

MUTATIS MUTANDIS

Mutatis Mutandis. Revista
Latinoamericana de Traducción

E-ISSN: 2011-799X

revistamutatismutandis@udea.edu.co

Universidad de Antioquia
Colombia

Anaya Ferreira, Nair María; Cesco, Andréa; Bezerra, Mara Gonzalez
A tradução e o outro. O ato (invisível) de traduzir e os processos de colonização
Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción, vol. 8, núm. 2, 2015, pp. 579-
591
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=499270626015>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A tradução e o outro. O ato (invisível) de traduzir e os processos de colonização

Nair María Anaya Ferreira¹
Universidad Nacional Autónoma de México

Tradução ao Português:

Dra. Andréa Cesco
andrea.cesco@gmail.com
PGET/UFSC

Doutoranda Mara Gonzalez Bezerra
mara.gonzalez.letras@gmail.com
CAPES/PGET/UFSC

Através dos anos, as imagens e impressões que se tem da tradução persistiram em certas características que tendem a apagar a figura do tradutor e a converter esta profissão em uma atividade marginal que se limita a reproduzir aquilo que foi dito ou escrito em outra língua. E digo profissão com um tom de sarcasmo, porque sabemos muito bem que, para muitos, o ato de traduzir pode ser realizado por qualquer um que tenha conhecimentos mínimos de uma língua estrangeira, ou melhor, nestes tempos de tecnologia e globalização, por máquinas ágeis que, dentro das mentes mesquinhas de alguns, logo substituirão estes personagens tão incômodos e prescindíveis: os tradutores.

Não importa que o resultado de um tradutor automático seja uma joia literária, como a das instruções que acompanham uma torradeira de Hamilton Beach, nem que não cumpra com o princípio mais elementar de qualquer tradução, ou seja, a compreensão: “Como usar a sua torradeira: ligue o cordão até AC comodidade no orifício de saída. Determinada a seleção das cores na seleção intermediária. Este quadrante pode estar determinado para elasticidade do seu acendedor ou torrada escura”. Ou então: “Não uso toda outro artefato em o mesmo recipiente elétrico ou toda outra recipiente pelo mesmo circuito para suas torradeira ou a vontade sobrecarrega o circuito ou golpe um pavio ou circuito fervente”.

¹(NT) O texto foi publicado em língua espanhola no *Anuario de Letras Modernas*, volumen 15, México 2009-2010. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras, México, 2010. Disponível em: <http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/handle/10391/1268>. Acesso em 10 jan 2015. A tradução foi publicada com autorização de Nair María Anaya Ferreira. Todas as traduções das citações do texto foram realizadas pelas tradutoras.

Nair María Anaya Ferreira: Profesora Titular C en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y Coordinadora del Programa de Posgrado en Letras desde 2001. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Maestra y Doctora en Literatura Inglesa por la Universidad de Londres. Egresada del PFT y profesora de traducción en la Maestría en Traducción de El Colegio de México.

Inclusive quando refletimos sobre umas das representações emblemáticas mais conhecidas, a do tradutor como uma ponte entre culturas, a figura deste aparece desprestigiada em função dos critérios que, tradicionalmente, deve seguir: o tradutor deve ser um ser invisível que translada um texto escrito de uma língua estrangeira à língua meta de forma tal que pareça que o texto foi escrito nessa língua. A isto acrescentamos também o fato de que, até poucos anos atrás, a tradução não era considerada como uma disciplina que exigia que seus executantes tivessem estudos formais e que também fosse objeto de estudo acadêmico. Nos últimos trinta ou quarenta anos, a criação de cursos universitários de tradução no nosso país resolveu a primeira carência. Pouco a pouco o velho padrão que distinguia os tradutores foi sendo revertido: os tradutores já não são indivíduos frustrados que por não terem concluído o curso de direito, engenharia ou medicina se dedicavam, então, a traduzir. Não, agora já contamos com tradutores profissionais que fizeram um curso universitário e que têm a possibilidade, inclusive, de realizar estudos de pós-graduação na disciplina dentro do nosso país.

Entretanto, a natureza da tradução em si, como uma atividade prática que é levada a cabo em um ambiente imediatista que frequentemente não nos deixa tempo para pensar em suas repercussões, além disso, deixou de lado, especialmente no México, o estudo acadêmico da disciplina, um estudo que nos permite estar plenamente conscientes da importância histórica e social da tradução. Um dos aspectos mais recorrentes em qualquer disquisição sobre o tema é a relação entre os aspectos formais da tradução e a dificuldade de transmitir o intangível da língua de partida. Isto é, a história da tradução esteve acompanhada de debates nos quais trata de concluir o que realmente representa uma boa tradução em termos de literalidade, fidelidade ou distanciamento com relação ao texto original. A relação tradutor-texto-línguas de trabalho parece ser o eixo central desta atividade e, de alguma forma, estabelece o exercício da profissão. Quase por definição, a tradução é uma atividade isolada mediante a qual o tradutor, como diz Alfonso Reyes, realiza uma “tarefa humilde e dócil como o servir, e simultaneamente uma perigosa viagem [...] sobre dois cavalos em desigual corrida”², uma viagem em que o tradutor deve se manter em equilíbrio sem deixar que nenhum cavalo dispare (Reyes, 1962: 147).

