

António Sousa Ribeiro*

Universidade de Coimbra

Tradução, ilimitada: questões teóricas e consequências práticas¹

Resumo:

Partindo de uma breve discussão da noção de intraduzibilidade, percorrem-se sucintamente alguns aspectos de uma teoria da tradução, concluindo-se com alguns exemplos relativos a problemas práticos.

Palavras-chave:

Tradução, Cultura, Pós-colonialismo

Abstract:

After a brief discussion of the notion of untranslatability, the text succinctly touches upon some aspects of a theory of translation, concluding with a few examples focused on problems of practice.

Keywords:

Translation, Culture, Postcolonialism

Por muito paradoxal que possa parecer, irei iniciar as minhas breves reflexões sobre algumas questões teóricas e práticas da tradução com a noção de intraduzibilidade. Esta, embora tenha ganhado impulso considerável nos últimos anos, não é de forma alguma nova no quadro da teoria da tradução. A questão vem de longe e, na tradição europeia, remonta à segunda metade do século XVIII, com as noções de relativismo cultural desenvolvidas por Johann Gottfried Herder e, mais tarde, com o conceito de “forma interna da linguagem” teorizado por Wilhelm von Humboldt: se cada língua constrói para si uma perspectiva radicalmente específica do mundo, isto significa que as diferentes línguas são, por definição, incomensuráveis e, portanto, intraduzíveis. Este axioma tem assumido formas diversas, manifestando-se, por exemplo, no postulado de “graus de intraduzibilidade” formulado por Hans Georg Gadamer (*apud* Seligmann-Silva 1998: 21).² No pensamento sobre a tradução, há uma longa tradição de apresentar a poesia lírica como o grau máximo do intraduzível, pressupondo-se que o género poético representa em toda a plenitude a construção de um universo verbal radicalmente autónomo. Roman Jakobson, por exemplo, no seu ensaio clássico sobre “Aspectos linguísticos da tradução”, afirma sem rodeios que a poesia é, por definição, intraduzível, sendo a única opção existente aquilo a que chama “transposição criativa”, um processo que vai no mesmo sentido da “transcrição” mais tarde defendida pelo escritor e tradutor brasileiro Haroldo de Campos (Jakobson 1963: 86).

A definição de géneros “traduzíveis” vs. “intraduzíveis” parece-me tão inaceitável como a própria noção de “graus de intraduzibilidade”, que, no fim de contas, se me afigura oximorónica. Na verdade, pode, a meu ver, discutir-se a afirmação de que um dado texto é traduzível ou intraduzível, mas a noção de que um texto é traduzível ou intraduzível até certo ponto parece-me bastante estranha. É bom não esquecer que o próprio conceito de “tradução” não é de modo nenhum um universal constante, mas pode ser traduzido de maneiras diferentes em contextos culturais específicos. Assim, por exemplo, na sua obra *Islam Translated*, centrada na penetração da religião islâmica no Sul e no Sudeste da Ásia, Ronit Ricci tem um capítulo introdutório sobre a intraduzibilidade da palavra “tradução” para as línguas locais, sublinhando que “é problemático, se não impossível falar universalmente sobre ‘tradução’ sem pôr em realce o contexto particular em que ela ocorre” (Ricci 2011: 34).

Se me é permitido citar a minha experiência pessoal, uma vez perguntei a um doutorando do Equador cuja língua materna era o quíchua se havia palavras na sua língua que fossem equivalentes às palavras “cultura” ou “tradução”, e a sua resposta imediata foi “claro que não”. Eu já estava à espera uma resposta negativa – era bastante óbvio para mim que um contexto indígena, alheio à divisão natureza/cultura própria do olhar eurocêntrico, veria as coisas de forma diferente, mas este “claro que não” algo impaciente ensinou-me uma lição sobre a diferença cultural que não esqueci até hoje. Claro que isto não significava que a comunicação entre culturas fosse impossível, mas apenas que essa comunicação teria de fazer-se em condições que não poderiam ser as pressupostas por rotina pelas concepções dominantes. Noutras palavras, para que ocorresse uma comunicação efectiva, estas concepções teriam de ser descentradas e de se envolver com quadros de referência muito diferentes dos correntemente pressupostos por uma perspectiva eurocêntrica.

Ilustrarei este problema com um exemplo muito simples. Tomemos a imagem mais corrente para o trabalho de tradução, frequentemente convocada como testemunho do papel vital dos tradutores enquanto mediadores, a imagem da ponte. Se é preciso construir uma ponte, é porque há um obstáculo a ser superado, algum tipo de intervalo ou distância a transpor. A ponte permite que se chegue facilmente e sem obstáculos ao outro lado. No entanto, não elimina o fosso, o espaço intervalar. Pelo contrário, a própria existência da ponte é um lembrete perpétuo da persistência desse espaço. É esta a questão-chave: há que pensar na ponte não apenas como algo que permite esquecer o fosso que separa e alimentar uma ilusão de comunicação sem esforço, rápida, mas também como algo que torna manifesta a existência inerradicável desse fosso. Neste sentido, não há como evitar pensar a tradução em termos agonísticos, ou seja, em termos que se baseiam numa noção de tradução como conflito. Se se está disposto a aceitar que toda a teoria da tradução deve começar por enfrentar o problema da intraduzibilidade, o processo de tradução será a luta para superar este problema, encontrando alguma medida comum para a compreensão e o estabelecimento de conexões com o que é irrevogavelmente diferente. Toda a solução neste aspecto, contudo, como todo o tradutor ou tradutora sabe ou deveria saber, é sempre precária e, de algum modo, provisória: não há universais na tradução, não há estruturas já prontas, *ready-made*, uma vez que, no fim de contas, tudo depende da particularidade do contexto de uma determinada língua e de uma determinada cultura.

