

OS ESTUDOS DA TRADUÇÃO NA PÓS-MODERNIDADE, O RECONHECIMENTO DA DIFERENÇA E A PERDA DA INOCÊNCIA¹

Rosemary Arrojo
Unicamp

NO CONTEXTO DESTES TRABALHOS, “MODERNO” se vincula diretamente ao ideal iluminista cultivado pela cultura européia do século XVIII, sobretudo na França e na Inglaterra, e que se caracterizou pela crença otimista de que a razão e a busca implacável do conhecimento pudessem finalmente conduzir o ser humano às luzes de um desenvolvimento sócio-cultural pleno, emancipando-o das superstições e crenças em forças e entidades não-humanas, associadas ao antigo e ao medieval. Na França, o projeto iluminista se associa, sobretudo, aos chamados filósofos enciclopedistas, entre os quais Diderot, Rousseau, Voltaire, Duclos, Quesnay que, no século XVIII, idealizaram o projeto dos trinta e cinco volumes da Enciclopédia Francesa (1751-80), numa tentativa de orientar e disseminar o desenvolvimento de um conhecimento supostamente diferenciado do tipo de reflexão que se associava à Antiguidade, ao medievalismo e às diversas teologias e mitologias. Consequentemente, a condição moderna seria precisamente aquela “em que a sociedade deve se legitimar através de princípios gerados dentro dela mesma, sem recurso a verdades externas, divindades, autoridades ou tradições” (ver Mc Gowan, p. 3)².

Ao defender a possibilidade da objetividade e da razão, do conhecimento isento e neutro e, portanto, não-ideológico e de valor e alcance universais, a reflexão fundada no ideal da modernidade, que sempre foi, inevitavelmente, pautada pelos valores de uma determinada classe, de uma determinada raça, e de um determinado gênero, traz consigo também uma outra face, sombria e totalitária, marcada pela negação da diferença e da história, e que poderia justificar, por exemplo, entre

outras manifestações violentas, o projeto europeu da colonização, o preconceito racista, o sexismo e até mesmo projetos de extrema repressão da diferença como o nazismo.³ Aliás, não seria mera coincidência o fato de que, precisamente a partir do Iluminismo (cujo início poderíamos localizar no final do século XVII) até a 2ª Guerra Mundial, a mesma Europa que sonha com a modernidade “iluminada” também dominou, ocupou e explorou quase o mundo todo.

A defesa da possibilidade da razão e do conhecimento objetivos e universais, independentes da história e dos interesses de seus proponentes ou defensores, é também, e inescapavelmente, a defesa do eurocentrismo, ou do domínio da razão e dos interesses do homem ocidental, do Norte, sobre as outras razões e interesses, minoritários e sem o poder e o prestígio necessários para se impor como “únicos” e “legítimos”. Em outras palavras, a modernidade é essencialmente auto-centrada e vê não apenas o mundo, mas todo o universo, como satélites que devem girar em torno de suas concepções e interesses. Como a reflexão pós-moderna tem insistido em argumentar, a modernidade sempre se apoiou, desde o início, na defesa de um suposto conhecimento objetivo “que auxiliou a colocar o conceito de ‘homem’ ocidental no comando do destino de toda a humanidade” (ver Racevskis 1993, p. xi). O próprio termo “moderno” expressa uma atitude profundamente auto-centrada e uma rejeição à história e ao passado. Como argumenta Charles Taylor, a afirmação de que “nós somos os modernos” “tende a cancelar qualquer desenvolvimento posterior”. Além disso, o termo “apenas faz sentido com base na hipótese absurda de que o período que se proclamou como moderno durará para sempre e que o futuro será apenas um presente prolongado” (Taylor 1986, p. 83; citado em Racevskis 1993, p. 80).⁴

A crítica implícita e explícita ao projeto iluminista já começou a tomar corpo a partir dos textos de alguns de seus próprios idealizadores, como Rousseau e Diderot,⁵ e se intensificou no século XIX, particularmente no trabalho desenvolvido por Marx, Freud e, sobretudo, Nietzsche, os grandes precursores da reflexão que genericamente tem sido vinculada à pós-modernidade⁶ e que se detém em avaliar e desmistificar a herança moderna que ainda dá sustentação à grande maioria de nossos empreendimentos culturais e sociais. A preocupação básica partilhada pelas diferentes tendências do pensamento crítico contemporâneo associado à pós-modernidade se resume, por

exemplo, numa tentativa de desconstruir, ou desnaturalizar, o embasamento que compõe nossas rotinas, concepções e visões de mundo, mostrando que tudo aquilo que nos acostumamos a encarar como natural é, na verdade, cultural e histórico e, portanto, determinado pelas circunstâncias e pelos interesses que o produzem; em suma, nada mais, nada menos do que uma construção humana, com todas as marcas, limitações e vieses inerentes a essa condição. Ou seja, na verdade, a força da crítica pós-moderna não se constitui como uma negação sumária do sonho moderno, ou como uma crítica supostamente “desinteressada”, mas se impõe como uma radicalização necessária das principais metas da modernidade, levando suas implicações e ideais até as últimas consequências. Para seus defensores, a pós-modernidade seria, em suma, o verdadeiro destino da modernidade.

