

João Ferreira Duarte

Universidade de Lisboa

Os tradutores têm corpos? Para uma crítica da "intercultural"

Como compreendem, a mulher disse isto ao imperador por sua própria iniciativa, não traduzindo Cortés mas falando fluentemente a língua mexicana de Moctezuma.

Carlos Fuentes, *A laranjeira*

Na grande sociedade das ciências humanas há famílias de conceitos felizes. É o caso, entre outros, dos conceitos em *inter-*, tais como interdisciplinaridade, intertextualidade ou intersubjectividade. Deles se pode dizer que descrevem uma situação epistemológica em que as *relações* entre entidades discretas (disciplinas, textos ou sujeitos) se sobrepõem e antepõem às entidades na sua individualidade auto-suficiente. Dito de outro modo, trata-se de uma comunidade conceptual cuja felicidade tem contribuído para nos libertar de modelos empiristas do conhecimento. Em tempos recentes nasceu um novo membro na família: dá pelo nome de interculturalidade e depressa se desenvolveu e se tornou indispensável para nos ajudar a repensar fenómenos antigos como, por exemplo, a tradução.

Em Estudos de Tradução, pode-se argumentar que o pensamento intercultural remonta aos trabalhos da Escola de Tel Aviv, em particular à teoria dos polissistemas proposta por Itamar Even-Zohar nos finais dos anos 70¹; a subsequente culturalização das humanidades, de que o rápido crescimento dos Estudos Culturais é apenas um sinal, veio permitir equacionar a noção de relações, contactos e transferências,

¹ Cf. o ensaio "The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem" (1978), *Poetics Today*, 11, 1 (1990), 45-51.

entre sistemas literários em termos de interculturalidade: o conceito acabou por ganhar visibilidade em projectos como o do Sonderforschungsbereich “Die literarische Übersetzung” na Universidade de Göttingen², e em reuniões científicas como o 1º Congresso Internacional da European Society for Translation Studies, realizado em Praga em 1995³. Mais recentemente, surge na obra de Anthony Pym *Method in Translation History*, de 1998, uma peculiar e problemática teoria da intercultural, cuja configuração e implicações é meu propósito examinar de seguida.

O ponto de partida do autor consiste na refutação do pressuposto de que a tradução pertence exclusivamente à cultura de chegada e, tal como o tradutor, responde a uma diversidade de normas que a modelam. André Lefevere, Lawrence Venuti e particularmente Gideon Toury são explicitamente designados representantes desta posição dita incorrecta, contudo, em boa verdade ela constitui mais amplamente a base teórica que tem sustentado o extraordinário desenvolvimento dos estudos de tradução desde há quase três décadas⁴. Para além disso, enquanto teoria funcionalista, ela inscreve-se coerentemente nos paradigmas contemporâneos do conhecimento, que privilegiam as determinações contextuais e pragmáticas tanto dos sujeitos como dos objectos. A objecção central de Anthony Pym é que Toury, Lefevere, Venuti “e quase toda gente” são incapazes de verem as interculturais⁵. Mas trata-se de uma objecção aparentemente estranha e irrelevante, uma vez que os protocolos analíticos e o repertório conceptual dos modelos culturalistas do estudo da tradução tais como são praticados por aqueles e outros autores pressupõem, de facto, o primado da interculturalidade, que legitima o vocabulário da “ciência normal” tradutológica: termos como “transferência”, “apropriação”, “domesticação”, etc., a própria noção de “cultura de chegada”, só se tornam, evidentemente, inteligíveis no quadro da rela-

² Cf. Harald Kittel and Armin Paul Frank (eds), *Interculturality and the Historical Study of Literary Translation* (Erich Schmidt Verlag: Berlin), 1991.

³ Cf. Mary Snell-Hornby et al. (eds), *Translation as Intercultural Communication* (John Benjamins, Amsterdam/ Philadelphia), 1997.

⁴ Cf. Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond* (Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins), 1995, pp. 23-39.

⁵ Anthony Pym, *Method in Translation History* (Manchester: St. Jerome), 1998, p. 179.

