

2 ÉTICA

2.1 A ética grega (ou “ética do bem”)

A ética é um campo de estudo muito vasto. Para se entender a ética é necessário um aprofundamento nas diferentes áreas do pensamento social, já que o termo “ética” tem acepções distintas em cada uma delas. Por ser complexo, amplo e polêmico, o termo pode ser usado de diferentes maneiras e para diferentes fins, comportando problemas conceituais os mais diversos.

Como já dito, não será possível neste trabalho mergulhar num estudo aprofundado sobre a ética. Porém, é importante apresentar algumas considerações, ainda que breves, sobre a ética grega, pois vemos que a ética já estava pronunciada na filosofia dos Sofistas e na filosofia socrática.

Os termos “ética” e “moral” ocupam um mesmo campo semântico e muitas vezes são usados como sinônimos, por isso considero importante entender a origem de ambos. “Ética” vem de duas palavras gregas: *éthos*, que significa “o caráter de alguém”, e *ethos*, que significa “o conjunto de costumes instituídos por uma sociedade para formar, regular e controlar a conduta de seus membros” (Chaui, 2004, p.307). O termo “moral” (*mos, moris*) é uma palavra latina que quer dizer “o costume”, e no plural, *mores*, significa os hábitos de conduta ou de comportamento instituídos por uma sociedade em condições históricas determinadas. Atualmente, como conceitos, ética e moral se diferenciam; porém, no contexto da filosofia antiga, os dois podem ser intercambiáveis. Usa-se também o termo “filosofia moral” como sinônimo de ética.

Sócrates

É virtuoso quem é sábio: pratica o bem quem o conhece: **virtude é saber**²
(Sciacca, 1967, p.56)

Sócrates é considerado o introdutor da ética na discussão filosófica, no momento em que traz para o “primeiro plano [...] a problemática ético-política [...]

² Esclareço que os grifos de autor, como o que aparece nessa citação, não serão indicados como tal. Quando o grifo for meu, a indicação será feita.

como questão urgente da sociedade grega, superando a questão da natureza como temática central” (Marcondes, 2002, p.40). Quanto ao pioneirismo de Sócrates em relação ao estudo da ética, Chauí também afirma que

as questões socráticas inauguram a ética ou filosofia moral porque definem o campo no qual valores e obrigações morais podem ser estabelecidos pela determinação do seu ponto de partida: a **consciência do agente moral**. (2004, p.311)

Sócrates é conhecido por suas perguntas, por questionar os cidadãos sobre suas opiniões e percepções acerca do mundo, dos valores da sociedade etc. Esse constante questionamento tinha o propósito de buscar a definição de uma determinada coisa, além de fazer com que os cidadãos refletissem sobre suas crenças. Com esse método de perguntar “o que é” isso ou aquilo, ele visava encontrar o *conceito*, ou a *essência* do objeto em questão. Marcondes explica que

o método socrático envolve um questionamento do senso comum, das crenças e opiniões que temos, consideradas vagas, imprecisas, derivadas de nossa experiência, e portanto parciais, incompletas (...). É exatamente nesse sentido que a reflexão filosófica vai mostrar que, com frequência, não sabemos aquilo que pensamos saber. (2002, p.47)

Nos diálogos de Platão *Laques* e *Ménon*, os quais expressam o pensamento de Sócrates, temos exemplos desse tipo de questionamento. No primeiro, Sócrates questiona um soldado ateniense sobre o que é a coragem. No segundo, ele questiona Ménon sobre o que é a virtude. Ambos são exemplos do que Marcondes chama de “método de análise conceitual”; advém justamente da “necessidade de se entender algo melhor, através da tentativa de se encontrar uma definição” (Ibid.). Em seu método, o filósofo não chega a oferecer respostas para suas perguntas, pois para ele o processo de reflexão do indivíduo, por si só, permite-lhe reconhecer sua ignorância, entender a razão de suas crenças e buscar o conhecimento. O método socrático demonstra seu desejo de aproximar-se cada vez mais da “*verdade única* sobre a natureza das coisas, afastando-se das opiniões e buscando a definição das coisas” (Ibid., p.49).

Quando Sócrates questiona Ménon sobre o que é a virtude, ele busca mostrar que há algo em comum entre todas as virtudes. Há uma essência nelas que deve ser entendida. A virtude, para Sócrates, está ligada ao conhecimento. Denomina-se “intelectualismo ético” ou “racionalismo ético” essa aproximação entre virtude e saber. Para ele,

conhecer o bem objetivo e uniformar (*sic.*) por ele as próprias ações é fazer o próprio bem e o próprio proveito (utilitarismo bem entendido). O bem assim concebido, objeto universal da razão, deve ser para o homem norma constante de vida. Saber o que **se deve** fazer é a virtude. (Sciacca, 1967, p.55-56)

Assim, o homem deve constantemente buscar o conhecimento do bem, procurar entender a natureza das coisas. Essa é a virtude. Como explica o professor Reyes Celedón,

o elemento mais surpreendente do pensamento socrático é a sua convicção em afirmar que a racionalidade, ou o saber, é um meio de progredir até a virtude. Um certo processo de pesquisa racional, o *elenchos* (meio de prova, argumento, investigação), permite estabelecer um conjunto de certezas que forma o conteúdo da Ética. Sem um exato saber não é possível uma ação justa e sempre que há saber, a ação justa resulta automaticamente. O saber é a raiz de toda ação ética, e a ignorância a fonte de todos os erros. (2001, s.p.)

É relevante também ressaltar a noção do bem coletivo presente nas idéias socráticas. Para Sócrates o bem deve trazer benefícios a todos e não apenas a um homem individualmente:

o bem consiste no proveito de todos. O homem, agindo pelo interesse comum, ganha também a própria felicidade, que reside precisamente na consciência do agir de acordo com a justiça no domínio de si mesmo e dos próprios impulsos. (Sciacca, 1967, p.56)

Essa percepção do bem como algo que “consiste no proveito de todos” não pode ser descolada de seu contexto histórico e social. Ela está atrelada aos ideais democráticos, num momento em que uma sociedade grega mais estabilizada começa a se instituir, “com o desenvolvimento da atividade comercial, com a consolidação das várias cidades-estados e com a organização da sociedade ateniense” (Marcondes, 2002, p.40-41). A busca de uma noção de bem comum e de normas se faz necessária para uma sociedade que tenta se harmonizar:

A democracia representa exatamente a possibilidade de se resolverem, através do entendimento mútuo, e de leis iguais para todos, as diferenças e divergências existentes nessa sociedade em nome de um interesse comum. (Ibid., p.41)

Vemos aqui como o surgimento das primeiras reflexões sobre a ética e a moral são uma tentativa de responder a uma necessidade da sociedade.

Platão

Vida moral é exercício intelectual, pura **contemplação** das Idéias.

(Sciacca, 1967, p.76)

A ética em Platão só pode ser entendida se for antes elucidada sua compreensão da existência do homem. Para Platão a alma é a essência do homem mas não pertence ao mundo humano, nele é passageira; ela habita temporariamente um corpo humano, mas almeja o retorno ao mundo inteligível. “A alma, prisioneira do corpo, no mundo sensível peregrina em busca de um bem que se perdeu” (Sciacca, 1967, p.76).

Assim, a ética que rege a existência humana não tem um fim nessa existência, mas está voltada para o retorno ao mundo intelectual. Só é importante ter uma conduta ética durante a vida humana para disciplinar e aperfeiçoar a alma, que é imortal:

Platão sabe que o fim da vida é a realização de um bem todo espiritual, mas sabe também que os homens têm um corpo e que devem viver entre as aparências do mundo sensível. É melhor pois ter uma norma de vida, válida **enquanto** somos peregrinos desta terra, com a qual possamos disciplinar o nosso corpo, de modo a tornar bem o que é mal. (Ibid., p.78)

Portanto, as normas que regem a vida no mundo sensível estão voltadas para a espiritualidade. Essa espiritualidade em Platão, no entanto, não consiste numa religiosidade cristã, mas em uma religiosidade “sapiencial”, nas palavras de Sciacca: “A alma filósofa é **mística**, de uma mística porém que é filosofia, cujas características não são o vago, o impreciso, o obscuro, o sentimental, mas a clareza, a inteligibilidade, a luz espiritual” (Ibid., p.77). Vale aqui abrir um breve parêntese para esclarecer que a perspectiva platônica do mundo transcendental se difere muito do que entendemos como “transcendental” nos nossos dias. É importante o esforço de desassociarmos essa noção platônica da idéia religiosa ou divina. A alma a que se refere Platão se aproxima muito mais do intelecto, do que a noção de alma da cultura ocidental cristã.

