

A tradução: modelo de hibridação das culturas?

Annie Brisset

Resumo: a tradução pode pretender ser a base de uma ética das relações desencadeadas pela globalização das trocas? Tal é o papel que lhe é atribuído no campo da literatura e dos estudos interculturais em prol da reflexão sobre a pós-modernidade e o pós-colonialismo. A tradução é representada, nesse caso, como uma operação igualitária, na medida em que é efetuada no espaço pretensamente neutro que separa duas culturas. O estudo de caso apresentado aqui tende a invalidar essa representação, mostrando que o reflexo da tradução seria, antes de tudo, submeter o texto estrangeiro ao duplo tropismo da orthonímia e da ortodoxia.

Abstract: can translation provide an ethics for the intercultural relationships entailed by globalization? Such is the function which literary and intercultural theorists are presently assigning translation within their work on postmodernism and postcolonialism. Translation is represented as an egalitarian operation as it occurs in the supposedly neutral space between cultures. Our case study tends to invalidate this representation; it shows that translation imprints on the foreign text the double tropism of orthonymy and orthodoxy.

A tradução, que age sobre representações culturais, aparece à primeira vista como um dos fatores que mais contribuem para a hibridação das culturas. Contudo, comparada ao volume das publicações, a tradução aparece como uma atividade eminentemente marginal. Nos Estados Unidos, por exemplo, o número das publicações se multiplicou por cinco entre 1950 e 1990, enquanto que o número das traduções apenas dobrou no mesmo período¹. E, curiosamente, se o número das publicações progride de modo espetacular a partir de meados dos anos sessenta, o volume das traduções permanece em uma estabilidade surpreendente. Em 1990, em um país onde “comunicação” e “globalização” são palavras-chave, é surpreendente constatar que a tradução representa apenas 3% do total das publicações. Vê-se logo, contudo, que a língua de troca

¹ VENUTI, 1995, p. 13.

desempenha um papel decisivo, pois se a proporção dos livros traduzidos durante o mesmo período é claramente mais elevado em países como a França (cerca de 10%), a Alemanha (14,4%) ou a Itália (25% em 1989), em contrapartida ela atinge apenas 2,4% na Grã-Bretanha, *grosso modo* o mesmo que nos Estados Unidos². Esses números, observa Lawrence Venuti, apontam um claro desequilíbrio nas transações culturais: o mundo anglo-saxão vende livremente seus direitos nos mercados estrangeiros, enquanto compra muito pouco. A lembrança dessas realidades mercantis mostra logo que a hibridação pela tradução não tem nada de muito espontâneo na escolha de seus componentes culturais. À imagem da hibridação biológica, podemos vê-la também como o resultado de uma manipulação guiada por um interesse no espaço de demanda.

Ninguém duvida *a priori* que a tradução fabrica o híbrido. Não está inscrito em sua natureza? A tradução é uma atividade de compromisso entre línguas e representações coletivas raramente isomorfas, entre horizontes discursivos (cognitivos, epistêmicos, estéticos, tradutivos...) que nunca coincidem completamente, uma atividade, enfim, cujo sujeito negocia e às vezes reivindica sua própria intervenção no texto de outro. É o mesmo número de realidades diferenciadoras que dão à tradução o caráter de um produto de síntese. Mas leva-se mais facilmente em conta a função dessa operação: diferente do original, a tradução se faz passar pela equivalência³, de modo que tal função instrumental tende a obliterar as próprias modalidades da hibridação. Por isso, estas são atualmente o objeto de uma exploração que não cessa de se aprofundar em favor da reflexão sobre a pós-modernidade, assim como sobre o pós-colonialismo. Observa-se que nesse âmbito a noção de tradução é frequentemente utilizada para dar conta das práticas de interpretação da alteridade ou para criticar a relação que uma comunidade lingüística, social ou nacional mantém com seu exterior. Imaginemos por exemplo a releitura das narrativas etnográficas como em J. Clifford, C. Geertz ou M. L. Pratt;

² Id., p. 12.

³ Ver o desenvolvimento e a crítica dessa noção por Anthony Pym (1992, p. 37-49).

imaginemos ainda os escritos de H. Bhabha, de G. Spivak, de V. Rafael ou ainda de T. Niranjana que reorientam a iluminação dos objetos próprios da tradução, ou seja, das transformações levadas às representações simbólicas de um texto original, principalmente as que expressam uma alteridade. Assim, vê-se a tradutologia se destacar da órbita ocidental para estudar regiões do mundo (a Índia, sobretudo) onde o entrecruzamento local de várias línguas e de várias culturas inscritas pela História em relações de força bem complexas obriga a se reverem os parâmetros de um modelo linear e unidirecional da tradução que oscila de modo meio maniqueísta entre duas únicas fidelidades, o idioma (singular) do texto-fonte e “a” cultura (também singular) do texto-alvo.

A extensão geográfica do campo da tradução participa sem ambigüidade do movimento qualificado de globalização. Esse desvio fora do tradicional epicentro europeu acompanha a reflexão sobre o *ethos* da comunicação intercultural aberta pela etnografia e desenvolvida no campo dos estudos literários, uma reflexão que reserva um lugar amplo para a ética da tradução pensada como teoria da ação ou, no outro extremo, desembocando de maneira mais estreita em uma moral do tradutor⁴. Desde então é preciso se surpreender ao ver a tradução mobilizada sob a forma de uma metáfora que designa o “bom” modelo a ser seguido para apreender a cultura do Outro sob pretexto de que ela opera em espaço intersticial e pretensamente neutro? Meu propósito é questionar essa metaforização particular da tradução tomando como exemplo típico a noção de “traduzibilidade” que propõe Wolfgang Iser enquanto modelo da comunicação intercultural: a tradução pode pretender ser a base de uma ética de relações desencadeadas

⁴ A passagem de uma ética da tradução a uma moral do tradutor aparece claramente em Antoine Berman em *L'Épreuve de l'étranger*, publicado em 1984, e *Pour une critique des traductions*, publicado dez anos mais tarde. Essa dimensão ética da reflexão sobre o traduzir não é nova. Já a encontramos em Meschonnic, por exemplo. Mas a necessidade desta ética da tradução é colocada aqui de um outro ponto de vista, o de uma poética colocada sob a luz do estruturalismo. O texto-objeto constitui o ponto focal, com sua densidade histórica que forma igualmente um texto palimpsesto. A nova corrente se interessa sobretudo pelo sujeito dentro do texto, pelo sujeito individual assim como pelo sujeito coletivo.

pela globalização das trocas?

