

ATOS DE TRADUÇÃO INTERSEMIÓTICOS, PERFORMATIVIDADE E CONSTITUIÇÃO DE IDENTIDADES

Patrick Rezende¹

Resumo

Levando em conta a performatividade da linguagem (AUSTIN, [1964] 1998), o presente trabalho objetiva refletir sobre as relações entre os processos tradutórios e a constituição de identidades. Considerando os conceitos de tradução propostos por Jakobson ([1975] 2005), analisar-se-á uma pintura ameríndia realizada por Debret e duas ilustrações do livro *Viagem ao Brasil*, de Hans Staden, como traduções de contextos histórico-ideológicos que estão intimamente relacionadas às constituições identitárias nacionais, atos tradutórios que exercem influências na memória e imaginário coletivo.

Palavras-chave: Tradução; Ato performativo; Identidade; Intersemiótico.

Abstract

Considering the performativity of language (AUSTIN, [1964] 1998), this paper aims to reflect on the relations between the translation processes and the constitution of identities. Having in mind the translation concepts proposed by Jakobson ([1975] 2005), we will analyze an amerindian painting by Debret and two illustrations from Hans Staden's book, *Viagem ao Brasil*, as translations of historical-ideological contexts that are closely related to the constitution of national identities; translational acts that exert influences on the collective imaginary and memory.

Keywords: Translation; Performative utterance; Identity; Intersemiotic.

Tradução: o que isto pode significar?

*Y la lengua, en pedazos, se niega a dar palabras.
Sólo da gemidos, porque más no puede.*²
Juan Mayorga

Quanto mais simples parece ser um conceito a priori, mais complexo ele se mostra quando se buscam traçar algumas possibilidades de definição. Definir, eis uma problemática que está intrinsecamente ligada à nossa tradição ocidental, fruto de um pensamento platônico-aristotélico.

¹ Doutorando em Estudos da Linguagem (Puc-Rio) e mestre em Estudos Linguísticos (UFES). Bolsista Capes. patrickrezende@hotmail.com

² “E a língua, em pedaços, se nega a dar palavras / Só dá gemidos, porque mais não pode”, trecho da peça de teatro de Juan Mayorga, inspirada na autobiografia – *O livro da vida* – de Santa Teresa D’Ávila.

Somos iniciados em um mundo já velho de infinitas histórias que vêm sendo estabelecidas, inventadas e (re) contadas. Entretanto, essa multiplicidade de narrativas vem sendo simplificada pela ilusória tentativa de uma história universal, ou melhor, tornar uma voz – masculina, branca, europeia, helênica – a única capaz de abranger e de ser aplicada a tudo. De tal modo, é preciso ter em mente que aquilo que foi dado como história universal é a forma como o Ocidente³, talvez iniciado com Parmênides, enxerga e descreve o mundo. O nosso desejo de definir, classificar e criar taxonomias parece fazer parte da herança grega transmitida no DNA desde os tempos socráticos.

De Sócrates e Platão a teóricos mais contemporâneos como Derrida e Foucault, a linguagem, em perspectivas muitas vezes antagônicas, tem sido um importante vetor nas reflexões filosóficas. Isso se explica talvez por ser ela o sistema básico com a qual explicamos o mundo, as coisas e nós mesmos. A própria tentativa de escape da linguagem, ou seja, de pensar sobre uma constituição que a anteceda ou a suplante, acaba se dando por ela própria. Se retomarmos sucintamente à Grécia antiga é possível mapear três principais formas como a filosofia entende a linguagem: realista, mentalista e pragmática. No primeiro caso, a linguagem é vista como artefato, como ferramenta com a qual somos capazes de identificar parcelas da realidade; no segundo, é entendida como representação de acontecimentos mentais compartilhados entre falantes e ouvintes; no último caso, é tomada, utilizada ou vivenciada de maneira dêitica, no *continuum* das formas e costumes de uma determinada comunidade linguística, levando sempre em consideração seus processos históricos e culturais⁴.

Essa nossa obsessão ocidental por definições está ligada às concepções de linguagem que se aproximam da realista e mentalista, que acabaram por se tornar a perspectiva hegemônica na história do Ocidente. Ainda que em muitos aspectos divergentes, Platão e Aristóteles buscaram oferecer um entendimento de linguagem no qual as línguas humanas pudessem ser entendidas a partir de uma base estável que possibilitasse ao homem articular seu pensamento de forma racional. Não faz parte do

³ Neste trabalho, o “Ocidente” não se refere exclusivamente à questão geográfica, mas ao constructo que pode ser relacionado tanto às sociedades quanto às práticas dominantes, opressoras e normatizantes. É importante entender o “Ocidente” como uma criação discursiva que objetiva (re) afirmar: uma identidade homogênea; a superioridade em relação à alteridade; divisões simplistas, geralmente binárias, que são utilizadas como justificativas para práticas interventoras. Para maior aprofundamento, conferir Stuart Hall (1996) e seus conceitos de *West* (Ocidente) e *Rest* (Resto).

⁴ Para maior aprofundamento na questão, verificar o artigo “Três caminhos na filosofia da linguagem” de Helena Martins em *Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos*, 5ª edição, São Paulo, Cortez, 2011.

escopo deste trabalho destrinchar a questão da linguagem no pensamento de ambos os filósofos, desse modo, de forma sintética, a perspectiva platônico-aristotélica que relaciona linguagem, pensamento e realidade enxerga nas palavras a imagem das coisas no mundo. Em *Crátilo*⁵, Platão nos conduz à ideia de que as palavras são criadas em um processo de correspondência com a realidade. Tendo Sócrates como figura chave desse diálogo, somos induzidos a perceber que as coisas são, por elas próprias, entidades fixas que não dependem de nós. Ou seja, não somos capazes de modificar nada, as coisas existem por elas mesmas, conforme sua natureza. Os enunciados são encarnados, descrevendo o real ou o estado das coisas. Na obra, Sócrates louva Crátilo por dizer que os nomes correspondem às suas respectivas essências, não sendo qualquer um que tem o poder de nomear. Os próprios nomes são, para ele, representações de nomes ideais, os quais representariam com perfeição, cada qual, a forma ideal que designa, só visíveis pelos legisladores. Descartando-se, assim, o posicionamento protagoriano que dizia ser o “homem a medida de tudo o que há” (386a). De tal modo, pela perspectiva platônica, as coisas não podem ser nomeadas a partir do desejo, imaginação ou opinião de qualquer um.

