

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E  
LITERÁRIOS EM INGLÊS**

**Célia Luiza Andrade Prado**

**PÓS-COLONIALISMO E O CONTEXTO BRASILEIRO:  
HAROLDO DE CAMPOS, UM TRADUTOR PÓS-COLONIAL?**

**São Paulo  
2009**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E  
LITERÁRIOS EM INGLÊS**

**PÓS-COLONIALISMO E O CONTEXTO BRASILEIRO:  
HAROLDO DE CAMPOS, UM TRADUTOR PÓS-COLONIAL?**

**Célia Luiza Andrade Prado**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Estilísticos e Literários em Inglês, do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Letras.**

**Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Lenita Maria Rimoli Esteves**

**São Paulo**

**2009**

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

---

PRADO, Célia Luiza Andrade

Pós-colonialismo e o contexto brasileiro : Haroldo de Campos, um tradutor pós-colonial? / Célia Luiza Andrade Prado ; orientadora Lenita Maria Rimoli Esteves. -- São Paulo, 2009.

131 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Estudos Estilísticos e Literários em Inglês) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

1. Colonização. 2. Colonialismo – Teoria e história. 3. Tradução. 4. Tradutores – Brasil. 5. Campos, Haroldo de, 1929-2003. I. Título. II. Esteves, Lenita Maria Rimoli.

*Para Marcela e Rogério.  
Em memória de minha irmã.*

## **AGRADEÇO**

À minha orientadora Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Lenita Maria Rimoli Esteves pelo incentivo à proposta do trabalho e pela leitura precisa e preciosa.

Ao Prof. Dr. Almiro Pisetta pelas sugestões no Exame de Qualificação.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Norma Goldstein pela orientação na análise da tradução de poemas.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Elis de Almeida Cardoso sugestões no âmbito da Estilística na análise das traduções por Haroldo de Campos.

À minha amiga, colega e professora Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Alzira Allegro a maior responsável pelo rumo que minha carreira tomou.

Às minhas colegas do GTG pela generosa acolhida no grupo.

À Carmen de Arruda Campos, Ivan Campos, Marcelo Tápia e Thelma Médici Nóbrega pelo privilégio de me convidarem a participar de suas reuniões sobre Haroldo de Campos.

Aos meus pais por me proporcionarem acesso à cultura e às línguas.

*e começo aqui e meço aqui este começo e recomeço e remeço e arremesso e aqui me meço quando se vive sob a espécie da viagem o que importa não é a viagem mas o começo da por isso meço por isso começo escrever mil páginas escrever milumapáginas...*

galáxias  
Haroldo de Campos

PRADO, Célia L. A. Pós-colonialismo e o contexto brasileiro: Haroldo de Campos um tradutor pós-colonial? 2009, 131 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Lingüísticos e Literários em Inglês) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

**Resumo:** A dissertação tem como objetivo principal investigar a relação do pós-colonialismo com o contexto brasileiro, instanciada pelas referências à teoria de tradução de Haroldo de Campos por parte de teóricos dos Estudos da Tradução. Se, por um lado, o reconhecimento internacional da teoria de tradução de Campos é mais que merecido, por outro, considerá-lo pós-colonial reduz a dimensão e complexidade de seu pensamento, que permeia toda a sua produção intelectual e criativa como poeta, crítico e tradutor. A pesquisa apresenta duas linhas de investigação: a teoria pós-colonial, nos seus aspectos históricos e teóricos e o trabalho e pensamento do tradutor Haroldo de Campos. Apesar de aparentemente paralelas elas convergem para a comprovação, ou não, da seguinte hipótese: a prática tradutória de Haroldo de Campos apresenta uma preocupação mais de cunho artístico que político.

**Palavras-chaves:** Colonização, pós-colonialismo, tradução, transcrição, Haroldo de Campos.

PRADO, Célia L. A. Postcolonialism and the Brazilian context: Haroldo de Campos, a postcolonial translator? 2009, 131 p. Dissertation (Mestrado em Estudos Lingüísticos e Literários em Inglês) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

**Abstract:** The main purpose of this dissertation is to investigate the relation of Postcolonialism with the Brazilian context, motivated by the references to Haroldo de Campos's translation theory by Translation Studies theoreticians. On the one hand, if the international recognition of Campos's translation theory is deserved, on the other, to consider him "postcolonial" narrows the dimension of Campos's reflections, which pervade all his production as poet, critic, translator and theoretician, and cannot be considered separately. The research will follow two parallel lines of investigation: post-colonial translation theory, its historical and theoretical aspects, and Haroldo de Campos's translation theory, which will converge towards the hypothesis: Campos's translation theory advocated new aesthetic information, rather than a political message.

**Key words:** Colonization, postcolonialism, translation, transcreation, Haroldo de Campos.



## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>9</b>
<b>1. Teoria viajante.....</b>	<b>21</b>
1.1. A teoria fora do lugar .....	21
1.2. Pós-colonialismo .....	23
1.2.1. Aspectos históricos .....	24
1.2.2. Aspectos teóricos .....	26
1.3. Colonização e descolonização na América Latina .....	29
1.3.1. Aspectos históricos .....	30
1.3.2. Aspectos teóricos .....	32
1.4. Desconhecimento de causa .....	42
1.5. Considerações Finais .....	45
<b>2. Tradução e pós-colonialismo .....</b>	<b>50</b>
2.1. A tradução no contexto pós-colonial .....	50
2.2. Ásia.....	52
2.3. África.....	56
2.4. As "colônias brancas" .....	59
2.5. Hispano-América.....	65
2.6. A tradução no Brasil .....	68
2.7. Considerações Finais .....	74
<b>3. Antropofagia: os múltiplos caminhos da metáfora .....</b>	<b>77</b>
3.1. "Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente." .....	77
3.2. Antropofagia ou canibalismo?.....	81
3.3. Da metáfora ao clichê .....	84
3.4. Antropofagia e a tradução .....	88
3.5. Considerações finais .....	96
<b>4. Muito além da antropofagia .....</b>	<b>99</b>
4.1. A fortuna crítica do tradutor Haroldo de Campos .....	99
4.2. "Esse homem é um imenso poeta-pensador que sabe tudo" .....	106
4.3. Uma poética da tradução .....	112
4.4. Considerações finais .....	122
<b>Conclusão.....</b>	<b>118</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>124</b>

## INTRODUÇÃO

A pergunta presente no título deste trabalho reflete a estranheza instanciada pelas referências a Haroldo de Campos por renomados teóricos dos estudos da tradução, principalmente britânicos e americanos, inserindo-o na teoria pós-colonial. Se, por um lado, o reconhecimento internacional da teoria de tradução de Haroldo de Campos é mais que merecido, por outro, considerá-lo "pós-colonial" causa bastante estranheza. Primeiramente, porque se questiona até que ponto a teoria pós-colonial pode ser aplicada ao contexto brasileiro. Além disso, conhecendo-se a dimensão do pensamento de Haroldo de Campos, que permeia todas as suas áreas de atuação – poesia, crítica, tradução – parece que sua preocupação é mais de natureza estética e artística que política.

O grande responsável pela divulgação da teoria de tradução de Haroldo de Campos em nível internacional foi um artigo publicado em língua inglesa de autoria de Else Vieira: "A postmodern translational aesthetics in Brazil", de 1994. Essa publicação é parte de sua tese de doutoramento, *Por uma teoria pós-moderna da tradução*, de 1992. Nela, Vieira faz uma reflexão sobre os aspectos inovadores da teoria de tradução dos irmãos Campos, em especial Haroldo, que contribuíram para a mudança de paradigma da tradução literária no Brasil. Essa nova maneira de entender o processo tradutório rompe com o pensamento tradicional, que considera o texto traduzido qualitativamente inferior ao original.

Para descrever o ato tradutório, em vez de conceitos como fidelidade, literalidade, adequação e equivalência, Haroldo de Campos (1981, p. 180) fala em "transcrição,

vampirização, transluciferação” de um texto que "se recusa a servir submissamente a um conteúdo, que se recusa à tirania de um Logos pré-ordenado". Essa posição vai ao encontro do questionamento da Teoria Pós-Colonial, que repensa a tradução não mais partindo das definições e paradigmas europeus e contesta a ideia do original como sendo superior ao texto traduzido, até então relegado à condição de cópia.

Sem dúvida a reflexão sobre tradução de Haroldo de Campos é inovadora. Vieira (1992, p. 44) confirma a dimensão política da ruptura com "com o paradigma de pureza absoluto" ao demonstrar que esse processo de desierarquização "limita a universalidade do original ao inscrever a diferença" colocando superiores e subordinados em pé de igualdade. Contudo, rotular Haroldo de Campos de tradutor pós-colonial é uma atitude reducionista que parece desconhecer a dimensão do seu trabalho criador de poeta, tradutor e crítico literário.

Uma das razões dessa inserção pode estar ligada ao fato de que há algum tempo a atenção por parte dos intelectuais tem se voltado para as chamadas "periferias", sejam elas econômicas, sociais, ou culturais, resultado da diáspora de povos outrora colonizados pelos países do primeiro mundo, provocada por guerras, pela fome, enfim pela ausência de perspectiva em seus países de origem. Esses povos contribuíram para a formação de sociedades multiculturais. Nesse contexto, a sociedade rejeita uns elementos culturais e valoriza outros, que se não forem aceitos por todos os seus membros geram conflitos entre diferentes crenças e tradições. Dessa forma, uma teoria que no início tinha por objeto a exceção pode, com o tempo, se tornar *mainstream*.

Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, a preocupação com os aspectos históricos e teóricos das manifestações culturais produzidas nesse contexto multicultural, até então desconsideradas pelo pensamento crítico hegemônico, tem sido a tônica da teoria pós-colonial. Diferentes questões decorrentes da confluência de culturas têm sido investigadas por muitos intelectuais de diversas áreas e nacionalidades.

O pós-colonialismo mudou o foco de classe e nação para etnicidade, conceito que transcende o de etnia ao relacionar-se com os padrões culturais de um grupo, representando uma passagem da política para a cultura. A questão da identidade cultural subjaz ao pensamento intelectual e artístico dos povos colonizados, que ao questionar o universalismo europeu suscita reivindicações relativas à aceitação da alteridade e pluralidade.

Dessa forma, o pós-colonialismo pode ser entendido pelos seus aspectos históricos e teóricos. O aspecto histórico tem como base o período depois da Segunda Guerra Mundial, marcado pelo declínio do imperialismo europeu, notadamente o britânico e o francês. Foi um "período de reabilitação política, cultural e psicológica dos povos colonizados: africanos, árabes e asiáticos" (CABAÇO & CHAVES, 2004, p. 69). Os aspectos teóricos têm como objeto os novos movimentos sociais e culturais, investigando os conceitos de identidade, raça e etnicidade, e, ainda, a relação de linguagem e poder sob as condições assimétricas do imperialismo.

Na concordância com essa nova maneira de entender a cultura, a tradução passa de canal indispensável da conquista, ocupação e manutenção da colônia, para uma forma de resistência e oposição à cultura do colonizador, propiciando a superação de barreiras inter- e intraculturais. Vinculados a esse pensamento, acham-se outros movimentos como os estudos culturais (*Cultural Studies*) e os estudos subalternos (*Subaltern Studies*), que também contestam a Europa e os Estados Unidos como sendo o centro irradiador do conhecimento e da cultura.

A colonização foi decisiva na formação da identidade tanto nacional quanto cultural dos povos dominados, entretanto, há um debate sobre a quais países, ou culturas, podem-se aplicar os conceitos da Teoria Pós-Colonial, principalmente levando-se em conta que três quartos do mundo foi em algum momento colônia. As diferenças temporais, espaciais e de descolonização evidenciam a impossibilidade de o colonialismo europeu ter sido uma

empreitada monolítica. Mesmo assim, muitos intelectuais contemporâneos mantêm posições generalizadoras quando partem de uma colonização específica em certo tempo e espaço para analisar outros contextos. Outros consideram o termo inadequado para definir realidades contemporâneas de muitos países que um dia foram colônias.

Como a nova tendência dos estudos da tradução num contexto pós-colonial é de analisar o ato tradutório em sua relação com o império, questionando o universalismo europeu e a correspondência assimétrica entre original e texto traduzido, e de associar a tradução ao fenômeno da formação da identidade cultural, decorrente das dominações, dos deslocamentos e do multiculturalismo, aplica-se um "modelo" teórico importado ao nosso contexto. Mesmo tomando a teoria pós-colonial de uma perspectiva mais ampla, relacioná-lo ao contexto nacional é uma atitude bastante controversa e, por vezes, tida como simplista.

O olhar distanciado das culturas hegemônicas tende a ter uma visão estereotipada e homogênea da América Latina ao considerar somente alguns aspectos das nossas questões culturais, como no caso da inserção da teoria de tradução de Haroldo de Campos nos pós-colonialismo, por meio de sua associação à metáfora da antropofagia como prática tradutória. Isso leva-nos a refletir sobre as seguintes questões: primeiramente, pode-se aplicar os conceitos do pós-colonialismo ao contexto latino-americano? Em segundo lugar, seria a teoria de tradução de Haroldo de Campos tributária de uma teoria pós-colonial ou ele buscava primordialmente o efeito estético?

O objetivo geral do trabalho é desenvolver um pensamento crítico em relação à aceitação de teorias elaboradas a partir de um contexto alheio e aplicadas à nossa própria realidade, sem nenhum questionamento. Os objetivos específicos são apontar na trajetória da colonização e descolonização do Brasil as diferenças com relação a outros contextos, inclusive dos outros países latino-americanos, resultando em controvérsia sobre o escopo do pós-colonialismo, e

ressaltar a complexidade da teoria de tradução de Haroldo de Campos, que não se limita à metáfora da antropofagia como querem alguns estudiosos.

Conseqüentemente, a pesquisa apresenta duas linhas de investigação: a teoria pós-colonial, nos seus aspectos históricos e teóricos e o trabalho e pensamento do tradutor Haroldo de Campos. Apesar de aparentemente paralelas elas convergem para a comprovação, ou não, da seguinte hipótese: a prática tradutória de Haroldo de Campos apresenta uma preocupação mais de cunho artístico que político.

O trabalho se inscreve num âmbito interdisciplinar. Assim, a história, os estudos culturais, a crítica literária, a teoria pós-colonial e os estudos da tradução fornecerão os pressupostos teóricos. No que se refere à teoria de tradução de Haroldo de Campos, foram consultados além de seus próprios textos sobre tradução, as teses de doutoramento de Else Vieira, “Por uma teoria pós-moderna da tradução”, de Thelma Médici Nóbrega, “Sob o signo dos signos: uma biografia de Haroldo de Campos”, e de Silene Moreno, “Ecos e reflexos: a construção do cânone de Augusto e Haroldo de Campos a partir de suas concepções de tradução”.

