

5 TRADUÇÕES PÓS-COLONIALISTAS

A interseção central dos estudos da tradução e da teoria pós-colonial são as relações de poder.

(Munday 2001, p.134).

Neste capítulo discutirei a articulação dos estudos pós-coloniais com os estudos da tradução. O propósito é apresentar como essas duas áreas se aproximam, trazer alguns exemplos que demonstrem as estratégias que costumam adotar alguns tradutores que se inserem no contexto pós-colonial, para que possamos verificar até que ponto essa atividade pode ser reconhecida como tradução, e de que forma se aproxima ou se afasta do campo conceitual que delineio para a tradução.

O estudioso da linguagem Kanavillil Rajagopalan, em seu artigo "Traição *versus* transgressão: reflexões acerca da tradução e pós-modernidade", aborda o pós-colonialismo e a importância da tradução nos processos de colonização e nos movimentos de resistência dos colonizados. Ele afirma que “a atividade de tradução [...] se revela como poderosa nas mãos dos oprimidos em sua luta contra a opressão” (2000, p.123). Esse artigo, bem como os de Adriana Pagano, 2000; Giana Mello e Neuza Vollet, 2000; e Silene Moreno e Paulo Oliveira, 2000, me proporcionaram os primeiros contatos com a discussão do pós-colonialismo articulada à tradução. Vislumbrei nessa discussão um potencial objeto de estudo.

Por meio desses textos percebi que a prática de tradução pós-colonial utiliza a tradução como arma de luta política e ideológica, e, mais especificamente, de luta contra a opressão colonial. Ao se conscientizarem da opressão e desvantagem política e econômica resultantes dos regimes colonizadores, esses tradutores fazem da tradução um meio de reivindicar reconhecimento, de se fazerem ouvir e de rever sua história e tradição lingüística. Assim, julguei relevante estudá-los no âmbito deste trabalho, por acreditar que suas estratégias, como as das feministas, também sejam exemplos emblemáticos de manipulação e intervenção voluntária no texto em nome de uma agenda política.

5.1 Os estudos pós-coloniais

Já de início vale dizer que “pós-colonialismo” não se define com tanta clareza e facilidade. Os termos “pós-colonial” e “pós-colonialismo”, apesar de apenas recentemente – talvez nos últimos 20 anos – passarem a ser relacionados a uma corrente nos estudos da literatura e das ciências sociais, possuem diferentes conotações.

O estudioso da tradução Jeremy Munday faz uma boa síntese do uso do termo:

O escopo exato do termo “pós-colonialismo” é discutível; porém, ele é em geral utilizado para abarcar estudos da história de ex-colônias, estudos de poderosos impérios europeus, resistência às potências colonialistas e, mais amplamente, estudos sobre o efeito do desequilíbrio de relações de poder entre colonizado e colonizador. (Munday, 2001, p. 133)

O historiador e doutor em antropologia Frank Marcon nos oferece uma explicação um pouco mais detalhada, pois situa historicamente o surgimento dos estudos pós-coloniais e ressalta o caráter multidisciplinar do campo:

O campo das reflexões e estudos pós-coloniais se constitui como tal no fim dos anos 80, início dos 90, do século vinte. São estudos em diversas áreas disciplinares, marcados fortemente pela teoria literária e em seguida absorvidos pela história e pela antropologia. A principal proposta disciplinar no campo das reflexões pós-coloniais é o seu caráter transversal, que perpassa a teoria literária, a psicanálise, a filosofia, a antropologia, a história e a política. Esta característica marca a sua forte presença entre os *Cultural Studies* (Hall, 2003) e as influências desta sobre as reflexões do pós-colonial. No entanto, esta não é uma área que apresenta consensos em torno de categorias ou do que significa a própria definição de pós-colonial, bem como no que diz respeito a outros tantos conceitos e categorias utilizados. O que se pode dizer é que as referências ao termo e suas problematizações surgiram primeiramente entre os teóricos anglo-saxônicos (nos EUA, Inglaterra, Austrália, bem como nas antigas colônias inglesas) e multiplicaram-se também entre os intelectuais da diáspora do colonialismo francês, neerlandês e mais recentemente do português e espanhol. (s.d., s.p.)

Este capítulo, entretanto, não propõe o estudo de todas as facetas do pós-colonialismo, mas sim as implicações dos estudos pós-coloniais na prática e nos estudos de tradução. Nesse sentido, acho importante esclarecer que o pós-colonialismo não é apenas uma categoria que define a condição de emancipação política das nações que passaram por um processo de colonização; ele é, também,

uma revisão dos processos de colonização e implica um posicionamento crítico relativamente a esses processos:

o pós-colonial não é meramente uma periodização baseada em estágios. (Almeida, 2000). Este não é apenas um "pós" de superação de etapas, mas é um "pós" do gesto de "abrir espaços", por ser posterior a algo, mas também por rejeitar os aspectos "de" algo. Não significa que uniformemente as sociedades coloniais ou tradicionais ultrapassaram o "colonialismo". Significa que esta é uma condição de posturas intelectuais, estéticas, políticas e econômicas marcadas pela deslegitimação da autoridade, poder e significados produzidos pelos impérios ocidentais. (Appiah, p. 213) É um "pós" que contesta narrativas anteriores, legitimadoras de dominação e poder, como, por exemplo: de raça, gênero, classe, nação e etnia. (Marcon, s.d., s.p.)

Esse caráter crítico do pós-colonialismo é destacado por seus principais teóricos. Homi Bhabha, crítico indiano, teórico de destaque no campo dos estudos pós-coloniais, “define a tarefa crítica pós-colonial como sendo a ‘revisão crítica de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política’ que visa examinar as ambivalências existentes nas ‘racionalidades’ da chamada modernidade cultural” (apud Pagano, 2000, p.158). Ainda de acordo com Bhabha, Pagano explica que

a emergência da teoria pós-colonial está vinculada [...] a uma revisão de um outro modelo teórico: o da sociologia do subdesenvolvimento ou teoria da dependência, que propõe uma análise dos processos de colonização e subordinação por meio de matrizes binárias, fundamentadas sobretudo num contexto de interpretação econômico. (Ibid.)

Veremos mais adiante que alguns tradutores e teóricos pós-coloniais, como Gayatri Spivak, tentam se afastar das dicotomias colonizador/colonizado, país desenvolvido/país subdesenvolvido, por entenderem os estudos pós-coloniais como um meio de aprender com a experiência de colonização em vez de apontar vítimas e algozes.

A crítica indiana Ania Loomba considera que

a função dos chamados estudos pós-coloniais [é] a de ‘indagar como operam as categorias de classe, gênero, nação, raça e casta nos grupos sociais que se viram, de alguma forma, reestruturados por regimes coloniais’” (apud Pagano, 2000, p.158).

