

TRADUÇÃO, CRIOLIZAÇÃO E SUAS POSSÍVEIS RELAÇÕES

Diego do Nascimento R. Flores

Mestrando em Estudos Literários/Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: Tradução e Crioulização: o que são e como se entrelaçam? As perguntas levantadas aqui serão examinadas, em um primeiro momento, seguindo o raciocínio que Édouard Glissant desenvolve nos dois primeiros capítulos de seu livro *Introduction à une poétique du divers*. Em seguida, e de posse do que foi anteriormente apresentado por Glissant, faremos um breve percurso pelos estudos de tradução contemporâneos no intuito de entender porque, para Glissant, a tradução é uma das mais importantes artes futuras e, especialmente, como ela se relaciona com o processo de crioulização. Por fim, esperamos que a tradução seja entendida não como mera reprodução conteudística, mas como algo que resulta na diferença e no imprevisível.

Palavras-chave: Tradução, Crioulização, Diferença.

Abstract: Translation and Creolization: what are they and how do they intertwine? The questions proposed here will be examined, firstly, following the reasoning that Édouard Glissant develops in the first two chapters of his book *Introduction à une poétique du divers*. Then, and bearing in mind what Glissant previously presented, we shall briefly investigate the contemporary translation studies with the intent of understanding why Glissant considers translation one of the most important future arts and, specially, how it relates to the process of creolization. At last, we hope that translation be understood not as mere reproduction of content, but as something that results in difference and in the unpredictable.

Keywords: Translation, Creolization, Difference.

1. Intróito

Vimos de uma longa tradição de estudos sobre a tradução, que já vem de alguns séculos e que já produziu uma considerável quantidade de estudos que representam grandes avanços no sentido de libertar a prática tradutória do estigma com o qual ainda sofre atualmente: o de ser considerada algo inferior à criação supostamente “original”. Todavia, não faz parte dos horizontes deste trabalho querer esmiuçar um assunto tão complexo. Buscamos, modestamente, demonstrar as relações visíveis, e inevitáveis, entre o processo de crioulização do mundo, como o veremos mais tarde nos estudos de Édouard Glissant, e os desdobramentos recentes dos estudos de tradução, em particular nos textos do já falecido tradutor e teórico de tradução francês Antoine Berman.

Desta forma, faremos um breve percurso que incluirá visitas a alguns dos desdobramentos dos estudos de tradução, no decorrer do último século, com o intuito de mostrar como a tradução merece ser entendida não como a mera reprodução de um determinado conteúdo, segundo as

regras de um outro sistema lingüístico, mas como uma prática que produz, necessariamente, algo de diferente e, portanto, de novo; não como uma atividade de simples transposição lingüística, especialmente quando se trata de traduzir obras literárias, mas algo que faz renascer uma obra de arte que merece um status no mínimo equivalente ao daquela que ajudou a lhe dar origem.

2. Glissant: a criouliização e a poética da relação

Para entendermos como a prática tradutória se enquadra nos escritos de Édouard Glissant precisaremos, certamente, percorrer o caminho traçado por ele em *Introduction à une poétique du divers* (Introdução a uma poética da diversidade), obra composta de quatro conferências proferidas pelo autor. Embora entendamos que a exposição que se fará a partir de agora talvez seja demasiado longa, acreditamos que seja necessária para que tenhamos acesso à teorização de Glissant, uma vez que as tais conferências encontram-se tão intrincadas que deixaríamos lacunas em nosso trabalho se não refizéssemos o caminho já traçado por Glissant. Esse nosso passeio, no entanto, limitar-se-á às duas primeiras conferências proferidas pelo autor, ao fim do qual teremos acesso ao que Glissant pensa da prática tradutória.

2.1 Mapeando o território da criouliização

A primeira destas conferências intitula-se “Créolisations dans la Caraïbe et les Amériques” (Criouliização no Caribe e nas Américas). Aqui, Glissant distingue os países europeus dos americanos, ao afirmar o seguinte: “Ceux-ci m’ont semblé être un ensemble très réglé, minuté, en relation avec une espèce de rythme ritualisé des saisons”¹ (GLISSANT, 1996, p. 11). Ou seja, para Glissant, a Europa seria um conjunto regrado demais, enquanto nas Américas muito do real e do irreal se misturariam. Nesse contexto, o Caribe apareceria como uma espécie de prefácio ao continente americano (GLISSANT, 1996, p. 12).

Glissant distingue ainda o que acredita serem três Américas: a Meso-América, ou a América dos primeiros povos, dos que sempre habitaram ali; a Euro-América, ou a América daqueles que chegaram provindos da Europa e que preservaram no novo continente seus usos e

costumes, assim como as tradições dos seus países de origem; e a Neo-América, que é aquela da criouliização, e que estaria representada pelo Caribe, nordeste do Brasil, Guianas, Curaçao, sul dos EUA, parte da Venezuela e da Colômbia e grande parte da América Central (GLISSANT, 1996, p. 13). Glissant distingue, ainda, três tipos de povoamento das Américas: aquele feito pelos “imigrantes armados”, ou “fundadores”, os “imigrantes familiares” e os “imigrantes nus”, que são aqueles que foram trazidos à força para o continente, como os escravos africanos, por exemplo (GLISSANT, 1996, p. 14). Conclui-se daí que o Caribe, para Glissant, seria o ponto de encontro de elementos culturais diversos, de horizontes diversos que se crioulizam em algo *imprevisível* (GLISSANT, 1996, p. 15), adjetivo para o qual devemos estar atentos, uma vez que ele ocupará lugar de destaque daqui em diante.

Neste momento de sua conferência Glissant nos expõe a tese que pretende defender nas conferências seguintes, afirmando que “la créolisation qui se fait dans la Neo-Amerique, et la créolisation que gagne les autres Ameriques, est la même qui opère dans le monde entier. La thèse que je défendrai auprès de vous est que *le monde se créolise*”² (GLISSANT, 1996, p. 15. grifos do autor).

Até agora temos falado de criouliização, mas até então esta havia permanecido sem uma definição por parte do autor. Perguntamo-nos, então, juntamente com Glissant, o que vem a ser a criouliização; a resposta que ele nos dá é a seguinte: para que a criouliização ocorra de fato é preciso que elementos culturais diferentes, em contato um com o outro, sejam necessariamente “equivalentes em valor”, ou seja, que não haja nenhum tipo de predominância de um sobre o outro (GLISSANT, 1996, p. 17). Além do mais, Glissant explica que “la créolisation exige que les éléments hétérogènes mis en relation ‘s’intervalorisent’, c’est-a-dire qu’il n’y a ait pas de dégradation ou de diminution de l’être, soit de l’intérieur, soit de l’extérieur, dans ce contact et dans ce mélange”³ (GLISSANT, 1996, p. 18). Chegamos, então, a mais um momento-chave desta conferência: o que resulta da criouliização, diz Glissant, é o imprevisível, e portanto diferente de uma mestiçagem, cujos efeitos, segundo ele, poderiam ser calculados; para que a criouliização se dê realmente é preciso que haja uma intervalorização dos elementos que entraram em contato uns com os outros, e é isso que, segundo Glissant, se passa no mundo hoje, ou seja, que o mundo é feito de micro- e macro-climas de interpenetração cultural que se desenvolvem no sentido de formar algo de *diferente* (GLISSANT, 1996, p. 19).