No plano metodológico dividimos este trabalho em quatro partes, nas quais as teorias pertinentes são problematizadas, buscando-se responder às perguntas de pesquisa. O primeiro capítulo apresentará uma reflexão sobre a circulação de ideias e teorias no tempo e no espaço, que passam de pessoa para pessoa, de uma situação para outra, questionando até que ponto sua aplicação é adequada ao nosso contexto. Essa discussão estará centrada na teoria pós-colonial e discutirá sua relevância para o contexto latino-americano por meio da análise de aspectos da colonização e descolonização e da reflexão sobre a identidade cultural no continente latino-americano. A importância da investigação da teoria pós-colonial neste trabalho reside na necessidade de amearhar argumentos para sustentar a hipótese. Nesse capítulo buscaremos entender por que teóricos estrangeiros fazem afirmações acerca de nossa realidade que nos causam estranheza.

O segundo capítulo tratará da tradução e sua relação com o pós-colonialismo, analisando diferentes contextos onde a tradução apresentou uma motivação política, e foi usada como força opositora e de resistência ao colonizador, e comparando-os com o contexto brasileiro. Não se pretende aqui elaborar uma análise profunda e abrangente da questão da tradução pós-colonial, mas elencar alguns estudos de caso famosos a título ilustrativo.

No terceiro capítulo serão discutidas, ainda, as diferentes interpretações da antropofagia e sua apropriação como metáfora de tradução, uma vez que é pela associação dessa metáfora com a teoria de tradução que Haroldo de Campos será considerado um tradutor pós-colonial.

O quarto capítulo buscará na teoria de tradução de Haroldo de Campos argumentos que corroborem a hipótese de que ele buscava primordialmente o efeito estético não sendo tributária da teoria pós-colonial e verificará de que maneira sua atividade de poeta, tradutor e crítico literário se acham ligadas. A partir dos seus escritos apontaremos os teóricos que contribuíram para a elaboração de seus conceitos. Por fim, a conclusão faz um fechamento do estudo, seguida pela bibliografia.

## 1. TEORIA VIAJANTE

*Theoretical closure, like social convention or cultural dogma, is anathema to critical consciousness, which loses its profession when it loses its active sense of an open world in which its faculties must be exercised.*<sup>1</sup>

Edward Said

### 1.1. A teoria fora do lugar

Ideias, conceitos, teorias circulam no tempo no tempo e no espaço, passando de pessoa para pessoa, de uma situação para outra, algumas exercendo maior influência no meio receptor que outras. Segundo Edward Said (1983, p. 227), uma "teoria viajante" (*traveling theory*) segue uma trajetória de alguns estágios: o ponto de origem e as circunstâncias da gênese; a distância espacial e temporal percorrida, movendo-se sob pressão dos vários contextos, ganhando novos contornos e notoriedade; as condições para a recepção ou resistência que possibilitam a sua aceitação ou tolerância. Por fim, a incorporação total ou parcial da ideia, transformada pelos novos usos e pelo novo contexto. No entanto, não se trata de um processo homogêneo, isto é, nem todas as teorias cumprem a mesma trajetória.

Faz-se necessário especificar que tipos de movimentos são possíveis, a fim de questionar se ao passar de um lugar para outro e de uma época para outra, uma ideia ou teoria ganha ou perde força, e se uma teoria em determinado período histórico e cultural nacional torna-se totalmente diferente em outro período e situação<sup>2 3</sup> (SAID, 1983, p. 226).

As teorias podem ser tanto importadas quanto exportadas. Roberto Schwarz descreve em “As ideias fora do lugar” como e com que resultados o Brasil adotou, no século XIX, a

---

<sup>1</sup> A clausura teórica, assim como as convenções sociais ou dogmas culturais, é um anátema do pensamento crítico, que perde sua profissão quando perde percepção de um mundo aberto onde a reflexão deve ser cultivada.

<sup>2</sup> One should go on to specify the kinds of movement that are possible, in order to ask whether by virtue of having moved from one place and time to another an idea or a theory gains or loses in strength, and whether a theory in one historical period and national culture becomes altogether different for another period or situation.

<sup>3</sup> As traduções que não constarem da bibliografia são de nossa autoria..



"universalidade de princípios" da Europa, levando a um confronto o liberalismo e a escravatura: "As ideias liberais não se podiam praticar, sendo ao mesmo tempo indescartáveis" (2000, p. 26). O problema da adoção de teorias alheias à nossa realidade é que elas "não descrevem sequer falsamente a realidade" (Ibid, p. 18), pois, ao serem transplantadas para um outro contexto, as teorias – políticas, econômicas, sociais ou culturais – "envolvem processos de representação e institucionalização diferentes daqueles do ponto de origem" (SAID, 1983, p. 226) <sup>4</sup>.

Esse processo de circulação de teorias em todo o mundo pode ser considerado tanto de maneira positiva quanto negativa. Para Said (1983, p. 226) a circulação de ideias alimenta e sustenta a vida intelectual e cultural de maneira consciente ou inconsciente, seja por meio de "empréstimo criativo ou apropriação total" <sup>5</sup>. Esse movimento de ideias e teorias é um "fato da vida" que favorece a atividade intelectual.

A questão torna-se problemática quando a teoria é aplicada de forma indiscriminada e generalizada, pois a realidade é fundamentalmente descontínua e heterogênea. A esse respeito Carlo Ginzburg, em entrevista de 2007 <sup>6</sup>, ressalta que "nenhuma conclusão alcançada a propósito de um determinado âmbito pode ser automaticamente transferida para um âmbito mais geral", corroborando a postura crítica que muitos intelectuais adotam com relação a teorias estrangeiras importadas.

Partindo do pressuposto de que a Teoria Pós-Colonial é resultado de circunstâncias históricas específicas, o que acontece à teoria quando em circunstâncias diferentes e por novas razões é adotada? A Teoria Pós-Colonial pode ser aplicada ao contexto latino-americano?

Para podermos avaliar tal questão, seguiremos a trajetória do Pós-colonialismo enquanto "teoria viajante". O termo pós-colonialismo virou "moeda corrente" no meio acadêmico desde que foi cunhado. Rajagopalan (2007, p. 170) argumenta que o simples fato de não se ter mais

---

<sup>4</sup> It involves processes of representation and institutionalization different from those at the point of origin.

<sup>5</sup> creative borrowing or wholesale appropriation.

<sup>6</sup> "Ficção x realidade". *O Estado de São Paulo*, 28/08/07.

a necessidade de colocar hífen no termo em inglês (*postcolonialism*) é uma evidência clara de que foi totalmente incorporado ao jargão crítico. Para esse autor, o Pós-colonialismo não é mais um movimento marginal, pois já faz parte do *establishment*, mesmo que até hoje a intenção seja de trazer à atenção do público questões de interesse marginal.

Para Milton (2009, p. 11), ideias que viram “moeda corrente” percorrem caminhos tortuosos e raramente seguem um plano, ou programa, definido. Parece ter sido esse o caso da metáfora da antropofagia, que virou lugar-comum quando se refere à tradução no Brasil, principalmente relacionada a Augusto e Haroldo de Campos: “No entanto, esse termo [canibalismo], que virou moeda corrente nos círculos dos Estudos da Tradução difere muito do que se acha nos trabalhos deles publicados no Brasil”.<sup>7</sup> Ainda segundo Milton, a disseminação do termo é decorrente do interesse de alguns teóricos em promover internacionalmente a tradução do Brasil, que ocorreu não pela publicação da teoria de Haroldo de Campos em inglês, mas por meio de “uma corrente de contatos pessoais”.<sup>8</sup>

Primeiramente, com relação ao ponto de origem, apresentaremos um breve painel da Teoria Pós-Colonial, seus aspectos históricos e teóricos. A seguir, apontaremos alguns aspectos da colonização e descolonização da América Latina e a sua importância na reflexão sobre a identidade cultural e nacional. E por fim, criticaremos algumas posições reducionistas e generalizadoras, pois se a teoria é certamente necessária, "o reconhecimento crítico de que não há teoria capaz de abranger, delimitar e prever todas as situações às quais ela pode ser útil" (SAID, 1983, p. 241) é ainda mais imprescindível.

## 1.2. Pós-colonialismo

---

<sup>7</sup> However this particular term, which has gained a certain currency in Translation Studies circles is very different from what can be found in their work in Brazil.

<sup>8</sup> was done through a chain of personal contacts.

O pós-colonialismo é um termo usado para indicar um período marcado por mudanças políticas com a independência de colônias européias, sobretudo na África e Ásia, acarretando a formação de novas identidades nacionais e culturais. Portanto, o termo engloba aspectos históricos e teóricos.

O aspecto histórico tem como base o declínio do imperialismo europeu, notadamente britânico e francês. Os aspectos teóricos têm como objeto os novos movimentos sociais e culturais, investigando os conceitos de identidade, raça e etnicidade, e, ainda a relação de linguagem e poder.

A questão da identidade cultural subjaz ao pensamento intelectual e artístico dos povos colonizados, que, ao questionarem o universalismo europeu suscitam reivindicações relativas à aceitação da alteridade e pluralidade.

### **1.2.1. Aspectos históricos**

Após a Segunda Grande Guerra, uma série acontecimentos de ordem política, social e econômica marcou o declínio do império europeu redesenhando o mapa-múndi. Apesar do grande prestígio alcançado pela Grã-Bretanha após o conflito mundial, a nação estava econômica e politicamente debilitada e buscava uma solução para a Índia que clamava por independência. A França, Holanda e Bélgica, que também possuíam colônias, sofriam consequências da invasão germânica. De todos os continentes a África foi o que mais se modificou no século passado. Na década de sessenta, trinta e dois países se tornaram independentes. No início do século XX, o único país independente era o Império da Abissínia (hoje Etiópia) <sup>9</sup>.

No período pós-guerra, os movimentos de independência da Índia e da Argélia levaram ao questionamento de conceitos como nacionalidade, identidade e raça. A preocupação com tais

---

<sup>9</sup> A respeito da presença européia na África ver: Thomas PAKENHAM. *The scramble for Africa: white man's conquest of the dark continent from 1876 -1912*.

questões pode ser notada na exigência por parte da liderança indiana de separar o Paquistão, de maioria muçulmana. Seguiram-se sérios confrontos entre hindus e muçulmanos vitimando sete mil pessoas e culminando com o assassinato de Gandhi no dia 30 de janeiro de 1948. O Visconde de Mountbatten, que havia assumido o posto de vice-rei na colônia em março de 1947, após várias reuniões com líderes políticos locais, decidiu pela separação da colônia em dois estados, que provocou massacres migração em massa de ambos os lados. Em agosto de 1948 foi declarada a independência da Índia e do Paquistão <sup>10</sup>.

Por sua vez, a guerra de independência da Argélia foi longa, de 1954 a 1962. Nesse período confrontaram-se de um lado o exército francês, apoiado por guerrilhas formadas pelos *pied-noirs* (colonos de origem francesa) e, do outro lado, a Frente de Libertação Nacional. A luta se acirrou com a entrada de uma terceira força separatista, mas não aliada à FLN, o Movimento Nacional Argelino. Nesse quadro de violência, destaca-se a figura de Frantz Fanon (1923-1960),

personagem fundamental na independência da Argélia e referência incontestável do debate e da ação que acompanharam o fim dos impérios coloniais [...] ele foi uma voz responsável e reconhecida do "terceiro-mundismo" radical, que associou ao trabalho científico a prática militante, e sobre essa experiência de vida construiu o seu pensamento político (CABAÇO E CHAVES, 2004, p. 69).

Para Fanon não havia um caminho pacífico e, ao mesmo tempo que denunciava a violência colonial, ele pregava a violência como ação libertária, pois acreditava que a não-violência era uma forma de "cumplicidade passiva".

A independência das colônias se deu em diferentes datas, porém todas apresentam um traço comum: guerras fratricidas e ditaduras corruptas. O velho colonialismo deu lugar ao neocolonialismo e o poder político foi substituído pelo econômico, mas foi a partir da independência da Índia e da Argélia que surgiram as primeiras reflexões sobre a condição do indivíduo pós-colonial.

---

<sup>10</sup> Fonte: Encyclopaedia Britannica.

### 1.2.2. Aspectos teóricos

Fanon foi um dos primeiros a se ocupar da questão do sujeito colonial que experimentava a inferioridade econômica, política e social de tal forma que seu próprio senso de identidade era afetado. Ou seja, a inferioridade material criava um senso de inferioridade racial e cultural. Nesse processo de subjugação, a imposição da língua imperial desempenhou papel importante colocando as línguas nativas em situação de inferioridade, quando não eram simplesmente eliminadas.

Na sequência do pensamento de Fanon, alguns intelectuais discutiram o impacto europeu na formação das identidades "terceiro-mundistas" em populações cada vez mais multiculturais. Edward Said, morto em 2003, é considerado um dos precursores dos estudos pós-coloniais. Palestino de cidadania norte-americana, julgava-se, assim como Salman Rushdie, uma identidade "fora do lugar". Depois da publicação de *Orientalismo*, em 1978, onde estabelece a conexão entre a empreitada e o discurso do colonizador, que cria representações e estereótipos como parte de dominação de terras distantes, Said começa a refletir sobre a relação do imperialismo com a cultura. Em quase todo o mundo não-europeu, a vinda do homem branco gerou uma cultura vigorosa de resistência e oposição:

Juntamente com a resistência armada em lugares tão diversos como a Argélia, Irlanda e Indonésia do século XIX, houve, também, um esforço considerável de resistência cultural em quase toda parte, a afirmação de identidades nacionais, e, na esfera política, a criação de associações e partidos cujo objetivo comum era de autodeterminação e independência nacional. (1994, xii).<sup>11</sup>

Trabalhando a questão da identidade a partir de um *corpus* literário, Said chama a atenção para a aspiração à soberania e dominação de todas as culturas "nacionalmente definidas", por outro lado acrescenta que,

---

<sup>11</sup> Along with armed resistance in places as diverse as nineteenth-century Algeria, Ireland, and Indonesia, there also went considerable effort in cultural resistance almost everywhere, the assertions of nationalism identities, and, in the political realm, the creation of associations and parties whose common goal was self-determination and national independence.

paradoxalmente nunca estivemos tão cientes como agora de quão estranhamente híbridas são as experiências culturais e históricas, e de como compartilham de muitas experiências e campos frequentemente contraditórios, cruzam fronteiras nacionais, desafiam a ação policial do dogma simplista e do patriotismo gritante (Idem, p. 15).<sup>12</sup>

Homi Bhabha também lança mão do conceito de hibridismo em oposição à ideia de uma cultura monolítica, autônoma, excludente e pura. Bhabha, partindo do pressuposto de que a cultura que o colonizador representava não escondia suas afiliações e interesses, investiga o discurso colonial na produção literária de Conrad, Kipling, Rushdie, entre outros, e documentos oficiais britânicos sobre a Índia e a questão da nacionalidade em uma relação de desigualdade e subordinação. Essa relação cria um espaço intersticial, o entre-lugar, que é o "cadinho para o hibridismo" onde "coexistem de maneira pouco pacífica mais de um conjunto de valores, de cultura, de signos, de línguas" (MENEZES DE SOUZA, 2004, p.129). Bhabha contesta as posições essencialistas, homogeneizadoras e totalitárias em relação à cultura, ressaltando que "um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de fixidez na construção ideológica da alteridade" (Ibid, p.105).