A reflexão pós-moderna tem se interessado em mostrar como o projeto da modernidade acabou por reproduzir precisamente as táticas e os movimentos que pretendia neutralizar, sobretudo ao substituir a autoridade divina pela autoridade da razão e da ciência, alçadas ao nível do transcendental, acima e a salvo da história, dos contextos sócio-econômicos e das circunstâncias humanas. Em suma, os mecanismos de divinização da “verdade” e do “real” continuaram os mesmos. Como lembra Charles Taylor, não importa se a força controladora é um ser divino, ou apenas um ser humano que aparece como o representante ou sucessor de Deus. O ponto essencial é “o gesto de dominação e apropriação que surge dessa situação” (1986, pp. 87, 88, 90).

Como argumenta Jacques Derrida, todos os sistemas com pretensões universalizantes trazem como característica constitutiva o medo da diferença, enquanto que o gosto pelo pensamento totalizador é precisamente o que chama de “metafísica ocidental”, ou “a filosofia do mesmo”. Os grandes “significados transcendentais” (“Ser”, “Deus”, o “Real”), as essências últimas a que todas as aparências supostamente se referem são os termos que abarcam tudo aquilo que constitui as totalidades construídas pelo pensamento e que têm justificado todo o movimento da reflexão essencialista no sentido de neutralizar e reprimir o Outro. A filosofia, por exemplo, ao perceber a diferença como uma ameaça, incansavelmente se esforça para controlá-la e neutralizá-la, geralmente através da negação de sua realidade. A diferença em qualquer nível — tanto a diferença entre duas

coisas, como a diferença no interior daquilo que normalmente imaginamos ser a “mesma” coisa — é, assim, relegada aos domínios das “aparências”, enquanto se defende uma suposta unidade essencial que seria o “real”, o “verdadeiro”, o “universal”. Esse gesto, que se justifica por uma concepção de racionalismo que se auto-promove como a única origem legítima do conhecimento e que podemos associar ao que Derrida tem chamado de “a metafísica da presença”, é o mesmo movimento que tem justificado, entre tantas outras coisas, a tirania do estado como uma universalidade anônima e não-humana” (Derrida 1978, p. 97; citado em McGowan 1991, p.91).

Esse movimento de desmistificação do natural tão caro à pós-modernidade torna fundamental o exame das representações, da linguagem, e explica, por exemplo, por que os estudos da linguagem têm conquistado um lugar tão privilegiado na reflexão contemporânea. No comentário sintético de Lisa Tickner, o “real” somente pode significar “através de sistemas de signos organizados em discursos sobre o mundo” (1984, p. 19; citado em Hutcheon 1989, p. 33). Como lembra Linda Hutcheon, com base em Althusser, é aí precisamente que “entra a política da representação”, já que a ideologia é sempre “produto de representações”. Consequentemente,

Nossos pressupostos sobre o “real” informados pelo senso comum dependem de como se descreve o “real”, como é posto em discurso e interpretado. Não há nada natural em relação ao “real”, como nunca houve — mesmo antes da existência dos meios de comunicação de massa. (1989, p. 33)

Entre as principais manifestações da reflexão associada à pós-modernidade e que começou a ser mais intensamente divulgada, sobretudo no circuito universitário anglo-americano, a partir do final dos anos 1970 e início da década seguinte, distinguem-se geralmente quatro grandes tendências, nem sempre claramente separáveis: o néo-pragmatismo, o novo Marxismo, o feminismo contemporâneo e o pós-estruturalismo(ver, por exemplo, McGowan 1991, p. ix).

