originais".

O lugar da origem, do original, da coisa-em-si é sempre outro, sempre transferido através de um substituto que apenas acena com a promessa de uma presença que nunca se apresenta em si e por si mesma. Partindo do insight saussuriano de que é o princípio da diferença e da arbitrariedade que necessariamente constitui todo processo de significação, a desconstrução do logocentrismo proposta por Derrida tem tentado demonstrar que não há saída possível do labirinto inescapável de signos que se referem sempre e tão somente a outros signos, num processo de adiamento infinito que profere qualquer encontro com uma suposta presença externa a esse labirinto. Assim, não há nesse jogo arbitrário de diferenças nenhum significado que pudesse estar presente em si e referir-se apenas a si próprio e, por isso mesmo, ocupar um lugar privilegiado fora das regras do jogo. A esse jogo, a esse adiamento infinito em que cada signo transfere sempre para outro o rastro da origem perseguida, Derrida tem chamado de "**différance**", um neologismo que explora o duplo sentido do verbo francês "**différer**". Como o português "diferir", "**différer**" pode significar tanto "adiar", "procrastinar", "retardar" como "divergir", "discordar",

“ser diferente”. Em francês, como em português, nenhum substantivo se formou a partir desse verbo em seu sentido de “adiar”. “*Différance*” aglutina, assim, tanto a diferença quanto o adiamento, referindo-se a uma diferença ao mesmo tempo temporal e espacial. Como a diferença entre “*différence*” e “*différance*” não é ouvida, ou seja, é apenas perceptível na escritura, o “a” de “*différance*” marca precisamente, como pretende Derrida, “a diferença da escritura dentro e antes da própria fala” (p.4), subvertendo a distinção tradicionalmente estabelecida entre a fala e a escritura e a própria tradição que sempre atribui à primeira a prioridade e a maior proximidade da “verdade”. Já que cada conceito, significado ou signo se inscreve “numa corrente ou num sistema dentro do qual se refere ao outro, a outros conceitos, através do jogo sistemático de diferenças”, “*différance*” não é apenas “um simples conceito” mas “a própria possibilidade de qualquer sistema de significação” (p.63). Como esse jogo de diferenças e adiamentos funciona como uma espécie de escritura anterior à fala e elimina a possibilidade de uma origem exterior ao sistema, subverte não apenas os termos que regem a articulação da oposição fala/escritura mas também os de todas as outras. No jogo da *différance*, “cada elemento de uma oposição não é nada além do outro diferente e diferido, um diferindo o outro e do outro. Cada um deles é o outro em *différance*, cada um deles é a *différance* do outro” (p.18).

É precisamente essa relação de mútua *différence*, tão evidente entre “original” e tradução, que a tradição logocêntrica precisou sempre recalcar através da sacralização do “original” (transformado no templo intocável dos significados supostamente estáveis e mumificados de seu autor) e da marginalização do tradutor e de seu ofício. E é precisamente pela relação exemplar de mútua *différance* que qualquer tradução demonstra estabelecer com seu “original” que a problemática da tradução passa a ocupar, a partir da reflexão desconstrutivista, um lugar de destaque no pensamento contemporâneo. Se toda tradução “falha” ao tentar reproduzir a totalidade de seu “original”, é exatamente porque não existe essa totalidade como uma presença plasmada no texto e imune à leitura e à mudança de contexto mesmo dentro de uma única língua, desestabilizando, assim, a concepção logocêntrica de origem e plenitude e, conseqüentemente, a crença na possibilidade de significados estáveis e independentes do jogo lingüístico. Nas palavras de Joseph F. Graham,

como um elemento radical no discurso, a desconstrução constitui um teste decisivo para o pensamento sobre a linguagem em geral e para toda a discussão habitual sobre a tradução em termos de uma transferência de signi-

ficados de uma língua para outra. O esforço consistente da desconstrução tem sido a análise do pensamento subjacente a essa discussão e a crítica de certas distinções básicas que anteriormente pareciam invulneráveis ou inevitáveis. Como resultado desse desafio, tem se tornado difícil defender a diferença entre palavras e conceitos, sons e significados, ou qualquer outra versão da diferença entre um significado transcendental e um significante material, inclusive aquela entre o pensamento real e a simples fala. Essa é precisamente a distinção que se espera que a tradução faça em sua tentativa de descartar o significante e preservar o significado no trânsito de uma língua para outra. O efeito da desconstrução tem sido questionar exatamente as mesmas noções que há tanto definem a tradução. (Introdução, p.19)