Ainda que se afaste de Platão em muitos pontos em seu pensamento, Aristóteles se posiciona também contrário à uma concepção de linguagem de viés mais pragmático. Ambos defendem a ideia de que há uma entidade extralinguística que estaria relacionada, de forma estável, aos objetos do “mundo real”. Podemos retomar uma importante passagem de *De interpretatione* (1, 16a5) que diz:

Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam as afecções da alma – das quais esses são os sinais primeiros – idênticas para todos, e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens.

A partir do trecho citado, pode-se entender que, para Aristóteles, por mais que cada indivíduo ou comunidade dê diferentes nomes para uma “mesma coisa”, as afecções da alma são iguais para todos. Em outras palavras, por mais que os lusófonos usem “queijo”, os francófonos “*fromage*”, os anglófonos “*cheese*”, e assim por diante, todos seriam remetidos ao “mesmo conceito”, como se as coisas fossem *entidades* com

⁵ *Diálogo*, escrito por Platão que tem como personagens Sócrates, Crátilo e Hermógenes. Tida como a obra mais remota sobre linguagem, o diálogo apresenta uma discussão onde duas concepções opostas sobre a questão da correção dos nomes. De um lado, a linguagem entendida como convenção, do outro, uma concepção que enxerga em cada palavra uma essência.

um armário abarrotado de roupas que seriam vestidas de acordo com a comunidade falante, ou seja, o “interior” continuaria o mesmo por mais que o “externo” mudasse. A partir dessa visão, Aristóteles parece se direcionar para uma concepção de linguagem como reflexo da organização interna do pensamento humano, concebendo-a como instrumento para nomear conceitos já existentes. Portanto, para tal lógica, os nomes designam coisas específicas – de pedras e árvores às noções e categorias mais abstratas – que seriam iguais para todos.

Essa forma de conceber a linguagem se tornou o que chamamos de senso comum e acabou por desconsiderar “a possibilidade de ganhar espaço qualquer compreensão segundo a qual a linguagem pudesse representar não uma ordem única e objetiva, mas antes diferentes realidades subjetivas” (MARTINS, 2011, p. 464).

Essa brevíssima digressão na história da filosofia da linguagem – que desconsidera os pré-socráticos e sofistas, mas que tenta se estabelecer como hegemônica – proposta no presente trabalho é uma tentativa de tornar mais clara a paradoxal situação em que nos encontramos: o desejo pela definição, mas a sua dificuldade. O anseio por uma significação estável, que nos diga o que algo *é*, está intimamente relacionado ao supracitado, à ideia de linguagem como uma listagem para nomear as coisas no mundo, onde cada palavra se encaixa perfeitamente em determinada coisa. Somos ensinados desde que nascemos a formular perguntas, como “o que é isto?” ou “o que isto significa?”, esperando obter respostas claras, bem delineadas e preferencialmente concisas. Ao mesmo tempo, esbarramos na dificuldade de dizer o que as coisas denotam ou na impossibilidade de condensar infinitas acepções. De tal forma, tem-se uma sensação de que nos venderam uma ideia de linguagem que não se realiza para todos, que fica longe desse suposto imaginário ocidental.

Mas, afinal, o que isto tem a ver com tradução? Os processos tradutórios estão relacionados à questão da significação, ou seja, para entender o que é tido como tradução em cada época e comunidade é preciso perceber como a linguagem é concebida. Por estarmos imersos em um mundo herdeiro de uma lógica platônico-aristotélica, há um senso comum sobre tradução que é facilmente verificável por qualquer interessado no tema, basta perguntarmos a cinco indivíduos leigos sobre o que eles entendem como tradução e a resposta, possivelmente, não estará muito longe do que podemos sugerir como senso comum: a ideia da transferência do que foi dito em uma determinada língua para o “idêntico” – *palavra-por-palavra* e *sentido-por-sentido* – em qualquer outra.

Essa concepção de tradução que a enxerga como uma atividade quase mecânica está relacionada ao fato de que ainda persiste a compreensão de que as palavras designam algo fixo. Traduzir seria como trocar a roupa das ideias, assim, por essa lógica, qualquer pessoa que tenha o domínio de ao menos dois idiomas conseguirá fácil e rapidamente verter a mensagem de uma língua para outra. Tem-se, então, a crença na possibilidade da fidelidade total ao texto original, bem como sua neutralidade. Esse tradutor seria capaz de reproduzir mimeticamente na língua alvo aquilo produzido na de partida.

Entretanto, qualquer pessoa que se deparar com a situação de ter que traduzir uma sentença, por mais simples que ela seja morfossintaticamente, será capaz de perceber que há sempre mais de uma possibilidade de transpor aquela suposta mensagem e que inúmeras vezes uma tradução *palavra-por-palavra*⁶ não será possível. Tal reflexão já é encontrada desde os antigos romanos que questionavam até que ponto uma tradução poderia se aproximar da ideia de literalidade total. Cícero (século I A.C.), tradutor, sobretudo, de textos filosóficos, demonstrava clara preferência pela tradução livre, apontando que buscava traduzir do grego para o latim não como intérprete, mas como orador.