O néo-pragmatismo geralmente se refere ao tipo de reflexão desenvolvida por, entre outros, Jean-François Lyotard, na França, e Richard Rorty, Stanley Fish, Steven Knapp e Walter Benn Michaels, nos Estados Unidos. O que aproxima esses pensadores é a negação

da possibilidade de qualquer lei ou valor que transcenda interesses regionais e locais (ver McGowan 1991, p-180-182). A conhecida noção de “comunidade interpretativa”, de Stanley Fish, por exemplo, localiza no contexto social e na comunidade cultural mais próximos a fonte primeira de significados. E é essa comunidade que permite ao indivíduo (que a constitui e por ela é constituído) interpretar o “real”, sendo que, nesse contexto, interpretar não é, jamais, a arte de “explicar”, mas de “construir” significados (1980, p. 327). De forma semelhante, para Rorty,

não há nada no fundo de nós, exceto aquilo que nós mesmos lá pusemos; não há nenhum critério que não tenhamos criado ao criarmos uma prática, nenhum padrão de racionalidade que não seja nossa referência a tal critério, nenhum argumento rigoroso que não seja uma obediência a nossas próprias convenções. (1982, p. xiii)

Uma tendência particularmente importante para o pensamento néo-pragmático é a crítica às noções clássicas de teoria com base na argumentação de que toda teoria ilegitimamente exerce uma tirania sobre a prática que pretende apenas examinar e analisar. Para Lyotard, por exemplo, toda teoria inevitavelmente se constitui como uma atividade essencialmente racionalista que pretende estabelecer um vocabulário comum que possa explicar, localizar e avaliar tudo aquilo que se refere à prática e às escolhas individuais a ela relacionadas. Como alguns têm declarado, a reflexão pós-moderna marca o “final da filosofia” como “crítica teórica”; em seu lugar, surge “uma refiguração da racionalidade enquanto crítica relacionada à praxis”. A crítica se torna, portanto, “um projeto comunicativo, uma praxis que encontra seus recursos nas negociações dialógicas e formas institucionais que constituem o tecido de nossa existência histórica” (*in* Schrag, 1989, p. 88; citado em Racevskis 1993, p. 85). Ou, novamente, como define Rorty, a tarefa da filosofia não é, nem nunca foi, a descoberta de verdades absolutas, mas a possibilidade de se continuar a “conversa da humanidade” (ver Hekman 1990, p. 9)

A reflexão marxista contemporânea vinculada à pós-modernidade e associada ao trabalho de, entre outros Fredric Jameson, Terry Eagleton e Edward Said, tem como base uma releitura do texto mar-

xista à luz de uma reflexão anti-essencialista e se caracteriza, sobretudo, pelo abandono da visão teleológica de Marx, afirmando o direito de cada grupo social de cultivar seus próprios interesses, com base na defesa de que o conhecimento e o comportamento “desinteressados” são uma impossibilidade, e também na convicção de que cada comunidade apenas pode preservar suas diferenças e resistir à opressão se promover seus interesses de forma agressiva. Assim, o abandono da teleologia marxista implica a aceitação de que o conflito social é perpétuo. Essa posição envolve a completa rejeição de qualquer noção de autoridade social intrinsecamente legítima. Todo o poder e todas as metas são produtos de interesses que não têm qualquer legitimidade para aqueles que não partilham desses interesses. Para os marxistas pós-modernos, não há posição privilegiada e aceitam que até mesmo as idéias marxistas são marcadas por interesses e pela ideologia daqueles que a aceitam. Enquanto o marxismo clássico tem como meta a sociedade de uma única classe, que partilharia interesses e uma ideologia única, livre das relações de dominação, a reflexão marxista vinculada à pós-modernidade suspeita dessa possibilidade e reconhece que estamos sempre refletindo e atuando dentro de relações de poder. A negação da visão teleológica de Marx de uma sociedade sem classes pode aproximar Marx de Nietzsche, embora os marxistas pós-modernos parecem conservar o desejo de encontrar uma forma de neutralizar o domínio do poder e a esperança de transformar a sociedade para atingir essa meta (ver McGowan 1991, pp. 66-70). Um texto exemplar dessa tendência do pensamento contemporâneo particularmente relevante para os estudos da ficção e sua tradução é o recente *Culture and Imperialism*, de Edward Said, em que a leitura de textos de ficção proposta explora as relações inseparáveis entre cultura e história, cultura e imperialismo, desconstruindo, entretanto, a possibilidade de identidades culturais “originais”, puras e monolíticas, assim como a possibilidade de uma literatura e de uma crítica cultural desvinculadas da história e das relações de poder que as constituem.

O impacto do feminismo contemporâneo sobre o fortalecimento do tipo de crítica que constitui a base da reflexão pós-moderna tem sido apontado por alguns como, por exemplo, Andreas Huyssen, que aponta a relação próxima entre “as formas em que hoje levantamos questões de gênero e sexualidade, leitura e escritura, subjetividade e

enunciação, voz e performance” e o impacto do feminismo, “ainda que muitas dessas atividades possam ocorrer às margens, ou mesmo, fora do movimento propriamente dito” (1986, p. 220). Para Hutcheon, a perspectiva feminista, em suas diversas tendências, tem instaurado uma mudança importante em nossas formas de pensar sobre a cultura, o conhecimento e a arte, e também sobre a forma pela qual tudo aquilo que poderíamos chamar de política se impõe e influencia todo o nosso pensamento e nossas ações, tanto na esfera pública como privada (1989, 20).