Vejamos este esclarecedor resumo da ética platônica:

A ética platônica da boa vida, interessada na felicidade do agente, não é imediatista nem empírica. Por isto, preocupa-se mais com o duradouro, o estável, o essencial e o racional. Como tudo na filosofia de Platão, também o prazer se dá aqui na Terra, mas com o olhar nas Idéias. Ou melhor, assim como, na ética de Sócrates, o maior prazer é gozado pelo homem virtuoso, e entre estes é o sábio quem melhor entende a relevância da virtude e do prazer, porque ele é quem consegue captar a idéia mais adequada; assim também encontramos na ética de Platão o prazer subsumido à virtude (*arete*) e esta ao bom uso da razão (*nous*). (Celedón, 2001, s.p.)

Se comparado a Sócrates, vemos que a ética de Platão também se preocupa com a “disciplina dos sentidos” e o domínio de si mesmo, mas

apenas como um momento transitório da ascese moral [...], que culmina na ‘mortificação dos sentidos’, a condição necessária para que a alma goze de perfeita e completa beatitude no reino do completíssimo e perfeitíssimo Ser. (Sciacca, 1967, p.79)

Aristóteles

“A virtude não é teoria ou conhecimento, mas exercício, domínio sobre as paixões por meio da razão.”
(Sciacca, 1967, p.103)

Podemos dizer que Aristóteles é o primeiro a sistematizar a filosofia moral. Sua obra contém uma profunda reflexão sobre a virtude e seu papel na relação entre os homens. *Ética a Nicômaco* é parte dessa reflexão e a mais significativa em comparação à sua *Ética a Eudemo* e à *Grande Ética*.

O filósofo inicia sua *Ética a Nicômaco* com o questionamento sobre o que é o bem e o bom. Logo em seguida afirma, como resposta ao questionamento, que todas as ações tendem para o bem e que o fim de todas as ações humanas é o “Sumo Bem” ou “bem supremo”. A Política é ciência que tem como objeto o “Sumo Bem”: “É objeto da política porque as ações belas e justas admitem grande variedade de opiniões, podendo até ser consideradas como existindo por convenção, e não por natureza” (Lorenzetti, s.d., s.p.). A Política é a ciência mestra do bem e seu estudo cabe à Ética. A Política considera o homem na sua dimensão social, enquanto que a Ética diz respeito ao indivíduo. Na obra de Aristóteles, a Ética antecede a Política e está subordinada a ela.

Aristóteles divide seu estudo sobre as virtudes em duas categorias: as virtudes intelectuais e as virtudes morais.

A primeira consiste no próprio exercício da razão e por isso é chamada *intelectiva* ou racional (*dianoética*); a outra consiste no domínio da razão sobre os impulsos sensíveis, determina os bons costumes (*ethos = mos*) e por isso se chama *virtude moral (ética)*. (Abbagnano, 1999, p.175)

Para Aristóteles, as virtudes intelectuais devem ser ensinadas e as morais devem ser praticadas de forma a se tornarem quase como uma segunda natureza.

Ou seja,

as virtudes intelectuais são o resultado do ensino, e por isso precisam de experiência e tempo; as virtudes morais são adquiridas em resultado do hábito, elas não surgem em nós por natureza, mas as adquirimos pelo exercício. (Lorenzetti s.d., s.p.)

A virtude está no campo das escolhas humanas, embora Aristóteles defenda que o fim (o bem, a felicidade) está no homem como parte de sua natureza: “a virtude depende precisamente da escolha que se faz dos meios, com vistas ao fim supremo” (Abbagnano, 1999, p.175). O fim supremo do homem é a felicidade – noção fundamental na moral aristotélica. A felicidade consiste na realização da tarefa de cada um e

a tarefa própria do homem enquanto tal não é a vida vegetativa que ele tem em comum com as plantas, nem a vida dos sentidos que tem em comum com os animais, mas apenas a vida da razão. Assim, o homem só será feliz se viver de acordo com a razão; e esta é a *virtude*. O estudo da felicidade transforma-se também numa pesquisa da virtude. (Ibid.)

É o exercício da inteligência e da busca pela sabedoria que traz felicidade e prazer ao homem e que o permite estar, cada vez mais, em harmonia consigo e com o mundo. Vemos entrelaçadas aí as noções de virtude, bem supremo, felicidade, razão e sabedoria. Vejamos abaixo um trecho da *Ética a Nicômaco* que expressa essa relação:

Se a felicidade consiste em atividade conforme a excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme a mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada naturalmente dominante em nós e que nos dirige e tem o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas, se ela mesma é divina ou somente a parte mais divina existente em nós, então sua atividade conforme a espécie de excelência que lhe é pertinente será a felicidade perfeita [...]. Com efeito, em primeiro lugar esta atividade é a melhor parte, mas também os objetos com os quais o intelecto se relaciona são os melhores entre os objetos passíveis de ser conhecidos; em segundo lugar, esta é a atividade mais contínua, já que a contemplação pode ter uma continuidade maior que a de qualquer outra atividade que possamos exercer. Ademais, supomos que a felicidade deve conter um elemento de prazer, e que a atividade conforme a sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais agradável das atividades conformes à excelência; seja como for, considera-se que a busca da sabedoria filosófica oferece prazeres de maravilhosa pureza e perenidade. (Livro X, 7, p.310)

Na ética de Aristóteles vemos um avanço teórico em relação à filosofia moral de Sócrates e Platão: ele distingue a virtude moral do conhecimento. Embora reconheça que a maior virtude seja a sabedoria ou a inteligência, e que

são elas as responsáveis por levar o homem a atingir a felicidade, o bem supremo, ele entende que além do conhecimento do bem se faz necessário um exercício constante das virtudes morais e da escolha do homem por praticá-las. Não basta conhecê-las.

Ao contrário da tradição socrática e platônica, não seria o mero conhecimento do bem que poderia dirigir a ação justa. A virtude, como excelência moral, corresponderia à idéia de uma razão reta relativa às questões da conduta. Ora, tal disposição do caráter humano teria por suposto a precedência de uma escolha dos atos a serem praticados; e de um hábito firmado pela repetição para conduzir a ação reta. Nesse sentido, pode-se dizer que, na *Ética* de Aristóteles, virtude é hábito – hábito construído pela contigüidade da relação potência e ato. (Boto, s.d., s.p.)

Assim, entendemos que Aristóteles defende a natureza boa do homem, ou seja, que sua tendência, além de sua escolha, é para o bem, mas não deixa de prever um exercício que leva ao desenvolvimento das virtudes. Talvez tenhamos aí o esboço de um certo convencionalismo habitando em paralelo com o naturalismo de seus mestres.

Os sofistas

O homem é a medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são como não são”
(Protágoras apud Marcondes, 2002, p.43)

tudo de que dispomos é o discurso.
Górgias

Os sofistas apresentam uma posição praticamente oposta à filosofia moral proposta pelos filósofos de seu tempo, particularmente os citados acima. Para Platão e Aristóteles, os sofistas eram considerados não-filósofos porque não buscavam a verdade e a sabedoria. Sócrates os critica afirmando que o ensinamento sofístico “limita-se a uma mera técnica de habilidade argumentativa que visa a convencer o oponente daquilo que diz, mas não leva ao verdadeiro conhecimento” (Marcondes, 2002, p.48). Apesar de adversários, os sofistas compartilham com Sócrates, Platão e Aristóteles o interesse “pela problemática ético-política, pela questão do homem enquanto cidadão da *polis*, que passa a se organizar politicamente no sistema que conhecemos como *democracia*.” (Ibid., p.40)

A crítica aos sofistas se baseia no que podemos chamar de *convencionalismo*. Para eles o desenvolvimento da retórica e o aprendizado do uso eficaz da linguagem é de suma importância porque

acreditavam não haver nenhuma outra instância além da opinião a que se pudesse recorrer para as decisões na vida prática, as quais deveriam ser tomadas com base na persuasão a fim de produzir um consenso em relação às questões políticas” (Ibid., p.43).