Obviamente, a força dessa desconstrução ultrapassa os limites de uma teoria da tradução e até mesmo de uma teoria da linguagem nos moldes tradicionalmente restritos. Como conclui Derrida, em "La Pharmacie de Platon", "ao lidarmos com o problema da tradução, estamos lidando com nada menos do que com o problema da passagem para a filosofia" (*La Dis-sémination*, p.80). Se a passagem de um significado de uma língua para outra, de um contexto, de um tempo e lugar para outros, é irremediavelmente marcada pela diferença e pelo adiamento, se aquele que supomos ser o "mesmo" é flagrado como "diferente" e como "outro" nessa passagem de um língua para outra, como poderá a filosofia proteger desse jogo implacável seu interesse inaugural na possibilidade de uma "passagem" para uma verdade universal, anterior e exterior a qualquer língua? Nesse sentido, a problemática da tradução -- tão perigosa para os interesses da lingüística e da teoria literária comprometidas com o logocentrismo e, por isso mesmo, tão segregada e tão ausente das reflexões institucionalizadas sobre a linguagem -- passa a ser paradigmática da desconstrução e de suas estratégias e passa a ser identificada com a problemática da filosofia⁴. Pensar o problema central da tradução -- ou seja, a (im)possibilidade da passagem de significados de uma língua para outra -- é, sem dúvida, pensar, ou repensar, todo o projeto filosófico e, conseqüentemente, todo o projeto semiológico que tem embasado não apenas a filosofia e as "ciências" da linguagem mas também as noções de ciência e de história.

Como o "fracasso" primordial de toda tradução é chegar tarde, é ser incapaz de "testemunhar" a história em sua "ocorrência original", a partir do momento em que se desmascara a impossibilidade desse teste-

munho mesmo dentro de uma única língua, a tradução passa a ser reconhecida -- nas palavras de Shoshana Felman -- como "uma atividade crítica, uma forma de **desconstrução**, ou seja, uma forma de desmontar uma percepção ou compreensão ilusória da história" (p.740, grifo da autora).⁵ Por constituir-se num processo de mudança e de movimento, em que promove a sobrevivência do passado em **différance**, a tradução passa a ser também, como sugere Felman, "uma metáfora da própria história", não da história "ilusória" concebida em termos de uma sucessão de registros das manifestações do **logos**, mas de uma "nova relação com o passado", que consiste, essencialmente "no desempenho histórico de uma descontinuidade radical" (P.742). Como escreve Paul de Man,

A tradução é como a história [...] é como a história no sentido de que não se deve compreender a história através de uma analogia com qualquer tipo de processo natural. Não devemos pensar a história em termos de um amadurecimento, de um desenvolvimento orgânico, nem mesmo em termos de uma dialética [...] Devemos pensar a história de forma inversa: devemos compreender as mudanças naturais a partir da perspectiva da história e não compreender a história a partir da perspectiva das mudanças naturais. Se quisermos entender o que é o amadurecimento, devemos entendê-lo a partir da perspectiva da mudança histórica. (De Man, p.83, citado em Felman, p.742).

Essa "perspectiva de mudança histórica", conclui Felman, "não é simplesmente o que é dito pela tradução mas o que é, na verdade, realizado por ela". A tradução -- ou o processo exemplar da transformação do "mesmo" em "outro" -- não é exatamente "conhecimento" nem tampouco uma "percepção" e, sim, "o desempenho da mudança histórica que testemunha no próprio processo de realizá-la" (Idem). Ao reviver o passado através de um ato criador e não, meramente, recuperador, a tradução torna possível a "sobrevivência" que chamamos de "história", além de realizá-la e construí-la. Finalmente, como conclui Sherry Simon, a partir da desconstrução, a tradução se torna "objeto de um tipo de reformulação conceitual, localizada no centro do debate contemporâneo acerca de processos de transmissão cultural e de suas relações com a linguagem". Mais do que uma técnica de simples transferência lingüística, a tradução passa a ser reconhecida como "um processo que gera novas formas textuais, que cria novas formas de conhecimento e introduz novos paradigmas cultu-

rais". (pp. 96-97). "Novas" e "novos", aqui, obviamente, entre aspas, ou "**sous rature**", como recomendaria Derrida.

