

EXPANSÃO INTERPRETATIVA E TRADUÇÃO: PLURALIDADE E DESCENTRISMO

Fernanda Silveira Boito¹
Lilium Cristina Marins²

Tranquilizar é tarefa de outros; a nossa é inquietar.

(GEERTZ, 2001, p. 65)

RESUMO: O olhar do sujeito para o mundo está impregnado pelo social e repleto de si. Essa perspectiva leva-nos a pensar a tradução sob um viés pós-moderno e derridiano: fruto de um ato de interpretação empreendido por um sujeito em condições socioculturais e histórico-ideológicas particulares em um processo que não encerra as possibilidades múltiplas de sentidos. Nosso objetivo é, assim, problematizar a tradução enquanto possibilitadora de um movimento de expansão interpretativa, o qual se faz importante neste momento histórico em que tem sido necessário questionar os modos tradicionais de construção e produção do conhecimento e da natureza humana, levando-nos a repensar as relações, sempre oscilantes, entre centro e periferia dos sujeitos e sentidos, desnudando um movimento constante de deslocamento que reinterpreta o “ser” para o “estar” no centro.

PALAVRAS-CHAVE: Tradução. Pluralidade. Expansão interpretativa.

ABSTRACT: A subject's view towards the world is imbued with what is social and full of its self. This perspective leads us to think about translation from postmodern and Derridian standpoints: it results from interpretation carried out by a subject within particular sociocultural, historical and ideological conditions in a process not capable of ending the multiple possibilities of meaning. Therefore, our aim is to discuss translation as enabler of a movement of interpretive *habitus* which is seen as of paramount importance in a historical moment in need of questioning conventional means of building and producing knowledge and human nature, thus leading us to rethink about the oscillating relations between center and periphery of subject and meaning, laying bare an ongoing movement of displacement that reinterprets what “belongs” to what “is” in the center.

KEYWORDS: Translation. Pluralism. Interpretive *habitus*.

A (re)construção de conhecimento na (pós)modernidade

Ao tecer considerações e problematizar a respeito da construção de conhecimento na área de estudos linguísticos na contemporaneidade, Moita-Lopes (2004) afirma que as Ciências Humanas e Sociais passam por grande e significativa ebulição, a qual poderia ser explicada por

¹ Departamento de Letras Modernas, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCH), Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, Paraná, Brasil. E-mail: fer_boito@hotmail.com.

² Departamento de Letras Modernas, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCH), Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, Paraná, Brasil. E-mail: liliumchris@hotmail.com.

inúmeras transformações e deslocamentos experienciados na vida contemporânea. Isto é, as práticas de pesquisa e de construção do conhecimento contemporâneos são o reflexo da configuração do mundo em que vivemos, ou seja, os projetos e movimentos de investigação mudaram porque o mundo que se busca compreender mudou.

Esses tempos (de mudança) são denominados como pós-modernidade. Trata-se de uma era fluida, questionadora e caracterizada por transformações constantes, ou ainda, conforme discutido por Bauman (2007, p. 8), um momento em que a vida é “vivida em condições de incerteza constante, (...) uma sucessão de reinícios”. É também um momento em que verdades universais, valores tidos como fixos e definitivos, lugares pré-determinados e seguros, o ideal de controle, a regularidade, a previsibilidade e o conhecimento objetivo e definitivo — todos princípios de um modo tradicional e positivista de produção do conhecimento — têm seus pilares abalados.