Tentarei ser ainda mais claro: ter-se-á notado que o meu pressuposto é que uma noção enfática de intraduzibilidade repousa sobre uma rejeição não menos enfática da tradução como algum tipo de conceito universal com um significado fixo. Em vez disso, precisamos de uma noção diferente, que, assente na percepção da incomensurabilidade das línguas e culturas como pré-condição de cada acto de tradução, veja este facto não como um obstáculo intransponível, mas sim como um desafio a ser superado. Neste sentido, há um valor heurístico evidente na reflexão sobre a intraduzibilidade, na medida em que ela exclui qualquer noção ingénua de correspondência ou de equivalência ou qualquer ilusão da tradução como um tipo de relação transparente. Recorde-se que uma noção-chave do ensaio clássico de Walter Benjamin sobre “A tarefa do tradutor” (Benjamin 1980), o qual, convém ter presente, foi escrito como preâmbulo à sua própria tradução do primeiro volume de *À la recherche du temps perdu*, de Marcel Proust, e, assim, com um contexto eminentemente prático em mente, é a ideia expressa pela palavra alemã “Fortleben”. A tradução mais imediata desta palavra seria “continuar a viver”, “ter uma vida póstuma”, no sentido de que a tradução garante a presença de uma obra em contextos diferentes do original. Mas o prefixo “fort”, em alemão, não significa simplesmente uma continuação, pode também sinalizar distância, afastamento forçado de uma localização original, num sentido que poderia ser circunscrito pela expressão “viver longe”, ou mesmo viver no exílio ou no estrangeiro. O signo da distância é aqui absolutamente central: a noção de Benjamin implica que as obras podem ter uma vida própria nova, diferente, só sua, não como forma duplicada ou como simples extensão, como está implícito numa noção grosseira de tradução, mas como uma construção autónoma que só pode garantir a permanência da

presença do original afastando-se dele. Neste sentido, a tradução não aparece como uma forma de superar a distância, mas, pelo contrário, como sinalização da distância, razão pela qual a categoria de “Fremdheit”, estranheza, é tão central para Benjamin. E é por isso que, na clara esteira de Benjamin, Antoine Berman, na sua obra já clássica *L'épreuve de l'étranger*, define como má tradução aquela que “sob o pretexto da transmissibilidade, opera uma negação sistemática da estranheza da obra estrangeira” (Berman 1984: 17).

Nas últimas décadas, esta é precisamente uma das questões que deram origem a um corpus extenso, entretanto quase inabarcável, que amplia a noção de tradução, transformando-a, como escrevi há uns vinte anos noutra lugar, numa metáfora central do nosso tempo (Ribeiro 2005). O que ainda há algumas décadas era um tema especializado de departamentos de sociolinguística é agora aquilo a que pode chamar-se um conceito itinerante que adquiriu enorme relevância para as humanidades e para as ciências sociais em geral. Pode, legitimamente, perguntar-se se, no decurso deste processo, a tradução não corre o risco de se tornar um conceito vago, sem contornos estritamente delimitados. Pode muito bem ser, mas a tese dominante na teoria da tradução é hoje, como expresso, por exemplo, por Susan Bassnett num breve texto de 2001 justamente sobre “The Fuzzy Boundaries of Translation”, que tal deve ser visto não tanto como um risco, mas como uma oportunidade. Como é sabido, juntamente com Susan Bassnett, o trabalho de autores como André Lefevere, Gideon Toury, Harish Trivedi ou Lawrence Venuti, entre vários outros, foi fundamental para estabelecer as bases da nova compreensão do campo da tradução que proporcionou ao próprio conceito a centralidade de que goza actualmente. Em 1982, num artigo intitulado “A Rationale for Descriptive Translation Studies”, Gideon Toury abandonou definitivamente qualquer noção normativa de tradução definindo-a como “qualquer texto em língua de destino que seja apresentado ou considerado como tal no próprio sistema de destino, por qualquer razão” (Toury 1982: 27). Foi esta concepção não-normativa que esteve na base da apropriação do conceito no campo dos estudos culturais. Stuart Hall, um representante central deste campo, ao discutir a noção de identidade, mais especificamente, da identidade cultural, pôde afirmar que a identidade não é tanto uma questão de tradição, mas de tradução (Hall 1992: 310). Ou seja, no âmbito de uma concepção dinâmica da cultura como uma rede relacional em constante mudança, e não como um núcleo interno, substancial que permanece idêntico a si mesmo ao longo do tempo, como um cânone estabelecido ou um repertório estável, isto é, como tradição, a noção de tradução torna-se indispensável. Como escreveu James Clifford, “as ‘culturas’ não ficam quietas a tirar o retrato” (Clifford 2010: 10), querendo com isto dizer que as culturas são processos dinâmicos que devem ser entendidos como teias complexas de relações e como uma negociação constante das diferenças. Fora partindo desta premissa que, discutindo a noção de cultura, Bakhtine sublinhara que

