

BREVÍSSIMA HISTÓRIA DA TEORIA DA TRADUÇÃO NO OCIDENTE¹

II. A IDADE MÉDIA

Mauri Furlan
Universidade Federal de Santa Catarina
maurif@brturbo.com

Resumo

Apresenta-se aqui um breve panorama da concepção da tradução na Idade Média, que se caracteriza sobretudo como “enarratio”, porque se fundamentava sobre uma concepção de linguagem plasmada na “inventio” da retórica clássica. Na busca pela melhor maneira de traduzir, grandes expoentes da tradução deste período (como São Jerônimo, Boécio, João Escoto, Roger Bacon) refletem sobre a bipolaridade de formas de traduzir: “ad verbum” ou “ad sensum”.

Palavras-chave: teoria da tradução, história da tradução, Idade Média.

Abstract

This paper presents a brief survey of the conception of translation in the Middle Ages, which is mainly characterized as “enarratio”, because founded on a conception of language grounded in the classic rhetoric concept of “inventio”. In search for the best manner of translating, brilliant exponents of translation in this period (such as St. Jerome, Boethius, John Duns Scott, Roger Bacon) reflect upon the bipolarity of manners of translating: “ad verbum” or “ad sensum”.

Keywords: translation theory, translation history, Middle Age.

A partir do século II, começam a manifestar-se mudanças na concepção e prática da tradução na Europa Ocidental, que podem caracterizar a Idade Média desde o século IV, e são vários os

fatores que impulsionam as mudanças. Com a progressiva perda da língua grega, o fim do Império Romano (395), e o avanço do cristianismo, aumenta a necessidade real de traduções. A tradução se torna cada vez mais utilitária, e a eloquência adquire um sentido instrumental. A difusão do cristianismo, que gera a necessidade de tradução dos livros sagrados e das obras dos Padres apostólicos, e a fé na inspiração divina de tais escritos exigem uma 'reprodução fiel' dos originais. Desenvolve-se, pois, um grande literalismo nas traduções (principalmente as relativas a questões religiosas) e desaparece a conotação negativa da tradução *ad uerbum* presente em Cícero (Serés 1997: 29). Por outro lado, começa-se a diferenciar a tradução sacra da profana, atribuindo-se à primeira maior necessidade de literalidade que à segunda. Em suma, a tradução da Idade Média, sobretudo a de seus primeiros séculos, carece de valor literário, perde-se

il valore dinamico della *aemulatio* e della traduzione artistica, e il concetto del tradurre si allarga a quello della pure trasmissione di contenuti, del rifacimento e della metamorfosi del testo (Folena 1991: 10).

Pouco a pouco vai se desenvolvendo a concepção de tradução como uma espécie de *enarratio*, onde o comentário praticamente substitui o texto original.

Au Moyen Âge, la traduction en langue vulgaire des *auctores* classiques est une activité indissociable de l'exégèse, du commentaire et de l'appropriation textuelle (Delisle-Woodsworth 1995: 78).

A tradução como uma forma de *enarratio* não é um procedimento inovador da Idade Média, mas o desenvolvimento de uma prática gramático-literária realizada desde os tempos dos romanos. A

enarratio era em sua origem uma das duas partes da gramática – a outra era a *recte loquendi*, segundo Quintiliano (I, 4, 2) –, responsável pela seleção dos autores a serem lidos e o posterior exercício de interpretação, glosa e imitação (Lausberg 1999, §§ 16-31), uma tarefa literária sem exigências de capacidade criadora. A concepção de que, entre as atividades literárias, a tradução ocupava uma posição inferior porque era só parcialmente criadora – a retórica enquanto capacidade criadora (*inuentio*, *dispositio* e *elocutio*) assinalava a carência da *inuentio* e *dispositio* na tradução –, também contribuiu para o desenvolvimento da prática tradutória como *enarratio*. Na tradução medieval, contudo, a *enarratio* assume um certo poder criativo, deixando de ser simples reprodução: “puede rehacer el texto primitivo e influir de manera importante en la recepción y posterior transmisión de este texto”, atuando em muitos níveis, desde o estilo até à estrutura (Rubio Tovar 1997: 208).

Para Rubio Tovar, que conhece o trabalho de Copeland, a *enarratio* caracteriza a civilização medieval enquanto um recurso na tarefa de assimilar e explicar a Antigüidade. E dado que o texto não era considerado como algo imutável e definitivo, mas como objeto de interpretação contínua e mutável segundo o julgamento e as condições de compreensão de cada geração de expositores, valorizava-se a possibilidade de enriquecê-lo, corrigi-lo e variá-lo. Assim, pois, a tradução não significava somente trasladar um texto de uma língua a outra, mas passava pelo filtro de glosas e comentários, de uma *expositio* escolar em que muitas palavras eram explicadas mediante sinônimos, e cada passagem era analisada e às vezes reestruturada (Rubio Tovar 1997: 219): “medieval arts commentary does not simply “serve” its “master” texts: it also rewrites and supplants them” (Copeland 1991: 3).