Ou seja, os estudos pós-coloniais são uma tentativa de entender os efeitos dos regimes colonizadores sobre os povos que a eles foram submetidos em vários aspectos. Um desses aspectos é a linguagem.

5.2 O pós-colonialismo e a tradução na colônia

Embora a história do colonialismo varie significativamente de acordo com o lugar e o período, ela revela não apenas uma dependência constante, mas também inevitável, da tradução.

(Venuti, 2002, p.311)

A tradução esteve (e permanece) presente em todas as experiências de colonização, já que todos esses processos envolvem a dominação de um país sobre outro, de uma cultura sobre outra, e, conseqüentemente, de uma língua sobre outra. A tradução tem sido uma necessidade inegável para a comunicação entre os dois lados. Estudar os processos e políticas de tradução nos diferentes regimes colonizadores é interessante para os estudiosos da tradução, tanto para melhor entender o papel da tradução nesses processos, quanto para investigar de que formas a colonização molda a tradução como prática e campo de estudo. Por outro lado, os estudiosos do pós-colonialismo vêem na tradução uma forma de desvendar e entender questões relativas às relações de poder entre dominado e dominador. Ou seja, a tradução tem sido considerada um campo-chave para se discutir a questão pós-colonial em outras áreas que não apenas a dos estudos da tradução, como explicam Edwin Gentzler e Maria Tymoczko:

Fora do domínio dos estudos da tradução, estudiosos de várias áreas articulam a importância central da tradução no estabelecimento e manutenção das estruturas de poder imperialistas, bem como na resistência a eles. Estudiosos pós-colonialistas se voltaram para os estudos da tradução em busca de novas idéias, terminologia e metáforas para com elas expressarem suas visões. Homi Bhabha chegou ao ponto de cunhar o termo *translational culture* para se referir a todas as identidades híbridas e migrantes que ele considera características típicas do mundo pós-moderno; a tradução, de acordo com Bhabha, transformou-se no lugar de produção cultural, o espaço onde a novidade entra no mundo. (2002, p.xv)⁶

Vários textos que relacionam os estudos da tradução à teoria pós-colonial enfatizam a analogia e a simultaneidade da colonização e da tradução; são recorrentes afirmações como: "colonialismo e tradução caminharam de mãos dadas" (Bassnett e Trivedi, 1999, p.3). A tradução é tida como um dos principais instrumentos de dominação dos povos colonizados porque ela não tem servido apenas para que os colonizadores se comuniquem com os colonizados e vice-

⁶ Não encontrei em português um termo consagrado para *translational culture*. Algumas alternativas que sugiro são "cultura traducional" ou "cultura tradutória".

versa, mas tem se encarregado também de transmitir a ideologia da cultura dominante. Segundo Munday,

a ligação entre colonização e tradução acompanha o argumento de que a tradução desempenhou um papel ativo no processo de colonização e na disseminação de uma imagem ideologicamente motivada dos povos colonizados. (2001, p.134)

Assim, os teóricos pós-coloniais querem desvelar essas relações de poder que permaneceram veladas por muito tempo, trazer à tona os meios pelos quais os dominadores tentaram criar uma relação pacífica ilusória para não gerar maior resistência. A teórica Tejaswini Niranjana, por exemplo busca mostrar “a forma como a tradução para o inglês foi de um modo geral utilizada pelo poder colonial para construir uma imagem reescrita do ‘Oriente’ que então passou a ser tida como verdade” (Ibid., p.134).

O exemplo das Filipinas

Aqui nessa tribo ninguém quer a sua catequização,
falamos a sua língua, mas não entendemos seu sermão

Arnaldo Antunes

A tradução nos regimes coloniais tem sido de fato uma arma poderosa na mão do colonizador, pois tem sido um meio pelo qual este consegue impor sua suposta superioridade, e, em muitos casos, sua interferência teve enorme peso na redefinição identitária das nações colonizadas. São vários os exemplos que demonstram isso, muitos deles articulando tradução e religião, já que a religião traduzida também foi uma das mais contundentes estratégias de colonização.

Um exemplo emblemático do poder de uma política de tradução bem orquestrada aliada à religião é descrito por Vicente Rafael em seu livro *Contracting colonialism*. Trata-se da tradução do espanhol para o tagalo (língua dos filipinos) de textos veiculadores do cristianismo durante a colonização espanhola das Filipinas. Os espanhóis adotaram uma política de tradução que tentava transmitir a noção de intraduzibilidade para a língua local com o intuito de provar a superioridade da língua do colonizador, o castelhano. Como explica Rosemary Arrojo, "alguns termos religiosos centrais como *Dios, Virgen, Espiritu Santo, Cruz* e *Doctrina Cristiana* eram, em geral, mantidos em sua forma original para proteger do paganismo os seus significados ‘intrínsecos’” (Arrojo, 1998, p.344). O colonizador espanhol se auto-proclamava o detentor da verdade e a

verdade mais divina só podia ser expressa em sua língua. A lógica por trás da não-tradução de termos-chave do catolicismo era a da superioridade do castelhano e da incapacidade de uma língua bárbara como o tagalo expressar conceitos considerados tão complexos e sublimes.

A política tradutória dos espanhóis também tratou de transformar o vernáculo tagalo de forma a adaptá-lo às categorias gramaticais latinas e espanholas, como uma tentativa de “transformar o ‘bárbaro’ tagalo em uma língua ‘civilizada’” (Ibid., p.345). Nessa resenha em que Arrojo disserta sobre o livro de Vicente Rafael, ela destaca o poder do padre espanhol (falante do tagalo) na comunidade, o qual desempenhava vários papéis, entre eles a escolha do que era traduzível e intraduzível:

Como o representante nomeado por Deus e pelo Rei e, portanto, como o tradutor privilegiado que tinha o poder de decidir como o vernáculo e os nativos deveriam ser devidamente convertidos, o padre missionário era também uma autoridade política e administrativa, particularmente no nível local, onde era responsável por uma série de tarefas estratégicas como a coleta de tributos, a escolha dos convertidos para cargos do governo e até a repressão de rebeliões dos nativos. (*idem*, p.347)

Como se viu, a autoridade lingüística do padre estava associada a outras funções de autoridade que desempenhava na comunidade, uma outra forma de reforçar a política lingüística adotada pelos espanhóis.