o domínio da cultura não deve ser concebido como um todo espacial marcado por fronteiras, mas na posse de um território próprio. No âmbito da cultura não existe território interno: ela está situado inteiramente nas fronteiras, há fronteiras que passam por todos os lados, através de cada uma das suas componentes [...]. Todo o acto cultural ocorre, essencialmente, nas fronteiras. (Bakhtine 1979: 111)

Negociar as fronteiras é a tarefa da tradução; na verdade, pode dizer-se que cada acto de tradução desenha e redesenha linhas de fronteira no próprio gesto de cruzá-las. A razão translacional é uma razão cosmopolita, mas não simplesmente no sentido de que se desenvolve para além das fronteiras, de que é transnacional num sentido geral e abstracto; o que é decisivo é a sua capacidade de se situar na fronteira, de ocupar os espaços de articulação e de negociar em permanência as condições dessa articulação. Por outras palavras: a razão cosmopolita que é a razão do tradutor é, num sentido fundamental, uma razão fronteiriça. Desta forma, o efeito mais elementar da percepção da fronteira, o reconhecimento de que existe um Outro, de que existe algo ou alguém não idêntico, não consolida simplesmente a fronteira como uma linha divisória, transforma-a num ponto de encontro onde podem surgir múltiplas novas configurações.

A noção de tradução cultural tornou-se corrente nos últimos anos como um lembrete de que toda relação entre textos em diferentes línguas é uma relação entre diferentes culturas. Isto, no entanto, não é suficiente, uma vez que, como sugeri, a própria noção de cultura sofreu significativa turbulência. Se, segundo Stuart Hall, a cultura não é tanto uma questão de tradição, mas de tradução, então segue-se que ser-em-tradução é uma característica fundamental e definidora de qualquer cultura, com a consequência de que as fronteiras da tradução devem ser entendidas como não apenas interculturais, mas também intraculturais. Ao mesmo tempo, focalizar a tradução como uma negociação de fronteiras implica que tais fronteiras são porosas e de forma alguma seladas e insuperáveis, noutras palavras, implica, como já sugeri, a definição das fronteiras como um ponto de encontro e não como um signo de divisão. Convém ter isto em mente, porque é exatamente o oposto de concepções correntes, nos últimos tempos cada vez mais disseminadas, incluindo as concepções de multiculturalismo baseadas em noções monolíticas e fechadas da cultura – no quadro de tais concepções, as culturas podem coexistir, mas não podem sobrepor-se, misturar-se ou de alguma forma fertilizar-se mutuamente. Isto equivale a uma recusa de princípio da tradução, ao axioma de uma intraduzibilidade ontológica que não deve ser confundida com os termos da minha discussão inicial. Nos últimos anos, o mais influente desses modelos, em que a não-tradução ou a recusa de traduzir constrói a base defensiva de uma identidade que não pode nem deve ser questionada, é, provavelmente, o modelo de Samuel Huntington do “choque de civilizações”, que na verdade, como foi de imediato argumentado por Thomas Meyer (1997), representa a versão última de uma insânia da identidade, com o seu pressuposto fundamental do fechamento em si mesmas das culturas, que, na melhor das hipóteses, podem simplesmente coexistir e cuja única maneira concebível de se relacionarem umas com as outras é o conflito e, no pior dos casos, a guerra – de uma forma, aliás, remanescente da dialéctica de amigo e inimigo teorizada por Carl Schmitt, o mestre-jurista do Terceiro Reich. Na verdade, para Huntington, como afirma logo a abrir o seu livro, só podemos chegar a conhecer-nos verdadeiramente uma vez que tenhamos sido capazes de identificar o nosso inimigo.³

Baseando-se na noção de Clifford Geertz de “descrição densa” como uma metodologia para abordar a complexidade das práticas culturais, Kwame Anthony Appiah propôs a noção