Traduzir como um “intérprete” significava realizar uma tradução palavra por palavra, glosar cada item de forma literal. O trabalho do retórico, no entanto, era utilizar-se da matéria deixada pelo gramático e, a partir daí, criar um modelo romano que, mais do que simplesmente imitar seu original, pretendia suplantá-lo (DEPAULA, 2011, p. 33).

Séculos mais tarde, São Jerônimo (395 D.C.), responsável pela tradução da bíblia para o latim, também demonstrou apreço pela tradução menos literal, preocupando-se mais com o suposto conteúdo do que com pormenores da forma.

Eu não tenho uma palavra comparável na minha língua com a qual expressá-la, e na busca de satisfazer o significado, eu tomo um longo caminho para mal cobrir o espaço de algumas palavras. Unidos nesta dificuldade estão os meandros dos hipérbatos, as dessemelhanças gramaticais, as variedades de figuras retóricas e, finalmente, o traço vernacular, para chamar assim, da língua: se traduzo [*interpretor*] palavra por palavra, torna-se absurdo; se, por necessidade, modifico algo na construção ou estilo, parecerá que abandonei a

⁶ Procedimento tradutório no qual um segmento textual é expresso na tradução com a mesma organização sintática, utilizando-se de palavras cujo sentido semântico seja *idêntico* às usadas no texto de partida. (cf. Barbosa, 2004).

tarefa do tradutor [*interpretis*]. (SÃO JERÔNIMO, 2012, p. 24, tradução nossa do inglês)⁷

Em uma época na qual os cleros da igreja católica defendiam uma literalidade extrema, servidão máxima ao texto bíblico ou religioso – tido como sagrado – São Jerônimo, percebendo a impossibilidade de uma tradução palavra-por-palavra, defende que se mantenha o sentido em detrimento das formas. Entretanto, como para muitos outros tradutores, essa necessidade de abrir mão de uma literalidade cristalina é uma situação que lhe aflige.

A conflitante situação entre literalidade e liberdade é reflexo dessa concepção de língua monossêmica, em que se acredita haver em um texto uma única acepção aceitável – tida como verdadeira – e conseqüentemente possível de ser integralmente transferida para outra língua. Assim, torna-se também mister (re)pensar o que entendemos como tradução e refletir sobre até que ponto a tradicional concepção do processo tradutório – transferência mimética de supostos significados estáveis entre línguas – enfraquece ou mesmo retira, teoricamente, a sua potencialidade. Rosemary Arrojo (2007), no seu imperativo livro *Oficina de tradução: a teoria na prática*, avalia que esse entendimento da tradução como transporte de significados é uma evidência de que se acredita ser o texto “um objeto estável, ‘transportável’, de contornos absolutamente claros, cujo conteúdo podemos classificar completa e objetivamente” (p.12). A autora, cruzando a metáfora do trem proposta por Nida⁸, acrescenta que: “afinal, se as palavras de uma sentença são como carga contida em vagões, é perfeitamente possível determinarmos e controlarmos todo o seu conteúdo e até garantirmos que seja transposto na íntegra para outro conjunto de vagões” (p.12). Concluindo a lógica que a tradição fixa à tradução, Arrojo reflete que

[...]se compararmos o tradutor ao encarregado do transporte dessa carga, assumiremos que sua função, meramente mecânica, se restringe a garantir

⁷ Trecho da carta de São Jerônimo a Pamáquio traduzida para o inglês por Kathleen Davis: “*I do not have a comparable word in my language with which to express it, and in seeking to satisfy the meaning, I take a long way around to cover barely the space of a few words. Joined to this difficulty are the twists of hyperbaton, the differences in grammatical cases, the varieties of rhetorical figures and, finally, what I might call the peculiar native character of the language: if I translate [interpretor] word by word, it sounds absurd; if out of necessity I alter something in the order or diction, I will seem to have abandoned the task of a translator [interpretis].*”

⁸ Apesar de ter uma visão mais ampla de tradução, Eugene Nida (1975) ainda é considerado por muitos estudiosos da área como tradicional por considerar a tradução como um mecanismo de transferência no qual o tradutor deve buscar símbolos equivalentes entre as línguas A e B. Nida faz uma analogia ao comparar o transporte de carga por vagões de trem com a tradução, onde as cargas seriam os significados, os vagões, por sua vez, seriam as palavras e os trens, finalmente, seriam as línguas. Para Nida, o importante na tradução, assim como no transporte de cargas, é que todo o material textual presente em uma língua chegue ao seu destino final, no caso, outra língua.

que a carga chegue intacta ao seu destino. Assim, o tradutor traduz, isto é, transporta a carga de significados, mas não deve interferir nela, não deve “interpretá-la” (p. 12-13).

Ao ilustrar essa visão de tradução tida como tradicional, Arrojo está denunciando essa forma de enxergar a linguagem como universalista, que escamoteia sua arbitrariedade e desconsidera o contexto. (Re) pensar a tradução está relacionado com abandonar essa vontade de perguntar “o que é?” e estimar opções como “o que isto pode significar?”. A própria palavra “tradução” em seu sentido dicionarizado é polissêmica já que pode denotar a ‘obra traduzida’, a faculdade de exercer ‘o traduzir’, o processo do ato tradutório ou a própria disciplina.

Consequentemente, o conceito de tradução também vem sendo repensado e expandido paulatinamente por tradutores, filósofos e teóricos, tanto da linguística quanto da literatura, como Roman Jakobson e Otávio Paz.

No prestigiado ensaio *Aspectos Linguísticos da Tradução*, publicado pela primeira vez em 1959, Jakobson descreve que há três modos de interpretar um signo verbal: intralingual, interlingual e intersemiótico. Assim, o linguista propõe a seguinte divisão:

- 1) A tradução intralingual ou *reformulação (rewording)* consiste na interpretação dos signos verbais por meio de outros signos da mesma língua.
- 2) A tradução interlingual ou *tradução propriamente dita* consiste na interpretação dos signos verbais por meio de alguma outra língua.
- 3) A tradução inter-semiótica ou *transmutação* consiste na interpretação dos signos verbais por meio de sistema de signos não-verbais (2005, p.64-65).