Estamos tão absortos reescrevendo o texto em questão, em frente a uma máquina de escrever ou um computador, rodeados de dicionários, quase isolados do mundo, não fosse pela pressa de entregar um trabalho que era para ontem (e pelo qual não sabemos ao certo quando vão nos pagar) e que certamente não podemos controlar ou ter consciência das condições em que uma tradução é produzida. E apesar disto, além de cada exercício individual, a tradução constitui um complexo fenômeno cultural inerente ao desenvolvimento da civilização e, por isso mesmo, é resultado de complexas relações de poder entre povos, culturas, raças e línguas.

Consequentemente, o conceito de *tradução* se converte em um lugar significativo de discussão, como diz a crítica indiana Tejaswini Niranjana, problemas de

² “tarea humilde y dócil como el servir, y a la vez un peligroso viaje [...] sobre dos caballos de desigual carrera” (Reyes, 1962: 147).

“representação, poder e historicidade”³ (Niranjana, 1992: 1). Visto desde esta perspectiva, além de ser o executor da retransmissão de uma mensagem, o tradutor é também agente integral de complexos fenômenos de aculturação e, evidentemente, de todo processo de conquista e colonização. Um tradutor não é só aquele que sabe duas ou mais línguas, mas o receptor de valores culturais e ideológicos que se encarrega de gerar uma nova cultura a partir da retransmissão/recriação de uma cultura alheia. A posição do tradutor pode chegar a ser, então, essencialmente política, apesar de que em muitas ocasiões este não tenha consciência das repercussões do seu papel como tal.

Durante as últimas décadas houve um rápido crescimento de disciplinas teóricas que questionam a hegemonia do conhecimento europeu mediante o desmascaramento de certos princípios fundamentais que sustentam a chamada “civilização ocidental”. Este questionamento é basicamente interdisciplinar e tem por objetivo desconstruir o bloco monolítico do “Ocidente” através de novas propostas de análise que oferecem diferentes leituras, a partir da margem e da periferia. A tradução não é alheia a todo este movimento e contribuiu, a partir de diferentes posições, convertendo-se simultaneamente em agente e sujeito de estudo. Assim como, por exemplo, o estudo das literaturas canônicas, que de um paradigma estritamente estético e moral, abriu-se a interpretações que consideraram cada vez mais a função política e social da arte, até chegar ao que foi denominado “Estudos Culturais”; igualmente, a forma de enfocar a tradução mudou radicalmente durante o século XX.

Como se pode ver no índice do *Translation Studies Reader*, editado por Lawrence Venuti para a editora Routledge (2000, reimpressão 2003), o tratamento da tradução, como ato criativo e como disciplina de estudo, foi objeto de enfoques que vão das reflexões filosóficas de figuras como Walter Benjamin, Ezra Pound, Jorge Luis Borges e José Ortega y Gasset, nas primeiras três décadas do século XX, passam por análises linguísticas, estilísticas e hermenêuticas da tradução, a partir de 1940 até fins dos anos setenta (entre os que se encontram, evidentemente, a obra de Roman Jakobson, Eugene Nida, J. C. Catford e George Steiner, para mencionar só alguns), e durante os anos oitenta e noventa chegam ao campo que chamamos “Estudos da tradução” (*Translation Studies*), expressão empregada para descrever “o estudo dos processos de tradução para além do puramente linguístico [...] e [que] estão estreitamente vinculados aos estudos interculturais, dado que seu objetivo é analisar sistematicamente os processos de transferência de TEXTOS através de limites culturais, e as consequências que essa transferência tem, tanto no SISTEMA de partida como no de chegada” (Bassnett, 2002: 224).

Os “Translation Studies” giraram em torno de três grupos de pesquisa: o primeiro, de Itamar Even-Zohar e Gideon Toury de Tel Aviv, teoriza a literatura como um “polissistema” composto por formas e cânones inter-relacionados que geram certas “normas” que restringem as estratégias e as possibilidades de escolha do tradutor. A ênfase recai no sistema meta, sendo que as traduções literárias constituem fatos do

³ “representación, poder e historicidad” (Niranjana, 1992: 1).

tal sistema. O segundo, na Holanda e na Bélgica, inclui teóricos como James Holmes e André Lefevere, e considera a tradução como uma forma de reescritura inscrita dentro do contexto mais amplo do fenômeno literário, como parte de outros aspectos textuais que incluem a crítica, a edição e a historiografia literária. O terceiro está centrado na Inglaterra e consolidado graças à obra de Susan Bassnett, que explora as consequências ideológicas da tradução, principalmente nos países de fala inglesa, e analisa a forma como as políticas culturais ditam, em grande parte, quais textos são traduzidos, como e por quê.