de “tradução densa” para significar processos de tradução que incorporam uma percepção do enraizamento de rituais e práticas, incluindo práticas discursivas, em contextos culturais complexos (Appiah 1993). Poderia argumentar-se, naturalmente, que uma tradução que não é “densa” neste sentido não é tradução ou, pelo menos, não é uma tradução a que valha a pena dar crédito. Mas a noção de Appiah vem sublinhar uma questão vital, que está na base do uso do conceito de tradução num dos domínios que se mostraram mais relevantes para o desenvolvimento dos estudos de tradução, o campo dos estudos pós-coloniais. No cerne deste campo está uma crítica ao poder e às relações de poder desiguais, como as que prevalecem no caso extremo do quadro colonial. Seria uma ilusão pensar que este quadro é coisa do passado; na verdade, poderia argumentar longamente, mas vou abster-me de o fazer no contexto presente, que a forma eurocêntrica de conceptualizar a diferença é, até hoje, muito fortemente determinada pelo olhar fundamentalmente assimétrico típico do domínio colonial do mundo. No seu livro *The Scandals of Translation*, que tem o subtítulo programático *Towards an Ethics of Difference*, Lawrence Venuti (1998), com base numa análise da versão bilingue, em inglês e espanhol, de uma história dos povos do México publicada no *Courier* da UNESCO, fornece logo a abrir exemplos significativos da maneira pela qual a busca da transparência, visando uma assimilação perfeita ao contexto de chegada, se expressa através de modos de familiarização e de processos de elisão e transformação forçada que correspondem à imposição das ideologias ou valores do centro e de padrões que, em última análise, são de tipo colonial. Um dos exemplos dados por Venuti é a tradução de “testimonias” (“testemunhos”) como “written records”, atestando um puro desprezo para com formas de conhecimento produzidas e transmitidas oralmente (Venuti 1998: 2). Estes são exemplos reveladores da maneira como o racionalismo eurocêntrico não reconhece um conhecimento rival e, portanto, não pode valorizá-lo no acto de tradução, mas, em vez disso, o molda simplesmente de acordo com o padrão da modernidade ocidental, implicitamente assumido como o único válido. Assimilação, domesticação no sentido literal de tornar familiar, digno de habitar a *domus*, são estratégias conhecidas de redução da diferença, tornando-a um objeto acessível ao olhar dominante.

O movimento oposto, que os estudos pós-coloniais têm sublinhado muito enfaticamente, teria de basear-se na noção de uma ética do reconhecimento. Neste contexto, é vital salientar a diferença entre reconhecimento e tolerância. A tolerância é um acto de poder que não pressupõe, de forma alguma, um esforço para sequer abordar ou compreender aquilo que se tolera. Reconhecimento – trata-se um conceito que, como é sabido, foi desenvolvido e discutido em profundidade, entre outros, pelo filósofo alemão Axel Honneth⁴ – implica, pelo contrário, um envolvimento concreto com a diferença e a busca de formas de conexão e de articulação com a diferença. Noutras palavras, a tolerância equivale à recusa de tradução, enquanto o reconhecimento constitui o fundamento de qualquer processo de tradução. A relevância desta questão tornou-se tragicamente evidente na sequência da chamada crise dos refugiados e das ondas maciças de migração através do Mediterrâneo. Os migrantes e os refugiados são pessoas que foram traduzidas em sentido literal, foram arremessadas violentamente para contextos estranhos onde se confrontam com a necessidade de encontrar caminhos, não apenas para

serem aceites, mas para se relacionarem e para compreenderem, ou seja, a necessidade de se tornarem sujeitos e não objetos de tradução. Não obstante, os discursos sobre os migrantes e os refugiados tendem a projetá-los para além daquela “linha abissal” cuja característica mais fundamental, segundo Boaventura de Sousa Santos, é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha (Santos 2007).

No ensaio “Nós, Refugiados”, de 1943, Hannah Arendt concluiu a sua reflexão autobiográfica sobre a condição do refugiado, ou seja, no contexto em causa, especificamente o refugiado judeu, escrevendo que “a comunidade dos povos europeus estilhaçou-se quando, e porque, permitiu que o seu membro mais fraco fosse excluído e perseguido” (Arendt 1994: 119). A questão, no nosso contexto actual, é que o refugiado nem sequer é reconhecido como um “membro” e, assim, a sua exclusão pode ocorrer sem mais, de forma rotineira. Ou seja, os migrantes e os refugiados estão permanentemente a ser empurrados para além da zona de tradução, *i.e.* para um território onde o Estado de direito e o reconhecimento dos direitos humanos estão suspensos. As fronteiras tornaram-se dúcteis, passando por lugares insuspeitos e construindo espaços de exclusão, não-lugares, onde o outro é interpretado como “intraduzível”, ou seja, como totalmente estranho, como alguém que supostamente formula exigências que não poderiam ser satisfeitas sem danos irreparáveis para a comunidade. Nestas circunstâncias, não pode haver tradução, como um compromisso activo com a diferença, uma solução negociada das diferenças, mas apenas uma reação defensiva baseada na erecção de fronteiras violentas concebidas como linhas abissais.

Neste contexto, a tarefa política e ética consiste, portanto, em alargar os limites da zona de tradução para abranger as muitas experiências diferentes e os discursos multiformes que emergem nas condições atuais de mobilidade global. Ao lidar com um problema de tal magnitude, é claro que o mais importante é insistir numa medida comum de humanidade – é esta é a base da compaixão, entendida não como uma qualquer espécie de emoção sentimental, mas como uma forma cognitiva e performativa de relacionamento com a situação difícil dos outros, de incorporação da experiência de sofrimento do outro no quadro do nosso conhecimento do mundo. Mas é igualmente importante perceber que essa humanidade comum fala muitas línguas diferentes, tem diferentes crenças religiosas e, em termos gerais, está dividida e fragmentada em miríades de diferentes fronteiras que devem ser especificamente abordadas. Ou seja, nada se ganha em subestimar as dificuldades da comunicação intercultural, uma vez que o terreno comum do reconhecimento mútuo não é algo simplesmente pré-existente – dado, por exemplo, por uma retórica universal dos direitos humanos –, antes tem de ser reafirmado, re-produzido com base em processos de tradução.