Jakobson, assim, não enxerga na tradução apenas a ideia da substituição do material textual de uma língua para o equivalente na outra (Cf. Catford, 1980), mas propõe outras formas de significação pela ótica dos processos tradutórios.

Octavio Paz (1990), em um gesto ainda mais audacioso, sugere no já clássico ensaio *Literatura y Literalidad* que:

aprender a falar é aprender a traduzir; quando uma criança pergunta a sua mãe o significado desta ou daquela palavra, o que realmente pede é que traduza para a sua linguagem a palavra desconhecida. A tradução dentro de uma língua não é nesse sentido, essencialmente diferente da tradução entre duas línguas, e a história de todos os povos repete a experiência infantil [...] (Ibid. p.510, tradução nossa do espanhol⁹).

⁹ Original em espanhol do trecho: “Aprender a hablar es aprender a traducir; cuando el niño pregunta a su madre por el significado de esta o aquella palabra, lo que realmente le pide es que traduzca a su lenguaje el término desconocido. La traducción dentro de una lengua no es, en este sentido, esencialmente distinta a la traducción entre dos lenguas, y la historia de todos los pueblos repite la experiencia infantil [...]”

Paz dá ao ato de traduzir um *status* tão importante quanto a própria fala, pois é graças à tradução que somos capazes de compreender o que está a nossa própria volta. Em termos derridianos, poderíamos dizer que somos todos mediadores, logo, tradutores (DERRIDA, 1995). Tal visão corrobora com a ideia de que tudo está intercedido por processos tradutórios, sendo a própria constituição do mundo “traduções de tradução de traduções. Cada texto é único e, simultaneamente, é a tradução de outro texto” (PAZ, 1990, p.10).

Considerando o supracitado, este trabalho valoriza a ideia de tradução como processo de significação imerso em uma contínua rede discursiva polifônica que nos conduz a selecionar não apenas palavras, mas formas de significação e constituição da própria subjetividade, considerando toda a sobre-determinação na qual estamos imersos.

Vale ressaltar, entretanto, que ampliar o conceito tradução não significa desconsiderar as diversas formas de (re) escritas, ou, tampouco, abandonar as diferentes nuances que há entre adaptação, paródia, paráfrase, versão etc., e sim, possibilitar que outras formas discursivas sejam refletidas, analisadas e estudadas a partir das óticas dos processos tradutórios.

Entendendo texto a partir de seu sentido *lato*, ou seja, qualquer tipo de produção – independente de qual seja a mediação semiótica – que manifeste a textualidade do ser humano (FAVEIRO & KOCH, 2009), bem como suas intenções e desejos, é possível perceber que os processos que cruzam a tradução *propriamente dita* podem ser transpostos para outras produções discursivas. Indubitavelmente, não se deseja com isso, por exemplo, que uma pintura deixe de ser chamada como tal e comece a ser referida como “tradução”. Entretanto, tomar tal expressão artística como uma forma também de traduzir nos possibilita entender que a tradução é um processo de mediação que não está restrito apenas à letra, mas envolto em diversas formas de significação: multimidiáticas e multimodais.

Novamente, cabe ressaltar que a ampliação do conceito de tradução aqui discutida não deve ser entendida como um vale-tudo, no qual qualquer coisa levará o rótulo de tradução e será vendida como tal. Ainda, não se deseja desqualificar o tradutor profissional – já tão silenciado – nem desconsiderar que haja alguns parâmetros – estabelecidos social, cultural e economicamente – que dão mínimos contornos ao que se historicamente chama de tradução.

A tentativa de propor maior plasticidade ao traduzir pode ser pautar no desejo de

[...] substituir a noção de tradução pela de transformação: uma transformação regulada de uma língua para outra, de um texto por outro. Não se tratou, nem, na verdade, nunca se tratou de alguma espécie de “transporte”, de uma língua a outro, ou no interior de uma única e mesma língua, de significados puros que o instrumento – ou o “veículo” – significante deixaria virgem e intocado (DERRIDA, 1972/2001, p. 26).

No trecho, Derrida se refere à tradução interlingual, mas pode-se transpor tal ideia à tradução entendida *lato sensu*. Ao propor a tradução como uma *transformação regulada*, Derrida rompe com a noção do traduzir como transporte e defende que toda tradução promove alterações, mudanças e variações, tornando a produção de partida diferente do que era, mas é importante entender que esta conversão não é à revelia, e sim sobredeterminada, dentro de certos limites, que não são fixos, mas possuem uma mínima estabilidade que possibilita que algo seja apresentado e aceito como tradução por determinado grupo, sempre localizados social, cultural, econômica e historicamente.

Desta forma, há diferentes tipos de “transformações reguladas” – traduções – que não invalidam o que é entendido, nos termos jakobsonianos, como tradução interlingual, e que, tampouco, conduzem a tradução a um pandemônio babélico. Entretanto, são os contextos nos quais tais produções estão inseridas que lhes possibilitam serem entendidas como traduções.

Quando uma editora, por exemplo, pede a um tradutor que traduza determinada obra literária, ela, possivelmente, não espera – a não ser que tenha especificado – que ele lhe forneça, como trabalho final, uma música ou um quadro que tenha sido produzido a partir de sua leitura da obra. O que é possivelmente aguardada pela editora é a entrega da obra em outra língua, com as modificações implicadas no ato de traduzir, mas no mesmo sistema semiótico. Se uma partitura, entretanto, fosse apresentada no lugar de um livro, o trabalho possivelmente não seria aceito, afinal, no determinado contexto, tal *transformação* não estaria dentro da *regulação* estipulada entre editora e tradutor.