As dramáticas mudanças no campo dos estudos sobre a tradução ocorrem de forma paralela a outras reformulações teóricas e culturais, como a dos estudos pós-coloniais, isto é, esse enorme e variado *corpus* – tanto de caráter literário como teórico e crítico – que articula problemáticas surgidas do imperialismo europeu (especialmente o britânico) e de suas repercussões nas nações que se tornaram independentes lá pela década de sessenta.

Dentro deste contexto, a tradução desempenha várias funções, relacionadas, principalmente, com um dos eixos fundamentais do pós-colonialismo: reconhecer que o imperialismo e o colonialismo tiveram um caráter textual e discursivo que sustentou e inclusive justificou outros aspectos mais evidentes, como a espoliação econômica e a apropriação política. Por um lado, estabelece um dos instrumentos confrontados pela alteridade, uma alteridade que, paradoxalmente, serviu para criar sentidos universais da identidade, ao mesmo tempo em que rompe com outros sentidos individuais. Por outro lado, é convertida em eixo fundamental do desenvolvimento da história e, dentro dos diversos processos de expansão imperial que determinaram a configuração do mundo moderno, é transformada em um exercício de poder mediante o qual é produzida uma circunstância histórica que transcende, consideravelmente, a vontade individual.

Uma significativa contribuição da teoria pós-colonial é ter reconhecido explicitamente que o fenômeno imperial foi fundamentado em grande parte na textualidade, ou seja, em operações discursivas que incorporam o sujeito colonial dentro de um sistema de representação mediante o qual foram legitimados os interesses e as ações dos poderes dominantes em um dado momento. O fato, de aparência simples, de voltar a batizar o lugar conquistado ou apropriado constituía uma manifestação de autoridade imperial que apagava, de golpe, parte da história de tal lugar e estabelecia uma primeira ruptura entre os primeiros habitantes e seu entorno. Como diz Louis-Jean Calvet em *Lingüística y colonialismo*, o "direito a nomear é a vertente linguística do direito a usurpar" (1981: 55). O ato de renomear implicou em um processo velado de tradução ou que os nomes autóctones fossem transcritos a partir de similitudes fonéticas ou então que alguma região fosse denominada por associação sinédoque, ou ainda que a toponímia europeia fosse trasladada à nova geografia. Em qualquer caso, a translação não só constituía uma demonstração de efetivo poder (econômico ou militar), como também estabelecia hierarquias linguísticas onde o predomínio de uma língua sobre outra(s) marcava as diferenças culturais que com o tempo determinaram a hegemonia europeia.

As duas primeiras formas de tradução, a transcrição fonética e a denominação por sinédoque, produzem uma espécie de interstício semântico pelo qual são produzidas as primeiras distorções na percepção cultural do Outro, ao mesmo tempo em que muitos dos valores do poder dominante são consolidados. Calvet insiste em que a falta de um esforço real por compreender o outro (evidente, inclusive, no simples fato de tentar conseguir uma transcrição pertinente) implica em uma espécie de desprezo implícito. Assim, várias das denominações como são conhecidos os índios da América do Norte não são mais que transcrições equivocadas: os *siux*, por exemplo, adquirem gentílico graças a uma "deformação da pronúncia francesa (*nadouessioux*) da palavra que em chippewa servia pra designá-los" (Calvet, 1981: 55). Os *lenílapas* ("povos do início") foram batizados com o nome do inglês Thomas West de la Warr passaram a se chamar *delaware*, enquanto que Camerún nada mais é do que a adaptação castelhana do nome que os portugueses denominaram a região do rio Wuri: *rio dos camarões* (1981: 55-56). Em nosso próprio contexto basta lembrar a forma em que o nome náuatle, da cidade da eterna primavera, Quauhnáhuac, passou a se chamar, por incrível que pareça, em Cuernavaca e perdeu assim as conotações simbólicas da região – como o lugar dos bruxos bons – que Malcolm Lowry aproveitou magistralmente para o seu romance *Debaixo do vulcão*.

Um exemplo de como o fenômeno colonial dependia da textualidade e da discursividade é precisamente o da cartografia e da toponímia. Como analisou Elleke Boehmer em *Colonial and Postcolonial Literature*, na medida em que os europeus traçavam em um mapa as características de uma região inexplorada, o conhecimento expressado em papel era convertido em justificativa para se apropriar de tal região, entre outras razões, porque os dados proporcionados no mapa funcionavam, de fato, a modo de palimpsesto na qual a vida e os valores culturais do primeiro espaço eram apagados e cobertos pelas inscrições importadas da Europa. Assim, os mapas coloniais ficaram cheios das velhas toponímias aplicadas às novas geografias: Nova Iorque, Valladolid, Nova Espanha.