ção sempre já presente entre culturas. Sendo assim, na tentativa de deslindar esta putativa contradição, há que investigar com mais pormenor como é que Anthony Pym constrói o seu conceito de intercultural.

O modo mais visualmente eficaz de enunciar a questão será talvez transcrever o diagrama que o autor apresenta na referida obra:

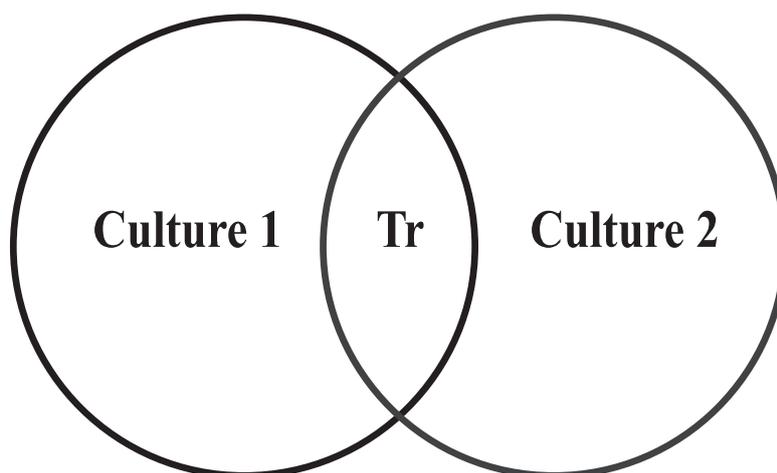


Fig. 1: A intercultural, (A. Pym, *op. cit.*, p. 168)

O diagrama, descrito como uma “ficção operacional”, pretende representar “as crenças e práticas que se encontram nas intersecções ou sobreposições de culturas, onde as pessoas combinam algo de duas ou mais culturas ao mesmo tempo”⁶. Para todos os efeitos, eis a definição de interculturalidade que Pym nos oferece e cuja lógica de imediato se vê que depende inteiramente das “pessoas” enquanto portadoras de “crenças” e operadoras de “práticas”. Assim, o diagrama poderá ser lido do seguinte modo: a intersecção de duas culturas constitui um espaço específico possuindo características (linguísticas, entre outras) de ambas as culturas e ocupado pelos *tradutores*. O plural aqui é fundamental, a marca de uma deslocação de ponto de vista: do tradutor anonimamente abstracto, produto do discurso sobre a tradução e das instituições de profissionais, para as *pessoas* supostamente concretas, vivas, biologicamente reais. Numa pitoresca imagem, Pym sugere-nos, então, que a interculturalidade é um lugar habitado por tradutores com corpos, tradu-

⁶ Anthony Pym, *Method in Translation History*, p. 168.

tores de carne e osso, que se movem, trabalham, se alimentam e, quando são picados, sangram⁷.

Um primeiro comentário impõe-se: é que o nosso autor, afectado por uma ilusão empirista e um síndrome antiteórico, está convencido que se libertou das elegantes abstracções daquilo a que ele chama ironicamente “teóricos respeitáveis” e atingiu por fim a pura e dura objectalidade, como se os seus tradutores-com-corpos não fossem uma representação como qualquer outra, um produto do enredo argumentativo posto em marcha pela sua própria narrativa. Tudo o que ele consegue, no entanto, é substituir um modelo explicativo por outro, isto é, trocar a intersubjectividade das normas e dos condicionantes presentes na cultura de chegada pela subjectividade enquanto “causa eficiente e activa”⁸, numa espécie de regresso perverso a formas de cartesianismo primário.