Para compreender a situação atual do que se passa no mundo, Glissant acredita ser necessário primeiro distinguir dois tipos de culturas: em primeiro lugar, as culturas atávicas, ou aquelas onde o processo de criouliização aconteceu há muito tempo; e depois, as culturas compostas, que são aquelas nas quais a criouliização acontece na contemporaneidade (GLISSANT, 1996, p. 23). A respeito dessas duas culturas, Glissant afirma que as culturas compostas tendem a se tornar atávicas, assim como as atávicas tendem a se criouliizar, processo que ocorre a todo instante e em todos os lugares do mundo.

Neste momento, surgem dois conceitos de identidade diversos: identidade como raiz única e identidade como rizoma. Glissant fala então de

une conception sublime e mortelle que les peuples d'Europe et les cultures occidentales ont véhiculée dans le monde, à savoir que toute identité est une racine unique et exclusive de l'autre. Cette vue d'identité s'oppose à la notion "réelle", dans ces cultures composites, de l'identité comme facteur et comme résultat d'une créolisation, de l'identité non plus comme racine unique mais comme racine allant à la rencontre d'autres racines⁴ (GLISSANT, 1996, p. 23).

Surgem, então, na exposição de Glissant, questões como a possibilidade ou não de se abrir ao outro sem perder a si mesmo, ou manter uma identidade sem se fechar ao outro (GLISSANT, 1996, p. 23). Frequentemente, entende-se que ao entrar em contato com o outro, com outras culturas, outras línguas, outras maneiras de pensar, corre-se o risco de se esquecer de sua própria identidade. Pensemos, por exemplo, no que aconteceu com os povos autóctones latino-americanos ao se depararem com os missionários ou colonizadores estrangeiros, que não entendiam o que é diferença, e que acreditavam carregar consigo a única possibilidade de verdade. No entanto, Glissant se pergunta se seria necessário

renoncer à la spiritualité, à la mentalité et à l'imaginaire mus par la conception d'une identité racine unique qui tue tout autour d'elle, pour entrer dans la *difficile* complexion d'une identité *relation*, d'une identité qui comporte une ouverture à l'autre, sans danger de dilution⁵ (GLISSANT, 1996, p. 23-24).

A resposta para essas perguntas, ou ao menos a possibilidade de compreender essa situação, estaria na elaboração de uma *poética da Relação*.

2.2 Atavismo, identidade e tradução

Entramos agora na segunda conferência proferida por Glissant, “Langues et Langages” (Línguas e Linguagens), e aproximamo-nos daquele que é o objetivo principal deste trabalho: examinar as relações da tradução com o processo de criouliização. Nesta conferência Glissant retoma algumas das categorias com as quais vinha trabalhando até então: as noções de culturas atávicas e compostas, bem como a formação de uma identidade. Essas categorias servirão para explicar aquilo que ele entende por “caos-mundo”, que seria “l’objet le plus haut de littérature qui puisse se proposer”⁶ (GLISSANT, 1996, p. 33).

Glissant afirma que a literatura sempre resultou de uma concepção de mundo, e isto estaria evidente mesmo no mais simples e claro dos poemas (GLISSANT, 1996, p. 34). Além do mais, afirma vir a literatura de um determinado lugar, não se produzindo em suspenso, e que esse lugar estaria, hoje, em inevitável relação com o resto do mundo. Glissant acredita, ainda, que todas as comunidades no seu começo tiveram seu “grito poético”, a exemplo do Velho Testamento, da *Odisséia* e da *Ilíada*, etc., mas prefere iniciar sua discussão tratando das comunidades atávicas, que seriam aquelas que se constituíram há mais de um milênio.

Estas comunidades atávicas, diz Glissant, estão baseadas na idéia de uma Gênese diretamente relacionada à criação do mundo, e também na idéia de uma filiação que ligaria o presente desta comunidade àquela Gênese; as comunidades compostas, por outro lado, nasceriam da criouliização, não possuindo, portanto, uma idéia de Gênese própria, e que, quando a possuem, esta terá sido, de fato, importada, adaptada ou mesmo imposta (GLISSANT, 1996, p. 35).

Assim, aquele “grito poético” de que fala Glissant assume um papel fundamental na formação literária de uma dada comunidade, uma vez que essas comunidades “modèlent, projettent un cri poétique qui rassemble la demeure, le lieu et la nature de la communauté et qui par la même fonction exclut de la communauté ce qui n’est pas la communauté”⁷ (GLISSANT, 1996, p. 35). O poema épico, como exemplo de “grito poético”, teria a função de assegurar a identidade de uma comunidade que ainda não está segura de si mesma, afirmando ser este um “canto redentor de uma derrota ou vitória ambígua” (GLISSANT, 1996, p. 36), e que, além do mais, o épico seria a mais alta forma de literatura que conhecemos, pois este, de certo modo, resume o que se vai produzir no campo literário, “parce-que, à partir de là, toute littérature

será considérée par la communauté comme dictée dans la langue (du dieu) de la communauté”⁸ (GLISSANT, 1996, p. 36).

Passemos agora para o conceito de “caos mundo”: este existe, segundo Glissant, porque existe o imprevisível, e segue lembrando-nos de que hoje não é mais possível ter uma consciência ingênua de nossa situação no mundo: nossa consciência é, ao contrário, uma consciência angustiada, porque sabemos que estamos em contato inevitável e constante com outras comunidades (GLISSANT, 1996, p. 37). Portanto, é preciso, hoje, “defendre sa communauté dans la réalité d’un chaos-monde qui ne consent plus à l’universel généralisant”⁹ (GLISSANT, 1996, p. 38).

Disso, segue-se que a escrita das obras ganha, então, uma importância singular, porque ela está ligada “à la transcendance, elle est liée à l’immobilité du corps et elle est liée à une sorte de tradition de consecution que nous appellerions une pensée linéaire”¹⁰ (GLISSANT, 1996, p. 38). Glissant afirma serem todos os escritores de hoje escritores políglotas, não porque conhecem várias línguas, mas porque escrevem na presença de todas as línguas do mundo, e não como se acreditassem ser sua língua a única existente; ou seja, não podem mais praticar uma escrita monolíngüe, o que seria a tragédia do escritor atual, em presença da qual se escreve (GLISSANT, 1996, p. 40). Ou, nas palavras do próprio Glissant, este multilingüismo “ne suppose pas la coexistence des langues ni la connaissance de plusieurs langues mais la présence des langues du monde dans la pratique de la sienne”¹¹ (GLISSANT, 1996, p. 41).