Tributários desse pensamento acham-se outros movimentos como os Estudos Culturais e os Estudos Subalternos que contestam a Europa como sendo centro irradiador do conhecimento e da cultura e as posições essencialistas, homogeneizadoras e totalitárias em relação à cultura. Para Terry Eagleton (2005, p.26-27), a grande conquista da teoria cultural foi elevar à condição de legítimos objetos de estudo o gênero, a sexualidade e as manifestações da cultura popular e considerá-los "como questões de persistente importância política". A Teoria Pós-Colonial mudou o foco de classe e nação para etnicidade, conceito que transcende o de etnia ao relacionar-se com os padrões culturais do grupo, e essa mudança de

---

<sup>12</sup> paradoxically, we have never been as aware as we now are of how oddly hybrid historical and cultural experiences are, of how they partake of many often contradictory experiences and domains, cross national boundaries, defy the *police* action of simple dogma and loud patriotism.

foco representou uma passagem da política para a cultura. Para Eagleton, a mudança foi excessiva, descaracterizando o movimento:

[...] os problemas específicos da cultura pós-colonial foram, com frequência, falsamente incorporados à questão muito distinta de "política de identidade" do Ocidente. Dado que a etnicidade é, em grande parte, uma questão cultural, essa mudança de foco representou também uma passagem da política para a cultura. De alguma forma, isso refletiu mudanças reais no mundo. Mas também ajudou a despolitizar a questão do pós-colonialismo e a inflar o papel da cultura dentro dele (2005, p. 26).

Uma das evidências de que o pós-colonialismo vai além de um movimento que buscava trazer para o "centro" as "margens da cultura" é ilustrada por Douglas Robinson (1997, p. 13) em sua análise das diferentes maneiras em que se circunscreve o objeto de estudo:

(1) O estudo das antigas colônias da Europa desde a independência; como as colônias suplantaram, responderam, acomodaram-se ou resistiram ao legado cultural do colonialismo durante a independência. 'Pós-colonial', nesse caso, refere-se a culturas depois do fim do colonialismo. O período histórico cobre, grosso modo, a segunda metade do século XX.<sup>13</sup>

(2) O estudo das antigas colônias da Europa desde a colonização; como as colônias suplantaram, responderam, acomodaram-se ou resistiram ao legado cultural do colonialismo desde sua implantação. 'Pós-colonial', nesse caso, refere-se ao início da colonização. O período histórico cobre, grosso modo, a era moderna, começando no século XVI.<sup>14</sup>

(3) O estudo de todas as culturas/sociedades/países/nações em sua relação de poder com outras culturas/etc; como as culturas conquistadoras submetem as conquistadas à sua vontade; como as culturas conquistadas suplantaram, responderam, acomodaram-se ou resistiram a tal coerção. 'Pós-colonial', nesse caso, refere-se à nossa perspectiva de final do século XX sobre as relações de poder cultural. O período histórico coberto é toda a história da humanidade.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> (1) The study of Europe's former colonies since independence; how they have responded to, accommodated, resisted or overcome the cultural legacy of colonialism during independence. 'Post-colonial' here refers to cultures after the *end* of colonialism. The historical period covered is roughly the second half of the twentieth century.

<sup>14</sup> (2) The study of Europe's former colonies since they were colonized; how they have responded to, accommodated, resisted or overcome the cultural legacy of colonialism since its inception. 'Pot-colonial' here refers to cultures after the *beginning* of colonialism. The historical period covered is roughly the modern era, beginning in the sixteenth century.

<sup>15</sup> (3) The study of all cultures/societies/countries/nations in terms of their power relations with other cultures/etc; how conqueror cultures have bent conquered cultures to their will; how conquered cultures have responded to, accommodated, resisted or overcome that coercion. 'Post-colonial' here refers to our late-twentieth-century perspectives on cultural power relations. The historical period covered is all human society.

A questão seria definir de qual dessas perspectivas partem os teóricos que relacionam a teoria de tradução de Haroldo de Campos ao pós-colonialismo. A primeira corresponde ao período das independências da Ásia e África, que originou as primeiras reflexões sobre a condição pós-colonial, conforme descrito no início deste capítulo. A segunda tem relação com a colonização da América, no entanto, não se aplica a um tradutor contemporâneo. A última, com a ampliação do escopo do estudo, tanto no aspecto temporal quanto espacial, seria aplicável ao contexto brasileiro, mas também seria ao resto do mundo, pois "existiu qualquer cultura que não tivesse sido controlada por outra, em algum momento da história?" (ROBINSON, 1997, p. 14). Essa terceira definição é questionável, parecendo excessivamente generalizadora, pois parte de uma teoria desenvolvida a partir de um processo de colonização específico para analisar outros contextos.

Uma das muitas críticas dessa generalização parte de Leyla Perrone-Moisés, que ao discutir o esvaziamento conceitual de termos como cultura, alteridade, identidade, nacionalismo, nos discursos acadêmicos atuais, argumenta que,

O colonialismo, liquidado historicamente como prática geopolítica, tem sido com frequência transformado nos estudos "pós-coloniais" num rótulo extensivo a práticas interculturais de diferentes tipos e épocas, referentes a um indistinto "colonizador" e a um "ex-colonizado" igualmente genérico (2007, p. 10).

A teoria pós-colonial está ligada, não obstante a ampliação do campo de investigação, a determinadas condições históricas. Para muitos teóricos, imperialismo define colonialismo, e, conseqüentemente, pós-colonialismo. Assim sendo, analisaremos, a seguir, alguns aspectos históricos e culturais da América Latina, para verificar se os seus conceitos aplicam-se ao contexto latino-americano e especialmente brasileiro.

### **1.3. Colonização e descolonização na América Latina**

---



### 1.3.1. Aspectos históricos

Parece existir uma tendência de generalizar o processo de colonização na América Latina que carece de uma reflexão mais cuidadosa. Ao olharmos o passado histórico das colônias hispânicas e da portuguesa na América, observamos diferenças que nos levam a questionar a aplicação indiscriminada da Teoria Pós-Colonial nesse contexto geopolítico.

A interação política e cultural entre Brasil e a América Hispânica só se deu na Península Ibérica durante o domínio espanhol. "Em nossa identidade não se inclui ser um país 'latino-americano'. [...] nossas referências identitárias apontam para a Europa – Portugal e França – e para nossas origens na mestiçagem – índios e negros" (SADER, 2006, p.177), talvez devido a "históricas rivalidades metropolitanas, ao estereótipo, que dificultou, na região hispano-americana, a compreensão de uma cultura cuja riqueza e complexidade aparecem como de impossível acesso com a desculpa do idioma" (PIZARRO, 2004, p. 30). Os próprios países de colonização hispânica apresentam uma heterogeneidade que escapa ao olhar estrangeiro.

No século XVI, sob a égide da Igreja e interesses mercantilistas, Portugal empreende a "aventura do descobrimento". A península ibérica, com a expulsão dos árabes, passa de periferia do mundo muçulmano para pólo construtor de outra periferia. Como em outros processos de colonização caracterizados pelo monopólio da metrópole na posse, administração e fiscalização dos territórios conquistados, o domínio ibérico no Novo Mundo possibilita o surgimento de nações da atual América Latina à custa do "encobrimento do outro", da espoliação das riquezas e da exploração do trabalho nativo.

Logo de início, a expansão lusa diferenciou-se da espanhola. Determinada pelas características peculiares da realidade da colônia portuguesa, privilegiou-se a agricultura, enquanto nas colônias espanholas a principal atividade era a mineradora. Embora algumas pepitas tivessem sido encontradas em São Paulo, no final do século XVI, é a partir do final do XVII que se inicia a corrida do ouro. Em consequência da introdução da cana de açúcar, em

1523, institui-se o tráfico negreiro e a escravidão, pois diferentemente das colônias espanholas não foi possível a utilização em larga escala da mão-de-obra indígena. Pelo menos não a longo prazo, visto que na colônia (a essa altura já denominada Brasil), a população nativa era relativamente pouco numerosa e foi rapidamente exterminada na faixa litorânea.<sup>16</sup>

Em 1808, o desequilíbrio político na Europa, provocado por Napoleão, forçou a transferência da família real portuguesa para o Brasil, elevando a colônia à condição de metrópole. Transformado em capital do império, o Rio de Janeiro passa por uma revolução urbana, cultural e social. Os Bragança contribuíram para a união do país, num momento em que as colônias espanholas passavam por um período de desagregação. Com a volta da corte a Portugal e a proclamação da independência, apesar de rompidas as amarras do pacto colonial, os interesses da aristocracia local são mantidos, inclusive a escravidão, base da então economia brasileira.

A dinâmica de descolonização no Brasil difere daquela da América Espanhola. Enquanto os movimentos de independência, que varrem o continente americano quase concomitantemente, instauram a república, no Brasil o nosso "libertador" é um príncipe que instaura um império, conforme esclarece Adauto de Oliveira (2006, p. 25-26):

Somos (Brasil) o único país de fala portuguesa; nosso desenvolvimento político deu-se pós-independência, sob uma forma monárquica de governo, enquanto toda a América optou pela república. Pela própria história colonial e por diferenças no processo de independência, nossos pais fundadores não nos são comuns: enquanto boa parte da América do Sul cultua Bolívar, San Martín, Sucre, O'Higgins e Miranda, nosso herói da independência foi o próprio herdeiro da Coroa portuguesa.

Esses aspectos históricos que diferenciam a brasileira de outras lutas de independência podem contribuir para que o "sentimento de colonizado" não esteja latente no Brasil. Quando Roberto Schwarz afirma que

Sem prejuízo de os brasileiros termos traços índios, ou negros (ou italianos ou judeus), já não somos os índios e africanos da primeira época, de modo

---

<sup>16</sup> Fonte: Claudio VICENTINO; Gianpaolo DORIGO. *História Geral e do Brasil*.

que há também ingenuidade e mitificação em considerar o colonizador como outro, com quem nós, povos colonizados não temos parte (1993, p. 14),

está criticando posições essencialistas e dicotômicas que parecem subjazer à Teoria Pós-Colonial, que coloca em oposição colonizador e colonizados. A contribuição de vários povos na formação da população brasileira anula esse confronto e ressalta a peculiaridade do contexto brasileiro. Para Lia Wyler (2003, p.57), "o fenômeno de estrangeiramento das elites brasileiras não se enquadrou no modelo milenar de dominação em que a cultura do colonizador se sobrepõe à do colonizado".

Como pudemos ver, a investigação dos aspectos históricos aponta para diferenças importantes no processo de colonização e descolonização, o que nos leva a crer que a Teoria Pós-Colonial, como foi concebida originariamente, não se aplica ao nosso contexto.

### **1.3.2. Aspectos teóricos**

No centro do debate sobre o impacto da empreitada colonial na cultura e identidade latino-americana acha-se a investigação sobre as desigualdades culturais, sociais e econômicas do passado e do presente. Muitos são os estudiosos que trataram da questão. Segundo Perrone-Moisés (2007, p. 44), "se as primeiras considerações dos latino-americanos sobre sua identidade se apresentavam em termos de comparação com a Europa, no decorrer de nosso século, numerosos intelectuais a pensaram em termos de miscigenação cultural".

A identidade latino-americana tem sido objeto de pesquisa interdisciplinar, que inclui a antropologia, história, sociologia e a crítica literária, levando a conceitos como negritude, criouldade, heterogeneidade, transculturação e hibridismo. Esses conceitos resultam de uma reflexão de âmbito continental na busca dos "fundamentos e mecanismos com que esta sociedade construiu simbolicamente a vida" <sup>17</sup> (PIZARRO, s.d., p. 103).

---

<sup>17</sup> los fundamentos y mecanismos con que esta sociedad ha ido contruyendo simbólicamente su vida.

Dentre os muitos estudos, há posições bastante controversas, umas por buscarem “uma essência ou matriz cultural sepultada e esquecida”<sup>18</sup>, não levando em conta o resultado do encontro das culturas, ibérica, indígenas e negra, como no caso do indianismo e do hispanismo, e outras porque mesmo aceitando uma matriz cultural híbrida, “fixam-se historicamente num certo período e se negam a considerar o impacto de novos aportes”<sup>19</sup> (LARRAIN, 1996, p. 127).

A crítica a essas posições é instanciada pela percepção da identidade como sendo um processo contínuo e não uma construção fixa e imutável. Além disso, a contribuição para o processo identitário latino-americano deve-se não somente ao encontro colonizador/colonizado per se, mas também à escravatura, à imigração de outros povos da Europa e Ásia e ao modelo cultural francês, e, mais recentemente, aos Estados Unidos, cuja cultura, ao lado do poder econômico (sem considerar o bélico) constituem elementos de um neocolonialismo. Para Sader (2006, p. 177), “nossa identidade contemporânea está permeada pela globalização”.

Anterior à atual liderança norte-americana, a França, do século XIX até começo do XX, exerce forte influência na vida pública e cultural da América Latina. Segundo Denis Rolland (2005, p. 19), as elites olharão “para os regimes políticos, para a legislação, para a maneira de viver a religião ou o laicismo, a arte, a moda, as maneiras” e ainda “as sociabilidades, a maçonaria, até mesmo modalidades de organização operária”. No Brasil, a cultura francesa foi tão importante que “na Constituinte de 1823, o francês competiu com o português e o tupi pelo privilégio de ser escolhido língua nacional” (WYLER, 2003, p. 57-58).