Desconstruída e passada a limpo, a reflexão sobre a tradução abre mão do sonho da transferência intacta do "mesmo" de uma língua para outra, tão passionalmente perseguido pela metafísica do **logos**, e abre-se para a presença ubíqua do outro na (e da) linguagem. Se na tradição logocêntrica, a percepção da diferença na tradução com frequência se associa à morte do "original", reconhece-se, a partir do questionamento de qualquer possibilidade de exterioridade à linguagem, que é precisamente a **différance** promovida pela leitura e pela tradução que torna possível a sobrevivência de qualquer texto. Para Felman, por ser eminentemente "desconstrutora", e por se constituir "numa passagem através da morte que decentraliza o original", a tradução necessariamente "descanoniza" o texto de origem ao mesmo tempo em que lhe oferece uma possibilidade de sobrevivência (pp. 741-742). Para Derrida, o texto "vive" apenas se puder "sobreviver" e sobrevive se fôr, "ao mesmo tempo, traduzível e intraduzível": "totalmente traduzível, desaparece como um texto, como uma escritura", ou seja, deixa de participar do jogo que constitui a linguagem e morre para essa linguagem. Se fôr, por outro lado, "totalmente intraduzível", "mesmo dentro do que se crê ser uma única língua", também "morre imediatamente". A tradução não é, pois, "nem a vida nem a morte" do texto mas sua "sobrevivência, sua vida após a vida, sua vida após a morte" ("**Living on. Border Lines**", p.102). A tradução, como a leitura, é uma das formas possíveis de ativação do texto que, mesmo antes da "passagem" para uma língua estrangeira, não pode ser meramente uma "coexistência de significados" e já é "passagem e travessia" podendo ser ele mesmo "apenas em sua diferença", como também conclui Roland Barthes (pp. 76-77).

Talvez a consequência mais importante dessa reavaliação da tradução seja a possibilidade que abre para o reconhecimento da figura do tradutor – tão maltratada e tão diminuída por teóricos, críticos e, principalmente, pelos próprios tradutores -- e de sua inescapável presença autoral no texto que produz a partir do "original". Dentro da metáfora do transporte intacto do "mesmo" de uma língua para outra que o logocentrismo armou para o ideal da tradução, não cabe a atuação interferente do tradutor, que deve se limitar a proceder a uma suposta transferência de significados de uma língua para outra, sem aparecer e sem se misturar a ela. Conseqüentemente, essa "invisibilidade" se reflete nas formas de recepção da tradução. Como lembra Lawrence Venuti, os leitores em geral lêem -- ou querem ler -- o texto traduzido como se este não fosse estrangeiro, como se tivesse sido escrito originalmente em sua própria língua;

como conseqüência, os critérios de avaliação de textos traduzidos (compartilhados por editores, críticos e leitores) giram em torno de um ideal de fluência na leitura, que recomenda a ausência de frases desajeitadas, de construções não-idiomáticas e de significados confusos para que a tradução possa refletir apenas a "personalidade ou as intenções do autor estrangeiro ou o significado essencial do original" (p.179).⁶

A crença na possibilidade dessa atuação idealmente invisível e inócua do tradutor tem justificado, entre outras coisas, a exploração econômica de seu trabalho. Como afirma Venuti, ao serem forçados a abrir mão de quaisquer direitos autorais e ao aceitarem uma remuneração baseada no número de palavras (ou, em nosso caso, no número de laudas) traduzidas, os tradutores são "rotineiramente alienados do produto de seu trabalho" através de relações de produção que se assemelham mais às que organizam a mão-de-obra em outros setores da economia como as indústrias manufatureiras e de serviços" (p.180). Separa-se, assim, o autor do tradutor -- o "original" da derivação, a presença do simulacro -- também no front sócio-econômico: reconhece-se o primeiro enquanto criador que detém o controle -- em mais de um sentido -- de seus direitos autorais e atribui-se ao segundo uma função meramente mecânica e coadjuvante, que merece um reconhecimento e uma remuneração também secundários. Como toda tradução constitui uma ameaça concreta ao estabelecimento dessa diferença já consagrada entre produção e reprodução que, como lembra Lori Chamberlain, é "essencial para o estabelecimento do poder", as políticas que controlam seu comportamento sócio-econômico e institucional têm que tentar manter a tradução e o tradutor nos limites da transparência. Como já observei numa discussão anterior, várias são as implicações dessa marginalidade imposta pelo jogo ideológico que atribui apenas ao autor do "original" o poder de determinar significados. É precisamente a partir de uma concepção logocêntrica da atividade do tradutor que se pode defender essa ética da invisibilidade, justificando-se através dela não apenas políticas trabalhistas injustas como também o espaço quase inexistente que a tradução ocupa, enquanto objeto de reflexão, nas instituições de ensino e de pesquisa do país e do Exterior.⁷