Os espanhóis não foram os únicos a se preocuparem com a adoção de uma política lingüística e a escolha estratégica de seus intérpretes. Nos diferentes processos colonizadores essa escolha era feita com muita cautela. De acordo com Giana Mello e Neuza Vollet, os conquistadores tinham consciência do peso da tradução e do intérprete na transmissão de sua ideologia, ou seja, no modo de vida que desejavam impor aos nativos. Elas explicam que

tanto os conquistadores tinham que encontrar um modo de se comunicar com os povos conquistados quanto criar maneiras novas de dominá-los, convertendo-os em pessoas dóceis e cooperativas. Por isso, a escolha do intérprete sempre foi uma área preocupante. Para atender aos interesses da colonização seria melhor enviar membros lingüisticamente privilegiados para aprender as línguas indígenas ou então ensinar a cultura conquistada a se comunicar na língua imperial. Certamente, era de máxima importância *controlar a lealdade dos intérpretes* treinados para que servissem ao império e não aos povos conquistados. (2000, p.172, grifo meu).

Um exemplo dessa preocupação é apresentado por Lia Wyler (em seu livro *Línguas, poetas e bacharéis*, 2003) quando ela fala das primeiras experiências de tradução oral no Brasil envolvendo intérpretes, ou línguas, como eram chamados na época. Com base em uma carta de Pero Vaz de Caminha datada de 1º de maio de 1500, Wyler explica que, de acordo com a carta, o primeiro intérprete europeu a ser designado no Brasil foi um degredado chamado Afonso Ribeiro. Na descrição de Caminha, a autora também destaca

que os portugueses não quiseram seqüestrar os habitantes da terra achada para com eles aprender a se comunicar – prática aparentemente usual à época, e que ao invés, decidiram incumbir um degredado de permanecer com os indígenas. (Wyler, 2003, p.36).

Mais adiante, ela explica a escolha dos colonizadores:

no momento mesmo de sua instauração, o poder colonial define quem é intérprete – o degredado – e como deve atuar para facilitar o intercâmbio entre os diferentes grupos que participarão do sistema. (Ibid, p.37)

5.3 A metáfora “tradução-colônia”

a tradução está se tornando cada vez mais uma das ferramentas centrais à nossa disposição para melhor compreender como as culturas estão interligadas e também fragmentadas.

(Gentzler, 2002, 218)

Na literatura pós-colonial há constantes referências à tradução como metáfora da colônia. Semelhantemente às tradutoras feministas, que identificam a metáfora tradução-mulher, o movimento pós-colonial explica que essa metáfora sugere a posição de inferioridade tanto da colônia em relação à metrópole como da tradução em relação ao original:

A noção da colônia como uma cópia ou tradução do grande Original Europeu inevitavelmente envolve um julgamento de valor que situa a tradução numa posição inferior na hierarquia literária. A colônia, de acordo com essa definição, é, portanto, menos que o colonizador, seu original. (Bassnett e Trivedi, 1999, p.4)

Alguns teóricos encontram na tradução uma metáfora para a condição do colonizado, referindo-se não só à condição de inferioridade em relação ao

colonizador, mas também a uma condição de “meio”, “entre”, “inter”. Niranjana entende a tradução como

uma metáfora abrangente para as relações desiguais de poder que definem a condição do colonizado. O sujeito colonial fixado a seu território nativo, bem como o migrante pós-colonial desterritorializado, são pessoas igualmente traduzidas. (apud Bassnett e Trivedi, 1999, p.12-13)

Novamente retomo a semelhança dessa metáfora, tradução-colônia, com a metáfora tradução-mulher, discutida pelas feministas. Assim como vimos na afirmação de Lotbinière-Harwood, "Sou tradução porque sou mulher", vemos escritores e sujeitos pós-coloniais recorrerem a analogias semelhantes. Um exemplo disso é o romancista Salman Rushdie, que se reconhece como “homem traduzido”, um homem fisicamente distanciado de sua terra natal, a Índia, vivendo na Inglaterra, mas não sendo inglês (Ibid., p.12). A tradução torna-se uma questão identitária, uma metáfora da própria condição da pessoa no mundo.

Alguns teóricos pós-coloniais apresentam ainda um outro traço semelhante às tradutoras, escritoras e teóricas feministas, que é o de “desafiar normas européias estabelecidas acerca da tradução e do que ela significa” (Ibid., 1999, p.4). A revisão do conceito de tradução, “do que ele significa” no senso comum, em si, já é uma maneira de reivindicar um novo espaço. Em várias traduções pós-coloniais vemos o uso de palavras importadas de línguas africanas e indianas, por exemplo, que expõem o leitor de língua inglesa à diferença, ou seja, ‘ao desfamiliarizarem a língua, escritores pós-coloniais podem trazer os leitores frente a frente com a realidade da diferença, e colocar em questão a supremacia da língua padrão” (Ibid., p.14).

5.4

A literatura pós-colonial

Não se pode falar em tradução pós-colonial sem falar de produção literária original pós-colonial. Pode-se dizer que a fronteira entre essas duas categorias nem sempre é muito bem demarcada, como veremos mais adiante. Julgo relevante associar a escrita pós-colonial à tradução porque entendo que de certa forma as

características da tradução pós-colonial decorrem das características da escrita literária pós-colonial.

Os autores pós-coloniais, em termos gerais, se propõem a “preencher lacunas” que foram deixadas durante os diferentes regimes colonizadores. Se durante o período colonial os nativos não puderam se expressar, contar a história a partir de sua perspectiva, em suas próprias línguas, e tiveram de se submeter ao domínio das metrópoles, agora, num período pós-colonial – e como dito acima, um “pós” que não se refere apenas a um momento histórico, mas, sobretudo, a um posicionamento crítico em relação ao passado –, é o momento de se fazerem ouvir. Passada a colonização, os diferentes povos oprimidos pelo colonizador podem contar a história do seu ponto de vista, podem mostrar ao mundo os abusos dos quais foram vítimas, assim como reconhecer o que de valor foi deixado pelo colonizador; afinal, nem todos os escritores pós-coloniais, como Spivak, por exemplo, adotam uma atitude de oposição radical ao colonizador.