As consequências desta operação de mudança de perspectiva ficam patentes na breve ilustração que Anthony Pym nos oferece do funcionamento do seu modelo na história da tradução, o caso de Henri Albert, o primeiro tradutor de Nietzsche para francês. O problema levantado por este tradutor-com-corpo pode enunciar-se da seguinte maneira: Albert nasceu em 1868 numa Alsácia ainda francesa, no seio de uma família de origem germânica; como explicar que, sendo ele um “intermediário profissional” vivendo e trabalhando num espaço intercultural por excelência, tenha produzido um Nietzsche radicalmente anti-alemão e pró-francês, ou seja, tenha renegado as suas raízes germânicas? É claro que os termos deste “problema” só adquirem legitimidade num enquadramento biográfico, por isso não admira que a tentativa de “solução” siga contornos estritamente biografistas: somos informados de como a família, pai e quatro filhos incluindo Albert foi dispersa após a ocupação alemã, o que, para Pym, pode explicar a aversão do tradutor aos alemães, bem como aos valores familiares. Somos ainda informados que o Nietzsche acentuadamente misógino que Albert apresenta pode ser o resultado da longa relação homossexual que ele manteve com um crítico e poeta francês. Enfim, um mecanismo de autodefesa pode justificar o

⁷ Anthony Pym, *Method in Translation History*, p. 161.

⁸ Anthony Pym, *Method in Translation History*, p. 161.

afrancesamento de Nietzsche, na medida em que um alsaciano germânico, para ser aceite nos meios literários parisienses, teria que se tornar mais francês do que os franceses⁹.

Não há, a bem dizer, limites para a especulação biografante quando o indivíduo é erigido em fonte de inteligibilidade, fundamento infundado de fenómenos socio-semióticos. Grande parte das teorias linguísticas, literárias e culturais do nosso tempo têm denunciado e demolido este tipo de falácia intencional, subjectivista ou autoral, pelo que não vou aqui resumir argumentações consabidas; vale a pena, contudo, procurar as possíveis motivações para a emergência de um modelo conceptual tão a contrapelo da filosofia subjacente aos Estudos de Tradução que hoje se praticam. No livro *Negotiating the Frontier: Translators and Intercultures in Hispanic History* Pym regressa à teoria da interculturalidade, que, segundo ele, “descreve uma qualidade dos espaços interseccionais onde trabalham profissionais na transferência entre culturas”¹⁰. Por outras palavras: na medida em que a intercultural é o espaço definido pelo exercício da profissão de tradutor, a teoria de Pym persegue mais ou menos implicitamente um objectivo corporativo, que consiste na promoção dos profissionais de tradução, em particular da sua visibilidade conceptual. Propósito meritório, sem dúvida, que se harmoniza à superfície com o de Lawrence Venuti¹¹, só que ambos se materializam em estratégias divergentes: enquanto que Venuti propõe a intervenção do tradutor na tradução de molde a provocar um efeito de resistência à domesticação dominante, Pym adianta um conceito de sujeito-tradutor que intervém na história na condição de produtor para o mercado ou para o cliente. Se para o primeiro o tradutor se acha a todo o momento constrangido pelas agendas éticas, estéticas, políticas, etc. da cultura de chegada, para o segundo o tradutor é colocado na posição independente de um *intermediário*.

⁹ Anthony Pym, *Method in Translation History*, p. 171.

¹⁰ Anthony Pym, *Negotiating the Frontier: Translators and Intercultures in Hispanic History* (Manchester: St. Jerome), 2000, p. 5.

¹¹ Cf. *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London and New York: Routledge), 1995 e *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference* (London and New York: Routledge), 1998, pp. 8-20.

O tradutor como mediador, aquele que está no meio de línguas ou culturas, o especialista do contacto e da transferência, é uma imagem recorrente que reflecte a auto-apreciação da classe profissional. Um exemplo, recolhido em Hans Vermeer, bastará para nos apercebermos das implicações: “Ser mediador significa que o tradutor ou intérprete não faz parte da comunicação propriamente dita, não é ‘parceiro’ no sentido restrito da palavra; está, por assim dizer, ‘fora’ da comunicação”¹². Por outras palavras, nesta espécie de catálise que a tradução (ou interpretação) é, o tradutor permite que a comunicação ocorra, mas não participa dela, limita-se ao papel, indispensável, claro, de fornecedor de comunicação entre um emissor e um receptor que não se decifriam sem os seus serviços. Curiosa versão esta, que olvida o facto incontornável de o tradutor produzir discurso, se constituir como sujeito da enunciação num encadeamento comunicacional que não deixa de o ser por os seus enunciados representarem outros enunciados. Tal esquecimento não é inocente: ele sustenta uma concepção de tradutor como funcionário que executa tarefas na ausência de quaisquer compromissos ideológicos ou outros, uma ficção tecnocrática.