Neste contexto, e da necessidade de salvar as línguas de uma padronização (como aquela que acontece com o inglês, devido ao uso indiscriminado desta língua por falantes de todas as partes do mundo), surge uma nova forma de pensamento que vem substituir o que Glissant chama de “pensamento continental”: esta nova forma de pensamento é o pensamento “arquipelágico”, “mais intuitivo, frágil, ameaçado e, no entanto, mais de acordo com o caos-mundo e seus imprevistos” (GLISSANT, 1996, p. 43), opondo-se a uma forma de pensamento “sistemático, indutivo, que explora o imprevisto da totalidade-mundo e que liga a escrita à oralidade e a oralidade à escrita” (GLISSANT, 1996, p. 44).

Tudo o que foi apresentado até aqui se articula de tal forma que somos levados a pensar, antecipando os comentários que Glissant tece logo em seguida, nas relações que a prática da tradução mantém com a formação de um sistema literário nacional, e conseqüentemente, de

uma identidade. Pensamos, por exemplo, nas traduções etnocêntricas que são feitas domesticando o outro para que este não pareça estranho para a cultura de chegada, que negam ao tradutor o seu papel e sua presença, que pensam trazer o outro para mais perto de si, ainda que ao fazer isso reflitam a sua própria forma de pensar o mundo.

Glissant entende, e isso é de se esperar quando se está a par dos desdobramentos recentes dos estudos de tradução, que a tradução seja uma das mais importantes artes futuras. Para sustentar essa afirmação, Glissant, de certa forma, põe autor e tradutor num mesmo patamar quando escreve: “De même que l’écrivain réalise cette totalité désormais par la pratique de sa langue d’expression, de même le traducteur la manifeste mais par le passage d’une langue à une autre, confronté à l’unicité de chacune de ces langues”¹² (GLISSANT, 1996, p. 45). Além do mais, a autonomia que Glissant quer para o tradutor fica patente quando ele sustenta que

le traducteur invente un langage nécessaire d’une langue à l’autre, comme le poète invente un langage dans sa propre langue. Une langue nécessaire d’une langue à l’autre, un langage commun aux deux, mais en quelque sorte imprévisible par rapport à chacune d’elles. Le langage du traducteur opère comme la créolisation et comme la Relation dans le monde, c’est-à-dire que ce langage produit l’imprévisible. Art de l’imaginaire, dans ce sens la traduction est une véritable opération de créolisation, désormais une pratique nouvelle et imparable du précieux métissage culturel¹³ (GLISSANT, 1996, p. 45).

E continua, lembrando-nos de que

La traduction est par conséquent une des espèces parmi les plus importantes de cette nouvelle pensée arquipelique. Art de fugue d’une langue à l’autre, sans que la première s’efface et sans que la seconde renonce à se présenter. Mais aussi art de fugue parce que chaque traduction aujourd’hui accompagne le réseau de toutes les traductions possibles de toute langue en toute langue.

S’il est vrai qu’avec toute langue qui disparaît, disparaît une part de l’imaginaire humain, avec tout langue qui est traduit s’enrichit cet imaginaire de manière errante et fixe à la fois¹⁴ (GLISSANT, 1996, p.45-46).

Como se não bastasse fazer com que percebamos que a arte da tradução seja guiada pela criação de uma outra língua, o que se assemelha à formação de uma língua crioula, que seja também uma arte de fuga e que, ainda por cima, ajuda a enriquecer o imaginário daquela língua de forma errática e fixa ao mesmo tempo, Glissant conclui sua conferência com as seguintes afirmações:

La traduction, art de l'effleurement et de l'approche, est une pratique de la trace. Contre l'absolue limitation de l'être, l'art de la traduction concourt à amasser l'étendue de tous les étant et de tous les existants du monde. Tracer dans les langues, c'est tracer dans l'imprévisible de notre désormais commune condition¹⁵ (GLISSANT, 1996, p. 46).

Muito embora dedique apenas umas poucas páginas àquela que ele afirma ser uma das mais importantes artes futuras, nós, leitores, sentimo-nos intrigados pela contribuição que Glissant nos oferta, pois esta, veremos, segue passos muito próximos daqueles trilhados por importantes figuras que se dedicaram aos estudos de tradução. Resta-nos, agora, ver como isso acontece. Pretendemos fazê-lo a partir de textos e autores que teorizaram a tradução na contemporaneidade e em diversas partes do globo, ainda que inevitavelmente limitados ao ocidente, na tentativa de oferecer um panorama razoavelmente de acordo com o que foi visto anteriormente.

3. Passeio pelos estudos de tradução

Etnocentrismo: acreditamos ser este o grande problema enfrentado pelos tradutores. O que fazer quando é preciso trazer para sua cultura algo que lhe é estranho, que não se adapta às formas e expressões conhecidas por ela? Curvar-se às possibilidades da língua-pátria, respeitar o vernáculo e trabalhar o estrangeiro de forma que este pareça, no fim, aclimatado? Trazê-lo em toda sua estranheza para junto de nós, em uma tradução que no fim poderia ser vista como uma violência cometida contra o vernáculo, a exemplo do que fizeram Hölderlin e Manuel Odorico Mendes ao traduzirem os gregos? Seria o caso talvez de tentar encontrar um ponto de equilíbrio entre as possibilidades apresentadas acima, fazendo com que o texto traduzido se nos apresente como algo híbrido, que traz em si a marca do outro, mas que ao mesmo tempo não abandona o que é próprio?

Gostaríamos de começar nosso debate com algumas palavras que Friedrich Nietzsche dedicou à prática tradutória:

Existem traduções honestas que resultam quase em falsificações, sendo vulgarizações involuntárias do original, apenas porque não se pôde traduzir seu *tempo* usado e alegre, que pula por cima e deixa para trás tudo que é perigoso nas palavras e coisas. O alemão é praticamente incapaz do *presto* em sua língua: portanto, pode-se razoavelmente concluir, é incapaz de muitas das nuanças mais temerárias e deliciosas do pensamento livre, próprio de espíritos livres (NIETZSCHE, 2003, p. 34).