Tal questão exposta não impede, a princípio, que consideremos Guernica, o gigantesco painel de Picasso, uma tradução, por exemplo. A obra prima do artista espanhol foi concebida a partir das impressões causadas no pintor pelas fotos que retratam os resultados do intenso bombardeio que sofreu a cidade, homônima à obra, durante a Guerra Civil Espanhola. Utilizando-se da justaposição de imagens e unindo diversos elementos em cores sob o mesmo tom, Picasso pinta os horrores do episódio, representando em seu painel os animais, as construções e o povo atingidos.

Não há dúvidas de que o trabalho do espanhol é tido, antes de tudo, como uma pintura, mas também caberia pensá-lo como uma tradução. Possibilidade essa se considerarmos que Picasso *transforma* as imagens em pintura, transformação que está *regulada* ao estilo cubista e, assim, traduz imagens fotográficas em imagens pintadas com tinta.

Assim, ao visitar o museu Reina Sofia, onde a obra se encontra, o visitante não se deparará com uma legenda ao lado da obra apresentando-a como uma tradução de Picasso, o que não pareceria muito apropriado se assim o estivesse. Entretanto, é possível percebermos que tal pintura não apenas transforma fatos reais em arte, mas traduz a história. Assim como um livro traduzido possibilita inúmeros leitores terem acesso à determinada informação, que não seria possível se estivesse apenas em uma língua, o painel de Picasso permite aos observadores conhecerem, reviverem ou sentirem os horrores daquele fato histórico. De forma semelhante ao tradutor, que (re) conta uma história utilizando-se de outras palavras, o pintor se vale de outras imagens para levar ao outro suas intenções.

Como supracitado, não parece haver razões para propor um apagamento das diferentes formas de (re) escrita entrelaçadas à palavra tradução, mas perceber que são sempre reguladas pelo contexto em que estão inseridas.

As práticas tradutórias – independente de serem interlinguais, intralinguais ou intersemióticas – reforçam a noção de que não devemos nos perguntar o que as coisas significam, mas o que elas podem e pretendem significar. E, sobretudo, perceber que, ao traduzir, seja através de um poema, de uma carta, de uma pintura ou até mesmo de um sonho, age-se (in)conscientemente sobre si mesmo, sobre o outro e sobre a conjuntura na qual estamos inseridos.

Do descritivo ao performativo: a tradução como ato

Publicada postumamente em 1962, *How to do things with words* apresenta talvez a principal tese de John L. Austin (1911-1960): a linguagem como forma de ação, e não representação de uma suposta realidade. O filósofo contraria assim toda uma tradição que delimitava à linguagem a função descritiva, na qual a produção verbal é um artefato que apenas descreve o estado de determinadas coisas, portanto, sendo possível de classificar qualquer sentença em verdadeira ou falsa.

Para Austin, determinadas asserções na verdade não descrevem ou constata nada, mas realizam ações. Por exemplo, quando um juiz profere a frase “eu vos declaro casados”, as suas palavras não estão descrevendo a situação, mas agindo, neste caso casando duas pessoas. Assim, como no exemplo, fazemos inúmeras ações por meio das palavras: juramos, ordenamos, pedimos, apostamos etc. Austin irá chamar esses enunciados, que diferem dos constativos, de performativos, nome proveniente do “verbo inglês *to perform*, verbo correlato ao substantivo ‘ação’, e indica que ao se emitir o proferimento está – se realizando uma ação, não sendo, conseqüentemente, considerado um mero equivalente a dizer algo” (Ibid.,1990, p. 25).

Assim, teríamos os enunciados constativos, que descrevem algo, podendo ser verificados quanto à sua veracidade ou falsidade, e os enunciados performativos, que não podem ser considerados verdadeiros ou falsos, mas analisados quanto às condições de sucesso, ou seja, se algo foi realizado a partir daquele pronunciamento. Posteriormente a esta divisão, Austin irá reformular sua tese e concluir que, na verdade, todos os enunciados são performativos, pois, no momento em que são emitidos, sempre efetuam algum tipo de ação.

Considerando essa reformulação, o filósofo identifica que em cada enunciado há três atos ocorrendo simultaneamente: o locucionário, o ilocucionário e o perlocucionário. Ou seja, ao se enunciar a sentença “eu vos declaro casados”, há a produção dos elementos linguísticos que formam a frase, é o ato de dizer a frase. É o tratado por Austin como locucionário. Concomitantemente, há a realização do ato executado na frase, no exemplo, o ato ilocucionário é a realização do casamento na linguagem. O perlocucionário, por sua vez, é o efeito daquele ato sobre outras pessoas através da locução. No caso da situação acima, é o resultado de os envolvidos se assumirem como casados, neste caso, o ato se dá pela linguagem (cf. Ibid., p. 95).

Ao esmiuçar a questão da performatividade, Austin nos leva a perceber que a linguagem provoca efeitos sobre os quais inúmeras vezes não estamos conscientes. Mesmo quando acreditamos usar a linguagem para descrever uma situação, estamos produzindo minimamente uma crença sobre aquilo.

Por exemplo, a sentença “indígenas são preguiçosos” poderia ser entendida como meramente descritiva, todavia, a repetição de tal afirmação pode vir a produzir “de fato” aquilo que seria visto como uma descrição. Em outras palavras, o que Austin nos aponta é que pela linguagem ser sobretudo performativa, a repetição contínua e exaustiva de uma enunciação é capaz de romper as barreiras linguísticas e materializar enunciações. (REZENDE; DEPAULA, 2015, p. 328-329).

Ao tomarmos a tradução como um modo de produção, emissão, recepção e organização de diversos sistemas de sinais de comunicação, seja entre indivíduos, entre ele(s) e seu(s) meio(s) ou entre coletividades, estamos assumindo que fazemos coisas por meio dela. Com isso, ao levarmos a performatividade austiniana para a tradução, percebemos as forças que estão imbuídas nesse processo de significação.