Nesse contexto de fluidez e incertezas, não faz mais sentido primarmos por uma ciência que busca por verdades definitivas desvinculadas do sujeito e das questões sociais. Ou seja, no terreno atual das Ciências Humanas e Sociais, limitarmo-nos apenas a descrições ou ainda almejar o simples descortinamento de uma realidade objetiva exterior ao indivíduo ahistórico, apolítico, associal e acultural (MOITA-LOPES, 2004), o que por muito tempo guiou o positivismo, nos parece não dar conta da hipercomplexidade e dos questionamentos que vinculam, cada vez mais, sujeito e linguagem. Entendemos (hiper)complexidade a partir de Morin; Ciurana e Motta (2003, p. 44), os quais reforçam a ideia de ser a complexidade delineada “sob o aspecto perturbador da perplexidade, da desordem, da ambiguidade, da incerteza”, ou seja, baseia-se na incapacidade, ameaçadora para o pensamento positivista e racionalizador, de se alcançar, de se chegar a uma certeza absoluta, a uma completude.

Trata-se, em tempos de pós-modernidade, não de encontrarmos respostas, mas de questionarmos, produzirmos crise, cortes e histórias outras para os campos dos estudos da/sobre e na língua(gem), na medida em que buscamos compreender o mundo e os sujeitos em constante mudança por meio das práticas linguísticas, reconhecendo sua relevância para compreender a vida social, a natureza humana e a nós mesmos.

Nesse movimento de transformação dos objetos de investigação, assim como dos modos de estudá-los, muitos pesquisadores têm sido levados a circular entre diferentes campos do saber e a atravessar várias áreas de investigação, isto é, encontram-se no hibridismo de/entre teorias e metodologias. Acreditamos ser exatamente esse o caminho percorrido pelos estudos da tradução que, para Pym (1999), são *homeless*, ou seja, são estudos sem moradia fixa, são

nômades. A tradução encontra-se exatamente no território heterogêneo e mestiço que, para Moita-Lopes (2004), permite a ampliação dos estudos da linguagem para além das lentes do positivismo e que, para nós, possibilita a expansão interpretativa.

É de dentro dessa perspectiva que partimos para a realização deste estudo. Assumimos, aqui, uma posição que questiona as grandes generalizações típicas do pensamento positivista e que busca chamar atenção para aquilo que escapa à generalização, que, muitas vezes, é visto como margem, periferia e destituído de centralidade, mas que, por outro lado, é capaz de levar à ampliação/amplidão e à expansão supracitadas.

Sendo assim, este artigo centra-se na defesa de problematizar o processo tradutório enquanto possibilitador de expansão interpretativa, com a finalidade de repensar as relações, sempre oscilantes, entre centro e periferia do(s) sujeito(s) e do(s) sentido(s), desnudando um movimento constante de deslocamento que reinterpreta o “ser” o centro (como propriedade intrínseca) para o “estar” no centro (como uma condição não permanente).

***Habitus* e (re)construção de sentidos: herança, pluralismo e tradução**

Ao partirmos do conceito de *habitus*, de Bourdieu (2007), aprendemos a dar sentido dentro do que ele chama de um sistema de disposições formadas socialmente na convivência do indivíduo com o social, ou seja, a partir de um conjunto de praxis e ideologias desse indivíduo perante o grupo do qual faz parte. Isso significa que o *habitus* se refere à forma de agir em determinada circunstância que é conduzida por meio das estruturas internalizadas pelos agentes a partir da convivência social.

Ao estender esse conceito para o campo da produção de sentidos e, portanto, da tradução enquanto tal, quando interpretamos/traduzimos, assumimos o papel de agentes e localizamos nossa interpretação a partir destas estruturas sociais que foram internalizadas “segundo os esquemas inconscientes do *habitus* [que] contribuem para formar a representação que os agentes podem ter acerca da representação social” (BOURDIEU, 2007, p. 161). No entanto, a construção de sentido por este viés pode não valorizar o processo do engajamento do sujeito no desenvolvimento da percepção crítica em relação à interpretação de fatos e eventos do mundo e da sociedade em que vive, uma vez que pode perpetuar o pensamento dominante e convencionalizado.