Renomear constituía um ato extremo e arbitrário de tradução, assim como uma forma de apropriação na qual os recém-chegados recriavam e reconstruíam a experiência simbólica do velho mundo. Renomear estabelecia também um marco temporal sincrônico para as colônias: apesar de não ser Europa, de não ser Inglaterra, de não ser Espanha, o nome do lugar declarava que se tinha uma relação indissolúvel com o "Velho Continente" e, de alguma forma, que esta relação era de submissão ou, quando muito, de um parentesco hierárquico em que a metrópole desempenhava um papel paternalista em relação aos "novos territórios" (1995: 13).

Este processo "inconsciente?" de tradução trouxe consigo outros mais em que já não se pode negar uma premeditação por parte dos funcionários imperiais, fossem estes laicos ou religiosos, católicos ou protestantes. No caso mexicano, a tradução – em uma variedade de manifestações – estabeleceu, talvez, a atividade central tanto na evangelização como na aculturação dos povos indígenas, ao ponto que podemos considerá-la como um produto cultural em que seu agente ou mediador, o tradutor, não teve poder de decisão. Pensemos em duas instâncias específicas que nos

Anaya, N., Cesco, A., Gonzalez, M. / *A tradução e o outro. O ato (invisível) de traduzir e os processos de colonização*

servirão como ponto de partida para comparar a função da tradução em dois momentos históricos diferentes: a conquista espanhola do século XVI e a expansão imperial inglesa do XIX.

Durante os momentos iniciais da colonização espanhola (do México), especialmente a partir de 1524 com a chegada dos doze freis franciscanos, a tradução tomou duas vertentes que culminaram na conversão espiritual dos índios. Em primeiro lugar, os freis viram-se obrigados a aprender uma ou duas línguas indígenas para compreender os costumes locais e poder assim se comunicar com os índios. A urgente necessidade de realizar isto se deu frente à incapacidade dos primeiros intérpretes de traduzir as entrevistas iniciais entre os freis e os poucos sábios astecas que tinham sobrevivido à conquista. Conscientes de que as tentativas de evangelizar a elite Mexica⁴ tinham fracassado devido ao fato de que os intérpretes índios não tinham conseguido traduzir os complexos conceitos teológicos de ambas as culturas, os espanhóis se deram conta de que deviam traduzir os dogmas cristãos ao náuatle e a outras línguas. Ficou evidente a primeira regra da tradução: não basta conhecer as palavras de uma segunda língua, deve-se conhecer a fundo o seu contexto cultural.

Um frei chamado Jacobo de Testera idealizou uma complexa estratégia que, inclusive, hoje em dia não é totalmente compreendida. Esta estratégia é um exemplo do ato de traduzir levado ao extremo, um ato no qual, por incrível que pareça, se conseguem “equivalências dinâmicas”, como as sugeridas por Nida, ao mesmo tempo em que se permitem interpretações de textos religiosos que na Espanha de 1560 seriam consideradas verdadeiras heresias. Os chamados *catecismos testerianos* são, na realidade, códices ou, como são chamados por Joaquín Galarza, o pesquisador que os apresentou, “manuscritos pictográficos”. Isto é, Jacobo de Testera decidiu empregar o material e as convenções indígenas como primeiro passo para a sua tradução: tiras de papel com imagens, nas quais posteriormente foram incluídas legendas em latim, castelhano ou náuatle.⁵ Mas, além disso, simbolizou certos conceitos que se tornaram alheios ao original latim ou castelhano: o pecado venial é representado como um “pequeno réptil ou sáurio de língua trífida, corpo estriado e quatro patas com garras”. O Mal como um “monstro com chifres, língua trífida, escamas, chamas, duas asas cheias de olhos, quatro patas com garras e cauda longa” ou também “com dois braços e mãos, olhos nas pernas, duas patas com garras e grande cauda de serpente” (in Catelli, 1998: 173).

A explicação que se dá desta atrevida tradução pictográfica é que só se podia permitir no caso de se acreditar que a língua que “está sendo traduzida carece de conteúdo próprio e que, portanto, não representa nenhum tipo de ameaça semântica real para o original” (Catelli, 1998: 173).

Cito aqui a tradução da pictografia do Pai Nosso:

Oh, Nosso pai venerado!

⁴ (NT) Asteca.

⁵ (NA) O chamado “Catecismo Testeriano” pode ser consultado na Biblioteca Digital Mundial em <http://www.wdl.org/es/item/2964/pages.html#volume/1/>. Acesso em 10 dez 2014

No céu, nosso pai venerado está.
 O notável venera o santo nome de Jesus.
 O homem pede sobre a terra
 o reino (que está) no céu.
 E sobre a terra nosso pai venerado aspire a glória, e no
 universo cristão as flores se multipliquem.
 Os fiéis recebem, de joelhos,
 a *tortilla*⁶ que nosso pai venerado lhes dá, a cada dia cristão.
 Os fiéis recebem seus alimentos
 Que nosso pai venerado mostre o pecado venial
 aos fiéis, que vêm até ele, com recolhimento.
 Que os fiéis vão, com recolhimento, até nosso pai
 Venerado, que olha a alma vencida pelo pecado mortal.
 Que o pai venerado nos defenda e proteja,
 com a espada e a cruz, os fiéis aflitos e atemorizados;
 que vão lhe pedir
 proteção do Maligno.
 que temeroso
 foge.
 Que a flor seja.