Concordamos com o pensador quando este afirma que, muito comumente, a honestidade que guia a realização de algumas traduções acaba levando, na verdade, a uma ocultação do texto de partida, exatamente por “pular por cima” e ignorar aquilo que é “perigoso nas palavras e coisas”: o texto é levado até o leitor, mas de forma aclimatada, naturalizada, despido de toda sua estranheza. Todavia, quando Nietzsche afirma ser o alemão “praticamente incapaz do *presto* em sua língua”, pensamos que isso só pode ser verdade até o momento em que um escritor ou tradutor mais ousado mostrar que o contrário é possível. Afinal, vários pesquisadores de tradução, a exemplo de Itamar Even-Zohar, mostraram que um dos grandes papéis desempenhados pela tradução é justamente o de introduzir na cultura alvo elementos antes desconhecidos e, porque não, por vezes considerados impróprios ou mesmo impossíveis. Em seu artigo “The position of translated literature within the literary polysystem” (A posição da literatura traduzida no polisistema literário), Even-Zohar escreve, por exemplo, que “[...] when new literary models are emerging, translation is likely to become one of the means of elaborating the new repertoire”¹⁶ (EVEN-ZOHAR, 2000, p. 193); além disso, nos lembra que

[...] Periods of great change in the home system are in fact the only ones when a translator is prepared to go far beyond the options offered to him by his established home repertoire and is willing to attempt a different treatment of text making¹⁷ (EVEN-ZOHAR, 2000, p. 196).

Também Susana Kampff Lages, em *Walter Benjamin: tradução e melancolia*, comenta que, às vezes, através de traduções, “[...] podem ser reavivados ou mesmo introduzidos temas, gêneros ou recursos literários provenientes do contexto literário e cultural do texto original, alterando assim o perfil da poética dominante na cultura receptora” (LAGES, 2002, p. 77). Para exemplificar essa mudança de rumos em um dado sistema literário, John Milton nos lembra que “[...] as traduções de Shakespeare e dos poetas gregos tiveram um papel importante na formação de uma literatura nacional alemã” (MILTON, 1998, p. 185) da mesma forma que “[...] *Don Quijote*, a mais famosa pseudotradução já escrita, pertence a uma época em que o romance espanhol de cavalaria e as condições cavaleirescas eram fracas e estavam esgotadas” (MILTON, 1998, p. 187).

Das questões suscitadas acima, surgem também outros problemas, dentre os quais um dos mais comuns seria o lugar ocupado pelo tradutor no momento de realizar a sua tarefa, o que

implica no aparecimento de outros problemas: a quem o tradutor irá “servir”, ou será “fiel”, se à sua língua-pátria e aos leitores que desconhecem o idioma do texto de partida, ou se estará a serviço da obra que traduz e da cultura e idioma de partida. Corriqueiramente, entende-se que a posição ocupada pelo tradutor é aquela *entre* duas línguas, duas culturas; também, espera-se do tradutor que este não deixe transparecer suas convicções ideológicas no texto que irá produzir, por vezes chegando-se ao absurdo de se exigir do tradutor que não interprete o que está traduzindo, que simplesmente traduza como está. Em outras palavras, espera-se, segundo o senso comum, um apagamento do tradutor para que o texto “original”, então, possa aparecer.

Maria Tymoczko, em seu artigo “Ideology and the position of the translator: in what sense is a translator ‘in between’?” (Ideologia e a posição do tradutor: em que sentido o tradutor está “entre”?), não concorda com a possibilidade de apagamento, ou invisibilidade, do tradutor, e por isso mostra que seu o posicionamento naquele espaço *entre* duas línguas e duas culturas de fato não pode existir. Para isso, Tymoczko argumenta que “[...] the ideology of a translation resides not simply in the text translated, but in the voicing and stance of the translator, and in its relevance to the receiving audience”¹⁸ (TYMOCZKO, 2003, p. 183). E continua, mais à frente, com a seguinte afirmação: “[...] Rather than being outside cultural systems, descriptive and historical research on translation indicates that translation is *parti pris* and that translators are engaged, actively involved, and affiliated with cultural movements”¹⁹ (TYMOCZKO, 2003, p. 200). Logo, somos levados a concordar que a possibilidade de total apagamento e invisibilidade do tradutor que se daria através de um posicionamento em terreno neutro entre duas línguas e culturas diferentes, deixando transparecer o texto fonte em toda sua plenitude e unicidade não passa de uma concepção um tanto quimérica. É, de fato, impossível isentar-se de tomadas de posição, colocar-se em terreno neutro ao traduzir, da mesma forma como é muitíssimo improvável que a leitura que o tradutor porventura fizer do texto seja a leitura correta e de acordo com as supostas intenções do autor, ou mesmo do texto Tymoczko conclui, então, que “[...] The ideology of translation is indeed a result of the translator’s position, but that position is not a space in between”²⁰ (TYMOCZKO, 2003, p. 201).

Ainda às voltas com o etnocentrismo em tradução, também Antoine Berman, em diversos momentos de sua obra, nos alerta sobre os riscos de tais posicionamentos ao traduzir. Em *A prova do estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica*, Berman nos diz que “Ao

escolher por padrão exclusivo o autor, a obra e a língua estrangeira, ambicionando ditá-los em sua pura estranheza a seu próprio espaço cultural, ele se arrisca a surgir como um estrangeiro, um traidor aos olhos dos seus” (BERMAN, 2002, p. 15). De certa forma, foi o que aconteceu, por exemplo, com Hölderlin e Odorico Mendes, que por muito tempo permaneceram incompreendidos graças à sua ousadia ao reescreverem grandes obras da literatura grega, por exemplo, de forma pouco ortodoxa. Mas também há um outro lado da mesma moeda. A respeito disso, Berman argumenta o seguinte:

Ao contentar-se, por outro lado, em adaptar convencionalmente a obra estrangeira – Schleiermacher dizia: ‘levar o autor ao leitor’ –, o tradutor terá certamente satisfeito a parte menos exigente do público, mas ele terá irremediavelmente traído a obra estrangeira e, é claro, a própria essência do traduzir (BERMAN, 2002, p. 16).

Ora, se o tradutor não pode mais estar isolado e apagado naquele espaço *entre* duas línguas e duas culturas, uma vez que, como mostrou Maria Tymoczko, o resultado de uma tradução será proveniente da tomada de uma série de posicionamentos ideológicos quaisquer; se, conforme sugere Henri Meschonnic abordando essa mesma questão em uma de suas *Propostas para uma poética da tradução*,

A noção de transparência – com o seu corolário moralizado, a “modéstia” do tradutor que se “apaga” – pertence à opinião, como ignorância teórica e mau conhecimento próprio da ideologia que não se conhece a si mesma. A ela se opõe a tradução como reenunciação específica de um sujeito histórico, interação de duas poéticas, *descentrar* o dentro-fora de uma língua e das textualizações nessa mesma língua (MESCHONNIC, 1980, p. 81).

Além do mais, se ele não pode se contentar em servir somente uma das partes para a qual trabalha, que são as línguas e culturas de partida e de chegada, o que lhe resta, segundo Berman, seria o estabelecimento de uma relação entre essas duas partes, relação que incorre também num descentramento, de acordo com Meschonnic. Vejamos como Berman explica isso no seguinte trecho:

[...] A própria *visada* da tradução – abrir ao nível da escrita uma certa relação com o Outro, fecundar o Próprio pela mediação do Estrangeiro – choca-se de frente com a estrutura etnocêntrica de qualquer cultura, ou essa espécie de narcisismo que faz com que toda sociedade deseje ser um Todo puro e não misturado. Na tradução, há alguma coisa da violência da mestiçagem (BERMAN, 2002, p. 16).