Operar em movimentos de ruptura e questionar verdades preestabelecidas nos possibilitam repensar as teorias tradicionais e os modos de significar cristalizados em nós, de forma a compreender que “os sentidos são construídos em seus contextos sociais, culturais e

históricos” (MONTEMÓR, 2013, p. 39) e que os pensamentos que reproduzimos não são o ponto final. A esse processo, a autora chama, a partir das discussões de Ricoeur (1977), de “hermenêutica de suspeita”. Para o teórico (1977), não significa suspeitar do outro como adversário, vendo-o como portador de uma ideologia inimiga, como aquele que “não sabe, eu, porém, sei” (RICOEUR, 1977, p. 65). Na verdade, esta é uma das armadilhas desta hermenêutica, já que a proposta é justamente questionar os pensamentos tradicionais e as hierarquias ideológicas, não inverter a pirâmide.

Sobre suspeitar do outro como adversário, Lévy (1998), ao tratar das inteligências coletivas, também questiona essa premissa e propõe que o outro é alguém que sabe e que sabe coisas que eu não sei. Nesse sentido, esse outro deixa de ser ameaçador e passa a representar uma fonte possível de enriquecimento dos meus saberes, assim como eu também passo a ser uma fonte de aprendizado para ele.

Ainda sob o viés do pensamento de Ricoeur (1977), falar sobre crítica significa, inevitavelmente, falar sobre desestabilização, ruptura de um padrão tradicional. Para MonteMór (2013, p. 39), “a apreensão da relação crise-crítica tem relação direta com o processo de ruptura de um padrão tradicional ou do andamento regular de um determinado raciocínio”. Para a autora, esta ruptura provoca uma abertura do círculo interpretativo, antes impenetrável, inquebrável e apenas tangenciado³, ao criar uma crise com relação à certeza dos sentidos e, como consequência, abrindo espaço para a crítica. Em campos sociais significa também romper pensamentos cristalizados que repetimos por nos terem sido herdados.

Como discute Fish (1980), por sermos todos membros de instituições e comunidades, herdamos seus modos de significar. Isso poderia explicar, por exemplo, a difícil tarefa de justificar para alguém alheio à determinada instituição uma prática ou um significado que, para ela, é algo “natural”, visto que seu próprio ser se define por sua posição dentro deste sistema. Embora possa soar muito restritivo, comum em apenas algumas comunidades, ninguém consegue se distanciar completamente de suas próprias crenças e pressuposições ao ponto de estas não terem mais autoridade sobre sua posição enquanto sujeito social. A herança nos constitui, mas é preciso trabalhar com ela.

A esse respeito, Coracini (2010), a partir dos pressupostos de Derrida (2004), discorre sobre a figura do herdeiro e sua dupla tarefa. Somos herdeiros, sem querer, dos pensamentos

³ O conceito de “tangente” refere-se, neste momento, à relação entre original e tradução que é explicitada por Benjamin (2008) ao recorrer à metáfora da tangente e da circunferência: assim como a tangente toca a circunferência em apenas um ponto e rapidamente antes de prosseguir seu caminho, a tradução também toca no sentido do original de maneira fugaz e é o contato e não o grau de profundidade e abrangência desse contato que determina seu percurso.

que vêm antes de nós, ou seja, a herança nos é dada sem que a convoquemos conscientemente, ela já está em nós e nos constitui como sujeitos. Entretanto, essa herança nos coloca diante de uma dupla tarefa: a de saber e a de saber reafirmar, e reconhecer, aquilo que vem antes de nós e que nos é herdado, isto é, conhecermos o terreno da herança e nos comportarmos perante ela como sujeitos livres e agentes, não apenas aceitando o que recebemos, mas reinterpretando o que nos é dado.

A herança, seja de pensamentos, conceitos, teorias ou modos de significar, implica em trabalho e, enquanto herdeiros que somos, somos levados a questionar: o que fazer com ela? Pensando com Derrida, enquanto tradutores inseridos no contexto dos estudos da tradução, somos também herdeiros, sem querer, das teorias positivistas que vêm antes de nós, aquelas que primam pela busca de uma verdade, logo, de um sentido absoluto. Na mesma linha de raciocínio, no papel de falantes nativos de língua portuguesa, herdamos os modos de representação do mundo a partir das lentes dessa língua. No entanto, somos levados a questionar e a problematizar nossas heranças.