Num ensaio brilhante, Lori Chamberlain associa a marginalidade generalizada da tradução à condição da mulher. Como sugere sua reflexão, patriarcado e logocentrismo têm muito em comum e se encontram, neste caso, no que chama de "a sexualização da tradução": o "original" tem sido tradicionalmente associado ao natural, ao verdadeiro, à autoridade paterna que relega o feminino -- como a tradução -- à condição de secundário e de derivado (p.455). Essa sexualização da tradução pode explicar -- pelo menos em parte -- por que a tradução é uma atividade frequen-

temente associada à mão-de-obra feminina e por que, em alguns períodos da história, as mulheres tinham permissão de traduzir exatamente porque se definia a tradução como uma atividade secundária e inofensiva (p.470). Na Inglaterra, por exemplo, durante o período Tudor, as mulheres podiam aprender a ler mas, com frequência, lhes era negado o aprendizado da escrita e da retórica que lhes permitisse escrever dentro dos moldes estilísticos da época. Paradoxalmente, esse “silêncio” – associado à castidade e considerado uma das principais virtudes femininas -- podia ser quebrado apenas para que as mulheres “demonstrassem sua devoção religiosa” através da tradução de obras litúrgicas escritas por homens (em Hannay, p.4). Como explicitou um autor da época, esse tipo de atividade, diferentemente da perigosa “expressão de pontos de vista pessoais”, não ameaçava o **establishment** masculino e podia ser confiada à “fragilidade” do sexo feminino(pp.8-9).

A partir do reconhecimento de que há, pelo menos, um “outro” autor a habitar o texto traduzido, desmistifica-se também a “inocência” da tradução supostamente bem-intencionada e empenhada num esforço de “fidelidade” cega e desinteressada ao “original”. A visibilidade do tradutor como agente da diferença e da possibilidade de sobrevivência do original torna visível também o desejo de conquista e de apropriação implícito em qualquer ato de tradução. Como escreveu Nietzsche, “o grau do senso histórico de qualquer época pode ser inferido a partir da forma pela qual essa época traduz e tenta absorver épocas e livros anteriores”. Nesse sentido, são modelares a época de Corneille e até mesmo da Revolução Francesa, em que os franceses “se apossaram” da antiguidade romana com uma ousadia surpreendente; e os próprios romanos que se apoderaram, através da tradução, de tudo que havia de “grandioso” e de “bom” nos gregos (em *A Gaia Ciência*, citado em Schiffrin, p.179): Flora Amos mostra como, na Inglaterra do século XVI, a tradução era considerada um “dever público” exatamente por permitir a incorporação à língua inglesa dos “tesouros” de outras culturas. As estratégias e a ética desse “dever” são exemplarmente explicitadas por Thomas Drant, tradutor inglês de Horácio que, num prefácio a uma de suas traduções, declara:

Em primeiro lugar, procedi da mesma forma em que procediam os povos de Deus em relação às mulheres cativas que eram bonitas e graciosas: raspei seus cabelos e cortei suas unhas, ou seja, eliminei toda a vaidade e todo o supérfluo do texto [...] Tornei inglês o que era latim [...] Consertei sua razão, aumentei e remendei suas súplicas, abrandei sua dureza [...] Mudei e alterei muito suas pala-

vras, mas não sua sentença [...], pelo menos, (ousou dizer) não alterei suas intenções. (Amos, pp. 112-113, citado em Chamberlain, p.460)

A alusão bíblica proposta por Drant se refere à forma pela qual os "povos de Deus" transformavam em esposas as prisioneiras "infieis" a esse deus, ou seja, à forma pela qual, literalmente, eram "domesticadas" as belas mulheres estrangeiras para que pudessem viver cativas no lar, no país, na religião e sob as ordens de seu novo amo. Já que o clérigo Drant se empenha em traduzir um autor secular e pagão, deve torná-lo moralmente "adequado" e, para isso, castra seu texto -- cuja beleza cobiça e deseja -- transformando-o numa esposa cativa, despojada de suas vaidades "originais" e a quem passa a possuir com a exclusividade e com os "direitos" de marido e senhor.