Vou discorrer a respeito dessa pergunta a partir de um estudo de caso, tentando mostrar que o que muda na tradução, o que o tradutor faz mudar, desvela paradoxalmente o que o processo atributivo inerente à captação e à reexpressão das representações culturais não faz mudar. Para ilustrar imediatamente essa fórmula um pouco abstrata, darei o exemplo da primeira tradução francesa da *L' Origine des espèces*, por Constance Royer. Essa mulher de ciência impõe a certeza em tudo aquilo de que Darwin duvida. Com a transformação sistêmica dos modalizadores da dúvida (freqüentes no original), por conta da qual é necessário também realizar o apagamento das marcas explícitas da subjetividade (a enunciação original está na primeira pessoa), o texto de Darwin se alinha sobre a relação ao conhecível que define o horizonte positivista da França do século XIX. Nesse caso específico, as transformações que a tradutora traz ao texto original materializam representações simbólicas que, no espaço receptor (espaço de demanda), caracterizam a corrente dominante do pensamento científico da época. Elas são concreções visíveis das mesmas porque lhes dão realce. Mas as vemos aflorar bem menos no texto traduzido, tomado isoladamente, do que no sincretismo que a operação tradutora nele realiza ao cruzar as representações do texto original com as da tradutora, da qual conhecemos a relação com o positivismo através de seus próprios escritos. Esse exemplo nos permite compreender que as modalidades cognitivas da operação tradutora se desvelam na superposição defasada de dois conjuntos: de um lado, o que o texto estrangeiro representa ou simboliza; de outro, a interpretação que lhe dá o tradutor, projetando nele representações que emanam da cultura receptadora ou, mais especificamente, de um horizonte de crenças e de práticas discursivas. Falta mostrar como a hibridação se realiza nessa interface, sem esquecer as motivações que a orientam.

A questão de base que nos interessa aqui é saber o que a tradução mobiliza na substituição dos atributos. E também o que ela fixa do Si e do Outro, ao menos na medida em que transporta o Outro no Si, e reciprocamente. Sobre tudo

reciprocamente, porque a reciprocidade, a simetria da troca, é exatamente o que ocasiona problema na tradução, nesta mediação incontornável que é a relação entre o tradutor e o texto a ser traduzido, relação necessariamente informada pela lógica da cultura tradutora⁵. Sabendo que a noção de “cultura” possui uma geometria variável, é melhor dizer que essa relação é informada pela lógica da *conjuntura* tradutora. De modo operatório, pode-se definir tal conjuntura como um espaço-tempo discursivo atravessado por representações simbólicas diversamente partilhadas.

Os tropismos da tradução

Os estudos contrastivos cuja tradução torna-se objeto no plano lingüístico fazem aparecer um fenômeno quase universal: a recusa do literal⁶. É preciso esclarecer esse termo, que designa aqui não a transcodificação palavra a palavra, mas a estrita adequação entre o que diz o texto-fonte origem e o que diz o texto-alvo, a adequação que oferece a conceitualização mais próxima, levando-se em conta as pressões opositivas justificadas pela estrutura léxico-sintática das duas línguas em contato. Eis aqui um exemplo: em sua análise do tratamento da temporalidade, M.F. Delport observou um mecanismo recorrente qualquer que seja a língua-fonte ou a língua-alvo (francês, espanhol, italiano, português, inglês) e que se resume a isto: “o tradutor, por razões que é às vezes possível elucidar, não ‘diz’ o que ‘diz’ TF (o texto-fonte) mas diz em TA (o texto-alvo), seja o antes, seja o depois ‘implicados’ no que é ‘dito’ em TF”⁷. Esse desvio cronológico resulta evidentemente de uma conceitualização diferente do acontecimento narrado no texto original. Em outros termos, uma “representação experiencial” se interpõe entre as palavras e modifica a rede das causas e dos efeitos da ação descrita. Essa defasagem constante e as várias

⁵ A “lógica da cultura” é uma noção proposta por Luciano Nanni (1987) para explicar a atribuição do sentido e do valor no campo da estética. Este princípio pode ser estendido ao domínio da tradução literária.

⁶ DELPORT, “Les horloges du traducteur”, in CHEVALIER e DELPORT, 1995, p. 26.

⁷ Id., p. 11-12.

outras que puderam ser observadas e que constituem tantas “figuras” de tradução como existem figuras de retórica, destacam o comportamento fundamental que rege o ato de tradução:

A causa é entendida assim: o tradutor, antes mesmo de lê-lo, é leitor. E como todo leitor, negligente ou rigoroso, seu primeiro movimento é de se entregar ao que lhe falam. De considerar o que lhe contam. De tomar pé, certamente, das palavras que lhe são servidas, mas logo se evade e constrói uma representação da experiência que lhe é produzida. Experiência a partir da qual ele supõe, sem mesmo dar-se conta – já que isso lhe parece tão evidente – que o próprio autor foi embora. Ele inicialmente presta menos atenção no que lhe é dito do que no que o entretém.