Tal argumentação de Berman vai desembocar, logo em seguida, na seguinte conclusão: “[...] a essência da tradução é ser abertura, diálogo, mestiçagem, descentralização. Ela é relação, ou não é *nada*” (BERMAN, 2002, p. 17). Octavio Paz, em *Traducción: literatura y literalidad* (Tradução: literatura e literalidade), se expressa quase nos mesmos termos a respeito da relação que as obras literárias devem manter entre si quando afirma que “[...] las obras, todas arraigadas a su suelo verbal, son únicas... Únicas, pero no aisladas: cada una de ellas nace y vive en relación con otras obras de las lenguas distintas”²¹ (PAZ, 1990, p. 24), para a qual a prática tradutória contribui de forma exemplar. Nesse ponto já deve ter ficado evidente a proximidade dos problemas discutidos até aqui com o que foi apresentado acima a propósito de *Introduction à une poétique du divers*. Propomos, contudo, trocar o termo utilizado por Berman, “mestiçagem”, por aquele escolhido por Glissant, “crioulização”, e logo entenderemos que a poética da Relação pode encontrar seu grande expoente na prática da tradução, como já havia previsto Glissant, que considerava esta “uma das mais importantes artes futuras”.

Tal discussão, contudo, é continuada alhures por Antoine Berman, mais precisamente em seu livro intitulado *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Lá, Berman nos oferece uma definição mais precisa do que entende por etnocentrismo em tradução. Etnocêntrico seria aquilo que “ramène tout à sa propre culture, à ses normes et valeurs, et considère ce qui est situé en dehors de celle-ci – l'Étranger – comme négatif ou tout juste bon à être annexé, adapté, pour accroître la richesse de cette culture”²² (BERMAN, 1999, p. 29). Isso estaria, portanto, ligado também às noções de atavismo e de identidade como raiz única que, nos termos de Glissant, é aquela que “tue autours d'elle” (GLISSANT, 1996, p. 59). No caso de traduções etnocêntricas, a fidelidade seria sempre para com a sua própria cultura, almejando um apagamento do outro enquanto tal, como Berman explica no seguinte trecho:

cette infidélité à la lettre étrangère est nécessairement une fidélité à la lettre *propre*. Le sens est capté dans la langue traduisante. Pour cela, il faut qu'il soit dépouillé de tout ce qui ne se laisse pas transférer dans celle-ci. *La captation du sens affirme toujours la primauté d'une langue*²³ (BERMAN, 1999, p. 34, grifos do autor).

Conforme já havíamos exposto anteriormente, para a tradução que se quer etnocêntrica, “[...] Il s'agit d'introduire le sens étranger de telle manière qu'il soit acclimaté, que l'oeuvre étrangère apparaisse comme un 'fruit' de la langue propre”²⁴ (BERMAN, 1999, p. 34). Um clássico exemplo de como isso se dá estaria nas traduções francesas dos séculos XVII e

XVIII, as famosas *belles infidèles*: o conceito de fidelidade e equivalência praticado por aqueles tradutores estava bastante distante do que se entendia por tradução na Alemanha, durante o mesmo período, ou mesmo do que se esperaria hoje de uma tradução. A respeito daquelas traduções, John Milton nos diz que:

A tradução tinha de proporcionar ao leitor a *impressão* semelhante à que o original teria suscitado, e a pior maneira de fazê-lo seria através de tradução literal, o que pareceria dissonante e obscuro. Seria melhor fazer mudanças a fim de que a tradução não ferisse os ouvidos e que tudo pudesse ser entendido claramente. Somente fazendo essas mudanças o tradutor poderia criar essa “*impressão*” semelhante (MILTON, 1998, p. 57, grifos do autor).

Evidentemente, esse tipo de tradução estava carregado do etnocentrismo criticado até aqui, aquele mesmo etnocentrismo em tradução que nega ao leitor a possibilidade de entrar em contato direto e aberto com aquilo que é estrangeiro. Os critérios de clareza eleitos para aquelas traduções não poderiam ter partido exclusivamente dos textos fontes, uma vez que estes sempre trazem algo que é estranho para a língua e cultura tradutora. Assim, para que aquela *impressão* tivesse sucesso, fazia-se necessária uma séria intervenção por parte do tradutor no sentido de eliminar tudo o que pudesse causar desconforto e estranheza.

Vemos desenhar-se então um outro problema muito comum nos estudos de tradução: o da fidelidade, que vem sempre de mãos dadas com o problema da equivalência e do estatuto da tradução. Em *Pour une critique des traductions: John Donne* (Por uma crítica de traduções: John Donne), Berman comenta o estatuto geralmente ocupado pela tradução nos seguintes termos:

[...] Cette très ancienne accusation, n’être *pas* l’original, et être *moins* que l’original (on passe aisément d’une affirmation à l’autre), a été la plaie de la *psychè* traductive et la source de toutes les culpabilités : ce labeur défectueux serait une faute (il ne *faut pas* traduire les oeuvres, elles ne le désirent pas) et une impossibilité (on ne *peut pas* les traduire)²⁵ (BERMAN, 1995, p. 42).

A impossibilidade de que fala Berman na citação acima está diretamente relacionada a uma idéia equivocada de equivalência em tradução e, conseqüentemente, de fidelidade em tradução. Comumente, atribui-se ao texto de partida o estatuto de “original”, de primeiro, de fonte, ao passo que a tradução é vista sempre como um texto segundo, derivado, e, no mais das vezes, menor em relação ao texto de partida, como citado acima. Menor e segundo porque

se tem como ideal a recuperação completa de todo o sentido presente no texto primeiro, recuperação que se torna mais complexa na medida em que passamos a falar de obras de arte verbais, e que só pode ser considerada, por fim, impossível, pois se sabe que conteúdo e forma estão de tal maneira unidos que a passagem para uma outra língua implica uma total desconfiguração. Mas o senso comum se esquece de que não há como determinar definitivamente o sentido de uma obra de arte verbal, que esse sentido irá variar de acordo com determinados posicionamentos ideológicos, e que por isso a tradução, como atividade crítica, torna-se produção de diferença. Octavio Paz, muito lucidamente, argumenta contra esse tipo de posicionamento da seguinte forma:

Ningún texto es enteramente original porque el lenguaje mismo, en su esencia, es ya una traducción: primero, del mundo non-verbal y, después, porque cada signo y cada frase es la traducción de otro signo y de otra frase. Pero ese razonamiento puede invertirse sin perder validez: todos los textos son originales porque cada traducción es distinta²⁶ (PAZ, 1990, p 13).