Essa declaração de Drant é particularmente reveladora também para uma compreensão mais abrangente do que em geral se considera a "fidelidade" ao "original" e a seu autor. Mesmo depois de descrever a "castração" consciente e explícita a que submeteu o texto de Horácio, Drant "ousa dizer" que "não alterou sua sentença" nem "suas intenções". Em outras palavras, mesmo num exemplo extremo como esse, em que o tradutor admite ter interferido no texto e dele ter se apropriado para adaptá-lo a seus propósitos e aos interesses inerentes a suas circunstâncias, invoca-se o princípio da "fidelidade" às intenções originais do autor. A concepção tradicional de fidelidade -- que pressupõe o respeito à figura autoral que, em nossa sociedade ainda patriarcal, se confunde com a figura do pai -- não passa de um recurso eficiente que permite ao tradutor refugiar-se de seu sentimento de culpa resultante da "transgressão" cometida por sua inevitável interferência autoral no texto que traduz. Para o tradutor, a proibição dessa interferência "indevida", dessa "usurpação" do lugar autoral e paterno parece se resolver e se anular, pelo menos superficialmente, no empenho declarado de alguma forma de fidelidade. Ou seja, é em nome de uma fidelidade -- parcial ou total -- ao texto de origem que o tradutor, implícita ou explicitamente, impõe ao texto que traduz os significados inevitavelmente forjados a partir de seus próprios interesses e circunstâncias. Na relação que Drant parece estabelecer com Horácio, o "original" é tratado como o pagão -- ou a pagã atraente -- que, apesar de não abraçar a fé cristã, tem boa índole, necessitando apenas receber a luz da "verdadeira" doutrina para que suas qualidades possam emergir, sem "vaidades" e sem qualquer elemento "supérfluo". O tradutor Drant, como um marido/missionário, declara sua "fidelidade" ao lado "bom" dos significados que pretende resgatar (explicitamente) para seu deus e sua reli-

gião e, também, (implicitamente) para seu prazer. A propósito tão “nobre”, que mascara uma relação de transferência -- no sentido psicanalítico -- isto é, uma relação de amor, ódio e cobiça, justificam-se até mesmo a pilhagem e a castração.⁸

Alguma forma de violência, alguma forma de parricídio é inerente à atividade do tradutor que, como qualquer leitor, inevitavelmente ocupa um lugar autoral no momento de acionar sua produção de significados a partir do “original”. Se abirmos mão da ilusão de que possa haver um significado externo ao jogo da *différance* que inaugura e promove a linguagem, a leitura e a tradução não podem envolver um processo de resgate ou de recuperação dos significados originalmente pretendidos pelo autor e passam a ser reconhecidas como atividades essencialmente autorais. Se no processo de tradução, o tradutor, ou tradutora, tem que necessariamente tomar o lugar do autor e se apossar de seu texto para que este possa sobreviver em outra língua, não há como eliminar esse momento de usurpação e de conquista, consequência inescapável da reflexão desconstrutivista estritamente levada a sério. Nesse sentido, não é possível aceitarmos a alternativa “feminista” proposta por Lori Chamberlain, para quem “o que se requer de uma teoria de tradução feminista” é a possibilidade de se construir um “modelo de tradução” que não parta do “modelo familiar da luta edipiana” mas, sim, de um princípio de “colaboração”, em que autor e tradutor trabalhem juntos, “tanto no sentido da cooperação como da subversão” (p.470). A contradição irreconciliável entre “cooperação” e “subversão”, que problematiza essa alternativa supostamente “pacífica” à violência parricida da tradução, se sublinha ainda mais se examinarmos os exemplos de projetos tradutórios que Chamberlain encaixa nesse “modelo” feminista. O mais destacado é fornecido por Suzanne Jill Levine, premiada tradutora de autores latino-americanos que, em “Translation as (Sub)Version: On Translating *Infante’s Inferno*”, comenta sua tradução do texto do cubano Cabrera Infante, **La habana para um infante difunto**, um livro de “conteúdo opressivamente masculino” e “que ridiculariza as mulheres e suas palavras”:

Como fica uma mulher que traduz um livro como esse? Não seria ela uma dupla traidora, desempenhando Eco para esse Narciso, repetindo uma vez mais o arquétipo? Todas aquelas que usam a língua paterna da mãe, que ecoa as idéias e o discurso dos grandes homens são, num certo sentido, traidoras: essa é a contradição e o compromisso da dissidência. (Levine, p.92; citado em Chamberlain, p.471)