Seria inútil, seria estúpido alguém reprová-lo por isso. Mas seria uma espécie de cegueira não reconhecê-lo. E não perceber que *toda sua prática, com muita frequência, deriva desse modo de leitura. Pois não é de praxe que, uma vez construída essa representação, o tradutor se volte e considere a seqüência de vocábulos que a permitiu*. Como todo leitor, ele se contenta com isso. E sua tarefa então lhe parece clara: *essa representação, é necessário dizê-la. E dizê-la, pensa ele, “como se diria”, ou seja, “naturalmente”, “espontaneamente”, direto e sem contorções. Porque o tradutor tem, como todos, o sentimento profundo e mal-definível de que existe para qualquer representação uma maneira de dizer “espontânea”, “natural”, direta e nua, que ele conhece e que lhe pertence, da qual não pode se afastar. [...] Essa convicção será batizada como o sentimento de ortonímia*⁸.

Se a literalidade é tão frequentemente repelida, é, portanto, por causa desse comportamento “ortonímico” sobre o qual se enxertam vários outros da mesma natureza. Pensamos na atenção que os tradutores atribuem instintivamente à eufonia do texto-alvo: pressionados a escolher, preferem geralmente a expressão que “soa bem” àquela que diz o exato⁹.

⁸ CHEVALIER, “Traduction, littéralité et chaîne de causalités”, In: CHEVALIER; DELPORT, 1995, p. 59-60.

⁹ Mesmo quando o projeto do tradutor é contrário a essa forma mais ou menos assumida de “etnocentrismo”, o texto-alvo carrega as marcas dessa ortonímia. Um bom exemplo disso é a versão francesa dos *Sept fous*, de Roberto Arlt, que permanece aquém do

Qualquer professor de tradução reconheceria na citação precedente o inverso de uma pedagogia elaborada para a tradução de textos ditos pragmáticos (administrativos, comerciais, jurídicos, técnico-científicos, etc.), ou seja, para a tradução de textos utilitários, cuja função dominante é informativa ou ainda persuasiva, o que engloba a tradução de textos bíblicos realizada com intenção proselitica, mas que exclui, por outro lado (ao menos, é o que dizem), os textos que concernem especificamente à estética. Poder-se-ia, portanto, objetar que se a ortonímia é o princípio elementar sobre o qual repousa a formação dos tradutores, o resultado observado não é nada mais que o retorno esperado do círculo pedagógico.

Ora, os autores deste estudo utilizaram apenas traduções de obras literárias, e além disso, traduções de obras canônicas em que, ao contrário das traduções de função pragmática, o respeito da “letra” precede “a mais ou menos grande semelhança das conceitualizações” (p. 26). Ou seja, o procedimento “poiético” que sustenta a tradução literária deveria por princípio excluir o reflexo ortonímico. Mas é o contrário que se afirma de maneira claramente predominante: a literariedade é tão frequentemente repelida nas traduções literárias como nas traduções com função referencial¹⁰. Esse tropismo ortonímico faria parte portanto dos universais da tradução; pelo menos ele aparece como uma figura dominante

lunfardo, apesar das pretensões que os tradutores, A. e I. Berman, exprimem no prefácio. Um outro caso interessante é o de *Paradis perdu*, de Milton, traduzido por Chateaubriand, que declara “decalcar o poema à la vitre”, ou seja, literalmente. Ora, mesmo essa tradução que Berman cita como um contra-exemplo do etnocentrismo que marca, segundo ele, a tradição francesa do traduzir, J. C. Chevalier o utiliza para mostrar quanto a ortonímia e ortofonia se interpõem poderosamente entre a vontade literal e o produto final. Assim, um dos versos mais célebres do poema, “Rocks, caves, lakes, fens, bogs, dens, and shades of death...”, é traduzido por “rocs, lacs, mares, gouffres, antres et ombres de mort”, com um comentário de Chateaubriand sobre a precedência que ele escolheu para concordar com “a harmonia” da passagem. Id., p. 69-70.

¹⁰ É preciso entretanto salientar que as conclusões desses estudos são tiradas da observação de um *corpus* exclusivamente composto de romances. Seria necessário portanto estender a análise a *corpus* constituídos de traduções poéticas. No entanto, ensaios críticos como os de Meschonnic sobre a tradução de Celan ou ainda de Berman sobre as traduções francesas de John Donne apontam para um tropismo análogo que alinha o texto original sobre uma poética dominante na cultura-alvo.

da tradução. Certamente, essa rejeição persistente da literariedade nos faz ver os limites da hibridação que a tradução se autoriza no plano lingüístico. Quando ela reprime espontaneamente o heterônimo em proveito da idiomática, desvia-se da alteridade. Tal seria seu reflexo fundador.

É preciso ainda se perguntar se esse tropismo depende unicamente do material lingüístico e se está circunscrito ao léxico e à morfossintaxe. O que acontece no plano semântico? Pode-se responder que essa distinção não é verdadeiramente pertinente, pois o recentramento normativo que o tradutor efetua, repousa sobre uma “desverbalização” (para retomarmos a noção canônica mas não menos contestada de Danica Séleskovitch). Como seu nome indica, a desverbalização consiste em separar a construção lingüística de sua representação conceitual. O pivô interlingüístico da operação tradutora é uma conceitualização, que os adeptos dessa escola chamam de uma “interpretação”. Nessa “teoria interpretativa” da tradução (que se denomina também “teoria do sentido”), a representação é vista como uma entidade transcultural, um referente relativamente estável. Mas vê-se que tal concepção da tradução está ancorada em um modelo redutor da produção e da recepção do sentido. O texto é visto aí como a concatenação de unidades discretas, signos ou “grandes signos” (Mounin) referenciados de modo não problemático por realidades empíricas. Nesse modelo, que domina toda a pedagogia da tradução, a hibridação resulta de uma interpretação deficiente ou claramente inexistente, produtora de heteronímia. A hibridação pode ser portanto apenas uma “má” tradução.