A tradução medieval revela por fim uma realidade muito rica e complexa. A atividade literária que em princípio careceria de criatividade acaba apresentando-se altamente criativa e maleável, sobretudo em seus meios de efetivação. Além do fenômeno das glosas e comentários, a prática tradutória do Medievo se

caracteriza também por servir-se de versões intermediárias, seja como ajuda no trabalho de tradução, seja como fontes de tradução em lugar dos originais; realiza retroversões, isto é, traduz de uma língua a outra e desta novamente à primeira ou traduz a partir de uma tradução e desde esta a uma terceira ou outra vez ao original; produz versões de uma mesma obra em línguas vizinhas (por exemplo, as traduções ‘intrapeninsulares’ – segundo a denominação de Russel (1985: 9) –, um fenômeno muito relacionado ao nacionalismo, mas também à dificuldade de compreensão de outros dialetos, como acontecia na península italiana e ibérica); desenvolve uma tradição manuscrita de traduções, isto é, a tradução cria sua própria tradição textual quando ao se copiar uma tradução se revisava de novo o texto à luz de algum comentário ou outra tradução, substituindo a fonte da tradução.

Apesar de toda atividade intelectual da Idade Média concernente à tradução, vários investigadores modernos afirmam que neste período “no hubo articulaciones teóricas propias sobre traducción ni que se realizaron importantes traducciones” (Rubio Tovar 1997: 211), pelo que, a tradução do período não poderia ser definida com precisão, constituindo antes “a tradition of textual interpretation and commentary” (T.R. Steiner 1975: 7), com uma proposta didática e moralizadora. No entanto, nesse cenário, destacam-se alguns nomes por sua postura e pensamento sobre o traduzir, sendo uma das grandes figuras que o Medievo gera tanto em produção de traduções como de reflexão sobre seu trabalho a de São Jerônimo (ca. 331 – ca. 420).

Jerônimo

Enquanto a literatura romana diminuía, crescia a cristã. E é pelo viés da tradução dos textos sagrados que surge o que se considera o texto mais importante da Antigüidade sobre a maneira de traduzir: *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, ca.

395, de São Jerônimo,” el primer documento, el primer conjunto de enseñanzas escrito en el mundo occidental sobre cómo debe proceder un traductor” (García Yebra 1994: 64). Este texto, como nenhum antes ou depois, influenciou fortemente nas reflexões sobre a tradução até aproximadamente o século XVIII.

A carta-tratado de Jerônimo é fruto das críticas que seu autor vinha recebendo relativas a sua tradução, do grego ao latim, de uma carta que o papa Epifânio havia enviado ao bispo João de Jerusalém. O assunto de *De optimo genere interpretandi* é, pois, a tradução literária, distinta da tradução das Sagradas Escrituras. Os diferentes tipos de texto devem ser traduzidos de modos distintos. A tradução que privilegia o sentido, *sensum exprimere de sensu*, é mais indicada para os textos profanos, e a que se fixa mais na palavra, *uerbum e uerbo*, para os textos sagrados, pois nestes inclusive a ordem das palavras pode conter um mistério divino (Jerônimo 1996: 50; V, 2). Em sua ‘justificação’, Jerônimo advoga em favor da tradução do sentido, das idéias, exceto quando se trata dos textos sagrados, embora não deixando de reconhecer a importância do sentido também para a interpretação destes:

*... libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum ab-
sque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est,
non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu* (1996: 50;
V, 2).

... non uerba in scripturis consideranda, sed sensum (1996: 64;
X, 3).

Eu não somente confesso, mas proclamo em voz alta que, à parte as Sagradas Escrituras, em que mesmo a ordem das palavras encerra mistério, na tradução dos gregos não busco expressar uma palavra a partir de outra palavra, mas o sentido a partir do sentido.

... nas Escrituras não são as palavras que devem ser consideradas, mas o sentido.

E confessa que sempre traduziu desta forma, tendo a Cícero por mestre:

... me semper ab adolescentia non uerba, sed sententias transtulisse (1996: 54; VI, 1).

Habeoque huius rei magistrum Tullium (1996: 50; V, 2).

... desde minha juventude traduzi sempre as idéias e não as palavras.

Nisto tenho por mestre a Cícero.

Uma grande diferença entre o método de tradução dos romanos e o de São Jerônimo é a perspectiva. Enquanto aqueles enfocavam prioritariamente o texto de chegada, São Jerônimo põe a atenção no texto de partida, no original, insistindo no respeito à *ueritas*, “con el sentido de mensaje exacto del texto de partida”. Daí que “la calidad de la traducción se medirá en función de la fidelidad al texto” (Serés 1997: 30). *Veritas*, ou fidelidade ao texto, não significa exclusivamente literalismo, ou tradução *ad uerbum*.