Ou seja, se a única instância acessível é a opinião, cabe ao homem sábio desenvolver suas habilidades de persuasão através do discurso para que se chegue a um consenso quanto às convenções. Assim, os sofistas não ensinavam aos seus discípulos um caminho para a *verdade única*, como propunham Sócrates e seus seguidores, mas os meios para se obter uma *verdade consensual*. Por isso entendiam o bem como sempre relativo ao indivíduo e a seus interesses. Segundo Celedón, entre os sofistas, Protágoras representa de forma bastante explícita o princípio relativista do bem quando enuncia:

“O homem é a medida de todas as coisas”. Não haveria bem que não fosse relativo à opinião do próprio agente. Os Sofistas, em geral, consideram as questões éticas apenas como temas para exercícios de invenção e de composição; não procuram realidades éticas cujo valor de verdade seja objeto de uma apreciação legal. Apesar de especularem sobre problemas éticos, fazem-no dentro de um espírito amoral. (Celedón, s.d., s.p.)

Enquanto Sócrates e Platão encontram na natureza e no desenvolvimento do intelecto o norte para se estabelecerem padrões de conduta, e, portanto, subentende-se um padrão ético universal, os sofistas, representados por seus mais conhecidos mestres, Górgias e Protágoras, defendem que não há uma lei ou norma geral que valha para todos, muito menos que a natureza ofereça ao homem essa lei.

O homem por natureza é levado ao próprio interesse e prazer, subjetivos e por isso variáveis, como o conhecimento, de indivíduo a indivíduo. Como não há uma verdade objetiva universalmente válida, assim não há uma lei que valha para todos; como para um é verdadeiro o que lhe parece, assim para cada um é justo o que se lhe afigura tal, isto é, o que naquele momento lhe é útil. A virtude não é senão **habilidade**, conveniência, perspicácia, a que ensinava Protágoras, “seja nos assuntos privados ou no modo de administrar a própria casa, seja nos públicos, isto é, no modo de agir e falar para governar o Estado”. Não há um ideal ou norma de justiça, a qual atuaria num processo de melhoramento individual ou coletivo, mas há vida pessoal e política **como é** (não como **deveria ser**). A virtude que o sofista ensina é a válida para a vida como é. E o homem por

natureza busca o prazer, o útil, a potência; combater esta inclinação natural é hipocrisia dos que são impotentes para satisfazê-la. (Sciacca, 1967, p.46)

Ao pensamento ético dos sofistas está imbricada uma dicotomia essencial para diferenciar seu pensamento daquele dos filósofos antigos, qual seja, a oposição entre lei e natureza.

Os sofistas, e em especial Protágoras, defendiam uma forma de convencionalismo ético fundada sobre a oposição entre lei e natureza (*nomos* e *physis*). O conjunto das prescrições éticas e legais pertencem ao domínio do *nomos* ou instituições humanas. (Celedón s.d., s.p.)

Inquietações quanto a essa oposição moveram não só os sofistas, mas também Platão. A diferença consiste em que Platão encontra na *physis* a fonte da lei. Desde Sócrates, seu mestre, já temos o ordenamento da natureza como modelo para a compreensão da vida humana. Platão também entende que se observarmos a natureza e a entendermos, veremos nela um sistema que já apresenta suas leis, ou seja, a natureza é a lei, o princípio de todas as coisas:

Para Platão a "verdadeira natureza" não se opõe à lei, mas deve fundá-la e justificá-la. Esta natureza não tem necessidade de normas que lhe sejam exteriores, porque ela já tem um caráter normativo. [...] Assim, o conhecimento da natureza deve contribuir para resolver as dificuldades de ordem ética (do indivíduo com ele mesmo) e política (do homem com relação aos outros cidadãos). (Celedon, 2001, s.p.)

Com essa dicotomia, os sofistas posicionam-se contrariamente a Platão. A lei não parte da natureza, pelo contrário é estabelecida pelos homens de forma arbitrária. Trata-se de costumes transmitidos coletivamente em uma dada cultura, mas artificiais, impostos pela coletividade.

Surge assim, entre natureza e lei, um antagonismo, pois eles designam dois registros dos quais os valores e as ações são diametralmente opostos. *Nomos* é, para os sofistas, um artifício que está na ordem da convenção. Esta lei escrita não está fundada na natureza, pois encontra sustento no nível do relacionamento humano, e não comporta nenhuma necessidade intrínseca, porque é o resultado de um acordo. Trata-se de um recurso engenhoso que, no melhor dos casos, tem uma visão ou campo de trabalho altamente limitado em oposição à lei não escrita ou justiça (*dike*) divina que, além de ser universal, também é necessária. A lei convencional é uma tentativa dos homens de definir, por eles mesmos, as condições normativas da sua própria existência. (Ibid.)

Conclusão

O que podemos concluir do que foi exposto acima é que basicamente temos, de um lado, uma ética universal proposta por Sócrates, Platão e Aristóteles e, de outro, uma ética relativista proposta pelos sofistas. Chaui resume a ética dos antigos indicando três características principais, que foram aquelas destacadas acima:

1. o **racionalismo**: a vida virtuosa é agir em conformidade com a razão, que conhece o bem, o deseja e guia a vontade até ele. A vida virtuosa é aquela em que a vontade se deixa guiar pela razão;
2. o **naturalismo**: a vida virtuosa é agir em conformidade com a natureza (o cosmo) e com a nossa natureza (nosso *éthos*), que é a parte do todo natural. Agir voluntariamente não é, portanto, agir contra a necessidade natural (sobre esta não temos poder nenhum) e sim agir em harmonia com ela, de tal maneira que o possível, desejado e realizado por nossa vontade realize nossa natureza individual e nos coloque em harmonia com o todo da natureza;
3. a **inseparabilidade entre ética e política**: isto é, a inseparabilidade entre a conduta do indivíduo e os valores da sociedade, pois somente na existência compartilhada com outros encontramos liberdade, justiça e felicidade. (2004, p.313)

Entretanto, nessa categorização ela não inclui a ética segundo os sofistas, como podemos notar, cuja percepção da ética é oposta à de seus contemporâneos. Os sofistas não eram considerados filósofos por Sócrates e seus discípulos, como já foi dito acima, por não buscarem a verdade. Assim, quando Chaui descreve a ética dos antigos na citação acima, o pensamento dos sofistas relativo à ética não é considerado.

Desde esses tempos antigos, o estudo da ética se expandiu e se ramificou em categorizações as mais diversas. Se nos valermos de definições de dicionários especializados, como o *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*, por exemplo, dentre os vários desdobramentos e problematizações do termo/conceito, este único verbete cita: ética utilitarista, ética baseada em direitos, ética deontológica, ética fundamentada na “razão comunicativa”, concepção universalista da ética, concepção particularista da ética, ética das virtudes, e até mesmo ética ambiental, confirmando assim a complexidade e a abrangência do termo.

2.2

Ética e tradução

Na coletânea *The return to ethics* (2001), organizada por Anthony Pym, encontramos diferentes estudos que articulam ética e tradução a partir de perspectivas bastante diversas. Alguns exemplos são: o artigo de David Katan e Francesco Straniero-Sergio, que relaciona a ética do entretenimento à interpretação de programas de entrevistas (*talkshows*); o estudo de Alev Bulut e Turgay Kurultay, que aborda o papel dos intérpretes voluntários em contextos de desastres, no acompanhamento de equipes de busca e salvamento; o de Christiane Nord, sobre o conceito de lealdade na tradução da bíblia e o artigo de Salah Basalmah sobre direitos autorais. Essa coletânea é apenas uma demonstração de como a união dessas duas esferas, a ética e a tradução, pode abarcar campos os mais diversos.