Já pode ser vista aqui a forma como a mentalidade indígena foi gradualmente transformada mediante um elaborado processo de tradução (in Catelli, 1998: 174-175).

A segunda vertente que a tradução tomou na conversão espiritual dos índios foi ao contrário. A Coroa espanhola autorizou em 1536 a criação do famoso Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, em que um pequeno número de nobres e crianças indígenas aprenderam latim e espanhol, assim como gramática, retórica, música, religião, filosofia e, inclusive, medicina mexicana. O Colégio tinha um propósito muito claro: capacitar instrutores indígenas, em sua própria língua, para que ensinassem as doutrinas cristãs ao resto da população. Os objetivos e resultados do Colégio foram notáveis, pois em poucos anos várias gerações de estudiosos indígenas contribuíram na realização das primeiras pesquisas etnográficas, na tradução, às línguas locais, de fragmentos da Bíblia e outros textos litúrgicos, e na tradução ao espanhol de muitas das tradições e costumes autóctones (as quais seriam registradas, meticulosamente, anos mais tarde por frei Bernardino de Sahagún).

Entretanto, o fato de adquirir línguas impostas e de empregá-las com desenvoltura e erudição podem ser convertidas, como ocorreu também séculos depois na África, numa forma de resistência ameaçadora para o poder central. Alguns espanhóis se sentiram ameaçados pelos brilhantes alunos trilingues do Colégio de Santa Cruz, e assim, na década de cinquenta do século XVII, este foi fechado. A tradução desempenhou ao mesmo tempo uma função paradoxal, de resgate e supressão da cultura pré-Cortés. É certo que a transcrição e a tradução dos códices e do

⁶ (NT) Alimento em forma circular e plana para acompanhar a comida, feito com farinha de milho fervida em água com cal e cozida sobre uma chapa quente.

conhecimento oral foram a forma de sobrevivência do legado indígena, mas também é verdade, como analisou Miguel León-Portilla, que a mudança implicou numa distorção, por leve que fosse, do original, seja pela contaminação cultural implícita na dupla visão dos escribas ou porque a oralidade “sempre aberta a enriquecimentos e adaptações nas diversas circunstâncias, não pode ser convertida em algo totalmente estranho à cultura original. Tal transformação não coincide com os procedimentos mentais associados à visão indígena do mundo” (León-Portilla, 1996: 22-23).

Quanto ao conhecimento traduzido ao espanhol, por assim dizer, institucionalmente, este também foi considerado pelas autoridades eclesiásticas e imperiais como uma perigosa forma de rebelião. Os esforços de Sahagún foram vistos como um plano perverso para perpetuar um repulsivo universo pagão, e sua obra foi confiscada na década de setenta do século XVII. Sahagún, o estudioso e tradutor, foi convertido, então, em um indivíduo subversivo.

A recopilación do saber vernáculo por parte dos freis espanhóis e os primeiros índios conversos faz parte de uma complexa trama cultural em que são gestados, simultaneamente, os germes da resistência e os de hegemonia sociopolítica. Os primeiros costumam ficar ocultos ou em estado latente, esperando uma ocasião propícia para sair à superfície, enquanto os segundos são concretizados, com o passar dos anos, numa ideologia que, finalmente, incorpora o sujeito colonial dentro do discurso dominante. Consequentemente, a tradução faz parte dos mecanismos centrais da dominação colonial, apesar de que, estritamente falando, no caso da evangelização, mais que tradução, o que se conseguiu, como diz Luis Villoro, foi uma “duplicação do mundo”, um acoplamento gráfico, iconográfico e escriturário dos diferentes mundos (in Catelli, 1998: 211).

Com certeza desconhecemos os escrúpulos que os tradutores indígenas tiveram ao realizar seu trabalho, assim como também desconhecemos em que nível os freis exerceram algum tipo de censura ou se tiveram ajustes na realização de sua titânica tarefa. O que sabemos é que o trabalho translático é um fator primordial em qualquer tipo de discurso colonial porque, por meio da tradução, o conhecimento autóctone é delimitado e abarcado, ou seja, cumpre-se com a primeira etapa do controle ideológico subjacente em todo processo de conquista.