Mantém, a meu ver, toda a pertinência um pequeno artigo escrito no início dos anos 90 por Wolfgang Iser com o título “On Translatability”. Neste curto texto, Iser recordava-nos que a traduzibilidade “implica a tradução da alteridade sem a subsumir em noções preconcebidas”. Ou seja, para citar novamente Iser, no acto da tradução, “uma cultura estrangeira não é simplesmente subsumida no nosso quadro de referência; em vez disso, o próprio quadro é submetido a alterações com vista a dar espaço ao que não se encaixa” (Iser 1994). Mas se é o

próprio quadro que tem de ser posto em questão e redefinido em cada acto de tradução, então as relações de poder têm também de ser postas em causa e redefinidas. O ato de subsumir, de assimilar corresponde, como Adorno insistiu repetidamente, ao exercício do poder no plano conceptual. A tradução como um acto de reconhecimento equivale à renúncia a essa posição de poder.

É também aqui que o papel do tradutor se torna fundamental. A tão discutida invisibilidade do tradutor – o livro de Venuti sobre o tema (1995), é, evidentemente, uma referência essencial – assenta num modelo de tradução baseado numa noção de transparência. Ser invisível – Venuti fornece abundantes exemplos a este respeito – ainda hoje é por vezes considerada uma virtude basilar para um tradutor entendido como tendo de desempenhar o papel de mediador transparente. Em contraste, a própria noção de “tradução densa” implica necessariamente que o tradutor se torne visível, isto é, que a intervenção do tradutor permaneça pelo menos reconhecível no resultado. Num artigo escrito nos anos 90, Tobias Döring cunhou uma fórmula sugestiva a este respeito que gosto de citar nestes contextos, afirmando que o papel do tradutor não é o de um “go-between”, mas de um “get-between”, ou seja, o papel de alguém que não se limita a levar e trazer, mas, literalmente, se intromete (Döring 1995). Isto equivale a conceptualizar o lugar da tradução como, de facto, uma espécie de “terceiro espaço”. O “terceiro espaço” da tradução sinaliza o ponto de contacto entre o mesmo e o outro – a fronteira – e aponta para a prevalência de uma relação de tensão entre os quadros de referência de partida e de chegada. Em todo o caso, o pressuposto subjacente é a recusa de uma retórica da autenticidade – que o tradutor seja um traidor é plenamente aceite num sentido positivo, como um traço definidor do daquele “get between” que é inseparável da sua tarefa.

Das minhas digressões teóricas até ao momento à “tarefa do tradutor” no terreno concreto das práticas quotidianas, pode parecer que vai uma grande distância. O meu quadro geral, no entanto, aponta para direções que se mostraram relevantes para a minha própria prática como tradutor literário e que, espero, também possam ser pertinentes no tocante às escolhas práticas a serem feitas. Assim, no que se segue, e para finalizar, abordarei muito brevemente alguns exemplos práticos.

Veja-se, por exemplo, a questão da “literatura mundial” ou da “literatura-mundo”. A expressão, como é do conhecimento geral, remonta a uma observação feita por Goethe ao seu fiel secretário Johann Peter Eckermann em 1827, em que afirma *grosso modo* que o incremento da tradução nas décadas antecedentes estava a produzir o fim das literaturas nacionais e o nascimento do que chama “Weltliteratur”. Aproximadamente desde o início do milénio, ao sabor da maré das discussões sobre a globalização, a noção de “literatura mundial”, com a ajuda de obras influentes de Pascale Casanova (1999), David Damrosch (2003), Franco Moretti (2000) e outros, difundiu-se amplamente. Em 2013, Emily Apter publicou um livro ferozmente polémico com o título *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*. O livro foi escrito sob a influência do *Vocabulaire européen des philosophies – Dictionnaire des Intraduisibles*, dirigido por Barbara Cassin e publicado em 2004, cuja adaptação para o inglês como *Dictionary of Untranslatables* foi realizada por uma equipa da qual Apter era membro. O livro de Apter pode

ser controverso em vários aspectos – numa recensão arguta, David Damrosch (2014) suscitou algumas questões críticas pertinentes –, mas a sua tese principal merece amplamente ser considerada. Resumidamente, o cerne da argumentação de Apter é que a atitude cosmopolita assumida pelos teóricos da literatura mundial fica muitas vezes aquém do reconhecimento dos desafios da tradução de um ponto de vista não-eurocêntrico, ao postular uma noção universalista de comunicação que é cega para a existência e a persistência das fronteiras. Noutras palavras, uma noção ecuménica da literatura mundial como diálogo universal não se mostra capaz de reconhecer o desafio da intraduzibilidade nos termos que atrás delinee. Na verdade, argumentaria eu, se se pensar a literatura mundial não como um cânone universal, mas como uma teia dinâmica de relações desiguais, então o papel da tradução no processo tem de ser sublinhado e repensado em conformidade.