Apesar da resistência considerável de muitas feministas contemporâneas em aceitarem o rótulo de “pós-modernas”,⁷ não é difícil encontrar elos indissolúveis entre esse feminismo e a reflexão pós-moderna, como a crítica sem tréguas à epistemologia que se derivou do humanismo iluminista e o interesse em desnaturalizar o antropocentrismo e suas implicações abrangentes para a constituição das relações de poder que determinam nossas verdades e práticas sociais (ver Hekman 1990, pp. 1-2). Andreas Huyssen argumenta que o feminismo e os movimentos feministas, juntamente com o anti-imperialismo, o movimento ecológico e a crescente conscientização sobre outras culturas, não européias, não-ocidentais têm criado um novo “pós-modernismo de resistência” que “satisfaria as necessidade do político e do estético” (1986, pp. 219-221). Para Racevskis, embora muitas pensadoras feministas cultivem uma certa distância de alguns aspectos da pós-modernidade,

elas têm considerado útil uma abordagem crítica que desmascare os interesses específicos que são servidos por uma promulgação de temas humanistas e têm adotado estratégias geralmente associadas ao pensamento pós-moderno para mostrar as formas sutis em que a racionalidade dominante consegue esconder ou disfarçar a capacidade que as relações sociais têm para impor domínio e exclusão. (1993, p. 82)

Como sugerere Racevskis, o homem sempre foi, na verdade, “o elemento central e o referente inquestionável da estratégia moderna para estabelecer uma base para seu sistema de valores” (1993, p.82). Carol Pateman, por exemplo, argumenta que até mesmo o conceito de democracia teve sua origem numa estratégia que tinha como meta

a exclusão das mulheres:

A idéia de uma cidadania universal é especialmente moderna, e necessariamente depende da emergência da visão de que todos os indivíduos nascem livres e iguais, ou que são naturalmente livres e iguais uns aos outros. Nenhum indivíduo está naturalmente subordinado a outro, e todos têm que ter o status público de cidadãos, o que sustenta seu status de auto-governo. A liberdade individual e a igualdade também garantem que o governo pode surgir apenas através de concordância ou consentimento. Todos nós fomos ensinados que o “indivíduo” é uma categoria universal que se aplica a qualquer um, mas isso não é verdade. “O indivíduo” é sempre um homem. (citado em Racevskis 1993, p. 82.)

Dentre as tendências da reflexão pós-moderna acima apontadas, o pós-estruturalismo é a mais direta e explicitamente relacionada aos estudos da linguagem que encontraram no estruturalismo inspirado em Saussure uma das últimas roupagens que o ideal da modernidade pôde assumir. Como na complexa relação entre modernidade e pós-modernidade, pode-se dizer que há, entre estruturalismo e pós-estruturalismo, uma relação paradoxal que se divide entre uma oposição radical e uma complementaridade. Na passagem (sem fronteiras claramente demarcadas) que marca a transição do estruturalismo para o pós-estruturalismo, há uma radicalização de *insights* e pressupostos que, de certa forma, permite pensar a reflexão pós-estruturalista como uma espécie de estruturalismo mais atento e menos iludido. Talvez um dos momentos mais importantes de todo o pensamento pós-estruturalista seja precisamente a brilhante desconstrução do texto de Saussure proposta em *Gramatologia*, em que Jacques Derrida “mostra” ao texto de Saussure aquilo que esse texto não pôde “ver” para poder se constituir no texto inaugural da chamada “ciência” da linguagem e da reflexão estruturalista.⁸

Na trilha de Nietzsche, o trabalho de Derrida tem se ocupado em apontar a repressão da diferença e as ilusões de presença, verdade e homogeneidade que sempre embasaram o pensamento ocidental desde, pelo menos, Platão, sustentado em oposições binárias (homem/mulher, bem/mal, natureza/cultura, conteúdo/forma, original/reprodução, fala/escrita, literal/metafórico, sujeito/objeto, entre outras),

em que um dos elementos é sempre hierarquicamente superior e privilegiado em relação ao outro, marginal e derivado. Usando ferramentas básicas do pensamento estruturalista contra o próprio estruturalismo, essa desconstrução do “logocentrismo” incansavelmente perseguida pelos textos de Derrida tem apontado os pressupostos idealistas da tradição ocidental que culminam na noção saussuriana de signo. Ao balançar as fundações epistemológicas que dão sustentação ao conceito clássico de signo, ou seja, ao mostrar, incansavelmente, a impossibilidade de se separar, de uma vez por todas, o que pertence à ordem do significado daquilo que pertence à ordem do significante, a reflexão pós-estruturalista utiliza noções caras ao estruturalismo, como a arbitrariedade do signo, para revolucionar as formas pelas quais pensamos a linguagem, o sujeito e suas relações com o “real”. Num momento exemplar da complexa relação entre estruturalismo e pós-estruturalismo, Roland Barthes tenta explicar como pretende transformar a semiologia numa *semioclastia*:

Se mudei ... foi uma questão de deslocamento, não de rejeição. Eu não podia mais me contentar em relacionar formas a conteúdos ideológicos como fiz em *Mythologies*. Não acho que isso esteja errado, mas hoje esse tipo de relação já se estabeleceu; hoje, todos podem denunciar o caráter pequeno-burguês de uma forma. Agora é necessário levar a luta adiante, tentar dividir, não os signos, não os significantes de um lado e os significados de outro, mas a própria idéia do signo, uma operação que poderíamos chamar de *semioclastia*. É o discurso ocidental como tal, em suas fundações, suas formas elementares, que hoje devemos tentar arrebentar (entrevista concedida a Raymond Bellour e publicada em *Le Livre des autres* [Paris, L’Herne, 1971, p. 271], citado em Harari 1979, p. 30).

Da mesma forma que não há apenas um estruturalismo, um conjunto de características que se mantenham perfeitamente estáveis e que possam ser sistematizáveis e se transformar num “método” simplista, também não há um único pós-estruturalismo, mas tendências díspares, unidas, entretanto, numa desconfiança comum perante as noções clássicas de signo e sujeito. Assim, além de Derrida e do Barthes “*semioclasta*”, também se associa ao pós-estruturalismo o trabalho de Michel Foucault e de Jacques Lacan, entre outros.

Com suas estratégias abertamente anti-essencialistas, que estabelecem novas relações entre o que se considera a origem e sua derivação, entre objeto e representação, entre escritura e interpretação, entre poder e conhecimento e, sobretudo, entre significante e significado, as diversas tendências do pensamento pós-moderno necessariamente começam a impactar os estudos da tradução.⁹ Aliás, como tenho defendido, a própria “visibilidade” da tradução enquanto área do conhecimento e disciplina acadêmica a merecer um lugar institucional devidamente demarcado somente começou a se tornar possível, não coincidentemente, a partir de articulações explícitas e implícitas entre aspectos e temas associados à reflexão pós-moderna e os estudos da linguagem, mais intensamente divulgada sobretudo desde meados da década de 1980.¹⁰ Entre esses temas, talvez nenhum seja tão fundamental quanto o reconhecimento e a aceitação da diferença (e do que Derrida chama de *différance*) que tem permitido o abandono de perspectivas cientificistas e do desejo impossível de se sistematizar e tornar asséptica a tarefa de traduzir. A partir de uma dessacralização do chamado “original” e dos conceitos tradicionais de autoria e leitura, e da consequente aceitação de que traduzir é inevitavelmente interferir e produzir significados, num contexto em que se começam a reavaliar as relações tradicionalmente estabelecidas entre teoria e prática e a abandonar a perseguição inócua da leitura desvinculada da história e suas circunstâncias, a reflexão sobre tradução sai das margens dos estudos linguísticos, literários e filosóficos que sempre buscaram a repetição do mesmo e o algoritmo infalível da tradução perfeita e assume um lugar de destaque no pensamento contemporâneo filiado à pós-modernidade.

Este é, indiscutivelmente, o momento do tradutor, como têm apontado teóricos e tradutores contemporâneos interessados não apenas em tornar explícita a inevitabilidade da interpretação e do viés inscritos em toda tradução mas, também, em reivindicar um corte mais do que necessário e oportuno com a tradição essencialista que apenas poucas vezes liberou a tarefa do tradutor de uma inferioridade incômoda e de uma transparência impossível. Nesse sentido, é exemplar, entre nós, o trabalho pioneiro de Haroldo e Augusto de Campos, cuja proposta de uma prática de tradução não apenas visível mas, sobretudo, “antropofágica” começa a interessar estudiosos da tradução também do exterior, como Susan Bassnett e Edwin Gentzler (Gentzler

1993, pp. 192-193). E este é, indiscutivelmente, também o momento da tradutora, consciente de sua visibilidade autoral, e da diferença “feminina” ou “feminista” que inscreve no texto que traduz, consciente, inclusive, de que essa “diferença”, além de cultivada e exposta, pode ser também usada como um instrumento abertamente político. Como defende Susanne de Lotbnière-Harwood, teórica e tradutora assumidamente feminista,

minhas escolhas [...] são informadas pela cultura feminina emergente, o que significa que nossas referências podem agora ser encontradas dentro da esfera do trabalho executado por mulheres. Temos um dicionário feminista, uma enciclopédia, obras teóricas, de ficção, de crítica, traduções, prefácios a traduções — todos esses textos estão começando a constituir uma cultura de e para mulheres. (1990, pp. 43-44)