Esta função paradoxal da tradução, tão afastada da imagem idealizada de tal atividade como ponte intercultural, foi ainda mais evidente durante a expansão britânica nos séculos XVIII e XIX. Como demonstraram vários críticos pós-coloniais, a tradução foi um exercício institucional, do tipo político e ideológico, que contribuiu para a grande empresa imperialista mediante a incorporação e transformação intencional do saber dos povos colonizados. Na Índia, no Oriente Médio e no sudeste asiático, a tradução de textos legais, religiosos ou mitológicos foi o objetivo primordial dos colonizadores, que buscavam nos textos locais os elementos necessários para ajuda-los a governar. Como expõe Elleke Boehmer, os ingleses procuraram, inclusive, a cooperação das elites colonizadas, a fim de legitimar o governo colonial; isto é, os estudiosos orientais (nesse momento ainda não orientalistas) proporcionaram os textos aos funcionários britânicos e os

ajudaram a interpretá-los, sem se darem conta, talvez, de que entregavam também o germe que com o tempo chegaria a corroer os alicerces da sua própria cultura. A partir da obra crítica fundamental de Edward Said, *Orientalismo* (1978), até os debates dos mais recentes analistas do discurso colonial, estudou-se profundamente o grau de conversão ideológica, tanto para os colonizados como para os colonizadores, que resultou da tradução das obras clássicas de cada região. Em primeiro lugar, a transcrição linguística, a recopilação de gramáticas e a tradução constituíram práticas de neutralização, standardização e regulação, por assim dizer, do conhecimento exótico. Ao codificar tal conhecimento eram-lhe aplicadas as estruturas europeias e, de uma forma ou de outra, era incorporado ao discurso aceito das instituições acadêmicas e políticas europeias, mediante o emprego das práticas de representação ocidentais. Em segundo lugar, o processo de translação implicava também juízos de valor que qualificavam o outro não só em termos de superioridade e inferioridade culturais, mas em função de uma qualidade moral que, por necessidade, era corrompida e corrupta frente ao olhar europeu. A partir desta perspectiva, as novas versões dos textos originais cumpriam com o propósito de identificar os elementos “estáveis” de sociedades que eram, por definição, instáveis e voláteis, o qual, por sua vez, lhes permitia “fixar” certas características como típicas da cultura em questão. Este processo justificava, então, as liberdades no ato de tradução. Niranjana cita uma frase do célebre tradutor do *Rubaiyat*, de Edward Fitzgerald, que em 1851 comentou: “Me diverte tomar quantas liberdades queira com estes persas, que (acredito) não serem tão poetas, para me assustar e afastar de ditas incursões e que eles realmente precisam de um pouco de arte para dar forma aos poemas” (Niranjana, 1992: 58-59). Em terceiro lugar, a tradução servia como a primeira (e muitas vezes única) introdução da cultura exótica para os britânicos, mas também, paradoxalmente, para os sujeitos colonizados que agora falavam inglês e que ficavam, assim, incorporados definitivamente em um processo de representação diante do qual tinham poucas possibilidades de responder.

Em “Os tradutores de *As mil e uma noites*”, Borges antecipa por várias décadas esta preocupação pós-colonial e nos deixa ver a maneira como os europeus absorveram e distorceram a cultura do Oriente Médio. Como nos diz Borges, com sua sutil ironia, o capitão Richard Francis Burton, cônsul britânico em Trieste, decidiu traduzir esta complexa obra com o propósito de aniquilar um de seus rivais, Edward Lane, reconhecido orientalista que, por sua vez, havia realizado uma meticulosa tradução dos famosos contos para substituir uma versão anterior, em francês, feita por Jean Antoine Galland, um arabista que marcou o livro árabe na mente europeia. Segundo Borges, Coleridge, Thomas de Quincey, Stendhal, Tennyson, Edgar Allan Poe e Newman, todos leram essa versão, apesar de ter sido a pior e, de fato, estava repleta de adaptações inspiradas, como diz Borges, no decoro do século XVIII.

Aqui temos três visões sobre a tradução que dizem mais de uma hegemonia cultural que do exclusivo processo de traduzir. Galland desfruta o ato de narrar e, em seu desejo de transmitir uma noção de urbanidade que se adaptasse aos valores de seu tempo, domestica os árabes para que sejam bem aceitos em Paris. Lane, ao

contrário, oferece uma versão erudita que, por trás de comentários aparentemente enciclopédicos, não faz mais que mutilar e censurar temas que não são apropriados aos leitores ingleses com comentários como “suprimo uma explicação repugnante” ou “a história do escravo Bujait, completamente inadequada para ser traduzida” (Borges, 2002: 122). Richard Burton, por sua vez, decide ser absolutamente literal e, apesar de sua pobre versificação romper com essa intenção, consegue transmitir *tudo* o que Lane havia omitido mediante a elaboração de glosas e notas (mais de trezentas no volume seis, nos diz Borges) e o emprego de um vocabulário que não tem nenhuma correspondência com o original em árabe.