Essencialmente, sua carta é uma grande defesa da tradução pelo sentido em função do conteúdo, servindo-se, se necessário, de recursos gramático-retóricos como a *enarratio*, *explanatio*, etc., mas de forma distinta ao uso da retórica que Cícero faz, que traduz imitando, latinizando, emulando. Jerônimo altera, pois, o significado do ciceroniano *fidus interpres* que indicaria o tradutor literal e sem arte pelo do tradutor que busca preservar o sentido textual, a *ueritas*, e que usa da retórica somente para a manutenção do sentido no texto de chegada. Segundo a formulação de Copeland, Jerônimo substituiu a motivação heurística da retórica de Cícero e Horácio por uma retórica do sentido, separada da língua enquanto veículo de intenção e efeito. “What the Christian West receives, through Jerome, as classical authority for translation is in fact a counter-rhetorical model” (1991: 50; 51): como outros Padres da

Igreja, ele substitui a hermenêutica retórica, que trabalhava através da língua, por uma comunidade imanente do sentido entre o texto fonte e o de chegada. “Through Jerome the Middle Ages inherits the formula “non uerbum pro uerbo” as a model of textual fidelity rather than of difference, as a theory of direct conservation of textual meaning without the impediment of linguistic multiplicity” (1991: 51). Diferentemente de Cícero, para quem a língua é um possibilitador de diferenças, para Jerônimo, a língua é um impedimento à fidelidade; a dificuldade ciceroniana de conseguir diferenças se torna, em Jerônimo, a dificuldade de manter igualdades, de não exceder; tanto o deleite na *elocutio* como a fidelidade verbal conduzem à traição do assunto (1991: 47-48; 50).

A teoria patrística, segundo Copeland, usa alguns lugares comuns clássicos sobre tradução, mas difere muito terminológica e radicalmente de perspectiva em relação com os romanos. O ideal romano de tradução como um projeto retórico situa o problema da significação numa atuação lingüística, na *elocutio*, na recuperação do sentido através do significante, antes dentro do discurso que fora. A tradução entre os romanos servia ao texto de chegada e à língua de chegada por meio do deslocamento e apropriação da diferença cultural através da diferença lingüística, enquanto que a patrística gera uma teoria da tradução dirigida completamente ao sentido e significação fora das reivindicações da língua fonte ou de chegada. Enquanto a teoria romana parece apagar as diferenças recusando as reivindicações da fonte, a patrística parece resolver as diferenças assinalando o comum da fonte e da chegada em termos de imanência de sentido. As questões da tradição patrística sobre tradução não são as da produção de uma cultura literária distinta, mas as de uma teleologia supralingüística que pode resolver inclusive leituras contraditórias através de uma exegese inspirada (Copeland 1991: 42-43). A retórica clássica trata as ambigüidades de sentido da perspectiva do orador, do produtor da declaração. As coisas, *res*, são ambíguas e o sentido está subordinado ao uso efetivo da linguagem do orador. A retórica sacra, por sua vez, a partir de

Agostinho e seus herdeiros, trata as ambigüidades de sentido da perspectiva do leitor. As coisas, *res*, ou a doutrina são determinadas e unitárias; o que é ambíguo são as palavras. É responsabilidade do leitor interpretar as palavras e levar em conta seu sentido (1991: 158). Esta compreensão do poder do leitor para dar sentido ao texto será a base da futura restauração da retórica enquanto prática hermenêutica (1991: 179).

Durante toda a Idade Média continuam as discussões sobre a forma de traduzir dentro do posicionamento binário de tradução literal ou de sentido. Os cristãos, que partem da tradição romana, cuidarão mais do conteúdo, da doutrina. Desde Gregório de Nisa (ca. 335 – ca. 394), contemporâneo de Jerônimo, a linha de pensamento dominante entre os cristãos com respeito à concepção da linguagem é de que esta é uma livre inventiva da natureza humana sobre uma faculdade concedida por Deus ao homem. E a exemplo de Jerônimo, o objetivo será quase sempre uma tradução pelo sentido, exceto quando se trata dos textos sagrados, onde a literalidade da tradução se expressa na ordem das palavras, na ordem sintática (Ritoré 1994: 609ss.). Jerônimo deixou para a Idade Média um ambíguo legado teórico. A inversão que o tradutor da Vulgata fez dos termos ciceronianos – *fidus interpres* – com o fim de defender a fidelidade ao significado textual foi usada posteriormente para assinalar os erros e confusão que a tradução literal produz, mas também sofreu, por sua vez, outra inversão, de maneira que serviu para defender o literalismo.