Uma questão que ronda os autores pós-coloniais é como se farão ouvir. Em que língua? O inglês hoje é a língua do imperialismo. Será que escrever em malinké, ijo, acholi, ou outras línguas minoritárias permitirá que o mundo ouça a voz das ex-colônias? Diante da inegável dominação do inglês atualmente, muitos escritores cuja língua materna não é o inglês decidem escrever em inglês seus romances, os quais, em sua maioria, retratam as realidades, as tradições, as culturas e os mitos de sua terra natal, não ocidental, em inglês. Como explica Tymoczko,

A hegemonia cultural e econômica norte-americana significa que para terem êxito como escritores, muitos autores julgam imperativo ou escrever em inglês ou serem traduzidos para o inglês: ser comercializado nos Estados Unidos é geralmente visto como um índice essencial de sucesso internacional que, por sua vez, incrementa a recepção do autor em seu país. (Tymoczko, p.32)

Trivedi e Bassnett colocam uma questão que vai além do sucesso editorial. Ao tratarem do aumento do número de traduções de textos indianos para o inglês nos últimos anos, questionam a própria identidade pós-colonial daquelas obras sem tradução para o inglês:

pode alguém ser considerado pós-colonial antes mesmo de ser traduzido para o inglês, ou se não for traduzido para o inglês? Será que ele/ela sequer existe antes de ser traduzido(a)? É uma ânsia compreensível por mera auto-afirmação que em grande medida explica o enorme aumento de traduções que se verifica atualmente

na Índia, onde muitos indianos assumiram a tarefa de traduzir para o inglês obras da literatura indiana, tanto antigas quanto modernas, para mostrar ao mundo (incluindo os indianos anglófonos) que tais obras de fato existem. (1999, p.11 e 12)

Assim, considerando essa exigência do mercado editorial global, os escritores que não escrevem diretamente em inglês precisam traduzir seus trabalhos ou tê-los traduzidos para o inglês, de modo a serem lidos e reconhecidos até mesmo dentro de seus próprios países. E a questão que surge é a seguinte: será que essa prática de tradução para as línguas dominantes não está perpetuando o processo colonizador? À medida que se traduz para o inglês ou se escreve diretamente em inglês para que uma obra seja lida, há um fortalecimento ainda maior da língua inglesa como dominante. Bassnett e Trivedi dizem que, para se oporem a esse movimento de perpetuação do processo colonizador, alguns autores têm tomado posições extremas:

Existem aqueles que defendem que a tradução para línguas européias deve ser restringida, ou até interrompida, que textos não devem ser traduzidos para sistemas culturais e lingüísticos dominantes porque isso perpetua o processo de colonização. (1999, p.5)

Mas há também algumas posturas menos radicais que entendem a tradução como um espaço privilegiado de negociação. Justamente esse espaço de fronteira é o que permite, com a sua difusão, reavaliar as relações de poder e tentar reordená-las.

5.5

Algumas estratégias tradutórias pós-colonialistas

O próprio uso do termo “tradução” para descrever algumas tendências lingüísticas específicas da escrita africana em línguas européias é problemático.

(Adejunmobi 1998, p.164)

Antropofagia: um sinal da identidade polifônica do Brasil.

(Vieira, 1999, p.96)

Os exemplos apresentados nesta seção foram extraídos de Moradewun Adejunmobi, no que concerne à experiência africana, assim como os que ilustram

as práticas indianas e a alternativa brasileira, foram extraídos respectivamente de Gentzler, Tymoczko e Spivak, e Vieira. As análises e comparações entre texto original e texto traduzido não são minhas, aproprio-me delas a partir das reflexões dos autores citados acima. Veremos a seguir casos em regiões e culturas que vivenciaram processos colonizadores – África, Índia e Brasil.

O artigo de Adejunmobi “Translation and postcolonial identity – African writing and European languages” apresenta as experiências de alguns escritores e tradutores pós-coloniais africanos e problematiza o papel das línguas européias na chamada literatura africana. Suas reflexões são relevantes para esta dissertação porque nos permitem perceber como as relações políticas, de um modo geral, se manifestam no âmbito da tradução, e vice-versa, e como as marcas deixadas pelo colonialismo, em particular, podem interferir na produção literária e tradutória de uma dada sociedade.

É interessante notar a instabilidade identitária da tradução nesse contexto. A literatura africana sem dúvida impõe um desafio à busca de se delinear um campo próprio para a tradução, na teoria e na prática. Apresentarei dois tipos de prática de reescrita freqüentes entre os tradutores africanos: “traduções composicionais”, a primeira prática, e “traduções autorizadas”, a segunda, para utilizar a mesma classificação proposta por Adejunmobi.

O primeiro exemplo de traduções composicionais é a prática de escrita entre autores africanos como Gabriel Okara (Nigéria) e Ahmadou Kourouma (Costa do Marfim), que é tratada como tradução, apesar de não possuir um texto original. Ou seja, eles escrevem diretamente em inglês, o primeiro, e em francês, o segundo, o que vêem como a “tradução” da cultura, da tradição e da vida de suas comunidades. Embora à primeira vista o fato de não existir um texto original possa parecer a evidência de que sua atividade literária não se confunde com a tradução, os próprios escritores se consideram tradutores e falam de seu trabalho como traduções:

Como um escritor que acredita na máxima utilização possível de idéias africanas, da filosofia africana e do folclore e imagens africanos, sou da opinião de que a única maneira de usá-los de maneira eficaz é *traduzi-los quase que literalmente da língua africana nativa do escritor para qualquer língua européia* que ele esteja utilizando como meio de se expressar. (Okara apud Adejunmobi, p.64, grifo meu)

e

Eu penso em malinké e escrevo em francês, tomando o que considero liberdades naturais com a língua clássica. Assim, *eu traduzi o malinké para o francês* decompondo a língua francesa de forma a recriar um ritmo africano. (Kourouma apud Adejunmobi, p.65, grifo meu)

É interessante notar que não só esses dois autores fazem referência à tradução para explicar sua atividade literária, como os seus próprios textos se constroem com muitas marcas que são comuns ou até peculiares a textos traduzidos, como o “uso de decalques, mudanças semânticas, mudanças colocacionais e sintaxe irregular, dentre outras técnicas” (Ibid., p.166). Ao escreverem nas línguas européias, esses “autores-tradutores” africanos modificam a língua-européia intencionalmente para “indigenizá-la”:

a modificação de línguas européias nesses textos geralmente resulta de uma intenção deliberada de indigenizar a língua européia. A real metodologia desses projetos de indigenização, por sua vez, com frequência se sustenta em referências à tradução. (Ibid., p.165)

Vejam alguns dos exemplos apresentados por Adejunmobi:

Exemplo 1:

“Você não pode uma coisa eu fiz não, colocar sobre minha cabeça”⁷ (*The Voice* (1964:71) de Okara); significa “Você não pode me acusar de um ato do qual não sou culpado”. A posição posterior do verbo [colocar] na frase de Okolo e em vários outros exemplos do romance reflete a ordem das palavras em ijo, a primeira língua de Okara, e assim pode ser considerada uma evidência de tradução a partir de uma língua nativa”. (Ibid., p.167)

Exemplo 2:

A marca da língua malinké é similarmente evidente logo no início de *Soleil des independences*, de Kourouma, no qual escreve: “Il y avait une semaine qu’avait fini Koné Ibrahima de race malinké” (Koné Ibrahima, um malinké, terminou na capital uma semana antes (1979:7). A frase, os leitores logo percebem, refere-se especificamente à morte de Koné Ibrahima, e não a um outro acontecimento, pois o verbo francês *finir* como utilizado aqui tem seu significado derivado de um equivalente em malinké que também pode significar “morrer”. (Ibid., p.167)