Para Barbara Godard, a “diferença” não é mais “um termo negativo” e a tradução passa a ser uma “transformance”, em que a tradutora consciente e politicamente engajada se torna uma “participante ativa na criação de significados” (1984, p. 51). Dentro da lógica da reflexão feminista, se a tradução tradicionalmente “fiel” sempre procurou seguir uma ética que, no fundo, defendia apenas os interesses da autoria e do original, muitas vezes comprometidos com a defesa do patriarcado e do androcentrismo, a ética coerente com os interesses feministas propõe uma fidelidade necessariamente “abusiva” e subversiva.

Ao abrirem mão de uma suposta transparência e ao virarem do avesso as noções tradicionais de originalidade e fidelidade, esse tradutor e essa tradutora pós-modernos passam a assumir a responsabilidade autoral de suas interferências e começam a lutar pela conquista de um espaço profissional mais digno e mais satisfatório. Ao mesmo tempo, ao apontar a interferência da tradução e até mesmo seu uso inevitável como instrumento político, a reflexão desenvolvida na área começa também a se interessar pelas implicações abrangentes da conclusão fundamental (e óbvia) de que, ao ser inescapavelmente interferente, toda tradução não apenas expressa essa interferência mas, sobretudo, faz alguma coisa. E é a consciência desse fazer, e suas consequências, que tem inspirado uma das mais promissoras

trilhas recentemente abertas na área e que tem conduzido os estudos da tradução para o contexto da investigação das relações de poder entre as diferentes línguas, culturas e os povos que representam. Else Vieira (1992) e Tejaswini Niranjana (1992), por exemplo, chamam atenção para o parentesco próximo entre tradução e colonização. Se traduzir é uma forma de transporte cultural, o mesmo pode-se dizer dos processo de colonização. Da mesma forma que a ética de tradução dominante prega o ideal da transparência e do respeito incondicional ao “original” poderoso e sagrado, também a colonização, em todas as suas formas, sempre se realizou sob a inspiração da supremacia e da suposta superioridade do colonizador como pretexto para tornar “invisíveis” e sobrepujar a cultura e a identidade do colonizado. Ao mesmo tempo, tanto a tradução assim concebida como os processos de colonização sempre tiveram como objetivo comum precisamente o apagamento da diferença e a manutenção das relações assimétricas que estabelecem com o Outro. A partir dessa convicção, a reflexão sobre a tradução deixa de propor formas de teorizá-la que possam levar a “métodos” mais confiáveis de se neutralizarem diferenças entre línguas, povos e culturas, e passa a se interessar precisamente por essas diferenças e a explorar “o posicionamento das obsessões e desejos da tradução e, portanto, a descrever as economias dentro das quais o signo da tradução circula”. Como declara Niranjana, “minha preocupação é examinar a ausência, a falta, ou a repressão de uma conscientização da assimetria e da historicidade em diversos tipos de textos sobre tradução” (1992, p. 9).

A perda da inocência nos estudos da tradução e o reconhecimento de que não há uma ética dissociada dos interesses a que inevitavelmente serve culminam com a necessidade urgente de se conscientizar tradutores acerca da responsabilidade autoral que assumem ao aceitarem realizar até mesmo a mais simples das traduções. Se o tradutor e a tradutora não podem deixar de interferir e de tomar partido a cada opção que devem escolher, e se não podem mais contar com o conforto aparente da crença na possibilidade do acerto asséptico e acima de qualquer suspeita, inevitavelmente terão que lidar com a realidade essencialmente “humana” do viés e da tomada de posição. Quanto mais conscientes estiverem dessa realidade e do papel que exercem sobre e a partir dela, menos hipócrita e menos ingênua será a intervenção linguística, política, cultural e social que inescapavelmente exercem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARROJO, Rosemary. 1986 *Oficina de Tradução — A Teoria na Prática*. São Paulo, Editora Ática.

ARROJO, Rosemary (org.). (1992) *O Signo Desconstruído — Implicações para a Tradução, a Leitura e o Ensino*. Campinas, Editora Pontes.

ARROJO, Rosemary. (1992a) “Tradução”. In José Luís Jobim (org.), *Palavras da Crítica — Tendências e Conceitos no Estudo da Literatura*. Rio de Janeiro, Imago, pp. 411-442.