Boécio (480-524), por exemplo, no prefácio de sua tradução de *Introdução às Categorias* de Porfírio, defende a tradução do conteúdo antes que do estilo, mas de uma forma literal, crendo que a tradução palavra por palavra impede a corrupção da verdade, e ao tradutor literal chama *fidus interpres* (Kelly 1979: 71). O que Boécio faz é transpor o programa de Jerônimo de literalismo na tradução das Escrituras, “em que mesmo a ordem das palavras encerra mistério” (Jerônimo, 1996: 50; V, 2), ao projeto de tradução de textos filosóficos. Ao defender a tradução literal – e não a do

sentido – como único meio de garantir o conteúdo, de conservar intato o significado da fonte, analisa Copeland, Boécio está indiretamente revitalizando um preceito retórico clássico segundo o qual o uso lingüístico tem o poder de formar a verdade porque tem o poder de persuadir ou de induzir a uma crença. Por isso, para compensar a inevitável perda de sentido na tradução, a margem de diferença deve ser a menor possível. Boécio inverte a política ciceroniana de tradução pelo sentido, que reivindicava formar o latim como uma língua filosófica, reinventar o texto por sua resignificação. No entanto, num movimento contra Jerônimo e acorde com Cícero e Horácio, Boécio insinua que a tradução segundo o sentido introduz um modo retórico de significar por transposição, uma capacidade lingüística de multiplicar sentidos através da ambigüidade e da diferença. Isto significa atribuir um potencial heurístico à *elocutio*, e, porque ameaça trair a fonte ao funcionar como transposição ou substituição retórica, Boécio o rechaça: escolhe o literalismo como um método contra-retórico e, em certo sentido, mais anti-retórico que o de Jerônimo porque tenta justificar os muitos tipos de literalismo que Jerônimo censurava como obscurantistas e em desacordo com o objetivo de recuperar o sentido (1991: 53-54).

Também o escolástico João Escoto (ca. 810 – ca. 872) advoga pela tradução *ad uerbum*, cuja formulação parece derivar da de Boécio (Copeland 1991: 54), insistindo que “sólo mediante el literalismo es posible salvaguardar el pensamiento del autor” (Serés 1997: 30). Escoto transforma os argumentos de Jerônimo contra o literalismo em apologia do literalismo, e tenta diferenciar o *interpretes* do *expositor*, a ‘tradução’ da ‘exegese’. No entanto, assinala Copeland, esta necessidade de chamar a atenção para a diferença entre tradução e exegese sugere que as palavras *interpretes/interpretatio* são de alguma forma ambíguas. É um paradoxo eliminar das palavras *interpretes/interpretatio* todo motivo exegético, uma vez que a exegese medieval sugere o sentido de *interpretatio* na acepção aristotélica de ‘discurso’, ‘significação’, ‘expressão’, unida à de retórica e sua produção de discurso (1991: 91-92).

Anastásio o Bibliotecário, numa carta ao Papa João VIII, 850, critica o excessivo literalismo de Escoto e acusa seus contemporâneos de deformar a língua de chegada com suas traduções literais, usando o argumento já expressado por Jerônimo de que isso impede que a informação chegue a um público mais amplo (Kelly 1979: 71). Tomás de Aquino (1224-1274) também vai acusar os literalistas de manterem o cisma entre as igrejas de Oriente e Ocidente por suas obscuridades (Kelly 1979: 71; Ballard 1992: 58).

Roger Bacon (ca. 1214-1294), “el científico más avanzado de su siglo”, também opina sobre a tradução, sendo de entre suas obras a terceira parte da *Opus maius*, intitulada *De utilitate grammatica*, a que mais aprofunda a questão (Pérez González 1992: 271). Bacon recusa radicalmente a tradução *ad verbum*, e critica com dureza vários tradutores contemporâneos e antigos (Gerardo de Cremona, Miguel Escoto, Alfredo o Inglês, Hernan o Alemão...), pelas alterações, asperezas e horríveis dificuldades em suas traduções, ao ponto de que “nadie puede comprenderlos” (Pérez González 1992: 272), fazendo, contudo, exceção a uns poucos como Boécio, Roberto Grosseteste – cuja tradução de Aristóteles será posteriormente criticada por Bruni – e Jerônimo. Rener (1989: 314-315) atribui a Roger Bacon o mérito de ter proposto por primeira vez como requisitos para uma boa tradução o conhecimento tanto de ambas as línguas como da matéria envolvidas na tradução, valores que serão retomados por Bruni e pelos ‘tradutólogos’ humanistas do Renascimento.

A história da transmissão de teorias da tradução clássica e patrística, tal e como analisa Copeland, é a história de uma série de rupturas, e a compreensão medieval da tradução não é homogênea, nem pequena sua complexidade teórica:

For the patristic tradition, the hermeneutical motive is teleological, emphasizing the supra-verbal unity and continuity of meaning; and despite their differences in method and prin-

ciple, both Jerome and Boethius aim at recuperating meaning beyond the particular and differentiating accidents of language. But alongside these articulated theoretical traditions, the vernacular Middle Ages does develop a norm of translation whose hermeneutical motive is directed at textual appropriation and at the shaping and persuasive powers of discourse. The Middle Ages discovers – or reclaims – this model of translation in the very term *wich*, in Roman theory, occupied a debased and restricted position: grammar (1991: 55).