A partir do que propõe Octavio Paz, a conclusão a que se deve chegar é a de que não há razão para se entender a tradução como algo inferior a um suposto original, uma vez que a tradução nada mais é do que produção de algo inevitavelmente diferente em relação ao texto que lhe deu origem, mas com o qual mantém uma relação muito íntima, e que não deve ser entendida em termos de perfeita equivalência sintática e semântica.

Um outro estudo interessante a respeito da problemática de equivalência em tradução é aquele feito por Cristina Carneiro Rodrigues que, no livro *Tradução e diferença*, examina esse problema em diferentes correntes, analisando, em primeiro lugar, as propostas de John Catford e Eugene Nida, e depois as de André Lefevere e Gideon Toury. As conclusões a que ela chega ao final de seu livro também estão de acordo com o que vimos até aqui: Cristina Rodrigues entende que para que a equivalência seja possível, seria preciso que houvesse, em primeiro lugar, um signo com significado determinado e que pudesse ser transportado sem grandes alterações, ou idealmente, diríamos, sem nenhuma alteração, para uma outra língua (RODRIGUES, 2000, p. 167). Isso, todavia, não é possível, pois sabemos não ser possível o apagamento de diferenças no ato de traduzir: tradução, mais uma vez, é a produção da diferença porque, como escreve Cristina Rodrigues, “[...] não é possível transcender a ideologia [...]” (RODRIGUES, 2000, p. 178). A pesquisadora explica de forma mais clara essa impossibilidade no seguinte trecho:

No contexto de um estudo sobre o conceito de equivalência, o ponto principal a ser mencionado relaciona-se ao questionamento da possibilidade de um significado fixo nos textos, com uma essência recuperável, para o qual um tradutor e um pesquisador, liberados de qualquer influência ideológica, encontrariam um correspondente de igual valor em outra língua (RODRIGUES, 2000, p. 178).

Nesse sentido, a tradução deve ser entendida, na contemporaneidade, como uma construção de uma interpretação possível, o que se dá, em primeiro lugar, no plano da leitura e, conseqüentemente, no da escrita, já que a tradução implica obviamente na produção de um outro texto. Em outra de suas proposições, Henri Meschonnic se expressa de maneira similar quanto escreve que “se a tradução de um texto é estruturalmente concebida como um texto, logo desempenha o papel de um texto, é a escrita de uma leitura escrita, aventura histórica de um sujeito. Não é transparente em relação ao original” (MESCHONNIC, 1982, p. 81). Logo, a conclusão a que chega Cristina Rodrigues quando afirma que “[...] A tradução é uma relação em que o ‘texto original’ se dá por sua própria modificação, em sua transformação” (RODRIGUES, 2000, p. 206) nos parece muito acertada e está em harmonia com o que expomos até aqui.

Ainda às voltas com o problema da fidelidade e equivalência, vimos, mais acima, que Berman fala também de uma “violência da mestiçagem”, ou da “crioulização”, como diria Glissant, durante o processo de tradução. Para entendermos isso melhor, Berman nos propõe que compreendamos essa violência se dê através de uma série de tendências deformadoras, resultado, sem dúvida, do posicionamento ideológico do tradutor, e cujo resultado, diria Glissant, seria algo imprevisível. Essas tendências são as citadas abaixo:

la rationalisation, la clarification, l'appauvrissement qualitatif, l'appauvrissement quantitatif, l'homogénéisation, la destruction des rythmes, la destruction des réseaux signifiants sous-jacents, la destruction des systématismes textuels, la destruction (ou l'exotisation) des réseaux langagiers vernaculaires, la destruction des locutions et idiomatismes, l'effacement des superpositions de langues²⁷ (BERMAN, 1999, p. 53).

Acreditamos que essas tendências também contribuem para que se entenda a tradução a partir da produção de algo que seja fatalmente diverso daquilo que serviu como seu ponto de partida porque a re-escritura, no caso do texto alvo, obedecerá ou não às regras da língua e cultura de chegada, mas não poderá jamais re-configurar por completo o texto de partida. Quanto a esse

problema, o poeta e tradutor José Paulo Paes dá sua contribuição nas seguintes linhas, ao comentar o que espera de uma tradução:

[...] Louvável há de ser a tradução que, sem desfigurar *por imperícia* as normas correntes da vernaculidade, deixe transparecer um certo *quid* de estranheza capaz de refletir, em grau necessariamente reduzido, as diferenças de visão de mundo entre a língua-fonte e a língua-alvo (PAES, 1990, p. 106, grifos do autor).

Também aqui vemos desenhar-se um posicionamento que se afasta do etnocentrismo em tradução, pois para que aquele *quid* de estranheza se faça presente, é imperativo que o tradutor esteja ciente da sua responsabilidade para com a obra que traduz e que seja sensível ao que ela, sua língua e cultura trazem de novo para o sistema literário receptor. Indagamo-nos, somente, se isso precisaria realmente acontecer em “grau necessariamente reduzido” como quer José Paulo Paes. Que aconteça em grau reduzido é possível, mas não acreditamos que seja necessário, e muito menos desejável. Pensamos, ao contrário, que “as diferenças de visão de mundo entre a língua-fonte e a língua-alvo” deveriam se fazer tão manifestas quanto possível, o que, evidentemente, vai depender do virtuosismo do tradutor para fazer isso “sem desfigurar *por imperícia* as normas correntes da vernaculidade”, como disse Paes.

De volta a Antoine Berman, compreendemos que a linha de pensamento seguida por ele em *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* também vai de encontro à idéia de uma tradução etnocêntrica. A respeito disso, Berman argumenta o seguinte: “[...] Amender une oeuvre de ses étrangetés pour *faciliter* sa lecture n’aboutit qu’à la défigurer et, donc, à tromper le lecteur que l’on prétend servir. Il faut bien plutôt, comme dans le cas de la science, une *éducation à l’étrangeté*”²⁸ (BERMAN, 1999, p. 73). Por isso, caberia à tradução, ao contrário, “[...] Accueillir l’Autre, l’Étranger, au lieu de le repousser ou de chercher à le dominer”²⁹ (BERMAN, 1999, p. 75). Espera-se, portanto, um respeito pelo texto de partida, mas também os tradutores não devem se esquecer da língua e cultura de chegada, pois é preciso que haja colaboração entre ambos, e não supremacia de uma das partes. Lembremo-nos de Glissant mais uma vez aqui: se a linguagem do tradutor opera como a crioulização, é preciso, portanto, que haja equivalência entre ambos para que essa operação se realize com sucesso. Ainda a propósito do mesmo problema, Berman nos diz que “[...] la traduction, de par sa visée de fidélité, appartient *originaiement* à la dimension éthique. Elle est, dans son essence même, animée du *désir d’ouvrir l’Étranger à son propre espace de langue*”³⁰ (BERMAN, 1999, p. 75). Mas precisamos lembrar que Berman explica que o verbo “abrir” para Berman, significa,

ali, mais que comunicar: é também revelar, manifestar (BERMAN, 1999, p. 76). Entendemos que essa seja não só a essência mesma da tradução, mas também uma de suas maiores virtudes; ela nos possibilita algo que antes era impensável: o contato com o outro aliado a um contato com o que é próprio. Ao ler uma boa tradução, aquela feita com arte e esmero, somos levados a uma nova forma de se expressar dentro de nossa própria língua: é uma experiência simplesmente diversa da leitura em língua estrangeira, nem melhor, nem pior. Ainda às voltas com o problema trazido pela questão da fidelidade, Berman dá sua contribuição da seguinte forma:

[...] Si la *forme* de la visée est la fidélité, il faut dire qu'il n'y a pas de fidélité – dans tous les domaines – qu'à la lettre. Être 'fidèle' à un contrat signifie respecter ses stipulations, non l'« esprit » du contrat. Être fidèle à l'« esprit » d'un texte est une contradiction en soi³¹ (BERMAN, 1999, p. 77).