Às concepções elitistas do início do século XX, com sua visão eurocêntrica, contrapõe-se o pensamento do dominicano Pedro Henriquez Ureña, um dos primeiros a criticar o positivismo na América Latina. Ureña defendia a ideia de integração do continente como

---

<sup>18</sup> un esencia o matriz cultural, sepultada y olvidada, que hay que recuperar

<sup>19</sup> se fijan históricamente en un cierto período y se niegan a considerar el impacto de neuvos aportes.

solução para os problemas genuinamente americanos, pois advogava que as necessidades sociais não podiam ser resolvidas com padrões importados. *Nuestra América*, como denominava Ureña, era tema central de sua obra.

Nomear a América não significa somente nomear um continente, mas também um conceito. Professor de literatura e crítico literário, Ureña via a América como sendo um texto que devia ser explicado. Considerava a linguagem um dos instrumentos principais na transformação social. A necessidade de integração social é discutida em *Ensayos críticos*, onde aconselha a buscar soluções consoantes com nossa própria história.

Juntou-se a Juan Enrique Rodó, de quem foi discípulo, na crítica ao que Rodó chamou de "nordomania", em referência à influência norte-americana, e à valorização do estrangeiro em detrimento dos valores locais. Segundo Larrain,

Rodó reivindica o sentimento e as virtudes da raça latina, e sustenta que a América Latina possui uma maior sensibilidade cultural e um maior sentido idealista da vida que os Estados Unidos, excessivamente materialistas e utilitaristas (1996, p. 151).

A crítica literária na América Latina tem como ponto de partida a reflexão de intelectuais, como Rodó e Ureña, que se ocuparam da questão da identidade nacional e cultural. Nos anos 60, "desenvolve-se um discurso que aponta para a necessidade de descolonização" (NITRINI, 2000, p. 64), ou seja, deixar de analisar e interpretar a literatura latino-americana – soma de tendências clássicas, vinculadas às européias, e locais – passando-se a levar em conta as especificidades.

A necessidade de elaborar uma teoria literária que, com seus princípios e métodos fosse capaz de dar conta da especificidade da literatura produzida na América Latina se constituiu, naquela época, em um dos temas centrais na agenda de um grupo de intelectuais latino-americanos, entre os quais se achavam Ángel Rama, Roberto Fernandez Retamar, Antonio Candido e Antonio Cornejo Polar. Tal atitude estava determinada pela necessidade de tomar distância crítica dos pressupostos teóricos elaborados na Europa e dominantes nos âmbitos acadêmicos e intelectuais latino-americanos (ORTIZ, 2005, p.143).

Para explicar "um processo pelo qual duas culturas em situação de encontro ou confronto resultam modificadas, dando origem a algo novo, original e independente" (AGUIAR e VASCONCELOS, 2004, p. 87), o cubano Fernando Ortiz, investigando a questão da mestiçagem no livro *Contrapunteo Cubano del Azúcar y del Tabaco*, cria o termo "transculturização". O termo, que define um processo sempre em movimento, opõe-se ao conceito de aculturação e assimilação, superando a ideia de uma relação unilinear entre as culturas de contato.

Ángel Rama transpõe o conceito para a obra de ficção e passa a usar "transculturização narrativa" para definir o processo pelo qual uma produção literária integra as novas estruturas e formas de vanguarda sem abandonar as próprias tradições. Tal pensamento foi instanciado pelos conceitos de sistema literário e de formação propostos por Antonio Candido em *Formação da Literatura Brasileira*, e que levaram o crítico uruguaio a pensar a produção literária como um todo, como sendo um processo de transculturização, e não apenas as obras ou autores de forma individual.

Estabelece-se uma estreita relação entre o pensamento de Rama e de Candido. A reflexão de Candido, embasada na sociologia, parte da situação de subdesenvolvimento da América Latina e sua relação de dependência cultural da Europa, apontando a repercussão que isso acarreta na consciência do escritor. Ao ressaltar a importância do regionalismo para a literatura latino-americana, Candido vai ao encontro daquilo que Rama define como processo de transculturização narrativa.

Contudo, a essa corrente sociológica de pensamento crítico opõe-se Haroldo de Campos, que publica "O Sequestro do Barroco na Formação da Literatura Brasileira – O Caso Gregório de Matos", onde refuta a tese de Candido de que a nossa história literária inicia-se no Romantismo e de que nossa literatura e de que seria "galho secundário da portuguesa, por sua vez arbusto de segunda ordem no jardim das musas" (CANDIDO, 1981, p. 9).

Se há um problema instante e insistente na historiografia literária brasileira, este problema é a "questão da origem". [...] Estamos diante de um verdadeiro paradoxo borgiano, já que a "questão da origem" se soma a da identidade ou pseudoidentidade de um autor "patronímico". Um dos maiores poetas anteriores à Modernidade, aquele cuja existência é justamente mais fundamental para que possamos coexistir com ela e nos sentirmos legatários de uma tradição viva, parece não ter existido "em perspectiva histórica" (CAMPOS, 1989a, p. 7-8).

Essa discórdia expõe o pensamento crítico de duas correntes: "uma formada por sociólogos da literatura, mais interessados nos processos históricos e sociais que a explicam, a outra formada por poetas mais interessados na arquitetura interna das obras e em questões de linguagem" (MOTTA, 2007). Isso evidencia a preocupação de cunho estético, em detrimento do político, de Haroldo de Campos em sua prática tradutória.

A literatura sempre foi indispensável na reflexão sobre a identidade cultural. Na América Latina, apesar da contribuição dos estudos antropológicos, os mais renomados teóricos debruçaram-se sobre a obra literária para desenvolver seus conceitos.

Se as teorias desenhadas por Rama e Candido se afinam e se complementam de forma tão exemplar, pode-se, também, afirmar que a complexidade cultural latino-americana nunca deixou de referir-se à transculturação narrativa como ferramenta de análise. Em muitos aspectos a categoria heterogeneidade, proposta por Antonio Cornejo Polar, dialoga com as teses levantadas por Rama (REIS, 2005, p. 481).

Ainda procurando dar conta da especificidade da produção literária na América Latina, a reflexão do peruano Antonio Cornejo Polar tem como ponto de partida o mundo andino, que apesar da aparente homogeneidade, é espaço de manifestação da heterogeneidade, e se contrapõe ao que na época era considerada "literatura nacional": produção em língua espanhola seguindo o cânone das elites, que tinham por modelo os padrões europeus. Polar põe em relevo a visão homogeneizadora das culturas hegemônicas com relação à América Latina.

Em janeiro de 1992, no Congresso *Estado Actual de los Estudios Literarios Latinamericanistas*, na Universidade de Granada, Cornejo Polar (1999, p. 13) reivindica "a condição múltipla, plural, híbrida, heterogênea ou transcultural dos diferentes discursos e dos

vários sistemas literários que se produzem em nossa América" <sup>20</sup>. Polar demonstra a preocupação de muitos intelectuais com a imagem monolítica da literatura latino-americana e chama a atenção para a maneira como essa imagem se fixou pelos seguintes conceitos restritivos que condicionavam sua existência: devia ser "(1) escrita, (2) em espanhol, e (3) sob códigos estéticos derivados da alta literatura européia" <sup>21</sup>. E conclui:

Como disse outras vezes, assim se lograva construir um corpus unitário, coerente, mas à custa de se marginalizar, por razões estéticas ou sociais, ou ambas, uma imensa quantidade de discursos. O que fazer, por exemplo, com a literatura oral em quechua ou aymara que se produz nesses países? Não é literatura? Não é socialmente representativa da nação? <sup>22</sup>

Também em oposição ao pensamento homogeneizador com relação à América Latina, o argentino Néstor García Canclini vai aprofundar, a partir de estudos interdisciplinares, a análise de "culturas híbridas" para "resgatar a vitalidade das contradições e da multiplicidade" (COSER, 2005, p. 184) e coloca assim sua proposta:

Vou ocupar-me de como os estudos sobre hibridação modificaram o modo de falar sobre identidade, cultura, diferença, desigualdade, multiculturalismo e sobre pares organizadores dos conflitos nas ciências sociais: tradição-modernidade, norte-sul, local-global (CANCLINI, 2006, xx).

Todavia, enquanto Polar investiga o hibridismo debruçando-se sobre a análise da produção literária, Canclini amplia seu campo de reflexão para "as fusões entre culturas de bairro e midiáticas, entre estilos de consumo de gerações diferentes, entre músicas locais e transnacionais, que ocorrem nas fronteiras e nas grandes cidades" (Ibid, xxix). Para Canclini o termo "hibridação", em vez de hibridismo, parece mais adequado para nomear esse fenômeno que acontece em campos tão diferentes como religião, tecnologia e processos sociais, pois perde a sua ressonância biológica.

<sup>20</sup> la condición múltiple, plural, híbrida, heterogénea o transcultural de los distintos discursos y de los varios sistemas literários que se producen en nuestra América.

<sup>21</sup> (1) escrita, (2) en español, y (3) bajo códigos estéticos derivados de la alta literatura europea.

<sup>22</sup> Como otras veces he dicho, de este modo se lograba construir un corpus unitário, coherente, pero a costa de marginalizar por razones estéticas o sociales, o por ambas, a una inmensa massa de discursos. ¿Qué hacer, por ejemplo, con la literatura oral en quechua o aymara que se produce en estos países? ¿No son literatura? ¿No son socialmente representativas de la nación?



"Mestiçagem" ao lado de "hibridismo" são termos chaves nos estudos pós-coloniais. O conceito de hibridismo no pensamento de Bhabha surge no âmbito de pensar a relação entre culturas que não se fundem e não se mesclam. Seria uma ausência de pureza em todas as culturas, até das hegemônicas, mesmo que estas não reconheçam. Em contrapartida, "para os latino-americanos o conceito de híbrido remete à longa história de mestiçagem e sincretismo que caracteriza tanto os ideais nacionais quanto suas mais profundas divisões e desigualdades" (COSER, 2005, p. 164).

O termo "mestiçagem" surge inicialmente de um discurso colonial que privilegia a ideia de pureza racial e significa, semanticamente, mistura de raças e/ou culturas, mas sempre de maneira assimétrica na relação de poder. Segundo a obra *Post-colonial studies: the key concepts* (2006, p. 136), esse termo se refere somente à colonização espanhola e portuguesa nas possessões sul e meso-americanas. Devido ao fato de as colônias terem chegado à independência muito antes daqueles estudos que levaram à teoria pós-colonial, o discurso latino-americano da ideia de "mestiço" torna-se um sinal cultural nacional com conotação positiva, pois reflete a percepção de que a miscigenação produziu uma forma sinérgica poderosa. Esse parece ser o fio condutor de todo o questionamento sobre identidade do continente latino-americano.

A ideia de que a mestiçagem se deu isenta de conflitos ao longo de toda nossa história vai ao encontro da propaganda salazarista em Portugal, conforme atesta em entrevista o dirigente português em 1962: "Estes contatos jamais envolveram a menor ideia de superioridade racial ou discriminação [...] é a primazia que sempre demos e continuaremos a dar à intensificação do valor e da dignidade do homem, sem distinção de cor ou credo." <sup>23</sup>

No Brasil, a partir dos anos 30, celebra-se positivamente a contribuição de negros e índios na formação da cultura. Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala* aponta para a tolerância

---

<sup>23</sup> Cf Charles R. BOXER, *Relações raciais no império colonial português*, p. 35.

racial na colonização do Brasil, cunhando a expressão de caráter conciliador "democracia racial". Para o autor, na sociedade brasileira a miscigenação entre senhores e escravas, europeus e índias, devido à escassez de mulheres brancas teria sido harmoniosa:

Da escassez das mulheres brancas resulta a possibilidade de 'confraternização entre vencedores e vencidos', gerando-se filhos do senhor com escrava, operando a miscigenação como corretor da distância social entre a casa grande e a mata tropical; entre a casa grande e a senzala (BASTOS, 1999, p. 219).

Sérgio Buarque de Holanda (2006, p. 52-66), por sua vez, atribui o êxito da miscigenação à índole do colonizador português, desprovido "de qualquer orgulho de raça". A total adaptação dos portugueses à terra colonizada teria resultado na mestiçagem, que não "fenômeno esporádico", mas sim "processo normal".

Entre nós, o domínio europeu foi, em geral, brando e mole, menos obediente a regras e dispositivos do que à lei da natureza. A vida parece ter sido aqui incomparavelmente mais suave, mais acolhedora, das dissonâncias sociais, raciais, e morais.

Entretanto, para que a miscigenação ocorresse de forma natural e harmônica devia ser aceita por ambas as partes e "a suavidade dengosa e açucarada" viria a contribuir para essa "extraordinária plasticidade social". Apesar de ser uma obra que gerou controvérsia, *Raízes do Brasil* atesta a importância do legado colonial para nossa maneira de ser: "o fruto de nosso trabalho ou de nossa preguiça parece participar de um sistema de evolução próprio de outro clima e de outra paisagem" (2006, p. 31).

Contudo, a mestiçagem nem sempre foi considerada de maneira tão positiva. Alfredo Bosi (2006, p. 21) descreve a colonização como tendo sido "uma empreitada brutal que submetia gentios, negros e mestiços, e fazia retroceder a formas cruentas o cotidiano vivido pelos dominados". Também Charles Boxer (1967, p. 153) enfatiza que o preconceito e a tensão racial eram muito mais fortes do que modernamente alguns fazem crer. Ainda esclarece que a "legislação colonial era mais discriminatória com pessoas que tinham uma parcela de sangue

negro, mais que mamelucos e outros cruzamentos entre brancos e índios", numa distinção ilógica e injustificada.

No século XIX, a mestiçagem, influenciada pelas teorias raciais surgidas na Europa, foi hierarquizada em cores e ratificada pelos censos. A humanidade foi dividida em raças. Sob um pretenso cientificismo perpetrava-se a ideologia colonial de raça pura, que "além de sua definição biológica acabou recebendo uma interpretação sobretudo social" (SCHWARZ, 1993, p.17). No Brasil, à exaltação da mistura seguiu-se uma ideologia de exclusão, que determina o "puro" e o "impuro", a que reage Adauto Novaes:

Um capítulo especial poderia ser aberto à migração dos negros da África, transformados em escravos. Mas, tendo chegado ainda no século XVI, eles de fato são co-fundadores do Brasil, tanta é a presença do negro em nossa formação, que ficaria artificial considerá-los uma "nacionalidade" à parte que colocasse problemas para sua integração. Sabe-se que custou aos negros o opróbrio do duro regime escravista, mas esse opróbrio foi parte da formação dos "brasileiros". O que não alivia a questão, mas por sua singularidade destaca-a de qualquer consideração no meio de outros processos de intercâmbio (2006, p. 23).