Se, por outro lado, parte-se do princípio de que o sentido é uma combinatória potencialmente ilimitada de relações e de oposições entre os significantes tomados de um jogo de intertextos e de interdiscursos, só se pode então conceber o sentido como sendo “sempre diferencial e diferido, nunca presente como unidade original”¹¹. Essa labilidade dos lugares do sentido assinala que o potencial de hibridação é vasto, ao mesmo tempo em que tira dessa hibridação a valência negativa

¹¹ VENUTI, 1995, p. 17.

que lhe atribui a teoria interpretativa da tradução. É preciso lembrar, aliás, que as coisas não têm significado por si só, mas em relação ao sujeito que lhes atribui um sentido, ou seja, em relação ao mundo do qual faz parte o sujeito que interpreta o sentido? Quer dizer, o sentido é elaborado ou interpretado em relação a um universo de representações que constitui, em um dado momento, o quadro da cognição. O texto a ser traduzido é portanto referenciado pelas “representações públicas” que existem no ambiente do tradutor ou mais exatamente por aquelas que igualmente fazem parte de suas “representações mentais”¹². A propósito do que ele chama de “epidemiologia das crenças”, ou seja, a maneira pela qual as idéias se propagam no seio de uma sociedade, Dan Sperber sustenta que “um grande número, talvez a maioria, das crenças humanas procedem não da percepção dos objetos da crença, mas da comunicação a propósito desses objetos”. Sperber distingue dois tipos de crenças: as *crenças intuitivas*, que são o “produto de processos perceptuais e inferenciais espontâneos e inconscientes”, e as *crenças reflexivas*, que são “interpretações de representações”, encaixadas no que ele chama de “*contexto válido* de uma crença intuitiva”. Se as crenças reflexivas, que são crenças derivadas, vierem a se repartir em toda uma sociedade, em toda uma cultura, é preciso ver bem que essas crenças são entretanto aceitas diferentemente e por razões diferentes na medida, explica Sperber, em que elas “consistem antes em atitudes diante de representações do que diante de estados de coisas reais ou supostas”¹³.

¹² Dan Sperber (1996) distingue as *representações públicas* que existem “no ambiente do usuário”, por oposição às *representações mentais*, “que existem no próprio interior do usuário”. Por comunicação repetida, uma representação pode ser partilhada pela totalidade do grupo e até mesmo por toda a sociedade, isto de maneira temporária ou bem duradoura (p. 50). Revestidas de uma matéria discursiva, as representações coletivas são localizáveis em virtude mesmo de sua frequência.

¹³ Id., p. 121, 131 e 135. “A despeito da diversidade das crenças culturais, quer elas sejam intuitivas ou reflexivas, e, no caso das crenças reflexivas, quer sejam compreendidas pela metade ou plenamente compreendidas, para explicá-las é necessário levar em consideração dois gêneros de fatores: o tipo de tratamento cognitivo que elas recebem da parte dos indivíduos, e a maneira pela qual são comunicadas em um grupo. Ou para resumir sob forma de slogan: *a cultura é o jogado da comunicação e do conhecimento em uma população humana*”. SPERBER, 1996, p. 135.

Para ilustrar um ponto que me parece essencial, se se quer compreender a interface cognitiva da tradução e o processo de hibridação que dele resulta, tomarei o exemplo do artigo publicado por Mordecai Richler em *The New Yorker* a propósito das leis lingüísticas do Quebec. Todos lembram que o artigo desencadeou uma reação virulenta no seio da comunidade franco-quebequense, polêmica que a imprensa difundiu e que talvez mesmo ela tenha desencadeado. No trecho adiante, Richler explica o contexto demográfico que conduziu à promulgação das leis lingüísticas do Quebec. Com o declínio do poder da Igreja Católica, a taxa de natalidade do Quebec caiu vertiginosamente, quando era das mais elevadas da América do Norte:

in the past, families of a dozen children were not uncommon. *This punishing level of reproduction, which seemed to me to be based on the assumption that women were sows*, was encouraged with impunity from the sidelines by l'Abbé Lionel Groulx, whose newspaper *L'Action Française*, founded in 1917, preached "la revanche des berceaux", the revenge of the cradles, which would enable French Canadians to become the majority in Canada¹⁴

Alguns dias mais tarde, Richler foi convidado pela televisão Rádio-Canadá e acusado pela jornalista que o entrevistava de tratar as quebequenses como "porcas". Contra todas as evidências, essa representação das palavras de Richler propagou-se em seguida pela opinião pública, em que ficou gravada, como o mostra (entre uma infinidade de outras declarações lidas na imprensa) o seguinte trecho publicado dois anos mais tarde em um boletim universitário:

Lise Bissonnette seria paranóica quando reprova o *New Yorker* por ter publicado o texto de Richler? A deputada Pierrette Venne está errada ao acusá-lo de fazer a "propaganda odienta"? *Não se pode apesar de tudo comparar as mulheres quebequenses a porcas [...] sem provocar reação nas pessoas.*¹⁵

¹⁴ RICHLER, 1991, p. 43. Grifo meu.

¹⁵ SAUVÉ, 1993, p. 1.

A representação coletiva é doravante a seguinte: Richler difunde uma propaganda odienta sobre o Quebec. A partir disso, todo escrito e toda declaração vindos do escritor em questão são recebidos com prevenção, senão desacreditados e mesmo censurados no interior do grupo que integrou essa representação, ou seja, uma fração considerável da opinião quebequense. O exemplo mostra, aliás, que o lugar cultural da cognição é um lugar eminentemente axiológico.

Em dado momento, as crenças e as atitudes que as suscitam se encontram distribuídas seja em escala de toda a sociedade, seja apenas de maneira hegemônica no seio dessa sociedade, seja ainda no único microcosmo institucional que “demanda” a tradução. Pode-se levantar a hipótese de que essas crenças coletivas vão servir por sua vez de “contexto válido” para a compreensão e a transmissão das representações das quais os textos estrangeiros são portadores. Essa hipótese nos leva a ver em que medida a tradução sofre não apenas o tropismo da ortonímia, mas igualmente o da ortodoxia.