ARROJO, Rosemary. (1993) *Tradução, Desconstrução e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Editora Imago.

ARROJO, Rosemary. (1994) “Fidelity and the Gendered Translation”. *TTR — Traduction, Terminologie, Rédaction — Études sur le texte et ses transformations*, VII (2), 147-163.

ARROJO, Rosemary. (1995) “Postmodernism, the Emergence of Translation Studies and the Empowerment of the Translator”, apresentado durante a “8th Annual Conference of the Canadian Association of Translation Studies”, Universidade do Quebec em Montreal, Canadá, 04 de junho.

ARROJO, Rosemary. (1995a). “Feminist, ‘Orgasmic’ Theories of Translation and Their Contradictions”. *Tradterm* 2, 67- 75.

BARTHES, Roland Barthes. (1964) “*Le dernier des écrivains heureux*”. In *Voltaire, Romans et Contes*. Paris, Seuil, pp. 9-17.

BASSNETT, Susan. (1992) “*Writing in No Man’s Land: Questions of Gender and Translation*”. In *Ilha do Desterro*, Universidade Federal de Santa Catarina, nº 28, 2º semestre, pp. 63-73.

BENJAMIN, Andrew. (1989) *Translation and the Nature of Philosophy — A New Theory of Words*. Londres e Nova York, Routledge.

CAMPOS, Augusto de. (1978) *Verso Verso Controverso*. São Paulo, Editora Perspectiva.

CHAMBERLAIN, L. (1988) *Gender and the Metaphorics of Translation*. *Signs*, 13, pp. 454-472.

DERRIDA, Jacques. (1973). *Gramatologia*. Trad. de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo.

- DERRIDA, Jacques. (1978) *Writing and Difference*. Trad. de Alan Bass. Chicago, University of Chicago Press.
- FISH, Stanley. (1980) *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, Harvard University Press.
- FOUCAULT, Michel. (1972) *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard.
- GENTZLER, Edwin. (1993) *Contemporary Translation Theories*. Londres e Nova York, Routledge.
- GODARD, Barbara. (1984) "Translating and Sexual Difference". In *Resources for Feminist Research*, XIII(3), pp. 13-16.
- HARARI, Josue V (editor). (1979) *Textual Strategies — Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Ithaca e Nova York, Cornell University Press.
- HEKMAN, Susan J. (1990) *Gender and Knowledge — Elements of a Postmodern Feminism*. Cambridge, Polity Press.
- HUTCHEON, Linda. (1989) *The Politics of Postmodernism*. Londres e Nova York, Routledge.
- HUYSEN, Andreas. (1986) *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington, Indiana University Press.
- LEFEVERE, André. (1992) *Translation, Rewriting, & the Manipulation of Literary Fame*. London and New York, Routledge.
- LEVINE, Suzanne Jill. 1991. *The Subversive Scribe — Translating Latin American Fiction*. Saint Paul: Graywolf Press.
- LOTBINIÈRE-HARWOOD, Susanne de. (1990) Prefácio a Lisa Gauvin, *Letters from Another*. Toronto, Women's Press.
- MCGOWAN, John. (1991) *Postmodernism and Its Critics*. Ithaca e Londres, Cornell University Press.
- NIRANJANA, Tejaswini. (1992) *Siting Translation — History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley, Los Angeles e Oxford, University of California Press.
- RACEVSKIS, Karlis. (1993) *Postmodernism and the Search for Enlightenment*. Charlottesville e Londres, University Press of Virginia.

ROBINSON, Douglas. (1991) *The Translator's Turn*. Baltimore, The Johns Hopkins University.

ROBINSON, Douglas. (1996) *Translation & Taboo*. DeKalb, Northern Illinois University Press.

RORTY, Richard. (1982) *The Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press,

SCHRAG, Calvin O. (1989) "Rationality between Modernity and Postmodernity". In Stephen K. White (editor), *Life-World and Politics*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

SIMON, Sherry. (1996) *Gender in Translation*. Nova York e Londres, Routledge.

TAYLOR, Charles. (1986) "Foucault on Freedom and Truth". In David Couzens Hoy (editor), *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, Basil Blackwell, pp. 87, 88, 90.

TICKNER, Lisa. (1984) "Sexuality and/in Representation: Five British Artists". In *Difference*, 1984, pp. 19-30.

VIEIRA, Else. (1992) *Por uma Teoria Pós-Moderna da Tradução*. Tese de Doutorado, Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais.

VENUTI, Lawrence (ed.). 1992. *Rethinking Translation — Discourse, Subjectivity, Ideology*. London and New York: Routledge.

VENUTI, Lawrence. 1995. *The Translator's Invisibility — A History of Translation*. London and New York: Routledge.