Nessa medida, nos movimentos de questionamento, suspeita, crítica e ruptura, concordamos com Bourdieu (2007) ao tratar da produção e circulação dos bens simbólicos no sentido de que não há “posição [...] que não envolva um tipo determinado de tomadas de posição e que não exclua também todo um repertório das tomadas de posição abstratamente possíveis” (BOURDIEU, 2007, p. 160). Somos sujeitos sócio-históricos que, situados em condições particulares, produzimos sentidos sob as lentes do nosso olhar sobre o mundo, olhar este que está repleto de nós: nossa cultura, nossos valores, nossas ideologias, nossas representações, nossos critérios com base nos quais fazemos escolhas, nossa subjetividade, nossas crenças, além do traço deixado pela comunidade e instituições de onde partimos e que nos marcam.

Dessa forma, não podemos produzir sentidos “neutros”, livres de nós mesmos e das implicações dessas estruturas. Como discute Fish (1980), a interpretação de um texto é determinada, entre outros fatores, pela comunidade da qual o leitor faz parte, que permite o compartilhamento de estratégias de leitura e de produção de significados entre seus membros. Isso significa que a construção de sentidos se dá a partir de um conjunto de interesses e preocupações dentro de um sistema e de determinadas situações, já que nunca deixamos de estar em uma situação e isso significa, para Fish (1980), que não será possível alcançar um sentido imutável e definitivo. Não há, no entanto, a proposta de um relativismo extremo, mas a consideração de que as limitações na produção de sentidos são estabelecidas pelas práticas que

são aceitas em determinadas instituições e em determinados recortes temporais e em função de uma fixidez do sentido.

Os sentidos são, assim, marcados e sempre plurais e uma epistemologia do pluralismo se volta para a observação de que se constroem sentidos considerando tanto a posição individual, quanto a posição coletiva do sujeito que interpreta o mundo em toda sua complexidade e diversidade. Esta perspectiva se opõe a uma concepção tradicional de produção de sentidos sustentada por categorias positivistas que buscam um sentido único e estável, uma verdade e uma validade, o que vai ao encontro da crítica derridiana ao logocentrismo e à supremacia da razão, a qual define a linguagem como veículo de expressão (da intenção) da verdade.

Nesse processo de desconstrução empreendido por Derrida (2001), não é possível determinar um centro ou uma origem no discurso, uma vez que um significado “verdadeiro” ou “transcendental” não poderia existir fora de um jogo de diferenças. O(s) sentido(s) é(são) construído(s) na *differànce*, em um jogo relacional e diferencial em que os elementos significam no encadeamento que fazem uns com os outros em uma teia de rastros e na diferença entre eles. Desse modo, se o significado não existe alheio ao jogo de relações em que todos os elementos se inscrevem, não há sentido disponível em um lugar qualquer, enquanto verdade absoluta, pronto para ser resgatado. Portanto, não há sentido/verdade central, mas sentidos e verdades que se definem nas relações com o(s) outro(s) em um constante adiamento. Voltando nosso olhar aos estudos da tradução, descentralizar significa repensar as relações hierárquicas que determinaram historicamente a invisibilidade da tradução.

Ao questionarmos “quem/o que *está* no centro?”, ao invés de “quem/o que *é* o centro?” (pergunta-chave que pressupõe binarismos como “original ou tradução? autor ou leitor?”), ressignificamos a posição central como instável, como passível de movimentos para lugares que não estão predeterminados. Segundo Olher (2010, p. 93), a desconstrução vem, assim, “questionar a estabilidade e desestabilizar ou descentralizar este caráter intocável do significado, depositado num suposto texto original por um determinado autor”. Se o próprio sujeito é, segundo Hall (2005), descentrado e fragmentado, como poderiam não ser a tradução, o tradutor e o sentido?