Fidelidade à letra, não ao “espírito” do texto: ouvimos, aqui, ecos do que foi proposto por Walter Benjamin e, mais tarde, aproveitado por Haroldo de Campos, que entende que a fidelidade não deve ser para com o conteúdo somente, mas para com a forma, quando se trata de obras literárias, quando afirma que

[...] na perspectiva benjaminiana da ‘língua pura’, o original é quem serve de certo modo à tradução, no momento em que a desonera da tarefa de transportar o conteúdo inessencial da mensagem (trata-se do caso de tradução de mensagens estéticas, obras de arte verbal, bem entendido), e permite-lhe dedicar-se a outra empresa de fidelidade, esta subversiva do pacto rasamente conteudístico: *Treue in der Wiedergabe der Form*, a ‘fidelidade à re-produção da forma’ (CAMPOS, 1981, p. 179).

Esse outro regime de fidelidade, fidelidade à letra e não ao espírito do texto, implica uma mudança de posição do tradutor quanto ao seu trabalho. Não há mais razões para que o trabalho de tradução seja visto como algo menor frente à criação tida como “original”, porque para ser fiel à letra, ou à forma, é preciso estar disposto a recriar, ou transcriar, como diria Haroldo de Campos, uma obra de arte verbal, porque, como nos lembra Octavio Paz, “[...]Traducción y creación son operaciones gemelas”³² (PAZ, 1990, p. 23).

4. Algumas palavras finais

Em *Introduction à une poétique du divers*, vimos Glissant argumentar a favor de uma nova poética, a poética da Relação, que deveria ser entendida a partir do abandono de uma idéia de identidade como raiz única e do seu conseqüente atavismo, para dar lugar a idéia de uma identidade rizomática, que se estende para entrar em contato com o outro. Lá, Glissant demonstra compreender que esse tipo de mudança pode causar o receio da perda de identidade, mas explica, por outro lado, que “[...] Vivre la totalité-monde à partir du lieu qui est le sien, c’est établir relation et non pas consacrer exclusion”³³ (GLISSANT, 1996, p. 67). Tal mudança estaria, ainda, intimamente ligada ao conceito de criouliização conforme teorizado por ele, como algo que difere de mestiçagem por ter como resultado algo que, além de diverso, é imprevisível. Logo em seguida, ao fim da última conferência que comentamos aqui, “Langues et langages” (Línguas e Linguagens), vimos como esses conceitos acabam por tangenciar os estudos de tradução e entendemos que tal aproximação seria inevitável.

Pensar a tradução na contemporaneidade deveria significar pensá-la como produção de diferença, como bem mostraram os estudos apresentados acima. Esse posicionamento deveria, idealmente, fazer parte do senso comum, porque historicamente não é isso que se vê. Relegar a atividade tradutória a um segundo plano só pode ser visto, no mínimo, como uma injustiça. Henri Meschonnic, em outra de suas propostas, nos lembra que

A historicidade de uma relação de tradução entre dois domínios lingüísticos e culturais produz na língua de chegada um material semântico e sintático inicialmente limitado às traduções, mas em breve factor de desenvolvimento de certas propriedades da língua (MESCHONNIC, 1980, p. 83).

Essa é só uma das razões por que consideramos que entender a tradução como uma atividade indigna do mesmo *status* conferido à criação tida como original soa descabido. Ela serve não só para enriquecer o pecúlio comum, como queria Machado de Assis, como serve também de laboratório de experimentações para escritores iniciantes; basta lembrar que grandes escritores foram também tradutores. E é aí que entendemos que a prática da diferença, o colocar-se em relação com o outro e, conseqüentemente, o criouliizar-se, encontram terreno fértil para prosperarem.

Referências:

BERMAN, Antoine. A tradução em manifesto. In: _____. *A prova do estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*. São Paulo: EDUSC, 2002.

BERMAN, Antoine. *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris: Seuil, 1999.

BERMAN, Antoine. *Pour une critique des traductions: John Donne*. Paris: Gallimard, 1995.

CAMPOS, Haroldo de. Transluciferação mefistofáustica. In: _____. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

EVEN-ZOHAR, Itamar. The position of translated literature within the literary polysystem. In: VENUTI, Lawrence. *The Translation Studies Reader*. London: Routledge, 2000.

GLISSANT, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 1996.

LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP, 2002.

MESCHONNIC, Henri. Propostas para uma poética da tradução. In: LADMIRAL, Jean-René. *A tradução e seus problemas*. Lisboa: Edições 70, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PAES, José Paulo. *Tradução: a ponte necessária: aspectos e problemas da arte de traduzir*. São Paulo: Ática, 1990.

PAZ, Octavio. *Traducción: literatura y literalidad*. 3. ed. Barcelona: Tusquets, 1990.

RODRIGUES, Cristina Carneiro. *Tradução e diferença*. São Paulo: UNESP, 2000.

TYMOCZKO, Maria. Ideology and the position of the translator: in what sense is a translator 'in between'? In: PÉREZ, María Calzada. *Apropos of ideology: Translation studies on ideology – Ideologies in translation studies*. Manchester: St. Jerome, 2003.

¹ “Estes me pareceram um conjunto muito regrado, calculado, em relação com uma espécie de ritmo ritualizado das estações” (Tradução nossa).

² “a criouliização que se faz na Neo-América, e a criouliização que ganha as outras Américas, é a mesma que opera no mundo inteiro. A tese que eu defenderei diante de vocês é a de que *o mundo se criouliiza*”.

³ “a criouliização exige que os elementos heterogênicos em relação ‘se intervalorizem’, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser, seja do interior, seja do exterior, neste contato e nesta mistura”.

⁴ “uma concepção sublime e mortal que os povos da Europa e as culturas ocidentais veicularam no mundo, a saber que toda identidade é uma raiz única e exclusiva do outro. Esta visão de identidade se opõe à noção ‘real’, nestas culturas compósitas, da identidade como fator e como resultado de uma criouliização, da identidade não mais como raiz única, mas como uma raiz indo ao encontro de outras raízes”.