Mesmo admitindo-se que a questão racial no Brasil não tenha sido aquela da "democracia racial" preconizada por Freire, ela não foi determinante no movimento anticolonial como ocorreu em lugares tão distantes como a Índia, Indochina, Argélia. O nacionalismo nascente das colônias da Ásia e África, que se tornaram independentes no século passado, era frequentemente visto em termos de conflito racial.

A percepção da condição mestiça dos povos e das culturas é comum aos países latino-americanos. Apesar de os conceitos de transculturação, hibridez e heterogeneidade suporem um exercício teórico da reflexão e da circulação das ideias e da troca de experiência entre intelectuais latino-americanos dotados de uma consciência continental, não se pode pensar a crítica latino-americana como um "raciocínio em bloco" ou em termos globalizantes, nem mesmo quando se refere somente aos países de língua espanhola.

Por muitas razões – dimensão territorial, rivalidades econômicas, diferença linguística e diferente trajetória histórica – a relação da América Hispânica com o Brasil "foi historicamente um grande parêntese e, ainda que em menor medida, essa relação também se deu ao inverso" (PIZARRO, 2004, p. 30).

Se as diferenças entre os países da América Latina devem ser consideradas, mais ainda elas importam em relação aos outros países colonizados. Isso nos leva a crer que uma teoria elaborada a partir de um contexto específico torna-se inadequada para aplicação outros. Para Said (1983, p.241), "uma vez que uma teoria entra em voga porque é claramente efetiva e poderosa, pode, provavelmente, durante a peregrinação ser reduzida, codificada e institucionalizada".

O olhar distanciado das culturas hegemônicas tende a ter uma visão estereotipada e homogênea da América Latina ao considerar somente alguns aspectos das nossas questões culturais, como no caso da inserção da teoria de tradução de Haroldo de Campos nos Estudos Pós-Coloniais. A Teoria Pós-Colonial rapidamente alcançou o "status de autoridade" (SAID, 2003, p. 247), mas sua aplicação em diferentes contextos tem sido bastante questionada como sendo uma forma de imperialismo cultural.

Para Perrone-Moisés,

Nação e identidade nacional são "grandes narrativas", e é paradoxal que estudiosos que se dizem pós-modernos usem esses conceitos como positivos, quando aplicados a nações, identidades, e culturas "subalternas", sem ver que eles são ilusórios e complexos para qualquer tipo de cultura, hegemônica ou dependente. (2007, p.14).

A revisão da Teoria Pós-Colonial em relação ao continente latino-americano poderia buscar subsídios na micro-história, responsável não somente por "uma revisão das questões relacionadas às fontes e aos arquivos, mas também pela redefinição da relação com o passado

enquanto diálogo fragmentado" (ADAMO, 2006, p. 82).<sup>24</sup> A proposição metodológica da micro-história baseia-se no recorte temático em um assunto bastante específico levando ao abandono da certeza na "verdade histórica" e ao questionamento da periodização tradicional de temas, no caso a colonização.

#### 1.4. Desconhecimento de causa

Frequentemente vemos intelectuais serem contestados porque suas afirmações parecem inadequadas, de segunda mão ou manipuladas de forma a convirem a uma teoria. O historiador mexicano Claudio Lomnitz, por exemplo, questiona os aspectos conceituais e históricos da tese de Benedict Anderson, na celebrada obra *Imagined communities*, de que o centro irradiador do nacionalismo foi o mundo colonial latino-americano. Depois de uma análise detalhada da obra de Anderson, Lomnitz conclui que o problema está na generalização, pois há várias formas de nacionalismo:

No início do período moderno, devemos distinguir entre o nacionalismo de um povo específico, como o da Espanha, e o nacionalismo defensivo dos britânicos e holandeses, que criaram ideias nacionalistas a fim de afirmar o direito de manter e santificar suas tradições. Ambas as formas contrastam com as formulações excessivamente instáveis da América hispânica no início do período pós-colonial (1999, p. 353)<sup>25</sup>.

O nacionalismo estaria ligado a condições de tempo de espaço e, também, a motivações políticas. Para Lomnitz, muito da ideologia nacionalista moderna é produto da independência e não sua pré-condição.

---

<sup>24</sup> a rethinking of issues regarding sources and archives, but also a redefinition of the relationship with the past as a fragmentary dialogue.

<sup>25</sup> In the early modern period, we must distinguish between the nationalism of a chosen people, such as that of Spain, and the defensive nationalism of the British and Dutch, who created nationalist ideals in order to affirm their right to maintain and to sanctify their own traditions. Both of these forms contrast with the highly unstable nationalist formulations of early postcolonial Spanish America.

Por que um historiador de prestígio como Benedict Anderson é contestado? Uma razão poderia ser a inexistência de "uma verdade histórica" e a necessidade de constante revisão de conceitos, outra seria a carência de uma pesquisa mais cuidadosa e aprofundada.

Segundo George Bastin, em artigo intitulado "Subjectivity and Rigour in Translation History: the Case of Latin America", a falta de acuidade estaria,

nas pesquisas históricas que tendem a adotar estruturas universalistas da história europeia e agrupam os séculos em períodos clássico (as primeiras migrações humanas), medieval (civilizações indígenas) renascença (adoção do capital intelectual e cultural europeu) e moderno (timidamente admitido) (op. cit. p. 115).<sup>26</sup>

Paradoxalmente, no mesmo texto Bastin afirma que "antes de 1980, os estudos culturais da América Latina – sejam históricos, literais, sociológicos ou políticos – refletem essencialmente uma visão eurocêntrica do subcontinente e de seus povos" (2006, p. 114).<sup>27</sup>

Como vimos anteriormente neste estudo, as primeiras reflexões sobre a questão cultural latino-americana datam do início do século passado, o que nos leva a crer que nesse comentário Bastin está se referindo a teóricos estrangeiros que investigam questões latino-americanas. De fato, mais adiante ao citar o "atual estado dos estudos culturais" Bastin critica alguns autores (Buzelin, Laplantine, Nouss, Chaunu) pela "visão tipicamente reducionista" que não dá conta da complexidade das culturas e insistem em considerá-las primitivas. Todavia, ele está mesmo se referindo aos intelectuais latino-americanos:

Foi somente a partir de 1980 que uma geração de pesquisadores apareceram – críticos literários em sua maioria (Angel Rama, Antonio Cornejo Polar, Nestor Garcia Canclini, Beatriz González Stephan, entre outros) – para melhor refletir sobre as complexidades da realidade da América Latina que escapou do modelo canônico ou oficial europeu binário e homogenizador (op. cit. p. 117).

---

<sup>26</sup> Historical survey have tended to adopt the universalistic structures of European history and have grouped the centuries into classical (the first human migrations), medieval (indigenous civilization), Renaissance (adoption of European cultural and intellectual capital), and modern (timidly conceded) periods.

<sup>27</sup> Prior to the 1980s, cultural studies of Latin America – whether historical, literary, sociological, or political – reflected an essentially Eurocentric vision of the subcontinent and its people.

Grave engano, pois Ángel Rama ministrou um curso na USP na década de 60, Cornejo Polar tornou-se professor da Universidade de San Marcos, em Lima, em 1966 e Canclini lançou seu primeiro livro *Arte popular y sociedad en América Latina*, em 1977. Vale a pena lembrar que Fernando Ortiz publica a obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* em 1940 e Pedro Henriquez Ureña escreve os *Ensayos críticos*, em Cuba, entre 1904 e 1906.

Outro "deslize" que nos faz desconfiar de que muitas das referências carecem de investigação é o fato de Susan Bassnett grafar de maneira errada o nome de Haroldo de Campos:

[...] says the great Brazilian translator **Haraldo** de Campos [...] (1999, p. 5).

**Haraldo** and Augusto de Campos have been the principal practitioners and theoreticians [...] (1998, p.154).

**Haraldo** and Augusto de Campos use translation as a way of [...]" (Idem, p.157).<sup>28</sup>

Às vezes, o que pode parecer ausência de pesquisa ou de embasamento pode ser simples reprodução de um erro na fonte consultada. Esse seria o caso de Gentzler que se refere a Sousândrade como “pai da tradução criativa no Brasil, que inseria formas poéticas de Camões, Francisco Manoel de Melo, Antonio Ferreira, e outros, em suas traduções” [...] <sup>29</sup> (2008, p.91). Pergunta-se onde Gentzler foi buscar tal informação, pois não se tem notícia de que Sousândrade fosse tradutor ou teórico da tradução. O autor reproduz o que Vieira afirma em sua tese de doutoramento, referindo-se a Haroldo de Campos: “Tradutor transformador, a exemplo também do que fazia Sousândrade, o patriarca da tradução criativa” (1992, p. 43). Tal afirmação é decorrente de uma leitura descuidada do texto de Campos:

O nosso Odorico Mendes, ‘pai rococó’ (Sousândrade) e patriarca da tradução criativa, interpolava, quando lhe parecia bem, em suas traduções homéricas, versos de Camões, Francisco Manoel de Melo, Antonio Ferreira, Filinto Elísio (1986, p.191).

<sup>28</sup> Grifo nosso.

<sup>29</sup> Sousândrade (1833-1902) father of creative translation in Brazil, who would insert verse forms of Camões, Francisco Manoel de Melo, Antonio Ferreira, and others in his translations.

Odorico Mendes tornou-se famoso pela sua tradução da *Odisséia*, que muitos críticos consideraram “monstruosidade” devido à singularidade de suas criações lexicais e sintáticas, mas que para Haroldo de Campos seria a demonstração “que o português era capaz de tanta ou mais concisão do que o grego e o latim” (2004, p. 38). Para Campos, esse poeta/tradutor teria sido o primeiro teórico da tradução. Sousândrade sofre influência de seu conterrâneo maranhense Odorico Mendes, a quem chama de “pai do rococó”, na sua poesia da segunda geração romântica, perseguindo uma sonoridade grega (Ibid, p. 42).

### 1.5. Considerações Finais

Se por um lado o interesse da crítica estrangeira pelas nossas questões é um sinal de reconhecimento da nossa importância, por outro devemos adotar uma postura crítica para não correremos o "risco do retorno a uma dependência cultural: perceber o próprio com lentes alheias" (GULDBERG, 1999, p. 45).

Os estudos pós-coloniais, quando partiram de questões locais, como Índia e Argélia, e evoluíram para questões globais acabaram institucionalizados nas academias do ocidente. Segundo Ania Loomba (2005, p. 2), "o termo 'pós-colonialismo' tornou-se tão heterogêneo e difuso que é impossível descrever satisfatoriamente o que envolveria seu estudo"<sup>30</sup>. Essa dificuldade talvez esteja no fato do pós-colonialismo apresentar um aspecto interdisciplinar, envolvendo estudos sociais, antropológicos, linguísticos e literários.

O pensamento pós-colonial permitiu novas leituras de seus conceitos revelando "a cultura como operação ampla de tradução que opera em âmbito transnacional, translingüístico e trans-histórico" (PAGANO, 2000, p. 158). No entanto, muitos argumentam que não se podem aplicar totalmente os conceitos da Teoria Pós-Colonial a qualquer realidade

---

<sup>30</sup> The term 'postcolonialism' has become so heterogeneous and diffuse that it is impossible to describe satisfactory what its study might entail.



multicultural. Com o apagamento de seus limites definidos, a teoria pós-colonial perde a força contestatória e o seu caráter alternativo, tornando-se *mainstream*.

Essas posições são bastante questionadas, pois podem ser excessivamente generalizadoras quando partem de uma colonização específica em certo tempo e espaço para analisar outros contextos. Adriana Pagano (2000, p. 158) adverte que

A condição pós-colonial da América Latina é objeto de controvérsia, especialmente quando se aplica ao seu estudo uma matriz utilizada para analisar realidades tão diversas, como, por exemplo, a da Índia, da África do Sul ou da Argélia.

Silvia Molloy (2005, p.370) esclarece que o "desconforto" que muitos intelectuais latino-americanos sentem ao serem rotulados de "pós-coloniais" deve-se ao fato de ser

[...] um pós-colonialismo que formulado "lá" (com isso quero dizer a academia norte-americana) significa uma coisa, enquanto "aqui" (na América Latina, ela própria lugar de múltiplas enunciações) significa algo bastante diferente, ou melhor dizendo, significa muitas coisas diferentes.<sup>31</sup>

Se "colonização" significa o domínio de um povo, nação, país sobre outro povo, sua cultura, sua organização política e sua economia, então observamos que três quartos do mundo foram em algum tempo colônia. O colonialismo está longe de ser um processo igual nas diferentes partes do mundo, mas em todo lugar aprisionou os habitantes numa teia de relações complexas e traumáticas (LOOMBA, 2005, p. 8).

As diferenças temporais, espaciais e de descolonização seriam, então, o motivo pelo qual se torna questionável a aplicação dos conceitos da teoria pós-colonial a diferentes contextos e épocas. Os aspectos teóricos do pós-colonialismo, se aplicados dessa maneira abrangente, descaracterizam-se e perdem força argumentativa. O pós-colonialismo passou a investigar um conjunto de objetos heterogêneos que há muito não têm ligação com uma história colonial e corre o risco de se tornar uma ação neocolonial da academia dos países hegemônicos.

---

<sup>31</sup> [...] it is a postcolonialism that formulated "over here" (and by this I mean the U.S. academy), signifies one thing while "over there" (in Latin-America, itself a site of multiple enunciations), signifies something quite different; or, better said, signifies many different things.

Para Perrone-Moisés (2007, p. 22)

As recentes teorias pós-coloniais praticadas nos países anglófonos só nos convêm em parte. Para compreender em que as culturas latino-americanas se distinguem de outras culturas pós-coloniais, certos fatores devem ser considerados. [...] Nos países em que se mantiveram traços das culturas autóctones, aos quais se acrescentaram mais tarde as marcas das culturas africanas e dos países imigrantes, são as misturas efetuadas que constituem nossa originalidade com relação aos países colonizadores.

O prestígio dos países que elaboram as teorias tem, em grande parte, importância na aceitação de "teorias viajantes", que muitas vezes se distanciam da realidade de quem as adota. Para Roberto Schwarz (1987, p. 30), trata-se de um "esforço de atualização e desprovincianização" por parte das nações "periféricas". Ainda segundo esse autor, o processo de mudança de uma teoria, ou escola, para outra não é fruto do "esgotamento de um projeto", antes se deve "ao prestígio americano ou europeu da doutrina seguinte", resultando em uma "impressão – decepcionante – da mudança sem necessidade interna, e por isso mesmo sem proveito".