Voltemos ao diagrama de Pym. Na sua elegante simetria geométrica, o que ele representa simbolicamente é essa equidistância neutra do mediador que paira no lugar rarefeito das interculturais indiferentes, qualificado tanto para levar o leitor ao autor como o autor ou leitor, na conhecida terminologia de Schleiermacher, um dos primeiros filósofos da intermediação. Se lermos o diagrama em termos meramente formais teremos algo como: da intersecção do conjunto “Cultura 1” com o conjunto “Cultura 2” resulta o “Conjunto Tr”, composto, evidentemente, pelos elementos comuns a ambos os conjuntos. Ora se isto funciona em matemática, dificilmente se pode transpor para mundo da tradução, onde historicamente os tradutores se inscrevem em redes de poder e autoridade, de relações desiguais entre culturas, que condicionam a sua actividade e os produtos dela. Nada no modelo de Pym permite compreender por que razão tradutores podem perder o emprego ou perder a

¹² Hans Josef Vermeer, “Para quê traduzir?”, in *III Jornadas de Tradução: tradução, cultura, sociedade* (Porto: Instituto Superior de Assistentes e Intérpretes), 1997, p. 3.

vida: é que no mundo da tradução não há círculos exactamente iguais, nem proporções harmónicas, nem equilíbrios simétricos.

A história da colonização europeia mostra de modo exemplar e brutal como tradutores e intérpretes se acham inextricavelmente envolvidos no exercício do poder, como nas “zonas de contacto” (Mary Louise Pratt) se constituem e coexistem diversas formas de hibridização e migração cultural¹³. Eis o dois exemplos de casos-limite:

Irmão Aguilar: sou casado e tenho três filhos, sou cacique e capitão nas guerras; ide-vos com Deus, que eu tenho a cara tatuada e as orelhas furadas. Que diriam de mim os espanhóis se me vissem andar assim? E vede como são bonitos estes meus filhinhos! Dêem-me, pela vossa vida, algumas dessas contas verdes para eles e eu dir-lhes-ei que os meus irmãos as mandam da minha terra.¹⁴

Com pesar sou forçado a reconhecer aqui que alguns intérpretes normandos, residentes há oito ou nove anos neste país, tanto se adaptaram aos [costumes dos selvagens] que, vivendo como ateus, não só se poluíam com toda a espécie de deboches junto das mulheres e raparigas, tendo um deles um rapaz de cerca de três anos, como até excediam os selvagens em desumanidade; ouvi que alguns se gabavam de haver morto e comido prisioneiros.¹⁵

O primeiro caso, relatado por Bernal Díaz del Castillo na sua *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1575), é o de Gonzalo Guerrero, companheiro de Jeronimo de Aguilar, o futuro intérprete de Cortés. Ambos tinham naufragado em 1511 nas costas do Yucatán e sido capturados por nativos Maias. Quando oito anos depois os soldados espanhóis os foram resgatar, Guerrero escolheu permanecer

¹³ Para uma descrição e análise de diferentes tipos de “contaminação” cultural, cf. Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, transl. R. Howard (Norman: University of Oklahoma Press), 1999 (1st edition 1984), pp.165-241.

¹⁴ Bernal Diaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Madrid: Espasa Calpe), 1997 (10ª edición), p 80.

¹⁵ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (Genève: Librairie Droz) (ed. facsimilada), 1975, pp. 223-24.

com a nova identidade cultural à qual se tinha entretanto assimilado. O segundo caso é recolhido em *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), de Jean de Léry, um pastor huguenote francês que viveu de 1556 a 1558 junto dos Tupinambá no Brasil.