Traduzir requer um complexo movimento de escolher o que levar adiante, escolhas estas que são sempre sobredeterminadas por uma pluralidade de fatores que possibilitam inúmeras interpretações. Pensar a tradução em sua dimensão performativa talvez seja uma forma não apenas de ampliar o que se entende desse processo, mas reposicioná-lo, assim, abdicando daquela visão tradicional que entende o traduzir como atividade automática, passiva e de reprodução de significados estáticos que esperam apenas a modificação de sua forma. Assumir a performatividade da tradução é percebê-la em um contínuo devir: ganhando novos significados a partir dos contextos, entendidos não como entidades estáveis, mas como complexos rizomas de significação. Em outras palavras, o ato de tradução performativo ganha novos significados a cada conjuntura que é simultaneamente única e polifônica.

Quando a tradução também constitui identidades: atos de tradução intersemióticos

Eni Orlandi (2008) nos lembra de que são muitas as formas de colonização que acabam não entrando sob a chancela de tal termo. Entre elas, certamente poderíamos pensar a tradução, ferramenta utilizada para a difusão não apenas de ideias, mas da própria linguagem, bem como responsável pela (re) apropriação da história.

A tradição ocidental não apenas se valeu da tradução para impor sua língua e cultura, mas também para fixar características identitárias de determinados grupos sociais e culturais que acabaram por absorver tais percepções alheias sobre eles próprios, as quais, inúmeras vezes, não passaram de tradições inventadas (HOBSBAWM, 2002).

Relacionando a questão à performatividade da linguagem, logo, aos atos de tradução, cabe trazer a problemática do processo de colonização da América pensada a partir de Walter Mignolo (1993). O autor descreve que a Europa, dominando bem as práticas discursivas, transformou um continente não apenas já densamente povoado, mas com uma ampla e complexa história, em um novo continente à espera da

generosidade europeia para domá-lo e produzir sua história. Isso está relacionado com o que Orlandi marca como

o princípio talvez mais forte de constituição do discurso colonial, que é o produto mais eficaz do discurso das descobertas, é reconhecer apenas o cultural e des-conhecer (apagar) o histórico, o político. Os efeitos de sentido que até hoje nos submetem ao “espírito” de colônia são os que nos negam historicidade e nos apontam como seres-culturais (singulares), a-históricos (Ibid., 2008, p.19).

A partir de tais reflexões, nos cabe perceber que a discursividade, e sendo a tradução uma forma de discurso, assume uma materialidade que é capaz de decidir quem tem o poder de dizer – de produzir o discurso – e quem deve ser silenciado. De tal modo, isso impossibilita que certos grupos produzam seus próprios discursos, forçando-os a levarem para si os efeitos discursivos impostos pelo outro.

Nesse embate forte: de um lado, os europeus procuram absorver as diferenças, projetando-os como cópias em seus imaginários, cópias malfeitas a serem passadas a limpo; enquanto, do outro, assumindo a condição de simulacro – imagens rebeldes e avessas a qualquer representação – os brasileiros às vezes aderem, às vezes não, ao discurso das cópias (Ibid., 2008, p. 27).

De tal modo, a tradução – não entendida apenas de maneira estrita, mas *lato sensu* – está atrelada ao supracitado, pois no processo de traduzir o outro, as metrópoles ocidentais não apenas selecionam, como também manipulam os discursos a partir dos seus desejo coloniais.

Ao silenciar o outro e se encarregar de traduzi-lo para as gerações contemporâneas e futuras, o Ocidente colonial promove identidades estereotipadas e repete tais construções discursivas e imagéticas à exaustão de modo que, como supracitado por Orlandi, o próprio indivíduo submetido à subalternização acaba por incorporar tais concepções ao seu próprio discurso.

O discurso do dominador acaba por prevalecer e, nesses conflitos, o colonizado “perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional” (BHABHA, 2010, p. 59).

Trazendo tais reflexões para os processos coloniais das Américas, é preciso realçar que comunidades indígenas tiveram seus direitos à representação, tanto de si quanto dos invasores, desconsiderados. Vale lembrar que o próprio nome, bem como a unicidade do “novo continente”, não passa de invenções europeias. Toda a historicidade já presente em todos os territórios invadidos pelos europeus foi silenciada e sobre ela foi escrita uma história genesíaca a partir da perspectiva ocidental, o que nos leva a lembrar que a história das Américas é basicamente a história europeia sobre as Américas, já que

não foi dada aos habitantes dessas terras que aqui já se encontravam a possibilidade de constituírem suas próprias discursividades.

Ao escrever e contar a história, a visão eurocêntrica buscou afirmar e garantir a implantação de processos de dominação colonial produzindo discursos sobre as comunidades indígenas que impactaram as formas de identificação e constituição dessas sociedades. Indígenas foram descritos como preguiçosos, incapazes, débeis, selvagens, bárbaros, entre muitos outros adjetivos que buscavam justificar as tentativas de escraviza-los ou cristianizá-los (REZENDE & DEPAULA, 2015, p. 330).

Com o intuito de ilustrar tais relações, tomamos dois exemplos que expõem como a construção da identidade de um povo está intimamente relacionada à questão da tradução, sendo os dois casos focados na tradução intersemiótica. Um dos focos é tentar mostrar como tais produções discursivas serviram para a criação de um imaginário que persiste, principalmente nas sociedades ocidentais, até os dias atuais e que, até certo ponto, também faz parte da discursividade das comunidades locais.