O pós-colonialismo, sendo ao mesmo tempo uma teoria de reação e reabilitação, pois contesta o eurocentrismo e reabilita as culturas "subalternas", propicia um exercício de *mea culpa* aos intelectuais hegemônicos; no entanto, se imposto indiscriminadamente, e aceito acriticamente, pode levar a um "imperialismo intelectual".

Ainda persistem no discurso pós-colonial conceitos dicotômicos como centro/margem, ocidente/oriente, primeiro mundo/terceiro mundo. Maria Tymoczko (2007 p. 15) problematiza a questão da terminologia:

Existe uma dificuldade óbvia com os termos ocidente e oriente, ambos implicam uma perspectiva e uma posição. Ocidente e oriente em relação a que? Na tradição chinesa onde a China é o "reino do meio", Índia é o ocidente, mas para os britânicos, Índia fazia parte do "oriente".<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> There is an obvious difficulty with the terms *East* and *West*, both of which imply perspective and position. East or west of what? In Chinese tradition where China is the "Middle Kingdom", India is "the West", but for the British India was part of "the East".

Com esse binarismo terminológico, ocorre uma generalização daquilo que estaria fora das "esferas eurocêntricas" apagando as diferenças entre um grande número de culturas. Para o chinês Eoyang (2003, p. 67), a classificação de países como primeiro, segundo e terceiro mundo são atualmente instáveis e considera a divisão das colônias decorrente do pensamento cartesiano: “não pode haver nada mais arbitrário, menos situacional, mais impessoal, menos histórico que dividir os povos conforme os cálculos de linha reta de um topógrafo”<sup>33</sup> (Idem, p. 75). No modelo da dialética ocidental com relação ao resto do mundo, as "linhas divisórias definidas são meras manifestações cartográficas dessa maneira de mapear territórios a partir de uma visão maniqueísta do mundo" (Ibid)<sup>34</sup>, perpetuando, de certa forma, os padrões coloniais.

O pós-colonialismo tem sua reflexão fundamentada no paradigma hegemônico, não assumindo, conseqüentemente, uma postura neutra, mas a de "hegemonistas anti-hegemônicos do pensamento contemporâneo"<sup>35</sup> (EOYANG, p. 67). Eoyang critica a análise que Jameson faz da literatura chinesa pela sua atitude tendenciosa e generalizadora:

O que me surpreende nessas passagens é a arrogância da atitude de Jameson em relação ao Terceiro Mundo, a condescendência para com povos atrasados, a incontestada suposição da superioridade ocidental e a utilização de critérios ocidentais para julgar textos não ocidentais (EOYANG 2003, p.72).<sup>36</sup>

A crítica de Eoyang leva Esteves (2008) à seguinte reflexão:

Será que existe em nós uma tendência a não aceitar uma classificação feita por alguém “de fora”, do grupo “deles”? Parece ser o caso de Eoyang, e fica fácil observar essa reação quando ela parte de um “deles”. E o que acontece quando a classificação é atribuída a nós?

<sup>33</sup> There can be nothing more arbitrary, less situational, more impersonal, less historical than to divide people according to the straight line calculations of a surveyor.

<sup>34</sup> Straight-line divisions are merely the cartographic manifestation of this way of "mapping" territories according to a Manichean vision of the world.

<sup>35</sup> the anti-hegemonic hegemonists of contemporary thought.

<sup>36</sup> What strikes me in these passages is the arrogance of this attitude towards the Third World, the condescension toward backward peoples, the unchallenged assumption of Western superiority and the use of Western criteria in judging non-Western material.

Portanto, não se pode simplesmente desprezar a investigação dos teóricos hegemônicos do pós-colonialismo com relação ao Brasil, mas tampouco se deve aceitar acriticamente seus postulados.

## 2. TRADUÇÃO E PÓS-COLONIALISMO

*Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E portanto se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé.*

Carta de Pero Vaz de Caminha

### 2.1. A tradução no contexto pós-colonial

A língua, e conseqüentemente a tradução, desempenha papel fundamental na colonização e descolonização. Como esses processos variaram de país para país, a tradução nesse contexto apresenta características e objetos de estudos diferentes. Subjacente à reflexão sobre o ato tradutório nesse contexto acham-se os mesmos questionamentos relacionados com a identidade cultural e nacional.

O colonialismo envolve, além da dominação territorial, e, conseqüentemente, da dominação econômica, a dominação cultural: no modelo colonial, uma cultura é dominante e a outra subserviente. Nesse contexto, a tradução pode reforçar tal poder hierárquico, pois o texto traduzido provavelmente terá um caráter inferior e ancilar e essa situação assimétrica é canal indispensável na conquista e ocupação. Segundo Vieira (1992, p. 15),

Ela [a tradução] pode reforçar o movimento histórico unidirecional dos países hegemônicos para as nações periféricas, ou ela pode acentuar a carga atávica de séculos de solidão engendrada pelos diversos tipos de monopólio impostos à América Latina colonial, ou ela pode silenciar ainda mais a voz abafada da cultura local.

Se a tradução no contexto colonial é um instrumento de dominação, no contexto pós-colonial é uma ação afirmativa da liberdade, independência e identidade cultural. De uma perspectiva "pós-colonial" a tradução passa de instrumento da conquista e ocupação para forma de resistência e oposição à cultura colonizadora, propiciando a superação das barreiras interculturais e intraculturais na relação assimétrica de poder.

Para Robinson (1997, p. 31), a tradução se insere nos estudos pós-coloniais de três maneiras:

- como canal de colonização, coexistente com e ligado à educação e ao controle, velado ou declarado, de mercados e instituições.
- como pára-raios para desigualdades culturais que persistem após o colapso do colonialismo
- e como canal de descolonização.<sup>37</sup>

Com as mudanças históricas, o estabelecimento dos Estudos da Tradução como disciplina levou ao desenvolvimento de teorias "anti-hegemônicas"<sup>38</sup> (ROBINSON, 1997, p. 13) ocasionando o afastamento das teorias de tradução dos modelos normativos e prescritivos, que envolvem conceitos como equivalência, fidelidade, adequação e a hierarquização entre original e tradução.

É interessante notar que, mesmo quando a reflexão sobre a tradução deixa as academias européia e norte-americana, desenvolvendo-se em países fora do circuito "Elisabeth Arden", as teorias são escritas em "línguas hegemônicas", pois não terão o mesmo impacto e alcance se forem publicadas em "línguas subalternas", o que seria "talvez a maior ironia pós-colonial"<sup>39</sup> (EOYANG, 2003, p. 68). Assim, o uso da língua do colonizador pode passar a ser instrumento de superação da dominação por meio da tradução. Para Rajagopalan (2007, p.

---

<sup>37</sup> - as channel of colonization, parallel to and connected with education and overt or covert control of markets and institutions

- as a lightning-rod for cultural inequalities continuing after the collapse of colonialism; and  
- as a channel of decolonization.

<sup>38</sup> *counter-hegemonic*.

<sup>39</sup> perhaps the greatest irony in post-colonial writing

171), o uso da língua do senhor imperial além de revelar "a marca indelével da experiência colonial" lembra o mundo de que "a metrópole imperial não está mais no controle".

Rajagopalan (2007, p. 107) propõe uma diferenciação entre “pós-colonialismo” e “pós-colonialidade”, argumentando que "pós-colonialidade é simplesmente um outro nome para a política da tradução da maneira como é praticada no nosso período pós-colonial contemporâneo".<sup>40</sup> A diferenciação, segundo esse autor, está no fato de o pós-colonialismo ter um caráter histórico e a pós-colonialidade ser um conjunto de tentativas de teorizar esse “fenômeno”, no qual a tradução desempenha um papel fundamental, uma vez que a língua sempre foi peça-chave no processo de colonização e na maneira como o sujeito pós-colonial se vê.

A reflexão sobre tradução e pós-colonialismo parte da observação e análise de um corpus literário, pois "as obras literárias esclarecem, tanto ou mais do que os discursos políticos, como são construídos os conceitos de nação e de identidade nacional" (PERRONE-MOISÉS, 2007, p. 18). Essa abordagem dos estudos da tradução, que busca suporte nos estudos literários, baseia-se nos estudos etnográficos e antropológicos com uma mudança de foco conforme o contexto geopolítico e a época investigada, da mesma maneira que a Teoria Pós-Colonial, conforme discutido no capítulo anterior.

## 2.2. Ásia

A Índia, com sua multiplicidade de línguas e longo domínio britânico, tem uma história antiga de tradução tanto intralingual como interlingual. Hindi, urdu e punjabi são as línguas intermediárias mais importantes na tradução não só dos textos sânscritos, mas também de

---

<sup>40</sup> Postcoloniality is simply another name for the politics of translation as it plays out in our contemporary postcolonial times.

literatura canônica européia: Keats, Shakespeare e Cervantes, Tolstói, Ibsen, estes via traduções inglesas.

Gayatri Chakravorty Spivak considera que o sujeito pós-colonial vive na tradução, isto é, que sua identidade está inserida na história do outro pela língua e pelas instituições do poder colonial, que distorcem a história, a política, a arte e a literatura do colonizado. Spivak aponta a língua como responsável pelo autoconhecimento: "a língua pode ser um dos muitos elementos que nos permitem tirar sentido das coisas, e de nós mesmos" <sup>41</sup> e acrescenta que esse autoconhecimento é que "produz a identidade" (2003, p. 397). Dessa maneira, a tradução vai além da transferência de significados, revelando o outro no eu. A tradução, para Spivak, torna-se uma ferramenta para muitos debates teóricos em outras áreas como o feminismo, etnografia e estudos culturais.

Outra teórica indiana, Tejaswini Niranjana, argumenta que a tradução é uma metáfora abrangente da assimétrica relação de poder que define a condição do colonizado. Para Niranjana é na tradução que as relações desiguais entre diferentes culturas e línguas são perpetuadas, principalmente se considerarmos a diversidade linguística e étnica da Índia. Niranjana adota o termo "interpelação" <sup>42</sup>, de Althusser, para mostrar como os indianos passaram a se ver exatamente como os colonizadores os viam: infantis, místicos, irracionais, devido em grande parte à tradução.

As traduções inglesas dos textos indianos direcionados a um público indiano culto traziam a imagem que os europeus construíram para eles. Niranjana defende a "retradução" desses textos como processo de descolonização, erradicando, ou, pelo menos, transformando, os traços culturais da presença do colonizador. Niranjana ainda sugere que por meio da tradução

---

<sup>41</sup> Language may be one of many elements that allow us to make sense of things, of ourselves.

<sup>42</sup> Termo cunhado por Althusser que denota o processo pelo qual "o aparato ideológico do estado" ou uma instituição hegemônica molda a subjectividade de seus membros discursiva ou ideologicamente (ROBINSON, 1997, p.119).



se valorize o hibridismo em oposição à posição essencialista do nativismo que preconiza um passado pré-colonial glorioso.

Pós-colonialismo não significa um retorno ao passado nativo, antes celebra o hibridismo. O prefixo "pós" não pressupõe um "pré" puro e isento de influências. Nesse sentido, Vicente Rafael, tendo por objeto de estudo as Filipinas do período colonial, conclui que a tradução "é um poderoso canal de sobrevivência cultural por meio tanto da acomodação quanto da resistência" (ROBINSON, 1997, p.89). Rafael investiga como a tradução, um meio de conversão religiosa, consolidou e ao mesmo tempo frustrou o projeto imperial.

A tentativa dos tagalogs, ancestrais do filipino Rafael, de compreender a presença do estrangeiro e a empreitada de conversão ao cristianismo levou a uma série de divertidos mal-entendidos na tradução de palavras espanholas, expressões e práticas culturais. Os tagalogs assimilaram sem resistência a língua do colonizador introduzida com a catequese, pois sua sobrevivência, tanto individual quanto da comunidade, dependia da comunicação com os espanhóis, mas não sem antes subvertê-la a favor da comunidade nativa. Para Rafael, a tradução amplifica o caráter estrangeiro do discurso estrangeiro.

Ainda como resultado do encontro das culturas espanhola e tagalog, Raniela Barbaza estuda como o korido – uma forma literária híbrida – seria uma reescritura em resposta à dominação colonial. Escrito em diferentes línguas filipinas, o romance korido retirou muito do seu material da literatura espanhola, por meio da tradução. Centrais à reflexão de Barbaza acham-se as seguintes questões: O que uma forma literária nascida do contato entre as literaturas e culturas do colonizador e do colonizado pode expressar? Em que sentido essa forma literária seria uma resposta do colonizado ao colonizador e como demonstra isso? (BARBAZA, 2005, p. 247).

Tomando como exemplo um dos mais populares koridos – Historia Famosa ni Bernardo Carpio sa Reinong España na Anac ni Don Sancho at ni Doña Jimena – Barbaza demonstra

como o herói representa o povo como um todo "subjugado, e por isso, fisicamente menos poderoso que o colonizador" <sup>43</sup>. O herói Bernardo Carpio mostra como lutar contra os opressores: "É necessário que se apegue à identidade e, apesar da aparente fraqueza face ao inimigo, lutar corajosamente contra eles" <sup>44</sup> (Ibid, p.260).

Ainda sobre a influência da cultura do colonizador na produção literária local, acha-se a pesquisa de Doris Jedamski, que investiga de que maneira a atividade tradutória, durante os séculos XIX e XX, afetou a literatura malaia. Elementos extrínsecos à tradição malaia que foram introduzidos e incorporados à cultura nativa dependeram das traduções. O arquipélago malaio foi durante séculos ponto de passagem e encontro de diversas culturas, e consequentemente línguas, levando a traduções do árabe, persa, urdu, chinês, japonês e de muitas línguas européias como holandês, inglês, alemão, francês e russo. Também, devido à própria constituição étnica do arquipélago, houve um intercâmbio intra-regional, via tradução, não somente entre línguas com longa tradição de escrita como javanês, balinês e sudanês, mas também entre línguas regionais da produção oral para a escrita.

A complexa situação linguística do arquipélago malaio restringe o estudo de Jedamski à tradução literária no período colonial holandês. Partindo desse contexto a autora busca responder a duas questões – "Quais são os conceitos de tradução no contexto colonial e quais são as intenções e estratégias dos tradutores?" (JEDAMSKI, 2005, p. 213) – e chega à conclusão de que a tradução serviu a diferentes objetivos e que a estratégia adotada pelo tradutor dependia da etnia, das convicções políticas e da origem social dos tradutores e editores: "A escolha do texto, o uso da língua, o público alvo e a apropriação do texto estavam sujeitos ao que se entende especificamente por tradução" <sup>45</sup> (Ibid, p. 243).