Embora declare ter mantido com Cabrera Infante uma “cooperação” amistosa, Levine reconhece que sua tradução é uma forma de subversão:

Que Infante's Inferno é uma versão, uma subversão, já é aparente no título. O que está vivo em La habana para un infante difunto realmente morreria na tradução literal “Havana for A Dead Infante”. Pelo que se perde e pode ser ganho na travessia da barreira lingüística, pela releitura inevitável que ocorre na transposição de um texto de um contexto para outro, a tradução necessariamente subverte o original. (Levine, p.92)

A cooperação que pode ocorrer na troca de correspondência e de comentários e consultas sobre o “original” entre autor e tradutora não impede, entretanto, que numa esfera mais recôndita, naquela em que se trava uma luta silenciosa pela posse e pelo domínio do significado, a tradutora tome o lugar de seu autor e execute, como Drant em relação a Horácio, uma tradução “infernai”, uma forma de castração contra seu texto. Segundo Levine,

Quando o narrador [original] repete o surrado “no one man can rape a woman” [nenhum homem consegue violentar uma mulher] a tradutora infernal solapa esse mito popular com o corrosivo mecanismo de aliteração do próprio livro e escreve: “no wee man can rape a woman” [nenhum homem minúsculo consegue violentar uma mulher]. Já que La habana para un infante difunto satiriza a mitologia sexual popular, subverte a narrativa tradicional e eleva a realidade verbal acima de todas as outras, quanto mais subversivo fôr Infante's Inferno, melhor será. (Levine, pp. 92-93)

O exemplo de Levine não poderia ser mais oportuno. Como Thomas Drant, a “tradutora infernal” também explicita sua violência em relação ao original a partir do qual produz seu texto. Da mesma forma que a justificativa de Drant se respalda na “nobreza” de sua fé, à qual o texto de Horácio terá que se submeter para sobreviver na Inglaterra de seu tradutor, é em nome de seu repúdio ao machismo ofensivo do texto de Cabrera Infante que Levine justifica a “subversão” e a “infidelidade” que comete. Se Thomas Drant castra o texto de Horácio e o transforma numa esposa cativa, também Levine transforma o “homem” do dito machista num “ho-

mem" (sexualmente) "minúsculo", que deseja mas é incapaz de violentar uma mulher. Da mesma forma que Drant sobrepõe à sua confissão de violência uma declaração de fidelidade às "intenções" de Horácio, também Levine transforma a "infidelidade" numa "fidelidade" maior à "realidade verbal" do livro, que ela mesma considera "a mais importante característica" do texto.

Embora a perspectiva feminista produza o ponto cego da argumentação de Lori Chamberlain que, apesar de desconstruir a consagrada oposição entre "original" (masculino) e tradução (feminino), sacraliza o interesse feminino e o coloca acima do bem e do mal, esse viés não anula a força de sua conclusão, que recomenda "a importância não apenas da tradução mas de se escrever sobre ela, incorporando os princípios de sua prática ao diálogo sobre a revisão dessa atividade" (p.471). Essa revisão pela qual passa o ofício do tradutor a partir da desestabilização da supremacia do **logos** sistematicamente proposta pela reflexão desconstrutivista implica necessariamente a visibilidade do tradutor no texto traduzido como o "outro", o "outro" autor que empreende a travessia do texto em *différance*, promovendo seu renascimento nas fronteiras de uma língua e cultura estrangeiras sob o signo de uma paternidade (no mínimo) dupla. Nesse sentido, os comentários e as confissões de Thomas Drant e de Suzanne Jill Levine – tradutores de épocas, estilos e interesses ideológicos tão diferentes -- demonstram não apenas a intervenção nada transparente e nada inócua do ato de traduzir mas, sobretudo, a importância fundamental da perspectiva ideológica que norteia a conquista do poder de significar empreendida até mesmo pelo mais tímido e mais "fiel" dos tradutores. O reconhecimento dessa visibilidade, que nos permite entrever um pouco da ação que se desenvolve nos bastidores, ou no "inconsciente", de qualquer tradução, abre novas frentes para a pesquisa na área. Se há séculos, ou milênios, grande parte do que se escreve sobre tradução não passa de levantamentos superficiais de supostos pecados perpetrados contra o "original" e seu supremo autor, uma visão menos mistificadora e menos culpada do processo tradutório pode nos livrar desse círculo vicioso que gira em torno da marginalidade e da indignidade e nos auxiliar a explorar, através do instrumental fornecido pela tradução, as várias relações que se estabelecem entre poder e cultura: a construção da imagem de um autor, de uma literatura, de uma ciência ou filosofia e até mesmo de um tradutor consagrado; as relações entre culturas dominantes e culturas dominadas, entre línguas dominantes e dominadas; a manipulação -- consciente ou inconsciente, implícita ou explícita, mas sempre inevitável -- de textos a serviço desta ou daquela ideologia e, finalmente, a própria concepção de ideologia como inspiradora desta ou daquela "fidelidade" ao original.⁹