Adejunmobi associa essas estratégias – como “distorções morfossintáticas” e “empréstimos diretos e semi-diretos” – a Schleiermacher e à idéia de tradução estrangeirizadora de Venuti. Os autores deliberadamente deixam marcas estrangeiras no texto em língua européia para que o leitor seja lembrado de que aquele texto é originalmente africano. Ele diz que “escritores africanos dessa tradição, se fazendo passar por tradutores, buscam levar o leitor de língua

⁷ Em inglês: “You cannot a thing I have done not put on my head”.

européia em direção a(o) autor(a) africano(a) e a sua língua materna” (Ibid., p.166). A meu ver, essa prática seria a aplicação das estratégias de estrangeirização levadas ao extremo. Mais adiante, quando eu apresentar exemplos sobre a prática estrangeirizadora de Venuti, veremos que suas traduções, apesar de conterem opacidades, são mais legíveis que essas apresentadas. Ou seja, tentam respeitar a sintaxe do original, mas sem infringir as normas gramaticais da língua-meta.

Apesar da ausência de um texto original a partir do qual traduzam, esses escritores sentem a necessidade de fazer com que sua língua nativa apareça na língua européia, já que esta não basta para expressar as idéias e histórias que têm a contar. Kourouma deixa isso bem claro na declaração abaixo:

escrever um romance em francês me atrapalha porque a língua francesa não me permite mostrar a mentalidade dos personagens. Esses personagens têm atitudes, padrões de raciocínio, cuja lógica só pode ser entendida em relação a sua própria língua. [...] A representação da africanidade de seus personagens depende de uma íntima aproximação do seu pensamento em língua nativa a padrões de fala da língua francesa. (Ibid., p.167)

Somando-se à presença dessas marcas estrangeirizadoras nos textos escritos por esses autores em língua européia, podemos notar uma necessidade, ou quase um dever, por parte deles de tratarem seus textos – em língua estrangeira – como derivados, não autorais.

Os autores [...], apropriando-se do desejo de autenticidade, buscam esvaziar sua real presença autoral pela apropriação da postura de tradutores, *meros mediadores* entre um suposto original na língua nativa e uma versão em língua européia” (Ibid., p.168, grifos meus).

Embora não haja registros escritos ou publicações dos "originais" a partir dos quais se deriva a produção literária desses autores, eles alegam a existência de um original oral, como explica Adejunmobi, “várias narrativas foram apresentadas como textos originalmente recontados por um narrador na língua nativa, em vez de narrativas inventadas diretamente pelo autor em francês” (Ibid.). Dentre os autores que adotam essa abordagem estão Hampatê Bâ, Ferdinand Oyono, Birago Diop e Jean-Joseph Rabearivelo.

Adejunmobi sugere que a percepção que esses escritores têm de seu trabalho autoral como derivado e a insistência de apresentarem seus textos como traduções, de negarem a autoria de seus trabalhos, reside, sobretudo, no desejo de

valorizar as origens, de resgatar as “línguas originais” e as “identidades originais”, sobretudo (Ibid., p.163).

Alguns autores africanos continuam a apresentar seus trabalhos em língua europeia como textos derivados, porque prevalece uma concepção amplamente difundida entre os escritores e críticos de literatura africana de acordo com a qual somente versões em línguas africanas nativas podem ser de fato africanas. [...] No contexto mais amplo das preocupações entre os escritores e críticos africanos, essa concepção pode ser relacionada a uma outra exigência, a saber, que a africanidade de qualquer texto em língua europeia seja deduzida não só a partir da nacionalidade do autor, mas de estratégias específicas mobilizadas dentro do texto. (Ibid., p.168)

Tudo isso está intimamente relacionado à marginalização das línguas africanas nativas. Como esclarece Adejunmobi: “a marginalização de línguas africanas nativas em esferas significativas da vida em várias partes da África contemporânea reside no cerne desta preocupação” (p.168). Os autores africanos que escrevem em língua europeia estão em uma zona de conflito, pois ao mesmo tempo em que desejam fazer com que suas línguas, culturas e tradições sejam conhecidas e registradas por escrito através da literatura, eles o fazem em outra língua, uma língua europeia que não é a sua, mas que, por isso mesmo, deve estar cheia de marcas de suas línguas nativas. Querem mostrar ao mundo a existência de suas línguas e as realidades a que elas se vinculam, na tentativa de atenuar sua marginalidade.

Através da identificação do uso de sua língua com a tradução, as obras desses autores parecem evitar de forma bem sucedida aquelas conseqüências da experiência colonial que de início levaram à emergência de uma escrita africana em línguas europeias. (Ibid., p. 169)

Adejunmobi apresenta um dado que ajuda a explicar a necessidade de escrever em francês ou inglês e não em suas línguas nativas africanas:

A publicação de literatura em línguas africanas continua sendo um empreendimento arriscado na ausência de um público leitor altamente instruído alfabetizado apenas em línguas africanas. Em muitas partes da África, o ensino apenas em línguas africanas raramente vai além do ensino fundamental. (Ibid., p. 173)

O debate acerca dos impedimentos impostos pelo mercado à publicação de obras literárias em línguas minoritárias é muito freqüente no campo dos estudos pós-coloniais. Não são apenas os escritores africanos que encontram esse tipo de

obstáculo; escritores de várias regiões (de línguas minoritárias ou do chamado "terceiro mundo") enfrentam questões muito semelhantes.

Os escritores africanos que escrevem textos em suas línguas maternas – como é o caso de Mazisi Kunene e de Okot p´Bitek, por exemplo – sentem-se impelidos a traduzir seus trabalhos para línguas européias já que a publicação em suas línguas nativas é improvável devido à falta de retorno financeiro para as editoras. Kunene, que escreve originalmente em zulu, praticamente só é lido através de suas auto-traduições para o inglês. P´Bitek só ganhou prestígio literário quando publicou no inglês seu romance *Song of Lawino*, originalmente escrito em luu. Isso porque as “traduições [...] permanecem confinadas a um arranjo político e econômico no qual um poder maior é conferido a idiomas como o inglês ou o francês em comparação a qualquer uma das línguas africanas” (Ibid., p.174).

O termo “traduições autorizadas” é usado por Adejunmobi para se referir aos textos traduzidos para línguas européias a partir de textos originais existentes, em línguas africanas, diferentemente dos primeiros exemplos, que não partem de um texto original, as chamadas “traduições composicionais”.