---

<sup>43</sup> subjugated and therefore physically less powerful than the colonizer.

<sup>44</sup> One must hold one's identity firmly and, despite one's apparent weakness in the face of the enemies, fight them fearlessly.

<sup>45</sup> Text choice, language use, target audience and text appropriation were all subject to their specific understanding of translation.

Algumas das questões sobre tradução nas culturas asiáticas acham-se no próprio conceito do termo tradução, e somente foram suscitadas com a crescente expansão dos Estudos da Tradução, levando teóricos a uma reflexão crítica sobre os conceitos: "O fato de a tradução não ser chamada de tradução em todas as línguas e culturas do mundo parece ser uma descoberta recente do ocidente" <sup>46</sup> (TRIVEDI, 2006, p, 103).

Harish Trivedi, em artigo sugestivamente intitulado "In our own time, on our own terms", demonstra como, anteriormente à colonização no século XIX, a tradução tal como é concebida no ocidente não existia na história literária da Índia. O texto descreve os diferentes conceitos de tradução na Índia, sua importância na atividade literária ao longo de 3500 anos e o seu emprego em algumas das línguas mais importantes do território indiano. Trivedi argumenta que a etimologia de muitos desses termos aponta para a atividade tradutória, mas também pode trazer acepções que diferem da tradução como conhecida no ocidente. Os termos elencados estão inter-relacionados com a história da literatura indiana, com o modo de transmissão oral, com o conceito de originalidade, e até mesmo com a filosófica visão de mundo, e não podem ser considerados sinônimos para o termo tradução, como é entendido no ocidente.

Não obstante, existe uma dominação por parte dos teóricos hegemônicos nos estudos pós-coloniais. Eoyang (2003, p. 70) ao criticar isso, que ele chama de "imperialismo da mente", acusa esses "porta-vozes dos interesses pós-coloniais" ou de expropriarem e distorcerem o que não lhes pertence ou de fazerem apologia dos pecados do Ocidente no passado.

### **2.3. África**

Assim como na Ásia, a situação de heteroglossia do continente africano, devido ao grande número de línguas nativas e à colonização europeia, é responsável por uma atividade

---

<sup>46</sup> That translation is not called translation in all languages and cultures of the world would seem to be a recent Western discovery.

tradutória que desempenha papel importante na sobrevivência política, econômica e cultural dos povos. Essa atividade precedeu a chegada dos primeiros europeus e acontecia entre os árabes, da África do Norte, e os habitantes da África subsaariana.

A partir do século XIX, o continente africano foi repartido entre várias nações européias, sem se levar em consideração as fronteiras étnicas, impondo-se novas línguas aos povos dominados para fins de catequese e de governança. Paralelamente à tradução religiosa, que teve início com a colonização e perdura até os dias de hoje no contínuo processo de evangelização, acha-se a tradução pública para fins administrativos.

O colonialismo criou uma série de condições culturais que são investigadas em diferentes países africanos, onde o bilinguismo, a ambiguidade cultural e o hibridismo afloram na literatura, como forma de tradução entre o texto oral e o escrito, entre a língua nativa e a do colonizador. Jane Tutikian, por exemplo, ao analisar a produção literária de Angola, Moçambique e Cabo Verde, aponta como esses aspectos se acham presentes nas obras de Pepetela, Mia Couto, Germano de Almeida:

Derrubam-se e resgatam-se mitos, constroem-se e destroem-se e reconstroem-se utopias, buscam-se saídas para a incerteza contemporânea nas ex-colônias lusófonas, descortina-se, enfim, um outro papel para essas literaturas que prepararam a independência: a tradução de seus novos signos (TUTIKIAN, 2006, p. 31).

Após a independência, surgem escritores africanos com domínio do idioma do colonizador e da língua nativa das narrativas orais. A literatura é um texto híbrido de língua européia e nativa, de oralidade e escrita, de cultura africana e européia, e de "várias expressões de transculturação e transnacionalismo" (BANDIA, 2008, p. 159).

A egípcia Samia Mehrez investiga as maneiras como a produção literária recente da África do Norte, híbrida de francês e árabe, anula a hierarquia representada pelo poder colonial, pois sua decodificação só se dá com um leitor bilíngue, que traduz à medida que lê (Cf. GENTZLER, 2001, p.195). Mehrez parte da premissa de que os limites da história e da

literatura são difíceis de estabelecer e que as duas disciplinas se relacionam, representando um tipo de discurso narrativo. A natureza subversiva dessas narrativas, onde o árabe, o francês e o espanhol interagem, aponta para um caminho que transcende os limites da tradução:

É por meio da exploração dos modos de hibridização que se pode chegar à noção de maneiras melhores de empreender (ou talvez organizar) institucionalmente uma pesquisa sobre questões importantes das humanidades e das assim chamadas ciências humanas <sup>47</sup> (MEHREZ, 1994, p.1).

A atividade tradutória, que no período colonial se dava entre línguas européias e nativas, torna-se mais complexa nesse contexto de hibridismo da produção literária africana. Na Costa do Marfim, a tradução se dá, por exemplo, do francês falado localmente para o francês falado na França, e ainda entre duas línguas coloniais. Paul Bandia ressalta que a tradução da "África eurófona" não é de simples transferência de conteúdo de uma língua européia para outra língua européia.

A tradução de literatura africana se refere a expressar a realidade cultural e o pensamento africanos, recolhidos da tradição oral em muitas situações, em uma língua européia estrangeira, e reconciliar a visão de mundo africana com os modos de expressão europeus (BANDIA, 2008, p. 161). <sup>48</sup>

Consequentemente, o tradutor mais qualificado para traduzir literatura africana deveria estar familiarizado com a tradição oral e cultura africana e, também, dominar a língua européia como se fosse sua primeira língua. A tradução ocorreria em diferentes níveis: do oral para o escrito, da língua nativa da oralidade para a língua híbrida, de língua nativa e européia, e finalmente para língua européia.

Os provérbios são exemplos da oralidade nas culturas africanas. Kwame Apiah compila em manuscrito provérbios em *twi*, uma das línguas majoritárias de Gana, faz uma tradução literal para o inglês e, num terceiro momento, aplica uma estratégia que ele denomina *thick*

<sup>47</sup> It is through the exploration of modes of hybridization that one may arrive at some notion of better ways to undertake (and perhaps organize) institutionally research into significant problems in both the humanities and the so-called human sciences.

<sup>48</sup> The translation of African literature is about expressing African thought and sociocultural reality, as gleaned from the oral tradition in many instances, in an alien European language, and reconciling the African world view and European modes of expression.

*translation* para chegar ao produto final. Apiah define *thick translation* como a "tradução que busca alocar o texto, por meio de anotações e glosas, num contexto lingüístico e cultural rico"<sup>49</sup> (2003, p. 427). A necessidade de tais recursos decorre da complexidade de sentido do provérbio, que se acha imbricado no contexto do momento da enunciação, tendo como ponto de partida um "original imaginário, sem um documento físico como fonte"<sup>50</sup> (BANDIA, 2008, p. 167).

A oralidade desempenha papel tão importante no continente africano que escritores moçambicanos demonstram preocupação com a manutenção dessa tradição num país em que o colonialismo deixou mais de 90% de analfabetos; Honwana, Craveirinha e Nogar propõem que "as histórias continuem a serem contadas, lá onde antigamente se contavam e ainda se contam, e sejam narradas também nas aldeias comunais, nas fábricas, nas escolas" (Apud TUTIKIAN, 2006, p.23).

A narrativa oral é uma prática sociocultural, ou seja, de coesão do grupo e de manutenção da tradição, central em muitas outras comunidades nativas de países colonizados.

#### **2.4. As "colônias brancas"**

Partindo do pressuposto de que toda narrativa nativa é uma forma de resistência cultural ao colonizador, as *white settler colonies* (ROBINSON, 1997, p. 16) – Canadá, Austrália, Nova Zelândia, Estados Unidos, Irlanda – poderiam ser consideradas pós-coloniais pela presença de povos nativos cuja identidade cultural se realiza em parte na tradição oral. No entanto, conforme observa Robinson (Idem, p.17), para muitos teóricos, inseri-las no pós-colonialismo pode parecer "obsceno". Tal indignação decorre da posição de "primeiro-mundista" desses países e parte principalmente daqueles que investigam a questão pós-

---

<sup>49</sup> Translation that seeks with its annotations and accompanying glosses to locate the text in a rich cultural and linguistic context.

<sup>50</sup> Translation based on an "imaginary" original with no physical source document.

colonial nos países em desenvolvimento. Não obstante, para outros teóricos, os povos nativos dessas nações “desenvolvidas” são, por vários motivos, *cause célèbre* do pós-colonialismo. Nenhum outro grupo parece merecer mais a posição de colonizados e demonstrar os processos imperialistas (ASCHROFT et al, 2007, p. 163).

Como se podem inserir os Estados Unidos no pós-colonialismo, se apesar de compartilharem com todo o continente americano de um passado colonial, os Estados Unidos são os atuais representantes do neocolonialismo? Vale lembrar que as colônias britânicas no continente norte-americano se limitavam à costa leste e que a colonização em direção ao oeste se deu pelos próprios americanos. No entanto, sua população hispânica, a literatura indígena e a cultura afro-americana são questões que podem ser consideradas pós-coloniais.

Numa sociedade que prega oportunidade para todos e ideologicamente aspira à integração de todos os grupos, a realidade parece ser outra. Conforme ilustra Gentzler (2008, p. 9), “os ameríndios são relegados às reservas, imigrantes chineses centralizados em *Chinatowns*, os negros empobrecidos em guetos urbanos e os latinos degredados em *barrios*”.<sup>51</sup> Assim, continua Gentzler, para a própria sobrevivência, esses cidadãos não só necessitam da tradução do inglês, mas também precisam “se traduzir” para o inglês.

Arnold Krupat teoriza sobre a apropriação da produção cultural indígena por meio da tradução, que passa do oral para o escrito. Essa textualização apresenta-se como um “dilema de tradução” ao envolver *trans-latio* da língua nativa de um sistema semiótico para outro, que transcende a simples troca lexical (KRUPAT, 1995, p. 164) e dessa língua fonte para língua alvo. Em princípio parece não diferir muito da preocupação no contexto africano.

Conforme já mencionado, a oralidade desempenha papéis importantes nas comunidades nativas: a transmissão de conhecimento, a manutenção da tradição e identidade, a coesão do grupo, a representação da visão de mundo. Para que a “literatura” oral se torne objeto de

---

<sup>51</sup> Amerindians relegated to reservations, Chinese immigrants centralized in Chinatown, blacks impoverished in urban ghettos, Latinos relegated to the *barrios*.

análise ela precisa ser textualizada. A passagem da forma oral para escrita envolve a utilização de alfabeto para passar para a escrita a língua nativa e, posteriormente, traduzir para outra língua. Na Austrália, as narrativas são importantes para a compreensão do universo.

As histórias tradicionais da cultura australiana aborígene – na forma de dramatizações rituais, canções narrativas, danças, pinturas e, naturalmente, na forma de narrativas orais tradicionais que passam de geração a geração – são centrais e culturalmente importantíssimas <sup>52</sup> (KLAPPROTH, 2004, p. 66).

A interpretação e tradução dessas narrativas pela população de origem européia, contudo, além de não dar conta das especificidades culturais, apresenta um caráter avaliativo baseado nos valores da cultura ocidental que tende a denegrir a cultura aborígene. O choque cultural provocado pela chegada do europeu no continente perdura até os dias de hoje, pondo em risco a tradição nativa e ameaçando a instituição social e, conseqüentemente, familiar e individual. O resgate de histórias tradicionais foi uma forma de ação afirmativa da cultura aborígene.

Klapproth (Idem, p. 73) aponta como exemplo a publicação, em inglês, em um jornal local, de uma história *tjukurpa* sobre a manutenção dos valores familiares. Essa versão inglesa é produto coletivo de três nativos, com uma advertência no prefácio “Por favor, mantenha nossa cultura forte” <sup>53</sup>. O uso do inglês e da imprensa para maior divulgação dessa história entre os diferentes grupos aborígenes mostra como as histórias tradicionais são levadas a sério pela cultura aborígene australiana. Apesar de a história ter sido escrita em inglês, “a forma e o conteúdo são extremamente típicos das narrativas *pitjantjatjara* e *yankunytjatjara tjukurpa*” <sup>54</sup> (Ibid, p. 75) o que impede a total compreensão por parte do leitor não familiarizado com esse gênero. As dificuldades de publicação das narrativas orais australianas para um público leitor não aborígene são muitas e de natureza complexa, sempre correndo o risco de se criarem estereótipos.

---

<sup>52</sup> The traditional stories that are told within Australian Aboriginal culture – in the form of ritual dramatizations, narrative songs, dances, paintings, and of course, in the form of the traditional oral narratives that are passed on from generation to generation – are of central and culturally outstanding importance.

<sup>53</sup> Please keep our culture strong.

<sup>54</sup> It is in its form and content highly typical of traditional Pitjantjatjara and Yankunytjatjara Tjukurpa narratives.



Outra colônia britânica, a Irlanda, também recorre às narrativas orais como forma de resistência ao colonizador e afirmação da identidade. Tymoczko (1999, p. 14) investiga a tradução da produção literária irlandesa mais antiga como prática discursiva que ajudou na formação da resistência, da identidade nacional e posteriormente na libertação, embora politicamente parcial, da Irlanda de hoje. Sua análise das descrições do herói mítico celta, Cú Chulainn, nas diferentes traduções de *Táin Bó Cúailnge*, evidencia os "tipos de representações codificadas na tradução, bem como os contrastes nas diferentes representações do mesmo fenômeno cultural" <sup>55</sup> (Ibid, p.22).

*Cú Chulainn* de Lady Gregory tinha como objetivo primordial estimular a imaginação do leitor e divulgar a literatura irlandesa para o público inglês. Para tal, a tradutora não hesita em manipular o texto:

Foi o que tentei fazer, pegar o melhor das histórias [...] e dessa maneira produzir uma narrativa justa da vida e morte de Cuchulain. Deixei boa parte de lado que julguei não importar, por uma razão ou outra, mas não acrescentei nada meu, apenas uma frase ou outra para ligar as partes (*Apud* TYMOCZKO, 1999, p. 41) <sup>56</sup>.