Estes exemplos textuais, que se poderiam multiplicar, documentam uma realidade intercultural conhecida, embora não muito investigada, sequente à aventura da colonização e conquista europeia desde o século XV, uma realidade que dificilmente poderá ser apropriada pela simetria de Pym: para usar a terminologia teológica, trata-se dos *renegados*, aqueles homens e mulheres que atravessaram as fronteiras étnico-culturais e se instalaram no espaço do Outro, subvertendo as estabelecidas relações entre identidade e alteridade. Alguns tornaram-se figuras históricas, ou personagens lendárias, como o Bacharel de Cananéia, João Ramalho e Diogo Álvares Correia dito o Caramuru, no Brasil¹⁶, a índia shoshone Sacajawea, na América do Norte¹⁷ ou Étienne Brûlé no Canadá¹⁸. A colonização portuguesa na Ásia, pelo menos desde 1512, produziu também comunidades de renegados em várias regiões do Estado da Índia – Agra, Hugli, Coromandel, a sul de Madrasta –, para grande preocupação da Coroa e consternação da Igreja¹⁹. Mas a figura mais importante de renegado na história da tradução é sem dúvida Doña Marina, também conhecida por La Malinche ou Malintzin. Como nos informa Díaz del Castillo, Malinche nasceu numa família de caciques da região de Coatzacoalcos, logo falante nahuatl, a língua azteca. Pela morte do pai, foi entregue a nativos de Xicalango, que mais tarde a deram aos nativos de Tabasco, ambos falando dialectos maia, que por fim a ofereceram a Cortés juntamente com muitos outros presentes que incluíam peças de ouro e mais 19 mulheres. Foi baptizada Marina e, ao

¹⁶ Eduardo Bueno, *Náufragos, traficantes e degredados: as primeiras expedições ao Brasil* (Rio de Janeiro: Objetiva), 1998, pp. 157-81.

¹⁷ Frances Karttunen, *Between the Worlds: Interpreters, Guides, and Survivors* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press), 1994, pp. 23-45.

¹⁸ Jean Delisle and Judith Woodsworth (eds), *Translators through History* (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins/Unesco), 1995, pp. 259-60.

¹⁹ Timothy Joel Coates, *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela Coroa no Império Português, 1550-1755*, trad. J.V. de Lima (Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses), 1998, pp. 147-55).

aprender rapidamente castelhano, cedo se revelou, também pelas qualidades de inteligência, coragem e capacidade de iniciativa, um auxiliar insubstituível na subjugação do império de Moctezuma: “fue gran principio para nuestra conquista. (...) sin ir doña Marina no podríamos entender la lengua de la Nueva España y México”²⁰.

Competente em três línguas, forçosamente esta extraordinária mulher teria de representar um papel fundamental numa empresa militar que assentava sobretudo numa tática de alianças e previsão dos movimentos do antagonista. A sua situação de objecto circulante entre culturas facilitou-lhe decerto o acesso a sujeito do contacto intercultural, mas não como “suprema instância de *go-between* no Novo Mundo”, nas palavras de Stephen Greenblatt²¹, antes na condição de renegado, isto é, de alguém que, no sentido inverso ao de Gonzalo Guerrero, realizou uma “conversão cultural”²² e adoptou o ponto de vista do conquistador. Prostituta e traidora, na memória mexicana dominante, ou heroína e sobrevivente em versões mais recentes, Malinche não era com certeza um mediador “fora da comunicação”; bem pelo contrário, funcionou desde o início como agente ao serviço de uma cultura, cujos actos de intermediação tinham por fim favorecer os objectivos de um poder em detrimento do outro. À luz do modelo histórico do intérprete renegado, haverá talvez um dia que redefinir a noção de cultura de chegada, torná-la mais política e menos formal.

Malinche tinha, como os tradutores de Anthony Pym, um corpo, aquele que significava proxemicamente e aquele que gerou o filho de Cortés. Na iconografia seiscentista mexicana ele é abundantemente representado, não através de círculos simbólicos, mas da concreção figurativa. Vejamos algumas dessas representações:

²⁰ Bernal Diaz del Castillo, *op. cit.*, p 101.

²¹ Stephen Greenblatt, *Marvellous Possessions: The Wonder of the New World* (Oxford: Clarendon Press), 1991, p. 145.

²² Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p 100.