Apesar dos comentários de escritores e tradutores medievais, não houve na Idade Média uma reflexão sistemática sobre a tradução que oferecesse princípios fundamentais ou uma estratégia global. Esta carência pode explicar-se, como sintetiza Rubio Tovar, por duas razões: (1) a ausência de autonomia das línguas em relação com o latim, e (2) o fato de que a tradução não tinha uma especificidade, não se diferenciava da glosa ou do comentário (1997: 207). Frente aos problemas teóricos da tradução em geral, os tradutores medievais, quando o faziam, freqüentemente expunham seus comentários e esclareciam suas soluções apoiados no modelo autorizado que era São Jerônimo e sua *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, assim como aludindo a Cícero e Horácio, também citados por Jerônimo, autoridades que serviam às vezes para a defesa tanto de um como de outro tipo oposto de tradução.

A preocupação principal dos tradutores medievais pela transmissão de conhecimentos (Delisle-Woodsworth 1995: 77), desembocará *grosso modo* em dois tipos de tradução: (1) o intento de transmitir os conteúdos, despreocupando-se da forma, faz com que as traduções sejam verdadeiras reelaborações dos originais, e (2) o cuidado com respeito à fidelidade ao texto original, sobretudo em obras de tipo religioso e filosófico, provoca um literalismo que obscurece a tradução. Deve-se entender este literalismo como uma duplicação na língua de chegada do texto original, inclusive com suas particularidades gramaticais, ou com transliterações quando

não havia correspondência léxica, o que o diferencia do sentido que pode ter atualmente este termo (Serés 1997: 35). Rubio Tovar crê que uma das razões da presença do literalismo ou a tradução palavra por palavra nas versões medievais, talvez mais forte que a preocupação de fidelidade ao texto original, é a ignorância, o desconhecimento do significado das palavras e da lógica das construções sintáticas da língua da que se traslada (1997: 223; 232).

Outras formas de análise podem oferecer distintas conclusões sobre a concepção e prática tradutórias no Medievo. A classificação da tradução medieval constituída *grosso modo* em *ad sensum* e *ad uerbum* é completamente diferente de outra, também binária, apresentada por Rita Copeland como ‘primária’ e ‘secundária’ (1991: 93-96). Para Copeland, a característica básica da tradução medieval é sua indissociabilidade da produção de comentários, glosas e paráfrases. Esta forma de tradução encontra a base de sua diferença, com respeito à tradução praticada anteriormente pelos romanos, na mudança de concepção do sistema retórico. A sobrevalorização da *inuentio* sobre as outras partes da retórica – devido a vários fatores –, levou ao menosprezo da *elocutio* e da produção retórica em geral.

O fenômeno da *inuentio* começa a manifestar-se já com a revalorização de tratados retóricos latinos a partir do século III, com o fim do bilingüismo no Ocidente. A primazia da teoria inventiva sem atenção apropriada à composição e apresentação de textos produziu, nestes manuais, um sentido distinto de retórica com perda da força de aplicação e prática. Um dos compêndios mais influentes do século IV (deixou fortes marcas nos escritos de Cassiodoro, Marciano Capella, e no período carolíngio), as *Artes rhetoricae libri III* de Fortunaciano, se refere à tradução na seção da *elocutio*. Ali, o autor equipara *elocutio* a *copia uerborum*, riqueza do vocabulário; assim, a tradução, uma forma de *exercitatio*, oferece um meio de adquirir o objetivo quantitativo. Ou seja, o objetivo final da *elocutio*, e da tradução, é a *copia uerborum*. De forma que, separada a *elocutio* da questão do

significado, a tradução perde sua capacidade inventiva e se torna um mecanismo de estilo que, por sua vez, perde sua aplicação produtiva de significação. A *elocutio* passa a ser somente uma ornamentação externa, um exercício mecânico de enriquecimento do vocabulário. A aplicação produtiva, hermenêutica, é reservada à *inuentio*. A dissociação entre a *inuentio* e as outras partes da retórica produz uma gramaticalização destas, e a tradução assume uma função gramatical restrita (Copeland 1991: 39-42): destaca-se a *enarratio* gramatical, que acaba assumindo valores de produção retórica, ao mesmo tempo em que constitui o marco teórico dominante da tradução medieval vernácula. A gramática, especificamente a parte da *enarratio*, assume assim o que havia sido competência da retórica na análise de textos, e pouco a pouco se desenvolve como produtora textual utilizando recursos da retórica.