Tradução e ortodoxia: o sonho americano traduzido no Quebec

Ilustrarei meu propósito com um estudo de caso extraído de uma análise das traduções teatrais efetuadas no Quebec ao longo dos últimos vinte e cinco anos, ou seja, em uma conjuntura dominada pela questão identitária. Em torno dessa problemática cristalizou-se uma *hegemonia discursiva* bem visível, tal como nos esquemas predicativos: o Quebec deseja sair de seu estado de “colonizado” e ser reconhecido como “nação” por inteiro. Tais são os atributos dominantes que emergem do discurso “soberanista”. É em torno de um atributo correlativo, o da “americanidade” do Quebec, que reuni um *corpus* composto das traduções quebequenses de peças americanas, já que elas dominam numericamente o repertório das peças estrangeiras apresentadas ao público quebequense nos teatros ditos institucionais. Limitando-me aos teatros institucionais, recorto um espaço discursivo relativamente homogêneo e em princípio

revelador das representações socioculturais dominantes. Meu estudo consiste em relacionar as representações identitárias (com suas simbolizações atributivas) tais como as encontramos nos originais e nas traduções, sendo o objetivo identificar os laços que unem as modificações introduzidas pelos tradutores nas representações identitárias encarnadas no discurso da sociedade da qual fazem parte.

Entre os elementos que estudei, darei como exemplo o tratamento do “sonho americano” tal como se encontra exposto em uma obra como *Death of a salesman*, de Arthur Miller. Percebe-se imediatamente que o discurso “vitimista” que forma a matriz do discurso independentista do Quebec pode entrar em ressonância com uma peça a respeito da alienação social do indivíduo. Lembremos de passagem que o “sonho americano” encarna o ideal de liberdade que, no fim do século XVIII, se materializa na Declaração de Independência e no *Bill of Rights*, e que o culto do individualismo forma seu alicerce. Em *Death of a salesman*, uma das peças americanas entre as representadas com maior frequência no Quebec, Arthur Miller coloca em cena não mais o sonho, mas a desilusão. A peça se desenrola no recinto familiar (detalhe importante, como se verá em seguida). Através da relação entre o indivíduo e a família, a peça de Miller problematiza a tensão entre o desejo de liberdade e o desejo de segurança. Ela se distingue sobretudo pelo fato de ilustrar o descrédito que a geração perdida fez pesar sobre o sonho americano, ou seja, a aspiração individual à felicidade é uma ilusão, estando o indivíduo colocado em uma armadilha pelas realidades socioeconômicas do mundo moderno. A personagem do caixeiro-viajante encarna este conflito e transforma essa representação tal qual a encontramos na peça de Miller.

BIF – [...] What a ridiculous *lie* my whole life has been.
We've been walking in a *dream* for fifteen years.¹⁶

BIF – [...]... J'ai compris que ça faisait quinze ans que je me
countais des *peurs*.¹⁷

¹⁶ MILLER, 1971, p. 104. Grifo meu.

¹⁷ MILLER, [s. d.], p. 81. Grifo meu.

Nota-se que a versão original estabelece uma equação semântica entre “lie” e “dream”, de modo que a palavra “dream” toma o sentido de “illusion”. Por conta dessa aproximação, a palavra “dream” é antinômica em relação ao que representa a palavra “rêve” que é prospectiva no discurso quebequense: o sonho aqui representa habitualmente uma esperança coletiva. Está-se, portanto, em presença de duas representações simbólicas antagônicas e mutuamente exclusivas. É de se espantar que a segunda metade da réplica tenha desaparecido da versão quebequense?

Ainda a propósito da equação semântica entre “lie” e “dream”, nota-se que no contexto da peça a palavra “lie” adquire também o sentido de “ilusão” e não o de “mentira” no sentido moral do termo. A tradução neutraliza essa equação. Pela idéia de que o sonho não pode se materializar, a tradução substitui uma expressão que quer dizer “se iludir”, mas que ao mesmo tempo introduz a idéia de “pusilanimidade” e que representa portanto o personagem como alguém que teve *medo* de correr riscos. A expressão “eu me contava histórias de dar medo” torna implicitamente a personagem menos passiva. Esta aparece como vítima mais de suas próprias apreensões do que das circunstâncias, contrariamente ao que indica sem ambigüidade a peça original. Assim se vê melhor em que é pertinente a eliminação da segunda metade da réplica que, precisamente, dilui a responsabilidade do sujeito.

O deslocamento semântico introduzido pela tradução modifica a posição actancial da personagem. No original a procura está centrada no êxito social, de acordo com o sonho americano. Na versão quebequense, tal procura se transforma em desejo de emancipação individual de um filho em relação a sua família transformada em fator de alienação mais do que em fator de segurança. Assim, corrigida pela tradução, essa procura adquire valor de metáfora. Ele está para o microcosmo social (representado em cena) assim como a procura de “liberdade” está para a coletividade quebequense diante de quem a peça é representada.

É preciso saber, na verdade, que a família é um lugar (e mesmo o lugar) arquetípico da dramaturgia quebequense tal

como se encarna de modo paradigmático em Michel Tremblay. Além disso, a metáfora familiar impregna o discurso independentista, como se pode ver pelos depoimentos recolhidos em favor da soberania, de escritores e de jornalistas quebequenses e publicados às vésperas do referendo de 1995 em uma obra coletiva intitulada *Je me souverain*. A recorrência da metáfora familiar durante esses depoimentos foi mesmo salientada por Nathalie Petrowski no jornal *La Presse*. Em uma resenha da obra publicada sob o título eloqüente de “Roman familiar”, a jornalista observa que a situação quebequense é com muita freqüência comparada à de um casal que quer se divorciar ou ainda à de um “adolescente que quer sair da casa de seus pais [...] queremos deixar o Canadá como aos 18 anos, tínhamos o desejo de *sacrer son camp de la Maison*”¹⁸. A metáfora familiar é certamente uma das figuras dominantes da argumentação pró-soberanista. Ela constitui o que se poderia chamar de um doxologema. A tradução quebequense reativa essa representação pública e ainda várias outras, que ela enxerta no texto estrangeiro. Tomemos a expressão “se conter des peurs” que o *Dictionnaire de la langue québécoise* define da seguinte maneira: “Medo [...] *Conter des peurs* – Contar histórias de dar medo”¹⁹.