Neste trabalho, não pretendo abranger toda essa ampla gama. A articulação que será feita entre ética e tradução envolverá uma análise da: a) seleção de textos a serem traduzidos; b) relação dos tradutores, leitores e editores com as questões que surgem quando duas línguas e culturas diferentes são postas em contato através de uma tradução; e c) escolhas do tradutor, sejam elas lexicais, sintáticas semânticas e/ou pragmáticas. O meu interesse na dimensão ética na tradução busca refletir sobre o compromisso do tradutor com o seu leitor, considerados os diferentes fatores que influenciam o processo tradutório, e problematizada a relação entre as línguas e culturas envolvidas numa tradução.

Na próxima seção apresento os dois principais teóricos contemporâneos da tradução no que se refere à articulação entre ética e tradução, especificamente à problemática do contato entre duas línguas e culturas, inerente a qualquer tradução. São eles Berman e Venuti.

2.2.1

Antoine Berman e Lawrence Venuti: a “ética positiva” e a “ética da diferença”

Vários textos sobre tradução e ética dos quais me apropriei citam Berman como uma referência para a discussão da ética no campo da tradução. Entre eles, pelo menos três dos artigos da referida coletânea organizada por Pym, dois artigos de Oliveira (2005 e 2006), que serão retomados mais adiante, e ainda uma longa lista de artigos publicados na internet, aos quais tive acesso. Isso sem contar com o trabalho de Venuti, que claramente baseia sua noção de tradução ética em Berman. O principal livro de Berman que uso como referência para esta análise é *A prova do estrangeiro*, tradução publicada no Brasil em 2002 a partir da edição francesa de 1984. Às idéias propostas em seu livro mais recente, *Pour une critique des traductions: John Donne* (1995), sem tradução publicada em português, tive acesso através da leitura de Venuti (2002) e Oliveira (2005). Nessa obra de 1995, Berman ampliou a sua teoria sobre a ética da tradução, proposta anteriormente em *A prova do estrangeiro*, razão pela qual proponho contrapor o “segundo Berman”, ao “primeiro Berman”.

A discussão que ele desenvolve sobre ética e tradução está intimamente vinculada ao seu estudo sobre a atividade tradutória dos românticos alemães. É importante nos lembrarmos disso, porque no período em que foram feitas as primeiras traduções do sânscrito, bem como de clássicos gregos para o alemão, no fim do século XVIII, havia na Alemanha um projeto de expansão da cultura, e a tradução era tratada como uma forma de acrescentar conhecimento e erudição à língua e à cultura alemãs. Assim, o estrangeiro, ou o Outro, para utilizar um termo usado por Berman, deveria ser reconhecido, valorizado e transmitido para a língua e cultura alemãs. Diferentemente da visão mais difundida de tradução como perda, ela foi entendida como uma forma de engrandecimento, dada a sua capacidade de potencialização do texto original. Diz Berman:

Em uma tradução, não há somente uma certa porcentagem de ganhos e perdas. Ao lado desse plano, inegável, existe um outro, em que alguma coisa do original *aparece* e que não aparecia na língua de partida. A tradução faz girar a obra, revela dela uma outra *vertente*. (2002, p.21)

E ainda: “Na língua de chegada, a tradução desperta possibilidades ainda latentes e que só ela, de maneira diferente da literatura, tem o poder de despertar” (Ibid.).

Apesar dessa percepção da tradução como uma forma de renovar e “despertar possibilidades” na língua-fonte, Berman explica que a tendência natural das culturas é resistir à tradução, ser auto-suficiente, e, “a partir dessa

suficiência imaginária, ao mesmo tempo brilhar sobre as outras e apropriar-se de seu patrimônio”(Ibid., p.17). E a razão dessa resistência está ligada à natureza etnocêntrica de toda e qualquer cultura, como ele explica no trecho abaixo:

toda cultura resiste à tradução mesmo que necessite essencialmente dela. A própria *visada* da tradução – abrir no 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 na mestiçagem. (Ibid., p.16)

A “estrutura etnocêntrica” a que Berman se refere poderia afastar o interesse de uma dada sociedade em traduzir, em permitir a entrada de tudo o que seja estrangeiro, ainda mais obras que, por sua grandiosidade, conseguem provar sua superioridade literária. Como lemos na citação acima, a tradução coloca em choque o desejo de engrandecimento e o temor da mestiçagem. Berman reflete justamente sobre essa posição ambígua da tradução:

Ora, a tradução ocupa aqui um lugar ambíguo. Por um lado, ela se submete a essa injunção apropriadora e redutora, constitui-se como um de seus agentes. O que acaba por produzir *traduções etnocêntricas, ou que podemos chamar de “má” tradução*. Mas, por outro lado, a *visada ética* do traduzir opõe-se por natureza a essa injunção: a essência da tradução é ser abertura, diálogo, mestiçagem, descentralização. Ela é relação, ou não é nada. (Ibid., o primeiro grifo é meu, o segundo do autor)

Vemos aí delineada a crítica à má tradução, qual seja, a tradução etnocêntrica. Ela seria má por ir de encontro à natureza da tradução, que é o contato, a mistura. Berman apresenta aqui o que chamará mais adiante de “ética negativa” para, a partir da noção do que *não* é uma boa tradução, fazer a defesa de uma *tradução ética*, ou seja, de uma “ética positiva”.

Inspirado em Friedrich Schleiermacher, Berman discute que o tradutor está sempre diante da decisão de “levar o leitor ao autor” ou vice-versa. E nisso se configura o que chama de “drama do tradutor”. Citando Franz Rosenzweig, ele diz que “traduzir é servir a dois senhores”, à “língua estrangeira (primeiro senhor) e ao público e à língua própria (segundo senhor)” (Ibid., p.15).

Esse é um ponto importantíssimo na reflexão que empreendo. Essa analogia dos dois senhores transmite bem a tensão entre fidelidade e traição a que o tradutor vive constantemente submetido. “A quem devo servir?”, se pergunta o

tradutor. A proposta de tradução ética de Berman, de uma ética positiva da tradução, nos dá a entender que o tradutor deve levar a obra estrangeira ao leitor, domesticando-a inevitavelmente por estar na língua do leitor, mas carregando o maior teor de estrangeiridade possível, ou como diz, “levar às margens da língua na qual se traduz a obra estrangeira na sua pura estranheza” (Berman, inédito, p.21). Mas, por outro lado, sua reflexão nos faz questionar sobre a recepção desse tipo de tradução pelo público. Ao mesmo tempo em que o público deseja ter acesso à mente e ao espírito do autor original, como já falamos na apresentação deste trabalho, e que o texto seja uma “janela transparente”, como já metaforizou Venuti, será que ele se agrada de um texto que não se pareça com um texto escrito originalmente em sua própria língua? Ou seja, um texto pouco fluente, repleto de opacidades? O tradutor deve ter em mente seu público leitor, não há como se render a seu ideal irrealizável de tradução.

Vale notar que embora Berman reconheça “o domínio hiper-delicado das relações entre tradutor e “ ‘seus’ autores” (Ibid., p.16) – e eu acrescentaria seus leitores –, ele defende que o drama que vive o tradutor entre a traição e a fidelidade não é “uma realidade em si: ela está fundamentada em um certo número de pressupostos ideológicos”, dentre eles a “sacralização da língua materna” (Ibid.). O fato de nossas culturas ocidentais sacralizarem suas línguas coloca o tradutor sempre sob suspeita. Mas se analisarmos as diferentes práticas tradutórias ao longo da história veremos que nem sempre foi assim. O próprio Berman cita “o público letrado evocado por Forster³, [que] alegrava-se ao ler uma obra em suas diversas variantes lingüísticas, pois não sacramentava a língua materna” (Ibid.)