⁵ “renunciar à espiritualidade, à mentalidade e ao imaginário mudos pela concepção de uma identidade raiz única que mata tudo ao seu redor, para entrar na difícil complexão de uma identidade relação, de uma identidade que comporta uma abertura ao outro, sem risco de diluição”.

⁶ “o maior objeto de literatura que se poderia propor”.

⁷ “modelam, projetam um grito poético que reúne a morada, o lugar e a natureza da comunidade e que pela mesma função exclui da comunidade aquilo que não é a comunidade”.

⁸ “porque, a partir dali, toda literatura será considerada pela comunidade como ditada na língua (do deus) da comunidade”.

⁹ “defender sua comunidade na realidade de um caos-mundo que não consente mais ao universal generalisante”.

¹⁰ “à transcendência, está ligada à imobilidade do corpo e está ligada à um tipo de tradição de consecução que nós chamaríamos de um pensamento linear”.

¹¹ “não supõe a coexistência de línguas nem o conhecimento de várias línguas, mas a presença das línguas do mundo na prática da sua”.

¹² “Da mesma forma que o escritor realiza esta totalidade, a partir de então, pela prática de sua língua de expressão, assim também o tradutor a manifesta, mas pela passagem de uma língua a outra, confrontado com a unicidade de cada uma destas línguas”.

¹³ “o tradutor inventa uma linguagem necessária de uma língua a outra, como o poeta inventa uma linguagem na sua própria língua. Uma língua necessária de uma língua a outra, uma linguagem comum aos dois, mas de qualquer forma imprevisível em relação a cada uma delas. A linguagem do tradutor opera como a criouliização e como a Relação no mundo, ou seja, esta linguagem produz o imprevisível. Arte do imaginário, neste sentido a tradução é uma verdadeira operação de criouliização, doravante uma prática nova e inevitável da preciosa mestiçagem cultural”.

¹⁴ “A tradução é, conseqüentemente, umas das espécies mais importantes desta nova forma de pensamento arquipelágico. Arte de fuga de uma língua a outra, sem que a primeira se apague e sem que a segunda deixe de se apresentar. Mas também arte de fuga porque cada tradução, hoje, acompanha a rede de todas as traduções possíveis de toda língua em toda língua. Se é verdade que com toda língua que desaparece, desaparece uma parte do imaginário humano, com toda língua que se traduz enriquece-se este imaginário de maneira errante e fixa ao mesmo tempo”.

¹⁵ “A tradução, arte do afloramento e da aproximação, é uma prática do traço. Contra a absoluta imitação do ser, a arte da tradução ajuda a reunir a extensão de todos os que são e existem no mundo. Traçar nas línguas é traçar no imprevisível de nossa doravante comum condição”.

¹⁶ “quando novos modelos literários estão emergindo, a tradução é suscetível de se tornar um dos meios de se elaborar um novo repertório”.

¹⁷ “Períodos de grandes mudanças no sistema nativo são, na verdade, os únicos nos quais um tradutor está preparado para ir muito além das opções oferecidas a ele pelo repertório estabelecido pelo seu sistema, estando disposto a tentar um novo tratamento na produção de textos”.

¹⁸ “a ideologia de uma tradução reside não simplesmente no texto traduzido, mas na voz e instância do tradutor, e sua relevância para o público receptor”.

¹⁹ “Mais do que estar do lado de fora de sistemas culturais, as pesquisas descritivas e históricas em tradução indicam que a tradução é *parti pris* e que os tradutores estão engajados, ativamente envolvidos e afiliados a movimentos culturais”.

²⁰ “A ideologia da tradução é, de fato, o resultado da posição do tradutor, mas essa posição não é um espaço *entre*”.

²¹ “as obras, todas presas a seu solo verbal, são únicas... Únicas, mas não ilhadas: cada uma dela nasce e vive em relação com outras obras de línguas distintas”.

²² “reconduz tudo à sua própria cultura, suas normas e valores, e considera o que está situado do lado de fora desta – o Estrangeiro – como negativo ou suficientemente bom para ser anexado, adaptado, para acrescer a riqueza desta cultura”.

²³ “esta infidelidade à letra estrangeira é necessariamente uma fidelidade à letra própria. O sentido é captado pela língua que traduz. Para tanto, é preciso que ele seja despido de tudo aquilo que não se deixa transferir. A captação do sentido afirma, sempre, a primazia de uma língua”.

²⁴ “Trata-se de introduzir o sentido estrangeiro de tal forma que ele seja aclimatado, que a obra estrangeira apareça como um 'fruto' de sua própria língua”.

²⁵ “Esta velha acusação, *não ser o original, e ser menos que o original* (passa-se facilmente de uma afirmação a outra), foi a chaga da *psique* tradutória e a fonte de todas as suas culpabilidades: este trabalho defeituoso seria uma falha (*não é preciso* traduzir as obras, elas não o desejam) e uma impossibilidade (*não se pode* traduzi-las)”.

²⁶ “Nenhum texto é inteiramente original porque a própria linguagem, em sua essência, já é uma tradução: primeiro, do mundo não-verbal, e depois, porque cada signo e cada frase e a tradução de outro signo e de outra frase. Mas este raciocínio pode inverter-se sem perder sua validade: todos os textos são originais porque cada tradução é distinta”.

²⁷ “a racionalização, a clarificação, o empobrecimento qualitativo, o empobrecimento quantitativo, a homogeneização, a destruição dos ritmos, a destruição de redes significantes subjacentes, a destruição de sistematismos textuais, a destruição (ou exotização) das redes lingüísticas vernaculares, a destruição das locuções e idiomatismos, o apagamento das superposições de línguas”.

²⁸ “Melhorar uma obra de seus estrangeirismos para facilitar a leitura só pode resultar na sua desfiguração e, logo, em enganar o leitor que se pretende servir. É preciso, ao contrário, como no caso da ciência, uma *educação ao estrangeiro*”.

²⁹ “Acolher o Outro, o Estrangeiro, em vez de o repelir ou de buscar dominá-lo”.

³⁰ “a tradução, por ordem de sua visada de fidelidade, pertence *originariamente* à dimensão ética. É, em sua essência mesma, animada pelo *desejo de abrir o Estrangeiro ao seu próprio espaço de língua*”.

³¹ “Se a forma da visada é a fidelidade, é preciso dizer que não há fidelidade – em todos os domínios – a não ser à letra. Ser 'fiel' a um contrato significa respeitar suas estipulações, não o 'espírito' do contrato. Ser fiel ao 'espírito' de um texto é uma contradição em si”.

³² “Tradução e criação são operações gêmeas”.

³³ “Viver a totalidade-mundo a partir do lugar que é o seu é estabelecer relação, e não consagrar a exclusão”.