A priori a expressão “se conter des peurs” significa “se iludir”, no sentido de “construir castelos na Espanha”. Mas sob o verniz da aceitação corrente emerge um outro sentido bem diferente. “Se conter des peurs” é se “contar histórias, ou seja, *ficções* que criam um *medo não fundamentado no real*. O que equivale portanto a *se dar más razões* que, enquanto tais, são *incapacitantes*. Existe portanto uma inversão actancial diante do “sonho americano”. Em Miller, de acordo com a visão desabusada da geração perdida, o “sonho” é pura utopia. Que faz a tradução? Modifica a relação entre *sonho* e *actante* de modo a tornar essa relação pertinente no espaço receptor. Pertinente, ou seja, de acordo com a representação que lhe dá o discurso soberanista. Como prova disso podem ser lembradas as

¹⁸ PETROWSKI, 1995. Grifo meu.

¹⁹ BERGERON, 1980, p. 366.

palavras conclusivas da resenha da obra *Je me souverain*: “Não rimos bastante com a soberania. Os escritores têm a soberania dolorosa ou então francamente colérica, como Pierre Harel que brada: ‘Bando de *medrosos*! Que é que vocês fizeram de nossos *sonhos* de alegrias partilhadas?’”²⁰.

Nessa interpelação aos quebequenses na véspera do referendo, nota-se com interesse a co-presença das palavras “medo” e “sonho”. O medo é mesmo o que impede o sonho de se materializar, este sonho que inicia o futuro de uma coletividade como o demonstra a associação “sonho” e “felicidades partilhadas”.

Pelas transformações que traz às representações simbólicas da sociedade americana, tematizadas na peça de Arthur Miller, a tradução quebequense se indexa sobre duas grandes isotopias do discurso soberanista, a do “medo” e a da “mentira”. Sabe-se que ambos são respectivamente apresentados como a arma e o atributo do opositor à procura independentista no discurso matricial que forma o intertexto dos discursos e dos argumentários pró-soberania. A noção de “medo” serviu de argumento de peso durante a campanha do referendo de 1980 e ressurgiu no contexto do referendo de 1995 sob a mesma forma e em torno das mesmas “jogadas”. A esse respeito, podemos citar um editorial emblemático do jornal montrealense *Le Devoir* que destacava a manchete: “O luxo do medo”. Interessante para nosso propósito, esse editorial colocava logo de saída o debate sobre o referendo sob as vistas de um americano, lembrando a frase do Presidente Roosevelt a respeito do New Deal: “The only thing we have to fear is fear itself”. Do mesmo modo que N. Petrowski salientava a onipresença da metáfora familiar na argumentação soberanista, o signatário desse editorial mostra a onipresença do tema do medo: “não se passa nem mais um dia sem que os protagonistas se acusem mutuamente de empreender uma *campanha de medo*”. Depois ele comenta o significado dessa argumentação insistente:

²⁰ Loc.cit., p. A5. Grifo meu.

A ênfase sistemática colocada sobre os “riscos” inerentes a cada opção, reais ou inventados, constitui uma confissão terrível: a fina flor de nossa elite política [...] considera que *o medo é o motor do pensamento político quebequense*, o fenômeno incontornável que supera toda lógica, todo cálculo, toda adesão a qualquer outro valor. Provocando *medo*, você detém o argumento de peso que não sofre nenhuma réplica e faz o eleitor trêmulo renunciar a suas convicções [...] na cabine de votação.²¹

Lembrando que “os velhos demônios quebequenses” são o “*temor e a resignação*”, o editorialista conclui que “o *medo* de perder [...] monopoliza a cena em detrimento do desejo de avançar”. Não saberíamos descrever melhor a importância de tal representação coletiva no discurso social quebequense em que se inscreve a versão local da peça de Arthur Miller. Poderíamos fazer a mesma demonstração a propósito da mentira e de sua inscrição argumentativa no discurso soberanista em oposição a sua representação em *Death of a salesman*, em que seu papel é desmistificar o sonho fundador da América. Ainda que no discurso soberanista a representação da mentira ataque igualmente o mito fundador da federação canadense: o Quebec vencido, colonizado, é tratado como o eterno otário. Lembremos do *slogan* veiculado durante a “*Soirée* dos artistas para o Sim” logo antes do referendo de 1995: “Esta noite é o início do fim de uma mentira”.²²

Se compararmos as representações simbólicas do “sonho” contidas no trecho citado, veremos aparecer claramente a divergência semântica que opõe o texto original à versão quebequense. Mas se deslocarmos a comparação da versão traduzida em direção ao discurso soberanista – o que encarna o sonho da sociedade quebequense, a busca de um “país normal” que atinja o “concerto das nações” –, a coincidência das representações, a coerência doxológica é então perfeita.

Esse tropo da ortodoxia não atinge apenas o esquema actancial da peça. A análise microtextual dos deslocamentos

²¹ DION, 1995, p.1. Grifo meu.

²² Essa representação da mentira é tematizada de modo explícito na peça de Jean-Claude Germain *A Canadian play/Une plaie canadienne*. Cf. BRISSET, 1989.

introduzidos pela tradução mostra que eles formam um sistema. É o caso, por exemplo, da transformação da modalidade do “querer ser” e do “querer tornar-se”, núcleo do discurso soberanista. É curioso ver que a expressão de um “querer ser” (qualquer que seja aliás a natureza da ação em questão, por mais insignificante que ela seja aparentemente) é transformada de maneira quase sistemática numa expressão como “não poder ser”. Essa transformação modal converge, portanto, ela também, para a incapacitação do protagonista agente do “querer ser”. Mas se o dramaturgo americano, representante da geração perdida situa a fonte dessa incapacitação nas circunstâncias exteriores ao sujeito, os autores da versão quebequense transferem a fonte dessa incapacitação para o protagonista, para o próprio sujeito, como vimos no exemplo dado. Incidentalmente, perceberemos que o sujeito coletivo da versão original é individualizado pela tradução do mesmo modo que o futuro coletivo dos quebequenses se joga em um boletim de votação, ou seja, na expressão de vozes individuais.