Em seu estudo, Adejunmobi observa que esses dois tipos de “traduição” são muito diferentes. As traduições autorizadas são feitas a partir de textos originais escritos em línguas nativas africanas, os quais são muito ricos em imagens, expressões e tradições típicas das comunidades africanas, mas que, ao serem traduzidos perdem muito dessas marcas culturais. Adejunmobi associa as estratégias desses tradutores ao conceito de tradução fluente de Venuti: “a fluência continua sendo a estratégia dominante nas traduições de textos em língua africana para línguas européias, mesmo nos casos em que essas traduições são feitas pelo autor” (Ibid., p.171).

Enquanto que as traduições composicionais, textos originais, a rigor, são cheias de marcas morfossintáticas, itens lexicais e peculiaridades da língua africana, as traduições autorizadas parecem minimizar a presença de tais peculiaridades de forma a se tornarem mais inteligíveis para um público não-africano, de língua européia. Algumas dessas traduições autorizadas de textos africanos são tão “domesticadora[s]” que “se não fosse pelas indicações contidas nos prefácios e nas páginas iniciais, poder-se-ia facilmente concluir que esses textos foram originalmente compostos em línguas européias” (Ibid., p.172). Adejunmobi cita dois comentários sobre traduições desse tipo (autorizadas), dentre

eles o de Simon Gikandi, crítico literário e estudioso da literatura africana em língua inglesa, que dão uma idéia do tipo de estratégia usada pelos tradutores (em sua maioria os próprios autores):

Okot produziu uma versão simplificada de *Wer pa Lavino* em inglês: todos os provérbios, ditados populares e trocadilhos foram transformados em inglês sarcástico. Assim, a profundidade e a erudição do original em acholi foram suprimidas em favor de um inglês florido e colorido (Ibid., p.89) As reflexões de Simon Gikandi sobre a tradução "eloqüente" para o inglês de *Matigari Ma Njiruungi*, de Ngugi, são ainda mais explícitas. Alguns provérbios são omitidos nas traduções para o inglês, ele sugere, "possivelmente em benefício da fluência, e substituídos por alternativas mais simples". (Ibid., p.171)

Assim, o autor conclui que "as traduções autorizadas, portanto, tendem a ser as menos estrangeirizadas dentre os textos africanos que existem em língua européia. A tradução busca transmitir o significado, mas não a língua do original" (Ibid., p.171). Enquanto as "traduções" composicionais são estrangeirizadoras ao extremo, nas autorizadas predomina a domesticação.

Será que para os tradutores que realizam as chamadas traduções autorizadas a promoção da identidade original africana não é tão relevante, já que amoldam os textos ao gosto de seu público leitor estrangeiro, ou seja, facilitam a leitura e eliminam trechos e marcas que considerem excessivamente opacas? Será que, tendo em vista sua necessidade de reconhecer e valorizar suas origens, essa atividade de apagamento da estranheza do texto não gera neles uma crise de consciência? A explicação de Adejunmobi para esse questionamento é a de que o fato de terem escrito originalmente em suas línguas nativas, de haver um texto original na língua africana já os faz sentir que "estão defendendo a causa da verdadeira africanidade" (Ibid., p.174).

No caso específico de Ngugi, cuja língua nativa é o gikuyu, Adejunmobi observa que "a existência de um 'original' real em gikuyu conforta sua consciência: estão apoiando a escrita em gikuyu por meio de uma tradução em língua inglesa" (Ibid., p.173-4).

Embora os dois tipos de tradução sigam estratégias quase que opostas – o primeiro, estrangeirizadoras e o segundo, domesticadoras – Adejunmobi encontra um ponto comum entre as diferentes práticas.

Traduções autorizadas e composicionais, todavia, possuem algumas qualidades em comum: elas tentam resolver o problema apresentado pelo poder das línguas européias na África, recorrendo à busca de identidades originais. Ambas

procuram lidar com o contexto de escrita pós-colonial inferindo a existência de uma certa “africanidade” imanente em versões originais imaginárias ou reais nas línguas nativas. (Ibid., p.174)

Essa reflexão sobre o anseio e a “nostalgia” pelas origens entre os escritores africanos, a meu ver, pode ser entendida como uma crise de identidade. A questão identitária é uma das mais recorrentes quando se fala sobre sujeitos pós-coloniais, com referências a termos como “sujeito hifenizado” ou “identidade hifenizada” e “sujeito traduzido” (Rushdie).

No capítulo em que trato da tradução feminista, foi abordada a crise que levou Suzanne de Lotbinière-Harwood a deixar de traduzir obras literárias escritas por homens. Encontramos no âmbito da tradução pós-colonial um exemplo semelhante de crise apresentado por Tymoczko em seu artigo "Post-colonial writing and literary translation" (1999).

A crise em questão é vivida por Ngũgĩ, escritor africano cujos romances em inglês tiveram uma boa aceitação pelo público internacional. Em 1997, Ngũgĩ decidiu não escrever mais em inglês, somente em sua língua nativa, o kikuyu, depois de repensar seu público-alvo prioritário, como explica abaixo:

Com muito pesar me dei conta de que o romance no qual eu havia retratado tão cuidadosamente a luta dos camponeses quenianos contra a opressão colonial jamais seria lido por eles. Numa entrevista ao *Union News* pouco tempo depois, em 1967, eu disse que achava que não continuaria escrevendo em inglês: que eu sabia sobre quem estava escrevendo, mas para quem eu estava escrevendo? (Ngũgĩ apud Tymoczko, 1999, p.33)

Seu trabalho passou, a partir de então, a ser acessível ao público internacional somente através de traduções para o inglês (Ibid., p.33). Uma decisão como essa não é fácil de ser tomada. Como já foi exposto acima, muitas vezes o escritor só passa a ser reconhecido em seu próprio país depois de ter publicado sua obra em inglês.

Nos próximos parágrafos, apresentarei alguns exemplos da experiência tradutória pós-colonial na Índia. Uma tradutora de destaque nesse contexto é Gayatri Chakravorty Spivak, reconhecida tradutora e teórica pós-colonial, que traduz do bengali para o inglês contos e romances da escritora camponesa indiana Mahasweta Devi. Seu trabalho não se limita a essas traduções; Spivak traduziu, por exemplo, parte da obra de Derrida para o inglês, e, além disso, é uma teórica engajada na causa pós-colonial.