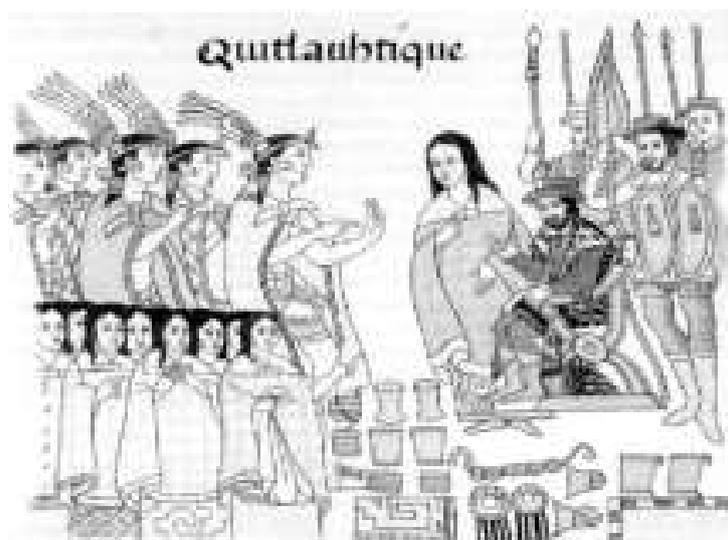


Fig. 2: Malinche interpretando, *Lienzo de Tlaxcala*, 1552



Fig. 3: Malinche interpretando,
Bernardino de Sahagún, *Codex
Florentino*, 1576-77

Em ambos os casos observamos três elementos icônicos distintos: o grupo de soldados espanhóis, o grupo de nativos mexicanos e, entre eles, Malinche, a intérprete. Dir-se-á um perfeito quadro da interculturalidade, a transfixação do momento de transferência em que duas dife-

renças culturais absolutas se tentam compreender através de um centro mediador que partilha das duas línguas e culturas. E no entanto, não é preciso sobrepor o diagrama de Pym para verificarmos o desequilíbrio essencial das imagens, que se manifesta no facto de Malinche – o *medium*, a mediação, o meio – não ocupar realmente o meio, mas antes se achar deslocada na direcção dos conquistadores.

Atentemos agora nas duas imagens seguintes:



Fig. 4: Malinche interpretando, Bernardino de Sahagún, *Codex Florentino*, 1576-77



Fig. 5: Malinche interpretando, Bernardino de Sahagún, *Codex Florentino*, 1576-77

Aqui o cenário altera-se substancialmente, na medida em que Malinche aparece por detrás de Cortés, figurando assim o descentramento visual que revela a efectiva posição de Malinche do lado da sua cultura adoptiva, especialmente importante na Fig. 5, que ilustra o grande encontro entre os dois chefes supremos, Cortés e Moctezuma. Mas o que o conjunto de desenhos, quer do chamado *Lienzo de Tlaxcala*, quer do *Codex Florentino*, mostra antes do mais é a miscigenação pictórica que consiste na fusão de convenções representacionais aztecas com uma temática fundada, não na mitologia ou no rito, mas na retórica distintamente europeia da presença da testemunha ocular de factos históricos²³. A Malinche, que figura proeminentemente nos dois conjuntos de imagens, é conferida com exactidão a dimensão ao mesmo tempo documental e simbólica: ela estava lá, como “la lengua” que possibilitava a comunicação entre culturas, mas tão próxima de Cortés, que os nativos frequentemente a confundiam com ele, se dirigiam a Cortés chamando-lhe “Malintzin”, como Díaz del Castillo relata e a Fig. 5 parece representar.

Sobre Malinche Anthony Pym, na sua história dos tradutores e das interculturas no mundo hispânico, não tem mais nada a dizer senão que foi “intérprete e amante do conquistador Cortés e é lembrada pelo seu povo como traidora”²⁴. Convenhamos que é pouco, preconceituoso e injusto para com uma personagem única na história dos contactos entre culturas; o seu papel pode medir-se, ainda que simplificada, pela afirmação de que permitiu a compreensão e a destruição da sua “cultura de partida” e por isso não é contível nem contável em termos de equidistâncias geométricas.

²³ Cf. Stephen Greenblatt, *op. cit.*, pp. 128-36.

²⁴ Anthony Pym, *Negotiating the Frontier*, p. 144.