O primeiro ato de tradução intersemiótico consiste nas ilustrações presentes no livro *Viagem ao Brasil*, de Hans Staden. Publicado primeiramente em Marburgo em 1557, sob o título de *História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos, Situada no Novo Mundo da América, Desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas Terras de Hessen até os Dois Últimos Anos, Visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a Conheceu por Experiência Própria e agora a Traz a Público com essa Impressão*, trata-se de um relato que abrange as duas viagens de Staden ao Brasil, posteriormente traduzido para diversas línguas como o flamengo, latim e o francês. Apesar de se tratar do primeiro livro publicado sobre o Brasil, é só em 1892 que uma edição em língua portuguesa será publicada.

O relato descreve a partir da visão de Staden os primeiros anos de invasão portuguesa e descreve colonos, corsários e indígenas. Entretanto, o que interessa ao presente trabalho são as xilogravuras, realizadas pelo próprio Staden, encontradas na obra. É importante mencionar que as ilustrações aqui consideradas e reproduzidas foram retiradas da versão brasileira da Academia Brasileira de Letras.

Sinteticamente, pode-se notar que as figuras traduzem intersemioticamente não apenas o relatado pelo autor, mas de forma ampla podem ser entendidas como traduções desse “mundo novo” aos europeus, tendo inúmeras gravuras representando os habitantes nativos do Brasil não apenas de maneira exótica, mas, sobretudo, como selvagens. É realmente possível que, para um leitor europeu no século XVI, as descrições de um ato

de canibalismo fossem tidas como um ato animalesco, mas o curioso das xilogravuras é que elas parecem ter grande influência do pensamento europeu medieval. É possível notar nas figuras abaixo, por exemplo, que o ato canibal representado no livro de Staden se aproxima em muito às representações de bruxaria e satanismo que dominaram a Europa do século V ao XV.



Figura 1. *Assando um prisioneiro*, 1557. In: STADEN, HANS. Viagem ao Brasil. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1988.

Figura 2. Impresso por Nicolas Le Rouge. *Le grant kalendrier des Bergiers*. Troyes, 1496. Disponível em: < <http://www.godecookery.com/macabre/gallery4/macbr99.htm> >. Acesso em: 24 de dezembro 2015.

Staden, a todo instante, se refere aos indígenas, principalmente aos tupinambás, como selvagens. Vale marcar que, segundo seus relatos, ele foi feito prisioneiro por meses, sabendo que a intenção dos indígenas era devorá-lo, até ser libertado por corsários franceses.



Figura 3. *Sem título*, 1557. In: STADEN, HANS. Viagem ao Brasil. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1988.

As ilustrações presentes em *Viagem ao Brasil* não apenas representam os indígenas de forma animalizada, criaturas que comem carne humana, mas o caráter antropofágico expresso pela xilografia parece traduzir um desejo de chocar a sociedade europeia ao apresentar o indígena destituído dos valores cristãos e, assim, causar estranhamento ao oferecer uma imagem do nativo como não civilizado.

Quase três séculos após as xilografias expostas no livro *Viagem ao Brasil*, o pintor francês Jean-Baptiste Debret embarcou para o Brasil – onde morou por 15 anos – e encontrou um Brasil já bem diferente do conhecido por Staden, como é possível enxergar em suas obras. Todavia, ainda é possível se deparar com a imagem do indígena retratado de maneira exótica e primitiva.



Figura 4. *Família de Chefe Camacan*. Jean-Baptiste Debret, 1834. Disponível em: < <http://www.incinerrante.com/antropofagia/#axzz3yCLjng4d> >. Acesso em: 24 de dezembro 2015.

Debret explora a exotividade ao traduzir para suas telas a suposta exuberância dos indígenas e da natureza das terras brasileiras, mas inclinando-se ao romantismo europeu. Na pintura acima, Debret parece transpor o classicismo helênico para os trópicos, incorporando aos autóctones traços que compõem o paradigma da beleza ocidental. O indígena principal da obra é forte, esbelto, altivo e há certa exuberância nos seus adornos, seu posicionamento é central e lhe confere ar de autoridade em relação aos demais, elementos que remontam à Antiguidade.

Contudo, é importante ressaltar que tanto o cenário quanto a indumentária implicam o primitivismo constantemente associado aos indígenas. Ainda que apresentado de maneira distinta das ilustrações expostas por Staden, Debret representa o nativo como um selvagem, não no sentido bárbaro ou arisco, mas na concepção de adverso à suposta sociedade “civilizada”, parte de uma natureza “primitiva”. Traços que talvez sejam reflexos do imaginário trazido da Europa, influenciado pelas ideias rousseauianas de o “bom selvagem”, muito populares à época.

Em ambas as situações apresentadas, os indígenas são traduzidos a partir do olhar ocidental. Tanto as ilustrações apresentadas por Staden quanto a pintura de Debret fazem parte do inventário que é constituído graças ao silenciamento que foi imposto pelos invasores aos povos autóctones, destituindo-lhes a possibilidade de traduzir a história para si e por si próprios.

Tais imagens podem ser entendidas como atos tradutórios na medida em que, assim como em uma tradução interlingual, há um processo de: selecionar o que levar adiante; de escolhas e transformações sempre reguladas a partir dos anseios de um determinado grupo; há processos e produtos finais; há (re) criações e há a possibilidade de serem retraduzidas, além de estarem relacionadas ao acesso de determinada informação, antes limitada, por um certo grupo. A questão de se tratarem de atos intersemióticos se deve ao fato de se tratarem de produções que levam em consideração mais de uma semiose – sistema de signos –, ou seja, de um meio para outro. No caso de Staden, majoritariamente do relato de viagem para a xilogravura, e no de Debret, de sua vivência, de suas experiências, de toda a produção discursiva já existente sobre o Brasil para a arte plástica.

A contínua reprodução de tais formas de traduzir os povos indígenas acabou por transformá-los ou em bárbaros ou em seres primitivos exóticos, geralmente objetificados. Um exemplo que podemos citar é que ainda hoje, na sociedade civil brasileira, o indígena é tido como relativamente incapaz¹⁰ estando sujeito a regimes e regulamentos especiais, os quais cessarão à medida que eles se *adaptarem* à civilização brasileira.