Uma das implicações fundamentais da aceitação da presença do "outro" autor no texto traduzido -- que, no fundo, é também o reconhecimento e a aceitação do triângulo e do desejo edipianos -- é a possibilidade de que tradutores e tradutoras deixem de fingir uma neutralidade e uma ausência impossíveis e, conseqüentemente, uma inocência e uma fidelidade também impossíveis, abrindo caminho para o início de uma nova tradição instalada fora dos limites da invisibilidade e da culpa milenares que têm constituído o cenário e o enredo de seu trabalho. Quanto mais visível se tornar a presença do tradutor no texto traduzido, quanto maior sua visão -- ou sua "visibilidade" -- acerca do processo do qual é agente e promotor, menores serão as chances de que seja ignorado, marginalizado e indignamente remunerado. Assim, maiores serão as probabilidades de que assuma suas responsabilidades autorais e de que realize um trabalho mais apurado e metucioso, como resultado de uma reflexão e de uma pesquisa mais conscientes. Afinal, quem se percebe "visível", pode reconhecer-se no que faz e reivindicar o reconhecimento daqueles que utilizam e avaliam seu trabalho. Além disso, não deve ser mera coincidência o fato de que, no conhecido mito, a culpa edipiana seja castigada com a cegueira, com a falta de visão auto-imposta. Como um Édipo que reconhece a força e a violência de seu desejo e, sobretudo, como o Édipo que habita a maioria dos mortais, o tradutor pode "racionalizar" o sentimento de culpa e evitar a cegueira auto-inflingida a partir do momento em que reconhece que seu desejo, além de simbólico, é o inevitável agente detonador de todo e qualquer processo de significação, em seu sentido mais amplo.

NOTAS

1. Fragmentos de uma entrevista com Derrida. Em Kearney, p.123.
2. Em "Rites of Passage: Translation and Its Intents", p.97.
3. Esta e todas as outras traduções de citações e referências são minhas.
4. A propósito, ver também Norris, Benjamin (especialmente a Introdução, pp. 1-8) e Arrojo 1992a.
5. A visão da tradução como "crítica" não é exatamente nova. Entre nós, a partir da influência da poética de Ezra Pound, Haroldo de Campos teoriza a tradução em termos de uma "leitura verdadeiramente crítica":
Os móveis primeiros do tradutor, que seja também poeta ou prosador, são a configuração de uma tradição ativa (daí não ser indiferente a escolha do texto a traduzir, mas sempre extremamente reveladora), um exercício de inteligência e, através dele, uma operação de crítica ao vivo. (Em "Da Tradução como Criação e como Crítica", pp. 31-32).

Para Campos, entretanto, essa "operação de crítica" ainda se realiza a partir de uma perspectiva logocêntrica, que acredita na possibilidade de significados estáveis e, portanto, na possibilidade de uma fidelidade ao "espírito", ao "clima" e à "letra" do original, como sugere no referido ensaio.

6. Não cabe aqui analisar as implicações teóricas mais profundas da argumentação de Venuti sobre o papel do tradutor desenvolvida nesse e em outros trabalhos (inclusive em **Simpático**, reproduzido neste volume). Apesar de concordar com os princípios gerais que o levam a desmascarar a presença do tradutor no texto traduzido, tenho restrições à sua proposta de uma prática tradutória que explicitamente "resista à fluência":

A tradução deve ser vista como um *tertium datum* que "soe estrangeiro" ao leitor e que apresente uma opacidade que o impeça de parecer uma janela transparente aberta para o autor ou para o texto original: é essa opacidade -- um uso da linguagem que resiste à leitura fácil de acordo com padrões contemporâneos -- que tornará visível a intervenção do tradutor, seu confronto com a natureza alienígena de um texto estrangeiro. (p. 190)

Além de pressupor que o tradutor possa, ou não, aparecer no texto traduzido caso opte pela "resistência" ou pela "fluência", a reflexão de Venuti se esquece de que mesmo que o tradutor faça uma dessas opções, sua "intenção consciente" não poderá se fixar no texto como uma origem estável e, portanto, passível de ser resgatada por seu leitor. Nesse sentido, além de amparar uma contradição básica, tal argumentação me parece ingênua, caindo na própria armadilha que pretende montar ao desalojar do processo de tradução a figura do autor como origem controladora dos significados.