Mesmo sabendo que não se deve generalizar a partir de um exemplo pontual, não deixa de ser verdade que o caso analisado anteriormente coincide com as conclusões de outros estudos acerca do interdiscurso. De qualquer modo, esse caso especial orienta a crítica para um aspecto da tradução que se ignorou durante longo tempo, o de sua interface discursiva²³. Tomando-se como parâmetro o único texto original, mede-se habitualmente a adequação da versão traduzida, sem considerar a paisagem de sentido que organiza a pertinência das representações recortadas na forma-substância da cultura estrangeira.

²³ Se há estudos de *corpus* como os de Dominique Maingueneau ou de Marc Angenot que tratam especificamente das relações entre discurso e sociedade, existem, por outro lado, pouquíssimas análises de tradução que evidenciam esse tropo da ortodoxia. Podemos entretanto assinalar um estudo recente de Gabriel Moyal sobre a representação do “direito de propriedade” que subentende a coleção dos artigos (incluindo um episódio do *Cousin Pons*, de Balzac) que compõem todo um número do *Constitutionnel* datado de 3 de abril de 1847. Esse estudo mostra certos elementos ligados à tradução interlingüística. Cf. G. Moyal, “Appropriar la traduction”, a ser publicado no *TTR*.

A traduzibilidade como utopia da comunicação intercultural

Guardando o exemplo anterior na mente, gostaria de questionar a noção de traduzibilidade proposta por Wolfgang Iser e a representação do traduzir que ele cria a partir dessa noção. Iser faz da traduzibilidade uma noção-chave para compreender a interação entre as culturas ou ainda entre as formações sociais no interior de uma mesma cultura. Ele parte da seguinte idéia: o sujeito não pode apreender uma alteridade sem relacioná-la a seu próprio quadro de referência, o que o leva a modificá-lo. Existe então uma operação de tradução que se desenvolve sob a forma da reciprocidade e que, por isso mesmo, se opõe à dominação de uma cultura sobre uma outra:

a foreign culture is not simply subsumed under one's own frame of reference; instead, the very frame is subjected to alterations in order to accommodate what does not fit. Such a transposition runs counter to the idea of the hegemony of one culture over the other, and hence the notion of translatability emerges as a counter-concept to a mutual superimposing of cultures.²⁴

Por ser reversível, a traduzibilidade é igualitária. Esse traço de igualdade que ela coloca entre as culturas lhe confere a qualidade de um contrapoder, porque pode servir para denunciar qualquer forma de dominação política de uma cultura sobre uma outra, seja no interior de uma mesma sociedade ou entre duas ou várias sociedades: “translatability exposes the politics operative in such a struggle for dominance, and thus proves to be a counter-concept to both the politics inherent in culture and the politicizing of culture as a whole”.²⁵

Nos anos 70, o antropólogo Clifford Geertz já salientava de modo explícito a interdependência que existe entre cultura e política:

²⁴ ISER, 1994, p. 5.

²⁵ Id., p. 6.

The political processes of all nations are wider and deeper than the formal institutions designed to regulate them; some of the most critical decisions concerning the direction of public life are not made in parliaments and presidiums; they are made in the uniformalized realms of what Durkheim called “the collective consciousness” (or “conscious-ness”)²⁶.

A traduzibilidade compreendida no sentido de Iser é, portanto, em princípio, a possibilidade de modificar a “consciência coletiva”. Depois é uma ferramenta que serve para neutralizar a politização da cultura e as relações de força que lhe são consubstanciais. A vida de toda cultura se inscreve na troca, na permeabilidade, na reciprocidade. Pode-se, portanto, ver as relações entre duas culturas como “modos de tradução”. A traduzibilidade é enfim uma noção que, por sua mudança de perspectiva, permite ultrapassar o discurso habitual que esbarra nas seguintes questões: O que é a cultura? Pelo que se define uma cultura?

Instead translatability makes us focus on the space between cultures.(...) a culture – so it seems – obtains its salient features not least by demarcating itself from what it is not. Even if we have to bear in mind that the space between cultures does not exactly constitute the specificity of the cultures concerned, it nevertheless allows at least for a mutual mirroring of different cultures. This is due to the fact that the space between does not belong to any of the cultures that refract one another. This makes the space between turn into a condition for self-reflexivity, which can only result in a heightened self-awareness of a culture that sees itself refracted in the mirror of the one encountered. Moreover, such an opportunity permits a stepping out of the very culture one is otherwise so inextricably caught up in, and a distancing from oneself becomes all the more necessary in a shrinking world in which different cultures keep encountering one another.²⁷

Por mais ecumênica e generosa que seja esta abordagem da comunicação intercultural, ela esquece que o tradutor está imerso nas representações coletivas ou que a apreensão da

²⁶ Clifford Geertz. *The Interpretation of Cultures*, p.312.

²⁷ W. Iser, loc.cit., p. 9.

cultura do outro não pode se abstrair dessas representações e menos ainda do discurso que lhe serve de suporte. Pode-se tão facilmente se desembaraçar dos gestos discursivos que caracterizam as maneiras de ver e de compreender o real em um estado de sociedade? O estudo dos textos traduzidos faz aparecer tropismos absolutamente contrários a essa visão otimista da comunicação intercultural.