É importante, entretanto, assinalar que, por mais que o olhar ocidental tenha prevalecido na constituição da identidade de um povo, Hall (1996) nos lembra de que

¹⁰ Para maiores detalhes verificar lei nº6.001, de 19 de dezembro de 1973, capítulo II, a partir do artigo 7. Disponível em : < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm >. Último acesso em 28 de dezembro de 2015.

em todo embate cultural todos são afetados e hibridizados. Exemplo disto é que tanto nas produções de Staden quanto nas de Debret as diversas culturas imersas no processo se misturaram, apresentando o hibridismo não apenas como processo, mas como condição para que a colonização – tradução – ocorra. Contudo, cabe-nos vigilância quanto a esta contaminação com intuito de que o hibridismo – tão valorizado na pós-modernidade – não produza um silenciamento ainda maior.

Por mais que sociedades indígenas e ocidentais sejam afetadas, vale lembrar que a contaminação nunca é proporcionalmente recíproca e tampouco amortiza a necessidade de se buscarem formas para que os indígenas possam constituir suas próprias discursividades e, desse modo, traduzir de forma verbal ou não suas próprias histórias.

Alguns últimos apontamentos

Desconstruir as formas tradicionais de compreender tanto a linguagem quanto a tradução nos possibilita perceber que estamos constantemente agindo sobre nós e o mundo por meio da própria linguagem – estamos presos a ela –, seja verbalmente ou não.

Assim, é importante enfatizar que ampliar o que se entende por tradução não está relacionado com o desejo de implodir os inúmeros matizes que compõe as várias formas de reescrita, abandonando termos como paródia, pastiche, paráfrase, adaptação, versão etc., para manter apenas *tradução*, dando a este conceito um ar hegemônico e unívoco. O desejo, entretanto, é de se tentar perceber que outras formas de significação e discursividade, por mais que não sejam tidas a priori como traduções e tampouco pleiteiem tal posto, possam ganhar contribuições dos estudos da tradução ao serem analisadas, estudadas e entendidas também sob a ótica dos processos tradutórios. Assim como a tradução de um livro demanda transformações que vão da ordem linguística à discursiva e, conseqüentemente, cultural, outras formas de significação como as pinturas também apresentam necessidade igual. Da mesma forma que os relatos de viagens como os de Staden, a partir das suas diversas traduções, contribuíram via tradução interlingual para a visão do ocidente – sobretudo representado pelas sociedades europeias – sobre determinados grupos e os efeitos causados disto, as ilustrações acopladas ao relato e a pintura de Debret, por exemplo, também exercem via tradução intersemiótica influência na formação do olhar.

O tradutor escolhe o que, como e para quem traduzir. Pode-se pensar que de forma semelhante o pintor age. Possivelmente Debret, por exemplo, não objetivava que sua obra fosse tida ou vendida como uma tradução propriamente dita. Porém, ao tomarmos suas pinturas também como formas de traduzir um povo, um momento histórico e uma cultura, estamos possibilitando que vejamos que no processo artístico também há escolhas sobredeterminadas que sugerem que aquela produção não é apenas uma descrição de determinado momento ou evento, tampouco um objeto decorativo, mas uma forma de discurso que age performativamente sobre todos nós. Uma imagem não conta mil histórias, mas sim uma versão de mil histórias, e nos conta muito sobre os outros e também sobre nós, assim como sobre um tempo já passado e um presente. E ao nos mostrar e nos contar, está agindo.

Referências

- ARRISTÓTELES. *Da Interpretação*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ARROJO, R. *Oficina de tradução: a teoria na prática*. São Paulo: Ática, 2007.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes médicas, 1990.
- BARBOSA, H. G. *Procedimentos técnicos da tradução: Uma nova proposta*. ed 2. Pontes. Campinas, São Paulo, 2004.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2010.
- CATFORD, J. C. *Uma teoria lingüística da tradução: um ensaio em lingüística aplicada*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- DEPAULA, L. *A invenção do original via tradução, pseudotradução e autotradução*. Vitória: EDUFES, 2011.
- DERRIDA, J. *Points...: Interviews, 1974-1994*. Standford University Press, 1995.
- _____. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte, Autêntica, 2001.
- FAVERO, L. L.; KOCH, I. G. V. *Linguística Textual: uma introdução*. 3ª ed. São Paulo; Cortez, 2009.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. *The West and the Rest: Discourse and Power*. In: Hall, St.(org.) *Modernity: an introduction to modern societies*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1996.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (orgs.). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

JAKOBSON, R. *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 2005.

JERÔNIMO. Letter to pammachius. In: VENUTI, L. (Org.) *The Translation Studies Reader*. 3 ed. New York: Routledge.

MARTINS, H. F. Três caminhos na filosofia da linguagem. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Org.). *Introdução à Linguística - Fundamentos Epistemológicos*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2011, v. 3.

MAYORGA, J. *La lengua en pedazos*. Celcit, Buenos Aires, 2013.

MIGNOLO, W.D. *Misunderstanding and Colonization: The reconfiguration of Memory and Space*. In: *The South Atlantic Quarterly*, Duke, 1993

NIDA, E. *Language structure and translation*. California: Standford University Press, 1975.

ORLANDI, E. *Terra à vista. Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

PAZ, O. Traducción: literatura y Literalidad. In: GÁRCIA, D. L. (org.). *Teorías de la traducción: antología de textos*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.

PLATÃO. *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. São Paulo, Paulus, 2014.

REZENDE, P.; DEPAULA, L.. A tradução como ato performativo: As narrativas indígenas, do descritivo ao tornar-se. In: GODOY, H. (org.) *2º Workshop Internacional de Pragmática*. Curitiba, Setor de Ciências Humanas, 2015.

STADEN, H. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1988.