Um possível efeito, diria que um efeito caricatural de uma noção de literatura mundial como nivelamento das diferenças, seria a tendência de certos autores bem-sucedidos para escreverem na previsão de serem traduzidos. Não analisei esta questão em suficiente pormenor, mas trata-se, certamente, um campo interessante para explorar. Ao traduzir autores cimeiros de língua alemã, de Thomas Mann e Franz Kafka a Elfriede Jelinek, e ao deparar-me com passos em que os autores, por exemplo, para produzirem um jogo de palavras, se baseiam intensamente nas especificidades da sua própria língua, incluindo especificidades fonéticas, ou, noutro plano, se embrenham em situações e circunstâncias estritamente locais, não consigo deixar de pensar que, se essas obras tivessem sido escritas tendo em vista o mercado da literatura mundial, os seus autores teriam certamente evitado essas estratégias muito específicas de uma língua ou de uma cultura susceptíveis de colocar problemas difíceis ou mesmo impossíveis à tradução.

Talvez possa chamar-se a esta estratégia uma domesticação *avant la lettre*. Detenhamo-nos um pouco mais nesta noção de domesticação. Uma vez que estamos a comemorar este ano o centésimo aniversário da morte de Franz Kafka, transformado, sem dúvida, num membro absolutamente ilustre do clube da literatura mundial, parece-me oportuno recordar que se trata de um autor que foi muitas vezes vítima de processos de domesticação. Michelle Woods escreveu um belo livro sobre as traduções de Kafka, publicado em 2014, com o título *Kafka Translated: How Translators Have Shaped Our Reading of Kafka*. A análise pormenorizada de Woods oferece uma imagem muito viva de como as estratégias translativas moldam a imagem transnacional de um autor. Como se sabe, Kafka publicou apenas uma pequena parte de sua obra em vida, cerca de 10%, segundo diferentes cálculos. A maior parte de sua obra foi publicada por Max Brod, que desobedeceu às instruções do autor para a destruir. Brod – a quem, evidentemente, qualquer leitor ou leitora de Kafka muito ficou a dever, também pela dedicação de toda uma vida à obra do amigo – foi norteado pela ambição de apresentar uma imagem o mais coerente possível da obra e lidou com os textos que publicou guiado por uma noção ambígua da obra acabada e da “legibilidade”, permitindo-se múltiplas intervenções nos manuscritos por natureza fragmentários de Kafka que são inaceitáveis do ponto de vista filológico. Os tradutores deram, muitas vezes, mais um passo, não apenas seguindo os critérios equívocos de Brod, mas tentando apresentar versões arredondadas de textos que,

na sua maioria, não haviam sido definitivamente preparados para publicação. Tentativas recentes, incluindo as minhas próprias, que seguem a edição crítica dos manuscritos e não fazem nenhum esforço para apagar incongruências estilísticas aparentes, evitar repetições, contornar a pontuação idiossincrática de Kafka, etc., são muitas vezes consideradas estranhas. Os serviços de leitorado da editora, qualquer que ela seja, vão seguramente continuar a pedir que se ponha um ponto ou um ponto e vírgula onde Kafka tinha uma vírgula simples, ou se coloque uma vírgula onde não há nenhuma, não entendendo que o próprio fluxo sem pausas do discurso é, muitas vezes, uma característica estrutural da prosa de Kafka, o núcleo mesmo da “qualidade mesmo de rolo compressor da prosa de Kafka”, para citar as palavras de Mark Harman (*apud* Woods 2014: 4). Veja-se o conto “Um médico de aldeia”, um dos meus textos favoritos de Kafka. O texto estende-se por cerca de seis páginas e consiste num único parágrafo. O mais fácil, no entanto, será encontrar traduções que, quero supor que em prol da “legibilidade”, essa noção mais do que duvidosa, dividem o texto em vários parágrafos, com a consequência de que o ritmo sufocante e a tensão sempre crescente do texto inevitavelmente se perdem. Perde-se o acesso à qualidade abissal de um autor que, nas palavras de Milena Pollak, no belo obituário que escreveu dois dias após a morte de Kafka, “vira o mundo com tanta nitidez, que já não conseguia suportá-lo” (Pollak 2018: 240).

Pelo menos nas traduções portuguesas, o mesmo princípio de que longos períodos ou parágrafos extensos são contrários ao *habitus* estilístico da língua é muito frequente. A prosa de Thomas Mann, por exemplo, é uma vítima frequente deste procedimento. Mann é famoso pelos seus períodos extremamente longos, aproveitando as possibilidades da sintaxe alemã para avançar, por assim dizer, em cascata, numa complexa imbricação de frase após frase. Se, como acontece muitas vezes, em prol da “domesticação”, se cortar esses longos períodos em sequências mais curtas, supostamente mais acessíveis, está-se a adaptar, não a traduzir. No maravilhoso romance *Austerlitz*, de W. G. Sebald, que traduzi recentemente, há um famoso período que se estende por cerca de 10 páginas. Um período tão inusitadamente longo é “legível” em português? Claro que é. Basta respirar fundo.