O impacto dessa reflexão invalida a oposição de centralidade entre tradução e texto “original” e também coloca na berlinda uma concepção tradicional de tradução enquanto restituição de sentidos, uma vez que não há sentido central, mas sentidos. Retomamos Pardo (2015, p. 17), baseado no pensamento de Veyne (1988), ao reforçar que “as verdades são

construídas e têm validade apenas dentro de seu contexto sócio-histórico de produção e não podem ser interpretadas como narrativas [universalmente] partilhadas”. Sendo assim, ao pensarmos que toda tradução opera no campo e na tensão entre diferenças, não só entre línguas, mas entre culturas, modos de representação e condições sócio-histórico-ideológicas singulares, não podemos conceber a tradução enquanto resgate de um sentido e de narrativas que seriam, utopicamente, partilhadas entre línguas, como se fossem universais, sem considerar os processos de leitura e interpretação, logo, sem levar em conta o atravessamento do sujeito.

Isso porque, para Gadamer (2002, p. 391), a interpretação exerce a negociação entre o homem e o mundo e esta mediação nunca está acabada e pronta, uma vez que “a única imediatez verdadeira [...] é o fato de compreendermos algo como algo” em um determinado momento. O texto é, assim, concebido como um ponto de partida em direção a um leque de possibilidades de interpretação. Portanto, para o teórico, “toda tradução [...] é sempre gênero de interpretação” (GADAMER, 2002, p. 395).

Nessa medida, compreendemos que toda tradução é a materialização de uma das leituras possíveis desenvolvida por um sujeito-leitor situado em um tempo-lugar e em condições particulares e cujas marcas estarão sempre presentes, fazendo ecoar todas as vozes que falam, de modo heterogêneo, na teia de sentidos e sujeitos que é o texto traduzido. Como afirma Gadamer (2002, p. 382), o compreender está relacionado “com ser no mundo”.

É por isso que concordamos com Arrojo (1993) ao afirmar que:

Qualquer tradução, por mais simples e despreziosa que seja, traz consigo as marcas de sua realização: o tempo, a história, as circunstâncias, os objetivos e a perspectiva de seu realizador. Qualquer tradução denuncia sua origem numa interpretação, ainda que seu realizador não a assuma como tal. Nenhuma tradução será, portanto, "neutra" ou "literal": será sempre uma leitura (ARROJO, 2003, p. 77).

Ainda sob esse viés, ao considerarmos a desestabilização daquilo que está no centro, texto “original” e/ou texto traduzido, e a descentralização do sentido, entendemos o processo tradutório enquanto possibilitador de uma expansão interpretativa, conceito introduzido no início deste texto, conforme defendido por MonteMór (2017), e discutido a seguir.

Expansão interpretativa e tradução

Objetiva-se, nesta seção, ressignificar e redirecionar as bases filosóficas que sustentam o conceito hermenêutico de expansão interpretativa para o contexto da tradução, de forma a propor a ideia de tradução como possibilitadora desta expansão. Isso significa romper com pensamentos tradicionais de tradução que valorizam a busca (ilusória) por fidelidade

linguística, pela essência do “original” e pelo respeito supremo ao que “o autor quis dizer”. Questionar uma suposta “essência” do texto, deixada como herança pelo autor, implica questionar também nossas interpretações, enquanto verdades únicas e absolutas. Ao partirmos do pensamento de Geertz (2001), as interpretações subjetivas não podem ser impostas na compreensão do mundo, mas devem ser entendidas como qualidades do mundo que são impostas a nós e a nossa interpretação. Isso porque “vemos a vida dos outros através das lentes que nós próprios polimos e que os outros nos veem através das deles” (GEERTZ, 2001, p. 66).