No estudo realizado por Lia Rolim em sua dissertação de mestrado chamada “Práticas de tradução no Ocidente: uma retrospectiva histórica” (2006), podemos ver que em diferentes lugares e períodos históricos a tradução, ou a atividade de reescrita assim denominada por alguns, foi praticada sem qualquer preocupação de fidelidade para com a língua-fonte. Ela conta, por exemplo, que na primeira metade do século XX, no Brasil “nasceram os *autores-tradutores*, que dessacralizavam o original, colocando-se em posição de igualdade em relação ao autor estrangeiro, fazendo alterações significativas no texto, numa apropriação do

³ **Edward Morgan Forster** (1879-1970) foi um romancista britânico. Entre 1897 e 1901, Forster frequentou o King's College, em Cambridge, onde travou conhecimento com alguns dos membros que viriam posteriormente a formar o grupo artístico e literário Bloomsbury Group. (*Wikipedia*, disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Edward_Morgan_Forster)

original” (p.74). As “traduções” feitas por esses autores eram aceitas pelo público, pois a leitura era fluente, os textos eram bem trabalhados no português; mas será que o público leitor que apreciava essas “traduções” tinha consciência do processo tradutório-autoral realizado ou achavam que estavam tendo acesso ao “espírito do texto” original? Acho mais provável a segunda opção.

Alguns exemplos de “apropriação do original” – “apropriação” num sentido de tomar como seu e modificar o que quiser sem se preocupar se o grau de intervenção é excessivo – estão presentes na monografia “Monteiro Lobato: tradutor ou co-autor” (inédita) de Sabrina Martinez, onde analisa a tradução de *The thin man*, de Dashiell Hammett por Monteiro Lobato. O pequeno trecho que citarei abaixo já dá uma idéia de como Lobato acrescenta informações que não estão presentes no texto em inglês e explica as ações de forma mais detalhada que no original:

Original	Tradução
<i>Asta jumped up and punched me in the belly with her front feet. Nora, at the other end of the leash, Said: “She’s had a sweel afternoon [...]</i>	Asta, a cachorrinha de Nora, entrou a correr e veio plantar-se com as duas mãozinhas sobre meus joelhos. Volte-me para a porta. Nora surgia com os seus pacotes, a sorrir das festas de Asta. - A bichinha teve uma tarde divertida [...]

Martinez explica que Lobato tinha o hábito de facilitar a leitura e “torná-la mais ágil”, pois o “público-alvo da *Série Negra* [coleção da qual fazia parte o livro citado acima, *O homem magro*] era principalmente o leitor de classe média baixa, pouco instruído, que estava sendo apresentado ao livro como bem de consumo” (Martinez, inédito, p.13). Os grifos em negrito indicam os pontos de intervenção autoral de Lobato, que demonstram o quanto o tradutor se sente à vontade para adequar o texto ao que ele considerava as necessidades do público receptor.

Voltando à proposta de Berman, vemos que ele quer resgatar a *visada ética*, o propósito maior da tradução de ser diálogo, relação, e assim propõe uma ética positiva da tradução, que supõe uma ética negativa:

uma *ética negativa*, isto é, uma teoria dos valores ideológicos e literários que tende a desviar a tradução de sua pura visada. A teoria da tradução etnocêntrica,

ou seja, da *má tradução*. Chamo de má tradução a tradução que, geralmente, *sob pretexto de transmissibilidade, opera uma negação sistemática da estranheza da obra estrangeira*. (2002, p.18, grifo meu)

Essa crítica à tradução etnocêntrica tem sido mais desenvolvida e aprofundada por Venuti, que resgata com frequência as proposições de Berman relativas à ética e a partir delas constrói toda uma teoria em torno do que o teórico francês chama de “má tradução”, ou seja, aquela que nega a “estranheza da obra estrangeira”. Sua classificação das estratégias tradutórias como “domesticadoras” e “estrangeirizadoras” – já bastante difundida no meio acadêmico e, por isso, apenas brevemente mapeada mais adiante nesta dissertação – está alicerçada justamente na idéia da boa tradução, ou da tradução ética, defendida por Berman. Embora afirme que inevitavelmente toda tradução é domesticadora, já que inscreve um texto estrangeiro na língua doméstica, Venuti reafirma sua concordância com Berman quanto à necessidade de se expressar a estrangeiridade do texto estrangeiro. Diz ele:

Concordo com Berman [...] ao suspeitar de qualquer tradução literária que mistifica essa domesticação inevitável como um ato comunicativo sem problemas. A boa tradução é desmistificadora: manifesta em sua própria língua a estrangeiridade do texto estrangeiro. (Venuti, 2002, p.27)

Venuti apresenta uma linha de pensamento muito semelhante à de Berman ao identificar a tradução como tendo uma função que vai além da comunicação:

Minha preferência pela tradução minorizante também se dá a partir de uma postura ética que reconhece as relações assimétricas em qualquer projeto de tradução. A tradução nunca pode ser simplesmente a comunicação entre similares, porque ela é fundamentalmente etnocêntrica. (Venuti, 2002, p.27)

Vemos em Berman uma citação semelhante:

A tradução não pode ser definida unicamente em termos de comunicação, de transmissão de mensagens ou de *rewording* ampliado. Traduzir é, obviamente, escrever e transmitir. Mas essa escritura e essa transmissão só ganham seu verdadeiro sentido a partir da visada ética que as rege. (Berman, 2002, p.17-18)

Ambos reconhecem que a comunicação que ocorre por meio da tradução é problematizada pelo contexto intercultural em que ocorre. Assim, embora a tradução seja, por definição, um processo assimilativo, é possível produzir o que Venuti chama de “discurso heterogêneo”, o qual salienta “as diferenças lingüísticas e culturais do texto” (2002, p.29).

Venuti usa o termo “ética assimilativa”, que a meu ver corresponde ao que Berman chamou de “ética negativa” ou “visada redutora da cultura” (Berman 2002, p.17), contrapondo-a à “visada ética” ou “ética positiva”. Venuti, a todo tempo, contrapõe fluência e heterogeneidade, definindo a segunda como uma forma de ressaltar, na tradução, as marcas estrangeiras do texto original e de evitar que a fluência mistifique ou oculte a existência de um texto estrangeiro por detrás daquela tradução. Ele explica:

A fluência é assimilativa, apresentando aos leitores domésticos uma representação realista conjugada com seus próprios códigos e ideologias como se fosse um encontro imediato com um texto e uma cultura estrangeiros. O discurso heterogêneo da tradução minorizante resiste a essa *ética assimilativa* ao salientar as diferenças lingüísticas e culturais do texto – dentro da língua maior. (Venuti, 2002, p.29)

Embora possamos perceber que Venuti sofre grande influência do pensamento de Berman, é importante lembrar que cada um desses teóricos fala a partir de lugares diferentes. Enquanto, como já dissemos, Berman se inspira no romantismo alemão, Venuti fala da tradução de literatura estrangeira para a língua inglesa no contexto que denomina anglo-americano. Como bem esclarece Oliveira, que tem desenvolvido um projeto de pesquisa com seus alunos justamente investigando essa questão,

Nesses contextos, tanto a prática quanto a teorização tradutória guiaram-se por posturas antípodas. No cenário romântico germânico, a tradução foi praticada e defendida como uma atividade de expansão lingüística, responsável pela fundação de um espaço lingüístico próprio (Berman, 2002, p.54) e orientada pela busca de uma fidelidade à letra, que abre a língua da tradução à estrangeiridade/estranheza da língua do original. Por outro lado, no cenário anglo-americano contemporâneo, ela é uma atividade invisível, quase sempre não percebida como tal, pois os parâmetros que a norteiam orientam-se pela busca de um texto tão fluente quanto um texto escrito originalmente em língua inglesa – um texto domesticante, que produz em seus leitores a impressão de estarem transitando por um espaço lingüístico e cultural que lhes é próprio. (Oliveira, 2006, p.8)

Considerando a perspectiva hegemônica anglo-americana, ambiente no qual a prática predominante tem sido adotar a “ética assimilativa”, Venuti manifesta uma inquietação quanto ao papel da tradução na formação de identidades culturais e, apesar de estar tratando de um contexto histórico e regional diferente, recorre novamente a Berman nessa reflexão. Em seu livro

Escândalos da tradução ele apresenta diversos exemplos do efeito que tem a tradução e a escolha de textos traduzidos sobre diferentes culturas (ver capítulo 4, pp.129-168). Para ele, a política tradutória de um país ou de uma instituição poderosa pode gerar conseqüências negativas, pois criam ou reafirmam estereótipos culturais e ocultam características de um povo em prol de interesses minoritários, elitistas etc. Isso acarretaria questões éticas, considerando-se o efeito nocivo que gera nas relações entre países.