A noção de tradução literal, encontrada em várias nomenclaturas dos estudos da tradução,⁵ sempre me pareceu um pouco estranha. Estritamente falando, uma tradução literal é uma impossibilidade lógica, de modo que a noção deve ser tomada, sem dúvida... não demasiado à letra. Apesar disso, a expressão não deixa de sinalizar uma orientação para a alteridade do texto de origem que obsta a qualquer tentativa de domesticação e obriga a manter presente a necessidade de negociar os termos da relação translacional levando em conta o que, para citar a expressão de Wolfgang Iser, “não se encaixa”. Isto estende-se, naturalmente, à inserção de qualquer texto em circunstâncias específicas de tempo e lugar. Neste âmbito, permitam-me que refira, para concluir, um dos principais textos dramáticos do século XX, o drama *Os últimos dias da humanidade*, de Karl Kraus. Trata-se, resumidamente, de um drama documental centrado na Primeira Guerra Mundial, significando aqui a designação de “documental” literalmente que uma parte considerável do texto é composta pela citação dos discursos mais díspares da época. Cada um dos 5 atos começa com uma cena de rua no centro de Viena, na

chamada Sirk-Ecke, a esquina da Sirk. Sem uma nota explicativa, ninguém saberá o que isso significa. A alusão é a uma esquina da rua em frente à Ópera de Viena, onde havia na época uma loja de artigos de marroquinaria chamada Sirk. Esta esquina era um ponto de encontro favorito não só da alta sociedade vienense, mas de pessoas de todas as esferas sociais, de modo que a “esquina da Sirk” se torna no drama o centro microcósmino da sociedade vienense, visto pelo olhar do autor satírico de uma perspectiva apocalíptica. Ora, os tradutores ingleses, Edward Timms e Fred Bridgham, o primeiro, diga-se, falecido há alguns anos, um dos mais eminentes estudiosos de Kraus, tendo optado, como afirmam no prefácio, por um “compromisso com a legibilidade”, escolheram traduzir “Sirk-Eck” como “na esquina onde a Kärnsterstrasse desemboca no Ring”. Pergunto-me: é realmente necessário saber identificar a localização exata da esquina no mapa de Viena? O zelo explicativo acaba por restringir severamente o significado sugestivo, simbólico, do local no universo do drama, substituindo-a pelo que poderia ser uma menção num guia das ruas de Viena. Outro breve exemplo seria a expressão “Nibelungentreue”, “a lealdade dos Nibelungos”, inspirada na mitologia wagneriana central ao jargão patriótico da época, para referir a aliança supostamente inabalável entre o Reich alemão e a Áustria-Hungria. Mais uma vez, em prol da “legibilidade”, os tradutores ingleses optaram pela expressão “special relationship”, eliminando a alusão aos Nibelungos. O texto torna-se, sem dúvida, mais “compreensível” para um leitor actual, mas a compreensão assim induzida é, de facto, um exemplo perfeito de uma domesticação altamente problemática, já que está muito longe do contexto discursivo do drama.

Para concluir: Os poucos exemplos práticos que eu brevemente tratei, tomados de autores centrais ao campo literário europeu, não são mais do que ilustrações muito limitadas do quadro teórico geral que tentei esboçar na primeira parte da minha palestra. Se se fosse pegar em textos culturalmente muito mais distantes, estou certo de que as questões levantadas teriam um cariz bem mais drástico. Recordo mais uma vez a advertência de Wolfgang Iser: uma prática de tradução corretamente entendida é um processo bidirecional, na medida em que obriga a questionar e ajustar os seus próprios quadros de referência para enfrentar o desafio da alteridade. Tenho a certeza de que muitos tradutores, já ouviram a objeção usual “mas sua escolha específica não é possível, isso não se diz em português” (ou em inglês ou em qualquer outro idioma, consoante o caso). Penso que a resposta a tal objeção do tradutor consciente de si mesmo e da tarefa que lhe incumbe não pode deixar de ser: pois, mas de agora em diante, diz-se.

NOTAS

* António Sousa Ribeiro é Professor Catedrático aposentado da secção de Estudos Germanísticos do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Foi investigador e diretor do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e, entre muitas outras funções e cargos, foi co-coordenador do programa de doutoramento "Pós-colonialismos e Cidadania Global" e co-coordenador do Núcleo de Humanidades, Migrações e Estudos para a Paz. Foi investigador associado do projeto MEMOIRS. Tem publicado extensamente sobre temas da área dos estudos alemães e austríacos, da literatura comparada, da teoria literária, dos estudos culturais, dos estudos sobre o modernismo e dos estudos pós-coloniais. Dedicou-se igualmente à tradução literária. Das suas últimas traduções, contam-se *Contos*, *Parábolas*, *Fragmentos* (2024), que reúne todos os textos narrativos breves de Kafka.

¹ Este texto foi originalmente apresentado em língua inglesa na "II Lisbon Spring School in Translation Studies" da Universidade Católica Portuguesa, em 6 de Junho de 2024, e, mais tarde, em versão portuguesa revista, na jornada "Traduzir e/em Liberdade" da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 22 de Novembro de 2024. Nalguns passos, retomo reflexões já desenvolvidas em Ribeiro 2018. Na presente publicação, manteve-se nalguma medida o registo de oralidade. As traduções são minhas.