A *enarratio* se caracteriza sobretudo pelo uso da paráfrase, e é através da paráfrase que o texto se torna comentário. Assim, por meio de paráfrases textuais que absorvem e envolvem o texto, são, pois, construídos em grande parte os comentários sobre autores latinos. O que a tradução vernácula faz é estender este modelo de exegese a termos interlinguais.

A tradução medieval vernácula surge dos comentários retoricizados sobre os autores latinos, e se redefine a partir da prática da exegese medieval, na própria identificação não com a produção 'literária' mas com a atuação exegetica (Copeland 1991: 64; 86). "Medieval translation emerges out of a tradition of rhetoricized *enarratio* in which exposition assumes the character of hermeneutical application and textual appropriation" (1991: 65). A tradução vernácula, enquanto uma prática hermenêutica, se constitui através de diretrizes retóricas, mas também recupera a prática retórica da *exercitatio* dos modelos retóricos antigos de tradução, usada para desenvolver e aperfeiçoar habilidades literárias na língua de chegada. De forma que se encontram presentes nela tanto princípios retóricos romanos de tradução como programas de

exegese medieval orientados retoricamente (1991: 92-93). Daí, a classificação de Copeland dos dois tipos de tradução medieval, cujas distinções devem ser mantidas com bastante flexibilidade. Num predominam diretrizes exegéticas; o outro se aproxima do modelo retórico romano de tradução, onde se acentua o poder inventivo do tradutor. O primeiro tipo de tradução, chamado 'primário', se caracteriza principalmente por anunciar sua tradução como dependente e a serviço do texto original. Embora proclame estar a serviço e complementação do texto, este tipo de tradução obra em efeito para competir com o texto original e substituí-lo. No segundo tipo de tradução, chamado 'secundário', predomina o motivo retórico, de forma que a tradução tende a definir-se a si mesma como uma produção textual independente. A tradução de tipo 'secundário' pode fazer uso de procedimentos associados à exegese e ao tipo 'primário' de tradução, mas os integra num programa de reinvenção textual. Estes dois modelos são constituídos pelos mesmos elementos e derivam das mesmas condições; simplesmente diferem na forma em que dirigem sua ênfase (1991: 94-95). Em sua análise, Copeland reespecifica a polaridade conceitual da história da teoria da tradução entre tradução 'livre' versus 'literal', em contextos históricos distintos, porque não possuem um significado transhistórico: na Antigüidade, a diferença entre tradução literal e livre significa uma diferença entre gramática e retórica, entre exegese gramatical, que glosa palavra por palavra, e invenção retórica, que diz respeito à produção de novos argumentos. Neste contexto, a tradução literal é a forma menosprezada da prática tradutória porque está associada ao domínio restrito da gramática. No entanto, na prática vernacular medieval, a tradução livre ou *ad sensum* é conseguida precisamente através da exegese: a tradução 'primária', que se identifica com as reivindicações exegéticas de serviço à fonte, pode ser 'livre' ou 're-criativa', algo próximo ao que Cícero desejava na tradução retórica; e a tradução 'secundária' alça a diferença com respeito a sua fonte ao explorar as possibilidades de produção e invenção da exegese (1991: 222-223).

‘Livre’ ou ‘literal’, ‘primária’ ou ‘secundária’, o tipo e a qualidade das traduções mudava dependendo, ademais da concepção – histórica! – de tradução do tradutor, de vários outros fatores: as línguas a partir das quais se traduzia e às quais se vertia o texto (do latim clássico ou medieval às vernáculos; do grego ao latim; do árabe e do hebraico ao latim; de uma vernáculo a outra; do vernáculo ao latim; do grego ao vernáculo); o tipo de texto de partida (religioso, didático, jurídico, histórico, literário – em prosa ou verso); a formação, interesses e gostos dos tradutores e do público destinatário. Durante muito tempo, o maior problema se encontrava nas traduções do grego – língua da qual muito pouco se traduziu ao latim até o século XI (Kristeller 1993: 190)². Primeiro porque

al terminar la Antigüedad y comenzar la Edad Media, el Occidente latino no sólo se apartó del Oriente greco-bizantino en un sentido político, sino que perdió todo conocimiento de la lengua griega y, por lo mismo, todo acceso directo a la cultura griega antigua (Kristeller 1993: 190).

Depois porque, até o século XIV, as traduções do grego ao latim – as traduções do grego a línguas vernáculos começam no XVI – se faziam

literalmente, sin ninguna sensibilidad por la sintaxis o la fraseología del griego clásico. El contenido de sus traducciones es sumamente limitado. Estas abarcan de un modo casi exclusivo los campos de la teología, de las ciencias y de la filosofía (Kristeller 1993: 192-193).