A história da interpretação, segundo Ricoeur (1977), é parte constituinte da tradição, uma vez que interpretamos para fazer sobreviver e renovar a própria tradição. Da mesma forma, traduzimos, segundo Derrida (2005), para a sobrevivência e a renovação do texto de partida e a tradução não deixa de ser, igualmente, uma interpretação. O foco de investigação da hermenêutica como disciplina filosófica seria, dessa forma, analisar a relação entre o que foi “adicionado” e o tradicional. Dessa forma, diferentemente do estruturalismo, a hermenêutica tem como objetivo aprofundar-se em um círculo de análise do movimento de compreensão e de crença, o que a caracterizaria mais como um pensamento que se forma na relação entre a língua e o social. Este movimento significa também retomar os sentidos adiados (e não passados), afinal, “compreender não consiste em retomar intenções de sentido, em reanimá-las por um ato histórico de interpretação que se inscreveria em uma tradição contínua” (RICOEUR, 1977, p. 37).

Segundo MonteMór (2017), a expansão interpretativa vai em direção oposta à concepção de controle de produção de sentidos e tem como alguma de suas bases filosóficas a desconstrução de conceitos cristalizados, a polifonia nas representações, o dialogismo sócio-histórico e cultural, a contaminação de sentidos, a pluralidade de ideias e de pontos de vista, a desnaturalização daquilo que herdamos e o descentrismo como questionador da existência de uma única verdade.

Ao ressignificar essas bases filosóficas, a partir de um olhar pós-moderno dos estudos da tradução, é possível “personificá-las” ao considerar 1) a partir de Bakhtin (1988), o aspecto polifônico que envolve o processo tradutório, considerando as diversas vozes sociais e ideológicas que constituem um sujeito tradutor e que o marcam como sujeito multifacetado, além da pluralidade de vozes que falam no texto traduzido que, segundo Hermans (1996), apresenta-se com uma superfície aparentemente homogênea e coesa, mas que está inscrita em

um emaranhado de dizeres que nela ressoam; 2) o dialogismo⁴ que permite as trocas e as negociações entre texto/contexto/cultura de partida e texto/contexto/cultura de chegada; ou seja, por ser a língua constitutivamente dialógica, o processo tradutório envolve também um ininterrupto diálogo não só intralingual, mas interlingual em que os sentidos são construídos no atravessamento de discursos/línguas/culturas uns (umas) nos (nas) outro(a)s; 3) a contaminação necessária, como oposição à ideia de pureza, das línguas — desejada por Benjamin (2008) em sua “língua-pura” — do tradutor e de suas escolhas tradutórias; 4) a pluralidade de textos, línguas, sentidos e traduções possíveis, assim como Derrida, em *Torres de Babel* (2005), destacou; 5) a desnaturalização de conceitos tradicionais sobre o tradutor como sendo traidor e a tradução como mera imitação do original; 6) o descentrismo que questiona a unidirecionalidade de sentidos e a posição periférica do tradutor perante o autor; 7) o descentrismo que questiona a posição hierárquica do dito “texto original” em relação ao texto traduzido.

Nos estudos da tradução, sempre que se questionava uma vertente, uma crise se estabelecia e outra vertente, sempre baseada na crítica dos conceitos anteriormente defendidos na vertente anterior, era proposta. É por isso que a crise é necessária, pois leva à ruptura do pensamento tradicional cristalizado, que, por sua vez, provoca uma abertura no círculo interpretativo e sua consequente expansão.

Para fins ilustrativos, retomamos, por exemplo, a vertente prescritiva que antecedeu o movimento pós-estruturalista. A crise gerada em função das ideias difundidas naquela vertente mais tradicional fez com que novos conceitos sobre tradução, língua e função do tradutor fossem revisitados, forçando, dessa forma, a abertura de um círculo que tinha como base a tradução como cópia, o tradutor como invisível e a língua como pura. Como resultado deste movimento, a maneira de interpretar essas concepções foi expandida, reconsiderando a tradução como reconstrução, o tradutor como sujeito que se marca e a língua como contaminada e dinâmica.