Se a tradução tem efeitos sociais de tão longo alcance, se ao formar identidades culturais ela contribui para a reprodução e a mudança social, parece importante avaliar esses efeitos, indagar se eles são bons ou maus, ou se as identidades resultantes são éticas. Será útil começar novamente com Antoine Berman, cujo pensamento sofreu uma mudança interessante pouco antes de sua morte. Berman baseou seu conceito de tradução ética na relação entre as culturas doméstica e estrangeira que está incorporada ao texto traduzido [...]. A tradução de má qualidade forma uma atitude doméstica que é etnocêntrica com relação à cultura estrangeira: “geralmente sob disfarce de transmissibilidade, ela realiza uma negação sistemática da estranheza da obra estrangeira” (Berman, 1992, p.5). A tradução de boa qualidade visa a limitar essa negação etnocêntrica: ela representa “uma abertura, um diálogo, uma hibridação, uma descentralização” e, dessa forma, força a língua e as culturas domésticas a registrarem a estrangeiridade do texto estrangeiro (ibid., p.4). Os julgamentos éticos de Berman dependem das estratégias discursivas empregadas no processo tradutório. A questão é se elas são completamente domesticadoras ou se incorporam tendências de estrangeirização. (Venuti, 2002, p.154-5)

Cabe abrir um parêntese aqui para destacar que não só no contexto anglo-americano, mas eu diria que em todo o mundo, predomina essa ética assimilativa. Os editores, para satisfazerem o mercado consumidor de traduções, ou seja, os leitores, adotam a política tradutória da fluência, nos termos de Venuti, pois é isso o que agrada o público. Tal preferência é resultado de um processo construído culturalmente; a maior parte dos textos a que os leitores têm acesso, inclusive aqueles escritos originalmente na língua nativa, tem características de fluência que moldam as suas expectativas. Um texto com muitas marcas da língua estrangeira, que não soa como escrito na sua língua, não vende com facilidade. A maior parte dos tradutores também adota essa estratégia porque estão submetidos à política editorial e também por acreditarem, muitos deles, que o papel do tradutor é facilitar a leitura do texto original, tornando sua linguagem e tornando-o mais acessível a seu público leitor, mesmo quando isso implica mais esforço. Uma tradução fluente requer do tradutor um esforço de maquiagem a estrangeiridade do texto, o que exige um trabalho maior.

Como vimos, embora tenham em foco momentos e lugares diferentes, as preocupações de Berman e de Venuti se aproximam bastante. Venuti insiste em que a tradução seja um instrumento de desalienação, de desvelamento. Por meio da tradução estrangeirizadora, o leitor poderá ver outras culturas, outros mundos, poderá ter acesso a outras realidades diferentes da sua e isso pode promover uma maior conscientização em relação aos outros povos e culturas. É o que entendo quando afirma:

um tradutor pode optar por redirecionar o movimento etnocêntrico de tradução a fim de descentralizar os termos domésticos que um projeto tradutório tem de, inevitavelmente, utilizar. Essa é uma *ética da diferença* que pode *mudar a cultura doméstica*. (Venuti 2002, p.157, grifo meu)

Berman não parece ter tanta preocupação com a conscientização da cultura receptora quanto Venuti. Sua meta parece estar mais relacionada a um engrandecimento lingüístico e cultural, mas não necessariamente político, no sentido restrito do termo, apesar das três esferas estarem muito relacionadas. Mas ainda assim, discutem a mesma questão.

Portanto creio que fica claro o que significa “ética” para esses teóricos. Novamente, faço uso das palavras de Oliveira, que são um excelente resumo do que seria a *ética da diferença*, na expressão venutiana ou a *pura visada ética da tradução*, em Berman:

o tipo de ética que Venuti reivindica para o tradutor é anunciado no próprio título do livro em que ele discute esse assunto – é uma ética da diferença, que é também reivindicada por Berman, em *A prova do estrangeiro*. Esse tipo de ética intenta subverter a tendência de toda operação tradutória de se amoldar aos parâmetros ideológicos e poetológicos vigentes no contexto da tradução e de produzir, dessa forma, textos fluentes, transparentes e domesticantes, que provocam em seus leitores a sensação de estarem diante de materiais produzidos originalmente em suas línguas. A tradução que se orienta por uma ética da diferença, como postulada pelos dois estudiosos, não apaga as marcas da sua origem e coloca em xeque a estabilidade da crença na existência da superioridade de um texto sobre outro, de uma língua sobre outra, de uma literatura sobre outra, de uma cultura sobre outra. (Oliveira, 2006, p.1)

Quando pensamos na aplicação prática dessa teoria da ética da diferença, ou seja, nos ambientes profissionais de tradução, como editoras e instituições que encomendam traduções de modo geral, esbarramos no muro há muito erguido entre a teoria e a prática. Como conciliar uma ética de reconhecimento e valorização do estrangeiro, que deixa no texto traduzido marcas visíveis da língua

e da cultura do outro, com o desejo de um público leitor que quer conhecer o outro e suas peculiaridades, mas por meio de uma forma “transparente”, na qual o tradutor e o processo de tradução sejam invisíveis?

A seguir, discutirei a aplicação das teorias de Berman e de Venuti nos países periféricos.

2.2.2

Os países periféricos e a ética da diferença

Entendo que a definição de uma ética tradutória nos termos de Berman e de Venuti constitui uma contribuição inestimável para os estudos da tradução, já que, dentre outros méritos, estudam a tradução e suas implicações a partir de uma perspectiva não meramente lingüística. Ambos teorizam a tradução entendendo-a como uma atividade que, ao relacionar língua e culturas, exerce influência nas esferas da literatura e na formação de identidades, para destacar apenas algumas delas. Os dois teóricos também reconhecem o papel central do tradutor e sua poderosa interferência como mediador dessa relação promovida pela tradução. Além disso, há muito valor em uma teoria que busca entender as relações assimétricas entre os países, os processos de dominação política e cultural envolvidos nessas relações, e articulá-los à tradução, que habita justamente nessa fronteira.

Contudo, vale destacar que ambos os teóricos escrevem a partir de países hegemônicos, num esforço de avaliar as suas realidades. Pergunto-me se é viável, nos países e culturas periféricos, aplicar as estratégias enquadradas na “ética da diferença”. Quais são as alternativas propostas para países e culturas que são receptores – numa proporção demasiada – da cultura dominante estadunidense, principalmente, mas também da inglesa e de outros países centrais? Será que a ética da diferença dá conta das questões que a tradução levanta em contextos não-hegemônicos?

Econômica e culturalmente não-hegemônicos, os países periféricos recebem todo tipo de produto cultural das culturas dominantes. Sua literatura, cinema, hábitos alimentares, indumentária etc. são muito influenciados pela cultura dos países hegemônicos. Nas rádios das grandes metrópoles brasileiras, a

música “número um das paradas” é, em geral, de língua inglesa. O adolescente, para ter *status* entre os colegas, quer ter no pé um *Nike Shox*. O McDonald’s é a lanchonete preferida das crianças brasileiras. É a língua inglesa nos rótulos dos produtos, na publicidade e no *marketing* que lhes confere qualidade, alto nível, alta tecnologia. Nos encartes de condomínios das áreas residenciais mais nobres das nossas grandes cidades não se fala mais português. As instalações são equipadas com *fitness room*, *lan house*, *praça teen*, *playground*... Essa é uma breve lista que poderia se estender por páginas e páginas se quiséssemos identificar em nossa cultura as marcas da língua e da cultura estadunidense. Como fica então essa estratégia tradutória estrangeirizadora num contexto que já está saturado de cultura estrangeira? A estranheza do Outro é bem pouco estranha para nós.