VON FLOTOW, Luise. 1991. "Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories". *TTR: Études sur le texte et ses transformation* IV (2), 69-84.

NOTAS

1. Este trabalho é parte de um projeto de pesquisa patrocinado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo 304543/89-6.

2. Esta e todas as outras citações e referências são traduções minhas, a menos que haja outras indicações.

3. Segundo alguns teóricos da pós-modernidade, o projeto moderno cujo

paradigma trágico foi exatamente o campo de concentração nazista, foi definitivamente liquidado pela história. (Ver, por exemplo, Hutcheon 1989, p. 24).

4. Na própria etimologia de “moderno”, podemos reconhecer um movimento de rejeição ao passado, ou, pelo menos, uma tentativa de demarcação clara entre o passado e o presente e uma desconsideração pelo futuro. Segundo o *Oxford English Dictionary*, “*modern-us*” surge no século VI, significando “o modo apenas de agora”, por analogia a “*hodiernus*”, “o de hoje”.

5. A propósito, ver, por exemplo, os comentários de Foucault acerca do texto de ficção *Le neveu de Rameau*, de Diderot. Para Foucault, esse texto de Diderot abre uma perspectiva que começa a duvidar da possibilidade da objetividade e da razão como entidades claramente distintas de alguns de seus opostos clássicos, como a subjetividade e a paixão (1972, p. 368). Sobre Rousseau, é fundamental o texto de Roland Barthes, “*Le dernier des écrivains heureux*” (1964, pp. 9-17), em que Barthes opõe Voltaire, “o último dos escritores felizes”, que se via numa luta justa contra um inimigo sem dúvida “culpado”, num mundo em que “o poder e a estupidez se encontravam sempre no mesmo lado”, e tão convencido de sua razão e objetividade, a Jean-Jacques Rousseau, que representa o intelectual de boa fé, consciente da contradição inerente ao seu papel, e vivendo um dilema semelhante àquele que persegue os pensadores pós-modernos, que sabem que seu discurso não pode mais obter seu poder de convicção a partir da força supostamente objetiva de seu racionalismo (ver Racevskis 1993, pp. 12-13).

6. Tem havido, na literatura especializada, sobretudo anglo-americana, uma certa confusão entre os conceitos de “pós-modernismo” e “pós-modernidade”, provavelmente devida à fusão da noção cultural de pós-modernismo (e sua relação inerente com o modernismo) e a noção de pós-modernidade enquanto designação de um período ou “condição” social e filosófica. Nos limites deste ensaio, a reflexão que chamo de “pós-moderna” se concentra no exame crítico dos pressupostos e das implicações de projeto da modernidade que tem atraído pensadores contemporâneos de tendências distintas como Derrida, Foucault, Lyotard, Rorty, Jameson, entre outros.

7. Como a já ampla literatura a respeito sugere, as relações entre a reflexão pós-moderna e o feminismo contemporâneo não têm sido fáceis, nem pacíficas. Susan J. Hekman atribui a rejeição de uma afiliação à pós-modernidade por parte de várias pensadoras feministas ao fato de que o feminismo, em suas raízes históricas e teóricas, é essencialmente “moderno”. Como não me cabe esmiuçar aqui os contornos dessas relações, remeto a leitora (e o leitor) ao livro de Susan J. Hekman, *Gender and Knowledge — Elements of a Postmodern Feminism*, particularmente o primeiro capítulo, “*Modernism, Postmodernism, and Feminism*”.

8. Ver, sobretudo, o Capítulo 2, “Linguística e Gramatologia”. Para uma introdução às implicações da desconstrução do signo saussuriano para os estudos da linguagem, ver os ensaios reunidos em Arrojo 1992.

9. Entre os estudiosos que explicitamente assumem uma relação direta entre seu trabalho sobre tradução e alguma tendência do pensamento pós-moderno, incluem-se, entre outros, Lawrence Venuti (1992 e 1995), Andrew Benjamin (1989), Douglas Robinson (1991 e 1996), Joseph Graham (1985), Susanne Jill Levine (1991), Arrojo (1986, 1992 e 1993), Sherry Simon (1996), Andre Lefevere (1992), Susan Bassnett (1992), Else Vieira (1992), e Niranjana (1992).

10. Susan Bassnett e André Lefevere se referem à emergência da tradução como disciplina acadêmica autônoma como “uma história de sucesso dos anos 1980” (ver, por exemplo, Lefevere 1992, p. VII). Num texto ainda inédito, dedico-me exatamente a examinar as ligações estreitas entre a reflexão pós-moderna, os “estudos da tradução” enquanto disciplina autônoma emergente e o poder do tradutor (Arrojo 1995).

oe