O desenvolvimento progressivo das línguas vernáculos e o incremento da evangelização durante a Idade Média propiciam um movimento de tradução para as línguas vulgares. A época da formação das literaturas em línguas vernáculos coincide com a das primeiras traduções nestas línguas. Embora de forma muito

incipiente, no século VII começam as traduções às línguas vernáculas românicas, e nos séculos VIII e IX se fazem as primeiras traduções às línguas vernáculas germânicas. As primeiras traduções do latim ao vernáculo são principalmente de natureza religiosa, e entre elas se conta a tradução dos Salmos feita por Adelmo (ca. 650-709) em anglo-saxão (Delisle-Woodsworth 1995: 40-41). Em 813, o Concílio de Tours sanciona a prática de traduzir ao vernáculo as homilias, enquanto que os textos sagrados só serão traduzidos plenamente no Renascimento. Efetivamente, até o século XIV, a maioria das traduções eram realizadas ao latim. Contudo, desde o século XIII as traduções ao vernáculo já competiam fortemente com a língua romana.

A postura do tradutor ao vernáculo, cujos textos de partida eram o latim – processo a que Folena denomina ‘tradução vertical’ (1991: 13): do maior ao menor –, se diferenciava em muito daquela de quando traduzia entre línguas vernáculas. O latim tinha um valor transcendente em relação a qualquer língua vernácula; havia uma reverência pelos antepassados no sentido de romanidade e prestígio da língua de ensino e da liturgia, além dos fatores lingüísticos e culturais: a formação complexa dos períodos, a riqueza das formas gramaticais, o vocabulário diferenciado, concepções e instituições estrangeiras muito distintas. Um dos lugares comuns nos comentários dos vulgarizadores era a deficiência das línguas vernáculas frente à latina, a pobreza léxica daquelas diante da abundância desta. Tudo isso exigia dos vulgarizadores uma formação cultural maior e um sério trabalho lingüístico-estilístico. A tradução como vulgarização³ se mescla com outras formas literárias como a paráfrase, o compêndio, o comentário, a compilação, etc., que não se deixam classificar entre os conceitos modernos e estritamente delimitados de tradução (Guthmüller 1998: 10).

No processo das traduções entre as línguas vernáculas, línguas de estruturas similares e de grandes afinidades culturais, pelo que se tem chamado também ‘tradução horizontal’ ou ‘infralingüística’ (Folena 1991: 13), a tradução chega a assumir um caráter de

transposição verbal com alto percentual de significantes, lexemas e morfemas, estruturas sintáticas e interferências. Por outro lado, também entre as vernáculos acontece de o vulgarizador sentir-se totalmente livre para atuar sobre o texto: parafraseia, completa ou abrevia onde isto lhe pareça necessário.

A tradução ao latim de textos originais em línguas vernáculos foi durante a Idade Média o meio mais seguro de sua ampla difusão, embora os letrados, comenta André Vernet, dominassem, além do latim, uma ou duas línguas vernáculos “pour les besoins de l’existence quotidienne” (1989: 226). Vários escritores medievais se expressaram ora em latim, ora em sua língua vernáculo, dependendo do assunto e do gênero literário escolhido. Naquela época, por interesse de divulgação, o latim serviu muitas vezes de mediador entre as línguas vernáculos, e, em outras, as vernáculos serviram de intermediário para verter uma obra ao latim. Os métodos utilizados na tradução ao latim são os mesmos que do latim às vernáculos: “les textes sont ainsi étirés ou résumés, abrégés ou interpolés peu ou prou, retouchés dans la lettre comme dans l’esprit” (Vernet 1989: 228). André Vernet, ao falar de textos vernáculos traduzidos ao latim, cita a prática de três tipos de tradução: as adaptações, as traduções propriamente ditas, e, entre estas duas, as retroversões, nas quais “l’original dérive lentement vers une libre transposition” (Vernet 1989: 228). Este último tipo de tradução consiste em traduzir um texto de uma língua a outra e desta outra vez à primeira ou a uma terceira. O investigador francês apresenta exemplos de retroversões produzidas em várias línguas, como o latim, francês, italiano, castelhano, inglês, alemão, catalão, sueco, árabe e hebraico. Relativo ao árabe e hebraico, parece ter sido uma prática comum na tradução-retroversão a participação de dois tradutores (um árabe ou judeu e um cristão): um traduzia oralmente do árabe ou hebraico em língua vernáculo e o outro a transcrevia imediatamente ao latim, sem tê-la escrito na língua comum aos dois tradutores.

A passagem de um modo generalizado de tradução no auge da Idade Média a outro no Renascimento pode ser observado,

efetivamente, num exemplo concreto dentro de um território limitado, como a Itália. Isto fará parte do terceiro e último artigo, que conclui esta brevíssima história da teoria da tradução no Ocidente, a ser publicado por esta revista, no qual também abordaremos algumas conjunturas da tradução no Renascimento.