O interesse de Spivak em traduzir os trabalhos de Devi está intimamente relacionado a sua defesa da agenda feminista e pós-colonial. Spivak defende que as diferenças culturais devem ser expostas, devem ser trazidas à superfície para um aprendizado. Assim, quando Spivak traduz os contos de Mahasweta Devi, ela tenta fazer com que os leitores imaginem ou visualizem uma realidade diferente da sua:

Spivak utiliza seu conhecimento da cultura indiana e bengali para auxiliar os leitores ocidentais a "imaginar" [...] não um Outro abstrato, politicamente correto, mas a diferença cultural real em suas formas específicas. Spivak se recusa a apelar para qualquer construção metaficcional da vida dos indianos nativos. Ela faz isso proporcionando aos leitores, além da história traduzida, informações relativas ao contexto na forma de um prefácio do tradutor, uma entrevista com o autor e um posfácio. A entrevista não só permite que o autor fale, como também situa o tradutor como partícipe na mediação. Marcar sua posição como tradutor, como sujeito mediador, é um importante aspecto da tradução pós-colonial. (Gentzler, 2002, 209)

É interessante refletirmos sobre o grau de mediação desse sujeito tradutor, cuja posição fica marcada por meio dos paratextos e entrevistas que Spivak acrescenta a suas traduções. Como já comentei anteriormente, a mediação do tradutor é inevitável e necessária, mas considero imprescindível pensar sobre a medida dessa mediação, para separarmos de um lado as intervenções necessárias, e, de outro, aquelas propositalmente transgressoras.

De acordo com Spivak, o uso de paratextos lhe permite fazer uma contextualização histórica e política do texto que traduz. Por meio dos prefácios e entrevistas, ela tenta esclarecer questões culturais que vão além daquele texto, como, por exemplo, o acréscimo de notas da tradutora que explicam fatos históricos relacionados ao período em que se insere o texto original, assim como práticas culturais específicas da comunidade em questão. Alguns exemplos de informações nos prefácios são apresentados por Gentzler (2002, p.210), como:

- o fato de que a propriedade da terra é compartilhada pelos membros das tribos;
- os grupos tribais representam um sexto da população da Índia;
- a tribo de Devi utiliza um sistema de castas no qual ainda prevalece a vontade dos "intocáveis";
- muitos costumes tribais foram criminalizados pelo governo pós-colonial;
- muitas mulheres ainda são vendidas como mercadoria;
- o trabalho forçado ainda existe;

- não existe uma palavra para “órfão”, ou para “estupro”, na maioria das línguas tribais; dentre outros

Informações como essas podem permitir que o leitor tenha uma percepção completamente diferente da obra traduzida. Não quero dizer que tais informações indiquem o caminho da “verdade”, ou mesmo que sejam neutras, pois são colocadas a partir da ótica de um sujeito não isento, mas, de qualquer forma, são informações que permitem ao leitor assumir uma perspectiva informada.

A escolha do texto a ser traduzido também faz parte das estratégias de Spivak. No conto de Devi chamado "The hunt" (A caça), a autora fala da vida de uma mulher mestiça (mãe indiana, pai australiano), Mary Oraron, suas questões afetivas e profissionais e sua participação num ritual tribal chamado "A caça". "Parece que Spivak escolheu este conto precisamente porque Mary não é uma representante daquele grupo, mas uma mulher com problemas específicos em uma situação cultural específica" (Ibid., p.211). A tradutora acredita que é interessante expor as dificuldades e as escolhas de uma personagem que são totalmente diferentes das dificuldades e das escolhas das mulheres ocidentais. Essa opção tem o propósito de provocar reflexão por parte do leitor. Além disso, a personagem Mary utiliza os meios possíveis em seu contexto social para *resistir*, à sua maneira, às obrigações culturais que lhe são impostas. O que não deixa de ser um exemplo de *resistência* para as leitoras deste conto em outros contextos. Como explica Gentzler:

Spivak sugere que a meta do tradutor pós-colonial não é descrever novamente relações mestre/escravo, nem reavivar as antigas dicotomias, mas sim, medir as diferenças, *trazer à cena* ódios, amores, desesperos e resoluções específicos sob circunstâncias específicas, de forma que todos possamos aprender com elas. (Ibid., p.211)

Dois outros exemplos que Gentzler fornece sobre as escolhas tradutórias de Spivak estão mais no nível lexical. Spivak tenta utilizar termos e expressões diferentes daqueles padronizados ou consagrados na língua-meta para criar um efeito, como, por exemplo, o uso de *breast-giver* ("amamentadora" ou "a que dá o seio") em vez de *wet-nurse* (ama-de-leite), que é a expressão mais comum. Além disso, uma estratégia que a meu ver se aproxima das estratégias estrangeirizadoras de Venuti – mais especificamente aquelas citadas mais adiante, quando falarei de sua tradução da obra de Tarchetti – é o uso do

inglês norte-americano, em lugar do britânico, talvez para alienar o leitor indiano educado em inglês britânico, e ela salpica sua prosa com termos de gíria americana, interrompendo ainda mais o plácido fluxo do inglês” (Ibid., p.212).

A postura de Spivak vem contrapor aquela de tradutores anteriores que traduziram textos indianos para o inglês com uma perspectiva completamente diferente: uma perspectiva de superioridade da língua e cultura inglesas e de inferioridade literária e poética das culturas-fonte. Exemplos bem conhecidos são as traduções para o inglês de *As mil e uma noites* de Edward Lane, e de *The Rubaiyat of Omar Khayam*, de Edward Fitzgerald para o inglês. Como observam Trivedi e Bassnett sobre esses tradutores:

quando passamos a examinar as premissas sobre as quais suas práticas tradutórias se baseiam, o que emerge é que eles claramente se viam como pertencentes a um sistema cultural superior. A tradução era um meio tanto de conter as conquistas artísticas de escritores em outras línguas como de afirmar a supremacia da cultura européia dominante. (1999, p.6)

Trata-se de uma estratégia amplamente conhecida, que se contrapõe à abordagem pós-colonialista. Ela pode ser ilustrada também na tradução da peça romântica do sânscrito *Abhijnanashakuntalan* para o inglês, *Sacotala, or the fatal ring: an Indian drama* (1789), feita por *sir* William Jones (1746-96). Trivedi e Bassnett destacam nessa tradução o suor. Isso mesmo, o suor da heroína, que, se fosse traduzido para o inglês, tiraria o charme e o glamour da personagem feminina. Assim, o tradutor elimina as referências aos momentos em que a heroína começa a suar. Trivedi e Bassnett explicam que embora *sir* William Jones tivesse vivido em Calcutá durante muitos anos e soubesse que o suor é inevitável e muito presente devido ao calor do lugar, “ele se sentia obrigado a mitigar essa função corporal essencial em prol de sua noção ocidental de estética” (Ibid.).

Diferentemente da postura dos tradutores pós-coloniais, e de Spivak mais especificamente, *sir* William Jones tinha o interesse de transmitir a imagem de um Outro fantasioso, ilusório, de mistificar e distanciar o texto da realidade indiana em favor da estética literária vigente na Europa.