Se a traduzibilidade aparece em Iser como o lugar por excelência de um discurso transcultural, é porque focaliza a atenção sobre a linha de partilha entre as culturas, mas uma linha que se alarga por um artifício de linguagem na dimensão de um “espaço” neutro que não pertence nem a uma nem a outra das culturas. Além de ter-se tornado um clichê da nova doxa sobre “a alteridade”, a metáfora da tradução como entre-dois é problemática²⁸. A neutralidade que ela ofereceria só é possível se falarmos, como Iser, de traduzibilidade e não de tradução. Quero dizer com isso que a traduzibilidade é uma potencialidade, enquanto a tradução é uma efetuação. A partir do momento em que a tradução deixa o terreno neutro da potencialidade para tornar-se processo e prática, ancora-se necessariamente em uma topografia, e isso em todos os sentidos do termo: um espaço-tempo cultural, uma conjuntura discursiva com seus *topoi*, um complexo de representações concretizadas, fenomenologizadas no produto da tradução, como pudemos ver no exemplo analisado.

Minha segunda objeção diz respeito à metáfora cibernética utilizada por Iser para representar o ideal da comunicação intercultural e que resulta do seguinte: para evitar que se reduza a alteridade a preconceitos, Iser propõe conceber a tradução dessa alteridade como um modelo cibernético. Este é fundado sobre a noção de círculo recorrente que vai do conhecido ao desconhecido para necessariamente voltar ao conhecido. Nessa cadeia está integrado um processo de retroação, ou melhor, um mecanismo de auto-reflexividade que permite um enriquecimento da bagagem cognitiva a cada saída de círculo.

²⁸ Essa doxa me parece muito bem resumida no estudo de Carol Maier (1995).

Percebe-se de passagem que essa representação do traduzir atualiza o círculo hermenêutico em uma representação tecnológica avançada, o que é em si um belo caso de hibridação cultural. O que importa, antes de tudo, é ver que tal modelo concebe a operação tradutora como uma relação dialética entre o sujeito que interpreta e o objeto interpretado, como se a pertinência da interpretação fosse apenas determinada por essa relação. O que está longe de ser o caso se nos reportarmos ainda uma vez ao exemplo que citei e em que vemos as representações da cultura estrangeira serem submetidas ao tropismo das representações públicas da cultura tradutora. Precisamente, o modelo cibernético de Iser visa a provocar um curto-circuito nesse quadro de referência com suas idéias prontas e seus preconceitos. Por isso, essa representação do traduzir se propõe como uma utopia, não no sentido pejorativo do termo, mas antes como um ideal em direção ao qual é necessário se estender. Essa utopia está inscrita na própria noção de traduzibilidade. Daí decorre a dimensão messiânica desse modelo que, enquanto tal, anexa um paradigma dominante da representação da tradução. Aí se situa Walter Benjamin, para quem a tradução conduz à utopia da “língua pura”. Do mesmo modo que Benjamin atribui à tradução a tarefa de “fazer saltar os ambientes verminosos da língua”, Iser atribui à tradução a tarefa de fazer saltar os ambientes não menos verminosos da representação do Outro tendo como consequência uma modificação do Si. Todos esses elementos do traduzir enunciados por Benjamin e retomados diversamente por aqueles que se referem a eles são reinvestidos por Iser na imagem cibernética do círculo recorrente. Em última análise, o que Benjamin salienta como uma sacralização do texto, procede em Iser de uma missão em resumo humanista.

Referências

- BENJAMIN, Walter. La tâche du traducteur. In: _____. *Mythe et violence*. Trad. de M. de Gandillac. Paris: Denoël, 1971.
- BERGERON, Léandre. *Dictionnaire de la langue québécoise*.

Montreal: VLB, 1980.

BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *Pour une critique des traductions. John Done*. Paris: Gallimard, 1995.

BHABHA, Homi. How newness enters the world: postmodern space, postcolonial times and the trials of cultural translation. In: _____. *The location of culture*. London; New York: Routledge, 1994.

BRISSET, Annie. *Sociocritique de la traduction. Théâtre et altérité au Québec*. Montréal: Balzac/Le Préambule, 1989.

CHEVALIER, Jean-Claude; DELPORT, Marie-France. *L'horlogerie de Saint-Jérôme: problèmes linguistiques de la traduction*. Paris: L'Harmattan, 1995.

DION, Jean. Le luxe de la peur. *Le Devoir*, n. 227, 29 sept. 1995.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.

ISER, Wolfgang. On translatability. *Surfaces*, v. 1.0 A, 31 dez. 1994. Disponível em: <harfang.umontreal.ca>. Publié dans *The European English Messenger*, v. 4, n. 1, p. 30-38, Printemps 1995.

MAIER, Carol. Toward a theoretical practice for cross-cultural translation. In: DINGWANEY, A.; MAIER, C. (ed.). *Between languages and cultures translation and cross-cultural texts*. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1995. p. 21-38.

MILLER, Arthur. *Death of a salesman*. New York: The Viking Press, 1971.

_____. *Mort d'un commis-voyageur*. Trad. de M. Dumont et M. Grégoire. Manuscrit de l'École Nationale de Théâtre. Montréal, [s. d.].

NANNI, Luciano. *Contra dogmaticos*. Bologne: Cappelli, 1987.

NIRANJANA, Tejaswini. *Siting translation history, post-structuralism and the colonial context*. Berkeley: University of California Press, 1992.

PETROWSKI, Nathalie. Roman familial. *La Presse*, 24 sept. 1995.

PYM, Anthony. *Translation and text transfer: an essay on the principles of intercultural communication*. Frankfurt: Peter Lang, 1992.

RICHLER, Mordecai. A reporter at large. *The New Yorker*, 23 sept., 1991.

SAUVÉ, Mathieu-Robert. Qui a peur de Mordecai Richler? *Forum*, 22 nov. 1993, p. 1.

SPERBER, Dan. *La contagion des idées*. Paris: Odile Jacob, 1996.

SPIVAK, Gayatri. The politics of translation. In: BARRET, M.; PHILLIPS, A. (ed.). *Destabilizing theory: contemporary feminist debates*. Stanford: University of California Press, 1992. p. 177-200.

VICENTE, Rafael. *Contracting colonialism: translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

VENUTI, Lawrence. *The translator's invisibility*. London; New York: Routledge, 1995.

Tradução de Maria das Graças Livino de Carvalho