Notas

1. Neste artigo, damos continuação ao estudo sobre a história da teoria da tradução no Ocidente, cuja primeira parte, “Os Romanos”, foi publicada em *Cadernos de Tradução*, nº VIII.
2. Segundo Kristeller, até o século XI o acervo de traduções do grego era constituído por “la Biblia y muchos escritos de los Padres Griegos, una parte del *Timeo* de Platón, las *Categorías* y la *De Interpretatione* de Aristóteles, la *Introducción a las Categorías* escrita por Porfirio y traducida por Boecio, y algunas obras médicas y matemáticas” (Kristeller 1993: 190).
3. O processo de tradução ao vernáculo, como se mencionou anteriormente, recebeu diversos nomes, dos quais o mais comumente utilizado entre os investigadores modernos daquele período é o de ‘volgarizzazione’, ‘vulgarización’, ‘vulgarisation’, ‘vulgarização’. Não se deve confundir a vulgarização enquanto processo de tradução das línguas antigas – hebraico, grego e latim – às vernáculos com a concepção moderna de vulgarização no sentido pejorativo de rebaixar ou degradar a cultura erudita ao nível da massa ou do vulgo, como o faz Gerda Hassler (1996). Pode-se de certa forma entender a vulgarização, em outra faceta apresentada por Hassler, como antitética à tradução, concebida esta sob os princípios humanistas de tradução. Mas esta visão deve ser relativizada porque embora a partir do Humanismo a concepção de tradução mude fortemente, há valores que permanecem. Houve traduções anteriores ao tratado de Bruni – ponto de referência de Hassler –, que são literárias e antecipam em sua prática a teorização bruniana. Por outro lado, uma das características da vulgarização, a hierarquização das línguas, ainda deixa pesadas marcas na concepção bruniana.

Bibliografia

Ballard, M. 1992, *De Cicéron à Benjamin – traducteurs, traductions, réflexions*, Lille, PUL.

Cícero, M. T. 1996, “De optimo genere oratorum/Sobre el mejor género de oradores”, en F. Lafarga (ed.), *El discurso sobre la traducción en la historia. Antología bilingüe*, Barcelona, EUB, pp. 32-44. Trad. de José Ignacio García Armendáriz.

Copeland, R. 1991, *Rhetoric, hermeneutics, and translation in the Middle Ages – academic traditions and vernacular texts*, Cambridge, University Press.

Delisle, J. & Woodsworth, J. 1995, *Les traducteurs dans l’histoire*, Ottawa, Université.

Folena, G. 1991, *Volgarizzare e Tradurre*, Turín, Unione Tipografico-Ed. Torinese.

García Yebra, V. 1994, *Traducción: Historia y teoría*, Madrid, Gredos.

Guthmüller, B. 1998, “Die Übersetzung in der italienischen Renaissance”, en Bodo Guthmüller (ed.), *Latein und Nationalsprachen in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 9-30.

Jerônimo, S. 1996, “Epistula LVII. Ad Pammachium. Liber de optimo genere interpretandi/Carta LVII a Pammaquio, sobre el mejor género de traducción”, en F. Lafarga (ed.), *El discurso sobre la traducción en la historia. Antología bilingüe*, Barcelona, EUB, pp. 46-71. Trad. de José Ignacio García Armendáriz.

Kelly, L. G. 1979, *The true interpreter. A history of translation. Theory and practice in the West*, Oxford, Basil Blackwell.

Kristeller, P. O. 1993, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, Fondo de Cultura Económica. Trad. de Federico Patán López.

Lausberg, H. 1999, *Manual de retórica literaria – fundamentos de una ciencia de la literatura*, 3 vols, Madrid, Gredos. Trad. de José Pérez Riesco.

Pérez González, M. 1992, “Rogerius Bacon, teórico de la traducción”, en *Estudios humanísticos filología*, 14, pp. 269-277.

Quintiliano, 1979, *Institution Oratoire/Institutio oratoria*, París, Les Belles Lettres.

Rener, F. M. 1989, *Interpretatio – language and translation from Cicero to Tytler*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi.

Ritoré Ponce, J. 1994, “Ideas sobre la traducción y concepciones de la lengua en los autores antiguos”, en *Reflexiones sobre la traducción*, Cádiz, Universidad, pp. 603-611.

Rubio Tovar, J. 1997, “Algunas características de las traducciones medievales”, en *Revista de Literatura Medieval*, IX, pp. 197-243.

Russel, P. 1985, *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*, Bellaterra, UAB.

Serés, G. 1997, *La traducción en Italia y España durante el siglo XV. La “Iliada en romance” y su contexto cultural*, Salamanca, Universidad.

Steiner, T. R. 1975, *English translator theory, 1650-1800*, Amsterdam, Van Gorkum, Assen.

Vernet, A. 1989, “Les traductions latines d’oeuvres en langues vernaculaires au Moyen Âge”, en *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris, CNRS, pp. 225-241.