Seu ato afetado e proléptico de censura vitoriana aponta nitidamente para uma tentação tradutória comum de apagar muito do que é culturalmente específico, higienizar muito do que é comparativamente malcheiroso” (Ibid., p.7).

No Brasil também há uma abordagem à questão pós-colonial na literatura e na tradução que é citada com frequência na literatura sobre tradução e pós-colonialismo. Trata-se da “Antropofagia” e de seu mais destacado representante, Haroldo de Campos. Abaixo, farei apenas um esboço dessa atitude brasileira no que tange à problemática do pós-colonialismo.

Else Vieira, em seu texto “Liberating calibans – readings of Antropofagia and Haroldo de Campos’ poetics of transcreation” (1999), discute a “Antropofagia”, considerada por ela e por outros estudiosos da tradução como uma alternativa ao modelo dicotômico metrópole/colônia, colonizador/colonizado, tendo como foco a metáfora do canibalismo. Haroldo de Campos é a principal figura desse movimento, pois por meio de suas traduções, ele materializa a perspectiva antropofágica.

A idéia de antropofagia na literatura brasileira surgiu na década de 1920, na tentativa de apresentar alternativas para um “persistente colonialismo mental após cem anos de independência política do Brasil” (Vieira, 1999, p.95).

Explica Vieira que

a antropofagia se desenvolveu em um experimentalismo nacional muito específico, uma poética da tradução, uma operação ideológica e também um discurso crítico que teoriza a relação entre o Brasil e as influências externas, cada vez mais se afastando de confrontos essencialistas em direção a uma apropriação bilateral das fontes e a contaminação da univocidade colonial/hegemônica. Rompendo as visões dicotômicas de fonte e alvo, a antropofagia e sua aplicação à tradução implicam uma dimensão dialética dupla, com ingredientes políticos: ela perturba a primazia da origem, revista tanto como doadora quanto como receptora de formas e propõe o papel do receptor como doador por si só, acentuando a pluralização da (in) fidelidade. (Ibid.)

A metáfora da antropofagia parece conseguir abordar de forma menos dicotômica a

dualidade, pluralidade da origem e, igualmente, da identidade cultural do Brasil, tanto europeu quanto Tupi, tanto civilizado quanto indígena, tanto cristão quanto mágico, uma cultura que surgiu a partir da justaposição de não duas, mas muitas civilizações, e que carrega até hoje o paradoxo de origem. (Ibid., p. 97-98)

Ou seja, essa metáfora carrega em si a inegável miscigenação que forma os sujeitos pós-coloniais e permite que o tradutor saia da posição de servo, já que o que é de fora, o inimigo, nutre, alimenta em vez de subjugar. O “Manifesto Antropófago” oferece

uma leitura da história a partir de um ângulo oposto: os missionários cristãos, que, como contado tradicionalmente, foram para o Brasil para salvar a população, são rerepresentados no ‘Manifesto’ como fugitivos de uma civilização que os brasileiros, por sua vez, estão agora dissecando. (Ibid., p.99)

E essa, a meu ver, é uma das principais contribuições do “Manifesto” para se pensar a tradução num contexto pós-colonial: a opção de reavaliar a história, de olhar para ela a partir de um outro ponto de vista. Essa visão da história por outro ângulo é um dos fortes anseios da maioria dos escritores e tradutores pós-coloniais.

A apropriação que Haroldo de Campos faz da abordagem antropofágica sugerida no “Manifesto Antropófago” parece uma boa alternativa para a questão pós-colonial, já que a tradução é vista, por um lado, como violação de códigos e, por outro, como apropriação do valor do colonizador. Entretanto, tenho a impressão de que Campos se diferencia dos exemplos apresentados anteriormente, pois não parece defender a causa pós-colonial como uma agenda política sua. Parece-me que seu trabalho de tradução e de produção literária se apropria da abordagem antropofágica por questões muito mais relativas à poética dominante do que às relações políticas e econômicas entre os diferentes países e culturas.

É importante destacar que o “Manifesto Antropófago” foi um divisor de águas e tem enorme peso na história da literatura brasileira. Seu debate transcende os objetivos desta dissertação e, por isso, não o discutirei mais a fundo.

5.6

Considerações finais sobre este capítulo

Nesta seção busquei oferecer um panorama da relação entre tradução e pós-colonialismo salientando os principais elos entre os dois campos. Os exemplos apresentados – que poderiam ser muito mais numerosos se o escopo deste trabalho o permitisse – demonstram que as práticas tradutórias pós-coloniais apresentam diferenças entre os variados contextos em que é praticada. Embora todos eles tenham lugar em nações que foram submetidas a um regime de colonização e apresentem alguns aspectos comuns – como a resistência a uma recepção passiva da língua, da cultura e/ou da religião impostas pelo colonizador,

e o reconhecimento do valor das línguas nativas para reforçar a identidade do povo em questão –, acredito que não seja possível identificar uma mesma estratégia tradutória entre todos os tradutores pós-coloniais.

Sugerem Gentzler e Tymoczko que “não há uma única estratégia de tradução que possa ser associada ao exercício da opressão ou à luta pela resistência; não há uma única estratégia que seja *a* estratégia do poder” (2002, vxi). Dependendo do momento histórico, da história de um povo e de uma língua, uma estratégia pode ser tanto de resistência como de aceitação. Gentzler bem resume esse raciocínio: “A resistência de um pode ser a conformidade do outro” (Ibid., 205).

Como vimos neste capítulo, a tradução pode ser uma arma de exploração na mão do colonizador, bem como uma arma de resistência e de luta contra a opressão para as ex-colônias. Mas vimos também que a relação não é tão simples assim. Não se pode reduzi-la a um extremo ou outro. O pensamento que tem predominado nos estudos da tradução, no campo do pós-colonialismo, é justamente o de se afastar dessa perspectiva maniqueísta e explorar o “espaço liminal”, ou a “zona de contato”, como sugere Sherry Simon (1999). Já que a tradução está no entremeio, os tradutores devem se aproveitar desse espaço em que podem olhar tanto para um lado como para outro e tirar proveito disso. O tradutor pós-colonial deve ter consciência da posição que ocupa tanto para a cultura-fonte como para a cultura-meta.

Considerando as diferentes práticas entre os tradutores pós-coloniais, definir tradução no contexto pós-colonial é tarefa árdua, talvez inalcançável. Se até mesmo um texto sem original é entendido como tradução, como poderemos traçar limites conceituais e práticos para a atividade? Assim como no caso da tradução feminista, identifico na maior parte das práticas de (re)escrita pós-colonial aqui descritas um extravasamento do campo conceitual que busco delimitar para a prática e a teoria da tradução.