Entretanto, uma das maiores preocupações teóricas dos tradutores de hoje em dia nunca afetou, realmente, a nenhum destes tradutores: a tradução pode produzir o mesmo efeito que o texto fonte teve em seus leitores originais? Como bem diz Borges, *As mil e uma noites* é uma adaptação de velhos relatos dirigidos a uma audiência iletrada que acreditava em maravilhas remotas, vulgar e propensa ao exagero. Então, como os respeitáveis cavalheiros do *West End* londrino, sentados em seu seletto clube, fumando cachimbo, preocupados por sua erudição e mostrando desdém com sua fleuma britânica, podiam recebê-la?

Na realidade, nunca importou, já que, como discutiu incansavelmente Edward Said em seu *Orientalismo*, a criação desta imagem do Oriente Médio não foi mais que um complexíssimo construto cultural por meio da qual Europa (nós) enfrentou e domesticou o outro e forjou sua identidade hegemônica.

O mesmo Borges padeceu um processo similar. Como diz Lawrence Venuti, em seu *Escândalos da tradução: por uma ética da diferença*, em função do *boom* da literatura latino-americana no mundo de fala inglesa, surgiu uma maior inquietude por traduzir autores como Borges, que entre 1967 e 1972 trabalhou em colaboração com o tradutor estadunidense Norman Thomas di Giovanni. Mas antes de seguir adiante façamos um parêntese.

O que foi realmente o *boom* latino-americano senão o reconhecimento por parte do público leitor europeu e estadunidense do valor da literatura de nosso continente? (Independente do valor intrínseco desta). Curiosamente, o *boom* coincide também com o período (fins dos cinquenta, e a década de sessenta) em que as editoras se abriram também à obra dos escritores africanos, indianos, caribenhos, escritores da periferia que “traduziam” ao público europeu, através da literatura, a realidade de seus distantes países. Ou seja, Europa e Estados Unidos se encontravam em um período em que podiam se abrir a outros Outros.

Neste contexto, o fato curioso sobre Borges adquire, mais uma vez, uma dimensão representativa do poder oculto da tradução e da força silenciosa de certos valores culturais. Para o tradutor di Giovanni, apresentar Borges significava também incrementar sua acessibilidade aos leitores estadunidenses, e para isto era necessário incorporar os textos castelhanos aos “cânones estilísticos dos Estados Unidos, aderindo ao modelo, suavizando as abruptas transições da prosa borgiana, usando uma dicção concreta para evitar abstrações e, inclusive, corrigindo as referências intertextuais que Borges extraía da sua memória [...]; o que pretendia

era reprimir as peculiaridades literárias da inovadora escritura de Borges, exercendo uma atitude anti-intelectual na tradução de um autor completamente intelectual” (Venuti, 1998: 4). Borges, sem dúvida, decidiu cancelar o trabalho conjunto depois de quatro anos.

Visto com frieza, pode-se dizer que muitos destes fenômenos linguísticos, literários e culturais são tão amplos e complicados que de nenhuma maneira podem ser atribuídos a um só indivíduo e, muito menos, a um tradutor. Pode-se dizer também que muitos dos exemplos mencionados ao longo deste ensaio são questões muito radicais de tradução para serem levadas a sério. Entretanto, acredito que não é em vão nos determos em nossas atividades cotidianas para refletir sobre os efeitos destes elaborados processos de tradução histórico/cultural sobre nossa identidade contemporânea.

De fato, para alguns críticos pós-coloniais, a tradução como fenômeno social constitui uma metáfora das injustas relações de poder que definem a condição do indivíduo colonizado. De acordo com Bhabha, os indivíduos que experimentaram alguma forma de colonização (e esta definição abarca praticamente todos nós que vivemos nos países do chamado “Terceiro Mundo”) vivem, por assim dizer, em “um estado de tradução” não só porque grande parte do conhecimento científico e cultural necessário para sobreviver provém de países mais avançados, mas também porque, atualmente, muitos deles foram arrancados de seus países de origem e vivem como migrantes ou exilados (Bhabha, 1994).

Este sentimento, bem conhecido por nós, pode ser facilmente percebido na obra de escritores e críticos de países que conseguiram sua independência na década de sessenta. As reações que eles tiveram frente ao chamado “cânon ocidental” e frente ao dilema de estar empregando a língua imposta do “colonizador” dependem diretamente dos amplos processos de tradução, que mencionei anteriormente, e servem como ponto de partida de uma reconsideração do nosso legado cultural (como mexicanos): nossa condição mestiça e sincrética não tem a ver só com questões de raça, senão que é resultado de um longo processo de aculturação e transculturação que incluiu, certamente, o aprofundar-se cada vez mais na cultura europeia e conhecer de perto suas expressões artísticas e literárias. Para nós isto é tão obvio que, em termos gerais, creio que não nos questionamos se devemos falar espanhol e se temos um acesso relativamente fácil às obras literárias, artísticas, musicais da Europa e dos Estados Unidos. Na primeira década do século XXI, somos resultado de mais de cinco séculos de relações interculturais com a Europa e de uma política educativa que olha para a universalidade. Depois de tudo, para Vasconcelos, a tradução foi também o eixo central de seu projeto educativo e de sua ambiciosa gestão, para que os grandes clássicos da literatura universal estivessem ao alcance de todos.