Levantar esses questionamentos não significa defender um “abrasileiramento” de nossas traduções, ou ignorar as diferenças culturais que estão presentes nos textos estrangeiros e nos fechar para o mundo. A via das traduções domesticadoras de todos os produtos culturais que chegam ao Brasil não parece ser o melhor caminho. Mas se as estratégias tradutórias vão além das escolhas lexicais e semânticas e abrangem também a seleção de livros, filmes, músicas etc. a serem traduzidos, creio que vale pensar na consequência dessa apropriação desenfreada do outro.

Um exemplo disso foi estudado por Érika Paula Faria Dias, na dissertação defendida em 2002, chamada “As traduções de Rachel de Queiroz nas décadas de 60 e 70 do século XX”. Esse estudo revela como textos traduzidos pela escritora foram estrategicamente escolhidos para promover os ideais estadunidenses e a crítica anti-comunista durante a ditadura militar. Vários livros traduzidos nesse período pela escritora se associavam à ideologia do golpe de 1964 (ver Dias, 2002, capítulo 4), materializando a participação dos EUA naquele golpe.

Embora sem maior aprofundamento, Venuti aborda a questão da aplicação de sua teoria nos países periféricos. No último capítulo de *Escândalos da tradução*, intitulado “Globalização”, ele conta parte da história tradutória chinesa, a qual exemplifica a adoção de estratégias domesticadoras, e conta também que em Gana, um ano após sua independência, “a *Odisséia* foi traduzida para a língua nativa *twi* a fim de promover a alfabetização” e essa tradução foi altamente domesticadora “para criar a ilusão realista e provocar a identificação do leitor”

(p.352). Por meio desses exemplos, o autor tenta mostrar que, em alguns contextos, a tradução domesticadora pode ser positiva para uma dada cultura, em um dado momento. Afirma que nem sempre a “questão-chave [...] é a estratégia discursiva (fluyente ou resistente), mas sempre sua intenção e seu efeito – i.e., se a tradução tem como objetivo promover inovação e mudança cultural” (Ibid., p.353).

Venuti afirma que a tradução nas situações coloniais e pós-coloniais “trazem uma nova complexidade à ética da tradução, que toma como seu ideal o reconhecimento das diferenças culturais” (Ibid.), mas não desenvolve uma proposta ou uma argumentação mais detalhada. Nas últimas três páginas do livro, ele as lança, deixando-nos na expectativa de que está por vir uma reflexão mais elaborada. Mas não deixa de relativizar a defesa da ética da diferença, quando aceita que a domesticação pode ser uma estratégia adequada, dependendo do contexto:

Uma vez que o doméstico nos países em desenvolvimento tende a ser um híbrido das tendências globais e locais, a tradução pode revisar os valores hegemônicos mesmo quando pareça empregar as estratégias de domesticação mais conservadoras – estratégias, em outras palavras, destinadas a reforçar as tradições locais dominantes na cultura-alvo. (Ibid., p.354)

Nessa afirmação e na preocupação demonstrada no capítulo citado, encontramos um segundo Venuti. Ou seja, para lidar com a problemática dos países periféricos – vítimas históricas do imperialismo anglo-americano e europeu que ele quer atingir em sua defesa da ética estrangeirizadora – ele relativiza sua teoria da ética da diferença. Receio em fazer afirmações mais contundentes sobre este segundo Venuti pelo fato de não conhecer outros trabalhos seus que abordem estratégias tradutórias a serem adotadas em países não-hegemônicos. Mas o que consigo extrair é que seu objetivo maior, que parece ir além de uma ética da diferença na tradução, consiste na luta contra a opressão das minorias. Se nos países hegemônicos essa sua luta se concretiza através da proposição de estratégias tradutórias estrangeirizadoras, pode ser que ela, em países periféricos, se dê por meio de outras estratégias. Creio que não é prudente desenvolver essa questão tão complexa de uma forma simplista. Com certeza, há que se pensar mais e teorizar mais para se chegar a uma ética contra a opressão nesses países. Mas, ainda assim, creio que o que Venuti sugere é que sua proposta da ética da

diferença não pode ser aplicada indiferenciadamente em qualquer situação. E, além disso, a ética da tradução pode se configurar como uma prática até oposta às estratégias de estrangeirização desde que tenha “como objetivo promover inovação e mudança cultural” (Ibid., p.353).

Ainda assim, a reflexão de Venuti, mesmo sem aprofundar a questão dos países periféricos, é válida para nós e é, sem dúvida, bem intencionada porque busca revelar toda uma rede de relações que envolve uma tradução e fazer com que os tradutores problematizem sua atividade. Seus estudos e análises de projetos tradutórios sempre consideram o momento histórico e a cena maior em que se inserem. Valorizar e reconhecer o mérito dessa teoria não significa, contudo, no Brasil e nos países subdesenvolvidos (ou “em desenvolvimento”, como costumam “eufemisar”), recebê-la acriticamente, sem contextualizá-la à nossa realidade. Penso que as preocupações de Venuti têm o grande mérito de mostrar os aspectos políticos que estão por detrás de um projeto de tradução, de uma instituição ou de um tradutor individualmente, e, portanto, de criticar a recepção ingênua dos textos traduzidos, em vez de aceitar traduções inocentemente.

Um caso brasileiro que pode ilustrar o uso de estratégias domesticadoras com o propósito de gerar “inovação e mudança cultural” são algumas das traduções de Monteiro Lobato. Lobato foi o primeiro editor brasileiro a procurar desenvolver um mercado de massa para livros e transformar a indústria editorial em uma indústria de consumo. Sua primeira editora, Monteiro Lobato e Cia., funcionou de 1919 a 1925, quando entrou em falência. No mesmo ano tornou-se sócio da Companhia Editora Nacional. Lobato tinha o desejo de que o país se abrisse para novas influências culturais – além da francesa, dominante na época – e acreditava que a tradução era um eficaz instrumento para isso. Como editor, foi responsável pela publicação de traduções, em sua maioria a partir da língua inglesa⁴, mas também de autores russos, por exemplo. Na escolha dos livros a serem traduzidos e nas estratégias adotadas em suas traduções para se opor às idéias do governo e da Igreja católica, Lobato – como também conclui Giovana Campos (2004) em seu estudo sobre a tradução de *For whom the bell tolls*, de Ernest Hemingway – foi estrangeirizador, pautou-se pela ética da diferença: ele

⁴ “Denise Mendes (2002), mostra que 67% dos livros traduzidos por Monteiro Lobato foram provenientes da língua inglesa.” (Oliveira, 2005)

escolhia textos provenientes da língua inglesa, escolha não predominante na época, se propunha a romper com o pensamento e a cultura literária dominantes de então, e, em suas adaptações de histórias infantis, por exemplo, deixava aparecer marcas da cultura estrangeira (Castro, inédito). Contudo, ele adotou estratégias domesticadoras ao traduzir algumas obras, “abrasileirando” a linguagem, “tropicalizando” a narrativa para torná-la mais acessível. No caso das traduções de Hemingway, ele costumava substituir seu estilo sucinto “pela prolixidade do discurso literário de autores brasileiros como José de Alencar” (Oliveira, p.3, inédito).

Como mostra Campos em seu estudo, “a domesticação operou não somente nas escolhas lexicais, na modificação da pontuação e da ordem das palavras, mas também na supressão de informações” (2004, p.160), na tentativa de adequar o romance ao contexto brasileiro. Talvez seja esse o tipo de tradução a que Venuti se refere quando fala que o emprego “[d]as estratégias de domesticação mais conservadoras” pode servir para “revisar os valores hegemônicos” (ver p.40 desta dissertação).

Ainda assim, julgo relevante refletir sobre a atividade de tradução realizada e promovida por Lobato. Não se pode negar que ele tenha gerado uma revolução no mercado editorial brasileiro, nas décadas de 1940 e 50, sendo talvez um dos principais responsáveis pela implantação de uma verdadeira indústria editorial no país. Seus empreendimentos foram ousados e tinham um projeto político e ideológico que os apoiava. Lobato foi opositor da ordem política e religiosa de então, como já disse, e, em nome disso, utilizou também como arma a tradução. Porém, pode-se constatar que em muitos de seus trabalhos ele realiza cortes, acréscimos, faz referências que não foram feitas originalmente, sem, em nenhum momento, alertar seus leitores para tais manipulações. Com base em Venuti e Berman, se verá a seguir que tipo de ética prevê essa estratégia.