A tradução age também enquanto possibilitadora de uma expansão interpretativa ao criar crises e, portanto, rupturas e questionamentos, nos processos de leitura e interpretação — compreendidos, aqui, enquanto transformação, recriação, abertura de cortes no texto que nos fazem transgredir sua linearidade e produzir sempre novos textos a cada leitura (CORACINI,

⁴ Para Bakhtin (1988, p. 88), “a orientação dialógica é naturalmente um fenômeno próprio a todo discurso (...). Em todos os seus caminhos até o objeto, em todas as direções, o discurso se encontra com o discurso de outrem, e não pode deixar de participar, com ele, de uma interação viva e tensa.” Ou seja, a língua é constitutivamente dialógica, sempre perpassada pelo outro, e os enunciados não existem fora de relações dialógicas onde há o encontro entre diferentes vozes, além da constante interação entre o individual e o social.

2005). Dito de outro modo, a tensão entre línguas-culturas gerada no ato de traduzir nos possibilita enxergar que os sentidos vão além de uma única interpretação e que o círculo, em um primeiro momento potencialmente visto como fechado e acabado, é passível de expansão.

No entanto, partindo da discussão proposta por Geertz (2008, p. 3), quando um novo conceito, e adicionamos, aqui, novas interpretações, se torna(m) parte do nosso arcabouço, não podemos tomar esse conceito/essas interpretações como a “chave para o universo”, pois ele/elas sempre estará/estarão sujeito(s) a novas ampliações e expansões. Isso nos leva à reflexão de que “a força de nossas interpretações não pode repousar, como acontece hoje em dia com tanta frequência, na rigidez com que elas se mantêm ou na segurança com que são argumentadas” (GEERTZ, 2008, p. 13). Por isso, embora partamos de uma visão pós-moderna dos estudos da tradução, também sabemos que este círculo está aberto a outras expansões interpretativas e que os conceitos defendidos nesta vertente não são verdades absolutas.

Ainda, segundo o teórico, a problemática que envolve as abordagens interpretativas, independentemente da área do saber, é que elas tendem a uma resistência à relativização, ou seja, “ou você apreende uma interpretação ou não, vê o ponto fundamental dela ou não, aceita-a ou não” (GEERTZ, 2008, p. 17). Sobre a relativização, que ainda é tão questionada por aqueles que defendem uma vertente mais tradicional de tradução, com base no argumento de que o pós-modernismo relativizou todas as verdades e, por isso, não tem validade enquanto ciência, Geertz (2001, p. 47), que não se propõe a defender o relativismo como um “grito de guerra”, também questiona o anti-relativismo como uma definição absoluta.

O ataque, segundo ele, dos anti-relativistas são pautados na ligação do relativismo com o niilismo, à descrença totalizante. Além disso, também se baseia no temor de que o foco naquilo que é diferente, estranho, descontínuo e singular possa resumir o relativismo em frases de efeito superficiais. É, segundo Geertz (2001), essa tendência de relacionar a diversidade à superficialidade e a universalidade à profundidade que constitui a base daquilo que compreendemos tradicionalmente por “Ciência”. Questionar essa visão do conhecimento legitimado como ciência e das “nossas” verdades, que queremos como absolutas, é o que constitui o que chamamos de relativismo, afinal, “se quiséssemos verdades caseiras, deveríamos ter ficado em casa” (GEERTZ, 2001, p. 67).

Considerações finais

O objetivo deste artigo foi problematizar a tradução enquanto possibilitadora de expansões interpretativas, as quais acontecem em dois movimentos: 1) nas concepções do que

é tradução, já que na pós-modernidade não vemos o texto enquanto receptáculo de sentidos prontos/acabados e que podem ser idealmente recuperados. Se não há uma essência que preexiste o processo de leitura, não podemos falar em tradução como um mecanismo de transferência/equivalência e justamente por isso expandimos o círculo ao olharmos a tradução para além desses limites; 2) no ato de traduzir, uma vez que, como consequência da tensão gerada entre línguas-culturas, o processo tradutório desestabiliza sentidos únicos e imutáveis, expandindo o círculo das interpretações dos textos e sinalizando para a pluralidade.