No entanto, isto significou também que o nosso próprio desenvolvimento cultural (e por que não dizer, histórico) foi determinado em grande parte pelo cânon “ocidental” e esta condição continua marcando o que lemos e por que lemos. Nesse sentido, a situação do tradutor literário no México é pouco propícia, pois se vê afetada pelos fortes interesses econômicos que dominam o mundo editorial. As editoras mexicanas

Anaya, N., Cesco, A., Gonzalez, M. / *A tradução e o outro. O ato (invisível) de traduzir e os processos de colonização*

não conseguem competir com as editoras espanholas, que são as que monopolizam a publicação de novas obras numa grande quantidade de línguas. Isto influi nas alternativas de leitura oferecidas aqui no México.

Os leitores, assim como os do período colonial ou do século XIX, atualmente estão subordinados a ler as obras e os autores que fazem parte de um cânon central, por mais recente que este seja. Assim, é possível encontrar nas livrarias do país a obra de José Saramago, de Gunther Grass ou de Milan Kundera, grandes favoritos das elites intelectuais do nosso país. Não obstante, se alguém procura obras um pouco mais periféricas, de autores canadenses, africanos, caribenhos, asiáticos ou australianos, sejam estes de expressão inglesa ou francesa, para não mencionar os livros japoneses, chineses, brasileiros ou de outra nacionalidade, resulta numa empreitada verdadeiramente frustrante.

Há um curioso exemplo que ajuda a ilustrar esta situação. Em 2001, o ganhador do Prêmio Nobel de Literatura foi o escritor V.S. Naipaul, nascido em Trinidad e Tobago, de origem hindu e formado na tradição inglesa (de fato Naipul vive na Inglaterra desde os dezoito anos, isto é, há mais de cinquenta anos). Como parte das tradicionais entrevistas que são realizadas a outros intelectuais sobre tal indicação, Augusto Roa Bastos comentou: “Estou contente que tenham premiado um escritor pouco conhecido, que é uma maneira de promover a literatura dessa gente que vem de longe e tem uma experiência diferente da nossa. Temos que aplaudir quando homenageiam alguém que não está no mercado das letras” (*Reforma*, 2001: 1c). E isso que Naipaul é considerado o escritor “inglês” mais importante da segunda metade do século XX.

O que há por trás disso tem a ver com o que acabo de mencionar. O mercado editorial da Espanha tem estratégias limitadas quanto aos escritores “estrangeiros” que deixam grandes lucros. Salman Rushdie só foi rentável depois da *fatwa*. Michael Ondaatje quando se tornou popular pela adaptação cinematográfica da sua obra. Também, por azar, as editoras mexicanas não podem competir na compra de direitos e demais procedimentos do mercado editorial. O resultado é a inacessibilidade a outras obras literárias de grande qualidade que não entram nos critérios de seleção editorial.

Esta situação, entretanto, não nos impede de refletir sobre a necessidade de abrir novos campos de interesse e sobre o desafio que implica assumir nossa tarefa de tradutor, pois a tradução desempenha um papel central nas construções culturais e no desenvolvimento dos próprios acontecimentos culturais.

Referências

- Bassnett, Susan. 2002. Estudios de traducción. Entrada en Michael Payne, (ed). 2002. *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Buenos Aires: Paidós.
- Bhabha, Homi K. *O local da cultura. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Glaúcia Renate Gonçalves*. 2. (ed). Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2013. 441 p. – (Coleção Humanitas).
- Boehmer, Elleke. 1995. *Colonial and Postcolonial Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Borges, Jorge Luis. 2002. “Los traductores de las 1001 noches”. *Historia de la eternidad* (1936, 1974). Madrid: Alianza Editorial.
- Calvet, Louis Jean. 1981. *Lingüística y colonialismo*. Madrid: Ediciones Júcar.
- Catelli, Nora y Marietta Gargatagli. 1998. *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Galarza, Joaquín. 1992. *Códices testerianos-Catecismos indígenas*. México: Tava Editorial.
- León-Portilla, Miguel. 1996. *Del destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos y la escritura alfabética*. México: fce.
- Niranjana, Tejaswini. 1992. *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.
- Reforma*, viernes 21 de octubre de 2001, Sección C, Cultura, p. 1c.
- Reyes, Alfonso. 1962. “De la traducción”. *Obras completas: La experiencia literaria*. México: fce. (Letras Mexicanas, 14)
- Venuti, Lawrence, ed. 2003. *The Translation Studies Reader*. Londres: Routledge.
- _____. 1998. *Escândalos da tradução: por uma ética da diferença*. São Paulo: EDUSC, 2002.