7. A propósito, ver também Arrojo 1991.
8. Focalizo mais detidamente essa questão da transferência que se instala entre tradutor e autor, tradução e "original" em "Laplanche Translates The Father of Psychoanalysis: The Main Scenes of A Family Romance", cuja versão preliminar se encontra no prelo num número especial sobre tradução da revista **Ilha do Desterro**.
9. A propósito, ver também Lefevere, pp. 108-109.

BIBLIOGRAFIA

- AMOS, Flora Ross (1920). **Early Theories of Translation** (publicado novamente em 1973, Nova York: Octagon Books).
- ARROJO, Rosemary (1991). "Teorias e Políticas de Tradução". **Suplemento Cultural. O Estado de São Paulo**, 22 de junho, p. 3.
- ____ (1992a). "Tradução -- Da Marginalidade ao Centro da Reflexão sobre a Linguagem". Em José Luís Jobim(org). **As Palavras da Crítica**. Rio de Janeiro: Imago (no prelo).

—(1992b). "Laplanche Translates The Father of Psychoanalysis: The Main Scenes of A Family Romance". **Ilha do Desterro** (no prelo)

BARTHES, Roland (1979). "From Work to Text". Em Harari, pp. 73-81.

BENJAMIN, Andrew (1989). **Translation and The Nature of Philosophy – A New Theory of Words**. Londres e Nova York: Routledge.

de CAMPOS, Haroldo (1976). "Da Tradução como Criação e como Crítica". **Metalinguagem**. São Paulo: Cultrix.

CHAMBERLAIN, Lori (1988). "Gender and The Metaphorics of Translation". **Signs -- Journal of Women in Culture and Society**, nº 13, Spring, pp.454-72.

DERRIDA, Jacques (1972). **La Dissémination**. Paris: Editions du Seuil.

—(1979) "Living on. Border Lines". Em Hartman, pp 75-176.

—(1982). "Différance". Em **Margins of Philosophy** (trad. de Alan Bass). Chicago: The University of Chicago Press (originalmente, **Marges de la philosophie**, Paris: Les Editions de Minuit, 1972)

FELMAN, Shoshana (1989). "Paul de Man's Silence". **Critical Inquiry** 15, Summer, pp. 704-44.

GRAHAM, Joseph F. (org) (1985). **Difference in Translation**. Ithaca: Cornell University Press.

HANNAY, Margaret P. (org) (1985). **Silent but for The Word - Tudor Women as Patrons, Translators, and Writers of Religious Works**. Kent: The Kent State University Press.

HARARI, Josué V. (org) (1979). **Textual Strategies - Perspectives in Post-Structuralist Criticism**. Ithaca: Cornell University Press

HARTMAN, Geoffrey (org) (1979). **Deconstruction & Criticism**. Nova York: The Seabury Press.

KEARNEY, Richard (1984). **Dialogues with Contemporary Continental Thinkers**. Manchester: Manchester University Press.

LEFEVERE, André (1991). "The Art of Translation. Voices from the Field"-
-(book review). Em **Comparative Literature Studies**, vol. 28, No. 1, pp. 105-109.

LEVINE, Suzane Jill (1983). "Translation as (Sub)Version: On Translating **Infante's Inferno**". **Sub-Stance** 42, pp. 85-93.

de MAN, Paul (1986). **The Resistance to Theory**. Minneapolis: UNiversity of Minnesota Press.

NORRIS, Christopher (1988). "Difference in Translation" (review essay). **Comparative Literature** 40, Winter, pp. 52-58.

SIMON, Sherry (1990). "Rites of Passage: Translation and Its Intents". **The Massachusetts Review**, Spring-Summer, pp. 96-109.

SCHRIFT, Alan D. (1990). **Nietzsche and The Question of Interpretation -- Between Hermeneutics and Deconstruction**. Londres e Nova York: Routledge.

VENUTI, Lawrence (1986). "The Translator's Invisibility". **Criticism**, vol. XXVIII, number 2, Spring, pp. 179-212.