Por fim, a relação entre tradução e expansão interpretativa nos faz repensar as posições do “original” e da tradução, do(s) sujeito(s) e sentido(s), sempre transitórias, que ora são centrais, ora são periféricas e estão em um constante adiamento.

Referências

ARROJO, R. (Org.). *O Signo Desconstruído. Implicações para a tradução, a leitura e o ensino*. 2 ed. Campinas: Pontes, 2003.

BAKHTIN, M. M. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini et al. 3ª ed. São Paulo: Unesp; Hucitec, 1988.

BAUMAN, Z. *Vida Líquida*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BENJAMIN, W. *A tarefa – renúncia do tradutor*. Tradução de Susana Lages. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2008.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sérgio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sônia Miceli e Wilson Campos Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CORACINI, M. J. A memória em Derrida: uma questão de arquivo e de sobre-vida. In: *Cadernos de Estudos Culturais*, v. 1, n.4, Campo Grande, jul/dez 2010, pp. 141-154.

_____. Concepções de leitura na (pós-)modernidade. In: LIMA, R. C. de C.P. *Leitura: múltiplos olhares*. Campinas: Mercado das Letras, 2005: p. 15-44.

DERRIDA, J. *Posições: Jacques Derrida*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____; ROUDINESCO, E. Escolher sua herança. In: DERRIDA, J. ROUDINESCO, E. *De que amanhã: diálogo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004: 9-31.

_____. *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Minas Gerais: Ed. da UFMG, 2005.

FISH, F. *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities*. London: Harvard University, 1980.

GADAMER, H. G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

GEERTZ, C. *Nova Luz sobre a antropologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HERMANS, T. *Translation's other: Inaugural Lecture*. London: University College London, 1996.

LÉVY, P. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MOITA-LOPES, L. P. Contemporaneidade e construção de conhecimento na área de estudos linguísticos. *Scripta*, v. 7, n. 14, Belo Horizonte, 1º sem 2004, pp. 159-171.

MONTEMÓR, W. Crítica e letramentos críticos: reflexões preliminares. In: ROCHA, C. H. MACIEL, R. F. (Org.). *Língua Estrangeira e Formação Cidadã: Por entre discursos e práticas*. 2 ed. Campinas: Pontes Editores, 2015, pp. 31-50.

_____. As pluralidades culturais e linguísticas na educação: a construção de sentidos na perspectiva dos multiletramentos. In: *Seminário De Pesquisa – Literatura*, 2017, Maringá: Universidade Estadual de Maringá.

OLHER, R. M. *Tradução e Representação no Ensino de Literatura Estrangeira*. 2010. 178 f. Tese (Doutorado) – UNICAMP, 2010.

PARDO, F. S. *A Ecologia De Saberes E A Escola Como Espaço De Saberes E Culturas*. Claraboia, Jacarezinho, n. 2/2 2015, p. 12-22. Disponível em: <https://www.google.com.br/search?q=fernando+pardo+%22as+verdades+s%C3%A3o+constru%C3%ADdas%22+abstract&oq=fernando+pardo+%22as+verdades+s%C3%A3o+constru%C3%ADdas%22+abstract&aqs=chrome..69i57.16561j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8#q=a+ecologia+de+saberes+e+a+escola>, acesso em 14 jul. 2017.

PYM, A. Why Translation Studies Should Learn to Be Homeless. In: MARTINS, M. A. P. (Org.). *Tradução e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Lucerna, 1999, pp. 35-51.

RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

VEYNE, P. *Did the Greeks believe in their myths? An Essay on the Constitutive Imagination*. Translated by Paula Wissing. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.