² Sobre o problema da intraduzibilidade, pode ver-se, entre outros, Seligman-Silva 1998; Apter 2013; Large *et al.* 2018; Levine e Lateef-Jan 2018; Cassin 2019.

³ "Só sabemos quem somos quando sabemos quem não somos e, muitas vezes, quando sabemos contra quem somos." (Huntington 1996: 21).

⁴ Cf., entre muitos outros contributos do autor, Honneth 2018.

⁵ Cf., por exemplo, Vinay/Darbelnet 1995.

Bibliografia

- Appiah, Kwame Anthony (1993), "Thick Translation", *Callaloo*, 16(4), 808–819.
- Apter, Emily (2013), *Against World Literature: On the Politics of Untranslatibility*. London, Verso.
- Arendt, Hannah (1994), "We Refugees", in Marc Robinson (org.), *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*. Boston/London: Faber and Faber: 110–119.
- Bakhtine, M. M. (1979), "Das Problem von Inhalt, Material und Form im Wortkuntschaffen", in *Die Ästhetik des Wortes*, org. Rainer Grübel. Frankfurt am Main, Suhrkamp: 95–153.
- Bassnett Susan (2001), "The Fuzzy Boundaries of Translation", in Roberto di Napoli *et al.*, *Fuzzy Boundaries? Reflections on Modern Languages and the Humanities*. London, Centre for Information on Language Teaching and Research: 67–77.

- Benjamin, Walter (1980), “Die Aufgabe des Übersetzers”, in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 10. Org. Tillman Rexroth. Frankfurt am Main, Suhrkamp: 9-21.
- Berman, Antoine (1984), *L'épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris, Gallimard.
- Casanova, Pascale (1999), *La république mondiale des lettres*. Paris, Seuil.
- Cassin, Barbara et al. (orgs.) (2019), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris, Le Seuil/Dictionnaires Le Robert.
- Clifford, James (2010), “Introduction: Partial Truths”, in J. Clifford / George Marcus (orgs.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press: 1-26.
- Damrosch, David (2003), *What Is World Literature?*. Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- (2014), Rec. de Emily Apter, *Against World Literature, Comparative Literature Studies*, 51 (3): 504-508.
- Döring, Tobias (1995), “Translating Cultures? Towards a Rhetoric of Cross-Cultural Communication”, *Erfurt Electronic Studies in English*, 1 (1995) (<http://webdoc.gwdg.de/edoc/ia/eese/eese.html>).
- Hall, Stuart (1992), “The Question of Cultural Identity” in Stuart Hall et al., *Modernity and its Futures*. London, Polity: 273-325.
- Honneth, Axel (2018), *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Berlin, Suhrkamp.
- Huntington, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York, Simon & Schuster.
- Iser, Wolfgang (1994), “On Translatability”, *Surfaces*, 4 (<http://pum12.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol4/iser.html>).
- Jakobson, Roman (1963), “Aspects linguistiques de la traduction”, in R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*. Paris, Editions de Minuit: 78-86.
- Kraus, Karl (2015), *The Last Days of Mankind*. Trad. Fred Bridgham / Edward Timms. New Haven / London, Yale University Press.
- Large, Duncan et al. (orgs.) (2018), *Untranslatability: Interdisciplinary Perspectives*. New York, Routledge.
- Levine, Suzanne Jill; Lateef-Jan, Katie (orgs.) (2018), *Untranslatability Goes Global*, New York / London, Routledge.
- Meyer, Thomas (1997), *Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds*. Berlin, Aufbau.
- Moretti, Franco (2000), “Conjectures on World Literature”, *New Left Review*, 1: 54-68.
- Pollak, Milena (2018), “Obituário de Franz Kafka”, in Franz Kafka, *Cartas a Milena*. Trad. António Sousa Ribeiro. Lisboa, Relógio d'Água, 240-241.
- Ribeiro, António Sousa (2005), “A Tradução como Metáfora da Contemporaneidade. Pós-Colonialismo, Fronteiras e Identidades”, in Ana Gabriela Macedo / Maria Eduarda Keating (orgs.), *Colóquio de Outono. Estudos de Tradução. Estudos pós-coloniais*. Braga, Universidade do Minho / Centro de Estudos Humanísticos: 77-87

- (2018), “Traduzir e ser traduzido. Notas sobre discurso e migrações”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, número especial: 55-70.
- Ricci, Ronit (2011), *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. Chicago / London, University of Chicago Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78: 3-46.
- Seligman-Silva, Márcio (1998), “Filosofia da tradução - tradução de filosofia: o princípio da intraduzibilidade”, *Cadernos de Tradução*, 3: 11-47.
- Toury, Gideon (1982), “A Rationale for Descriptive Translation Studies”, *Dispositio*, 7: 22-39.
- Venuti, Lawrence (1995), *The Translator’s Invisibility: A History of Translation*. London, Routledge.
- Venuti, Lawrence (1998), *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. London, Routledge.
- Vinay, J.-P. / J. Darbelnet (1995), *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation*. Amsterdam: John Benjamins.
- Woods, Michelle (2014), *Kafka Translated: How Translators Have Shaped Our Reading of Kafka*. New York, Bloomsbury.