Venuti aponta na obra de Berman o que parece uma resposta:

Berman veio a reconhecer [que] até mesmo o tradutor mais domesticador [...] não pode simplesmente ser preterido como antiético *se ele “não dissimula seus cortes, seus acréscimos, seus adornos, mas os expõe em prefácio e notas, abertamente”*[...]. Ao contrário, devemos admirar a simples façanha de traduções corajosamente domesticadoras, o fato de que os tradutores produziram um “trabalho textual” com seus próprios objetivos e estratégias “em correspondência *mais ou menos próxima* à textualidade do original. (Venuti 2002, 155, grifos meus)

A citação de Venuti é confirmada por Oliveira, como segue:

Berman (1995) afirma que o tradutor domesticante, *que não oculta a sua prática de apagamento da origem do texto traduzido*, que o manipula com o propósito de confirmar prescrições do seu entorno, não pode, por esse motivo, ser considerado antiético. Assim, ele contrapõe à ética da diferença a da igualdade, que, *quando assumida como tal*, não é nem mais nem menos ética do que aquela da diferença. (Oliveira, 2006, p.2, grifos meus)

São nessas duas citações que podemos identificar o “segundo Berman” a que me referi no início desta seção e a que se refere também Venuti na citação da página 36 deste trabalho, quando fala que seu “pensamento sofreu uma mudança interessante pouco antes de sua morte”. Embora possa parecer, à primeira vista, uma contradição o fato de ele aceitar uma prática que parece ter sido rebatida em toda a sua teoria anterior, ou seja, a utilização de uma estratégia domesticadora, com base em uma ética da igualdade, creio que aqui ele introduz uma expansão à sua teoria. Ou seja, ao aceitar uma tradução domesticadora que “não dissimula”, que expõe suas estratégias abertamente, ele defende o processo de conscientização do leitor acerca do processo tradutório e permite que o tradutor se torne visível não nas marcas culturais peculiares da cultura-fonte – pois numa tradução domesticadora, elas provavelmente não serão frequentes – mas por meio de notas e prefácios que indiquem ao leitor as estratégias utilizadas. Ou seja, ambas as estratégias têm o propósito de não dissimular, não esconder.

Nesse sentido entendo que Venuti também relativiza sua defesa do projeto de tradução estrangeirizadora, como mostramos acima, quando se refere às ex-colônias e à estratégia de domesticação adotada por alguns de seus tradutores.

As propostas de Berman e de Venuti parecem apontar não para uma ética geral/universal da tradução, mas sim para uma ética condicionada a determinantes históricos e regionais. Ainda assim, não entendo que proponham um relativismo total, pois em ambos os momentos (primeiro e segundo Berman, primeiro e segundo Venuti) eles defendem acima de tudo a visibilidade da tradução, o reconhecimento do texto traduzido como tal, como advindo de um contexto estrangeiro, e, mais especificamente Venuti, tem como meta constante a luta contra a opressão dos países periféricos. A categorização *ética da diferença* x *ética da igualdade* é relevante no sentido de identificar estratégias adotadas, mas nem sempre consistirão em abordagens opostas, pois se deve sempre considerar os

aspectos culturais, sociais, políticos e econômicos relativos a um projeto de tradução.

Talvez aqui seja possível fazer uma analogia com a ética grega, na qual temos de um lado os sofistas, totalmente relativistas, e, de outro Sócrates, Platão e Aristóteles, que defendem a universalidade da filosofia moral e das virtudes. Se tal analogia é mesmo viável, eu diria que Berman e Venuti parecem se enquadrar num meio termo entre um lado e outro. Ao mesmo tempo em que propõem uma ética da tradução que busca abranger os diferentes países, línguas e culturas, de modo geral, não deixam de levar em conta as peculiaridades locais e as disparidades de força política e econômica que permeiam a relação entre eles, sugerindo assim, uma flexibilização das estratégias adotadas em cada um dos contextos.

2.2.3

Uma reflexão sobre o uso do termo “ética” nos estudos da tradução

Nas minhas primeiras leituras sobre o conceito de ética na filosofia e em outras áreas do pensamento social, cheguei a pensar que talvez o termo “ética” não fosse o mais adequado para categorizar certas estratégias tradutórias, mesmo porque, os teóricos aqui estudados, Berman e Venuti, não chegam a discutir o porquê da escolha do termo “ética” para denominar suas estratégias. Pela compreensão mais comum do termo, como algo relativo ao conjunto de valores de um grupo ou indivíduo, e algo que envolve reconhecimento de direitos e deveres, eu só conseguia imaginar a aplicação da ética na tradução em termos de ética profissional. Ou seja, a postura do tradutor diante de seus clientes e colegas de trabalho, o cumprimento dos prazos de entrega, a lisura no trato das finanças, que são os itens geralmente tratados nos códigos de ética profissional de associações e sindicatos de tradutores.

Cheguei a repensar se os objetos desta dissertação, quais sejam, as manipulações das traduções subversivas e a categorização de estratégias tradutórias como diferentes tipos de ética, de fato se enquadravam na discussão do que é mais amplamente denominado como ética.

Inicialmente, questionei as motivações da escolha de Berman e Venuti utilizarem o termo ética para identificarem estratégias tradutórias. Não conseguia entender como uma estratégia rechaçada por eles, ou seja, considerada negativa, poderia ter o nome de ética; por exemplo, a expressão “ética da igualdade”. Venuti usa os termos “ética da igualdade” e “ética assimilativa” em contraposição à “ética da diferença”. O termo que Berman apresenta como contraponto à “visada ética” da tradução é “visada redutora da cultura”, que parece ser equivalente à idéia de “ética da igualdade”, ou “ética negativa”. De acordo com Venuti, com base em uma ética tradutória da igualdade produz-se uma tradução “que possibilit[a] e ratific[a] discursos e cânones, interpretações e pedagogias, campanhas publicitárias e liturgias existentes” com o propósito de “assegurar a reprodução contínua e tranqüila da instituição” (2002, p.156). Essa é uma estratégia, que deve ser combatida, deve ser trazida à tona e “desmascarada”. Por isso pensei na impropriedade do termo “ética” para dar nome a uma estratégia que ele refuta, que se utiliza da alienação, do ocultamento, para transmitir uma mensagem.

Entretanto, o que concluí é que por reconhecerem a identidade intrinsecamente política da tradução, esses teóricos vêem no termo “ética” uma forma de mostrar que as estratégias tradutórias adotadas, conscientemente ou não, sempre gerarão conseqüências éticas e políticas. E como vimos no estudo da filosofia clássica, a ética é inseparável da política.

Entendi também que nem toda ética é uma ética do bem, do aconselhável, do correto. A ética entendida como um conjunto de preceitos que rege um determinado grupo de pessoas, uma determinada instituição ou indivíduo, pode ser uma ética de preceitos considerados negativos, o que não significa que seja uma não-ética. Daí a necessidade de se adjetivar o termo.

A relação entre ética e as estratégias subversivas da tradução também me despertaram uma inquietação, como disse na apresentação deste trabalho, pelo fato de desconfiar que tais práticas estariam, de certa forma, “enganando” seu leitor. Ou seja, realizam não uma tradução, mas algo mais próximo de uma adaptação ou paródia, na medida em que executam manipulações excessivas no texto “traduzido”. Isso leva a uma preocupação ética porque “enganar” o leitor não me parece condizente com o bem, com o correto e virtuoso. Mas isso se considerarmos uma percepção universal do que seja o bem, o correto e virtuoso,

sem vislumbrar outros determinantes que podem levar certos tradutores a adotarem tais práticas e ainda as considerarem éticas. Esta discussão será retomada num capítulo mais adiante, após apresentarmos as principais características das estratégias tradutórias que denomino como subversivas.