Tymoczko considera o texto de Gregory, assim como o de O'Grady, adaptações ou imitações que oferecem uma evidência da tradução como forma de representação na interface de culturas. Na realidade, tais traduções são bastante ilustrativas do processo de construção e representação da cultura irlandesa (Idem p. 36).

No auge do período vitoriano, o herói mítico Cú Chulainn é sanitizado e apresentado como um cavaleiro *tennysoniano* por O'Grady, para não corroborar o estereótipo britânico dos irlandeses como sendo um povo afeito às brigas e às paixões violentas. Esse estereótipo justificava a dominação inglesa, pois seriam essas características que tornavam os irlandeses incapazes de se auto-governarem. Meio século depois da independência e criação do estado

---

<sup>55</sup> The types of representations encoded in translation, as well as the contrasts in the varied representations of the same cultural phenomenon.

<sup>56</sup> It is what I have tried do, take the best of the stories [...], and in that way to give a fair account of Cuchulain's life and death. I left out a good deal I thought you would not care about for one reason or another, but I put in nothing of my own that could be helped, only a sentence or so now and again to link the different parts together.

irlandês, a tradução de Thomas Kinsella descreve Cú Chulainn como um guerreiro que se transforma em um ser monstruoso no calor da batalha.

A omissão de O'Grady sobre a transformação de Cú Chullain é perfeitamente compreensível na medida em que iria corroborar a imagem negativa que os britânicos tinham dos irlandeses, justificando o imperialismo. Por outro lado, a tradução de Kinsella é a afirmação da diferença e resistência às tradições e aos valores culturais britânicos impostos. Entretanto, ambas as traduções tinham por objetivo fortalecer a resistência ao colonizador, fomentar o nacionalismo cultural, e celebrar as tradições irlandesas.

Tymoczko não fala em hibridismo, mas em divisão: "Como a maioria das culturas que foram colonizadas, a cultura irlandesa (no seu sentido nacional) foi e é uma cultura dividida – dividida pela língua, pelo sectarismo, pela política".<sup>57</sup> Nesse contexto histórico-cultural de dominação e opressão e, conseqüentemente, de produção literária "dividida", a tradução está no "centro da interação das práticas discursivas do colonialismo: opressão, escravidão, rebelião e revolução" (Ibid, p. 15).

No Canadá, país cujo bilinguismo data do século XVIII quando a França cedeu o território à coroa inglesa, a tradução mostrou-se uma atividade necessária para a administração, comércio, tecnologia e educação. Na maioria das províncias fala-se inglês e a cultura norte-americana exerce forte influência.

Apesar de historicamente a província de Quebec ter se tornado independente juntamente com o resto do Canadá, no século XIX, em termos culturais, ela ainda é considerada colonizada pelo poder cultural do inglês. Além do inglês, o francês falado em Quebec foi marcado por outros contatos linguísticos, como as línguas nativas dos primórdios da colonização e as das diferentes imigrações subsequentes, o que levou ao patrulhamento por parte dos defensores do francês padrão. Segundo Sherry Simon (1999, p 60),

---

<sup>57</sup> Like most that have been colonized, Irish (in the national sense) culture is a divided culture – divided by language, sectarian concerns, politics.

Esse contato tem sido historicamente considerado ameaçador à sobrevivência da língua francesa: a luta contra a intromissão inoportuna de expressões e formas inglesas é diária e leis fazem do francês a língua obrigatória no local de trabalho e nas transações comerciais.<sup>58</sup>

Quando o francês de Quebec falado pela população entra na literatura e no teatro, essa "virada cultural" é considerada "anticolonialista", uma vez que passa de uma variante quase dialetal para uma "figura de autoafirmação da emergência nacional"<sup>59</sup> (Ibid, p. 60). Algumas produções literárias quebequenses jogam com essas interferências culturais e contatos linguísticos. Simon (Ibid, p. 60) discute como essas obras, subvertendo a imagem oficial de diálogo simétrico nas relações entre línguas, formam a base de uma nova estética de pluralismo cultural e indo ao encontro de uma poética de tradução:

Desprovida da força local e da coerência linguística que frequentemente associamos às obras literárias de sucesso, o texto tem muitas características de uma tradução 'ruim'. O que passa por tradução ruim, na realidade, é um texto que lembra os leitores que ele está suspenso entre línguas, sugerindo a incapacidade do tradutor de fugir à influência da língua fonte e de abarcar a plenitude da língua alvo<sup>60</sup> (Ibid, p. 71).

A ideia de tradução entre duas línguas, e duas culturas, de contornos definidos e autônomos é desafiada quando o texto fonte apresenta uma pluralidade linguística e cultural. Dessa maneira, "tradução e plurilinguismo assumem novas dimensões e sentidos na produção cultural contemporânea" (Ibid, p. 72), pois a escrita e a tradução passam pelo mesmo processo de criação, desafiando conceitos de univocidade e estabilidade textual.

A busca de uma língua literária própria motiva uma intensa atividade tradutória, principalmente no teatro. Rejeita-se a tradução francesa (da França) por considerá-la distante da realidade de Quebec. Todavia, como lembra Annie Brisset (2003, p. 369), os tradutores de Quebec usam uma língua (*québécois*) nas traduções e outra (francês internacional) nos

<sup>58</sup> This contact has historically been considered threatening to the survival of the French language: daily battle is waged against the nagging encroachment of English forms and expressions, and language laws make French obligatory in the workplace and in commercial transactions.

<sup>59</sup> a self-affirming figure of national emergence.

<sup>60</sup> Devoid of the local strength and linguistic coherence we often associate with successful works of literature, the text has many of the characteristics of 'bad' translation. What generally passes for a bad translation, in fact, is a text which reminds its readers that it is suspended between languages, suggesting the translators incapacity to escape the influence of the source language and embrace the fullness of the target language.

prefácios, na direção de atores, nas discussões teóricas. Dessa maneira, a tradução desempenha um papel não de mediação, mas ideológico:

A diglossia entre diálogo e comentário ou direção de palco nessas traduções demonstra em que medida a platéia está sendo manipulada. O discurso sobre língua usado pelos tradutores, que frequentemente atuam como dramaturgos, lhes possibilita introduzir uma ideologia de quebecidade ao público, um público do qual eles se excluem <sup>61</sup> (Ibid, p. 370).

A elevação da língua de Quebec à condição de língua literária e da dramaturgia é “parte de uma construção ideológica de uma presumida diferença entre quebequense (*québécois*) e francês” <sup>62</sup> (Ibid, 2003, p. 346), que a legitima como língua nacional. Ao deixar o status de dialeto, a língua vai ao encontro das demandas políticas separatistas, que pretendem a criação de um estado independente do resto do Canadá.

A experiência pós-colonial, em todos os contextos, reside na intersecção da língua, lugar e indivíduo e na sua resultante desestabilização (ROBINSON, 1997, p. 24). Dessa maneira, o campo de investigação torna-se muito mais abrangente e pode envolver muitas nações a serem consideradas, de certa forma, colonizadoras.

## 2.5. Hispano-América

O título desta seção tem o propósito de se referir especificamente aos países de fala espanhola, uma vez que América Latina pode englobar Brasil, que neste capítulo será tratado numa seção à parte. Vale lembrar que a designação de literatura latino-americana é comumente entendida como sendo a de língua espanhola.

Como vimos no capítulo anterior, considerar América Latina “pós-colonial” é motivo de debate, mas para muitos teóricos a literatura latino-americana possui muitas características da

---

<sup>61</sup> The diglossia between the dialogue and the commentary or stage directions in these translations demonstrates to what extent the audience is being manipulated. The discourse on language used by translators, who often double as playwrights, enables them to introduce an ideology of *québécoité* to the public, a public from which they exclude themselves.

<sup>62</sup> Forms part of the ideological construction of the presumed difference between “Québécois” and French.

escrita pós-colonial investigadas na Índia e África devido à imbricação das línguas, e a história da tradução na América Latina tem suas raízes no período colonial. Com certeza, o papel central da tradução é mais facilmente identificável durante o domínio espanhol, quando o mestiço Garcilaso de La Vega, de mãe asteca e pai espanhol, e o indígena Guaman Poma de Ayala atuavam como “mediadores culturais” e, também, quando a população nativa falava guarani, quechua e nahuatl, dentre outras línguas.

No período pós-independência havia a necessidade de se livrar da figura da Europa colonizadora e, ao mesmo tempo, tê-la como modelo de cultura e civilização. Nessa identificação conflitante, a tradução é agente importante. Segundo Balderston e Schwartz (2002, p.3),

A diversidade linguística na região [...] fez da tradução uma característica central das identidades do novo mundo. O papel das classes letradas, portanto, independentemente de raça, incorporou a tradução como prática e como método de análise.<sup>63</sup>

Muitos intelectuais, poetas e escritores trabalharam ativamente como tradutores. Dos países de língua espanhola, os mais conhecidos internacionalmente são o argentino Jorge Luís Borges e o mexicano Octavio Paz. Porém, tanto os escritos sobre tradução, quanto literários, de ambos não têm o apelo exótico que se espera de um autor latino-americano.

Sylvia Molloy, fala das ideias pré-concebidas da França sobre o que a literatura latino-americana “deveria ser”. Segundo ela, da mesma maneira que houve uma construção do ‘oriental’, uma América Latina livre das associações com o ocidente era necessária para que a fantasia dos hegemônicos corresse solta. A título de ilustração, Molloy cita um crítico francês a respeito de Borges: “Não procuremos nele um ‘escritor argentino’ – se bem que ele ame e evoque sempre seu país – Borges não é um representante da literatura argentina, ele é um

---

<sup>63</sup> The linguistic diversity throughout the region [...] has made translation a central characteristic of New World identities. The role of lettered classes, therefore, regardless of race, incorporated translation as a practice and as a method of analysis.

monstro e um gênio” (MOLLOY, 2005, p. 371). Borges era muito universal e por isso um monstro sem nacionalidade.

Borges, com seu conto “Pierre de Menard, autor del Quijote”, demonstra como não é possível reproduzir totalmente, em outra língua, um texto em todos os seus aspectos, pois seu significado não é estável e nem unívoco. Ao afirmar que “o conceito de ‘texto definitivo’ vale somente para religião ou exatidão” (BORGES, 2002, p. 15), dessacraliza a noção de fidelidade e de originalidade. O escritor argentino vai ao encontro da reflexão de Octavio Paz, que diz:

Todo texto é único e é, ao mesmo tempo, a tradução de outro texto. Nenhum texto é completamente original porque a própria língua, em sua essência, já é uma tradução [...] Todos textos são originais porque cada tradução é diferente. Toda tradução é, até certo ponto, uma criação e, como tal, constitui um texto único (PAZ, 1992, p.154).

Ao anular a hierarquia entre original e tradução Borges e Paz evocam o pensamento de Jacques Derrida, para quem o texto original é o primeiro devedor e o primeiro requerente, pois, carece de, e suplica por tradução.<sup>64</sup> Enquanto muitos críticos consideram Borges e Paz cosmopolitas, alienados da nacionalidade e regionalidade, outros apontam a resistência à dicotomia de texto fonte e texto alvo como sendo uma atitude pós-colonial. Como lembra Gentzler (2001, p. 176), “em nenhum outro lugar a desconstrução teve maior impacto nos tradutores do que na área de tradução pós-colonial”.<sup>65</sup> Ainda segundo o autor, nesse contexto a tradução é usada como estratégia de resistência ao sistema conceitual baseado na filosofia e religião do ocidente.

Cabe perguntar até que ponto a América Latina não é “ocidente”? O antropólogo mexicano Jorge Klor de Alva, citado por Molloy (2005) e por Balderstone (2003), considera que a sociedade européia foi transplantada para um novo local, o Novo Mundo e por isso não

---

<sup>64</sup> Cf Des Tours de Babel

<sup>65</sup> But nowhere has deconstruction had a larger impact upon practising translators than in the area of postcolonial translation.

se pode falar de um passado verdadeiramente colonial e, conseqüentemente, de um momento pós-colonial.

É fato que há textos com fortes marcas indígenas como os bilíngües em quechua-espanhol do peruano José María Arguedas e os em guarani-espanhol de Augusto Roa Bastos; todavia, não se pode incorrer no risco de homogeneização, considerando que Peru, Argentina, Uruguai, Colômbia, etc., compartilham da mesma identidade cultural. “Os estudos pós-coloniais devem oferecer uma maneira de ressaltar as diferenças em vez de apagá-las, de separar noções pré-concebidas em vez de juntá-las num mesmo pacote de *commodities* culturais. Infelizmente, quase nunca o fazem”<sup>66</sup> (MOLLOY, 2005, p. 375). Atitude essa que também se aplica ao Brasil.

## 2.6. A tradução no Brasil

Assim como em todo o Novo Mundo, a tradução, como instrumento de catequese e conversão de populações indígenas, foi amplamente utilizada no período colonial brasileiro. A tradução escrita surge por volta de 1549 com a vinda dos membros da Companhia de Jesus e para que a missão dos jesuítas pudesse ser levada a cabo, os religiosos estruturaram em gramática, principalmente, a língua geral da costa, conforme lembra Lia Wyler:

Durante os séculos XVI e XVII a tradução escrita foi a atividade-meio dos missionários que se ocuparam da evangelização dos índios e do ensino dos brancos nos colégios jesuítas. O registro do léxico e da sintaxe das línguas indígenas mais faladas permitiu-lhes num primeiro momento organizar dicionários e gramáticas e, num segundo, utilizá-los para se comunicar e traduzir compêndios de religião e moral, orações, sermões, hinos e peças teatrais. (2003, p. 62)

Dentre esses missionários, podemos destacar José de Anchieta, que em suas poesias e seus autos dirigidos aos nativos, adotava quase sempre o idioma tupi: tanto com relação ao léxico quanto à sintaxe. Como “o projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica

---

<sup>66</sup> Postcolonial studies should afford a way of teasing apart differences instead of erasing them, of unpacking preconceived notions instead of prepacking cultural commodities. Unfortunately, they seldom do.

demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro” (BOSI, 2006, p.65), Anchieta buscava equivalentes entre as entidades, conceitos e valores judaico-cristãos e indígenas criando “uma terceira esfera simbólica, uma espécie de mitologia paralela que só a situação colonial tornara possível” (Ibid). Essa situação difere daquela investigada por Vicente Rafael nas Filipinas onde os tagalogs aceitam a tradução espanhola, mas a subvertem criando uma série de mal-entendidos, como forma de resistência à dominação.

No Brasil, a língua franca indígena ensinada pelos jesuítas por toda colônia, normatizada e batizada de *nheengatu* por Anchieta, se tornaria língua corrente, tanto dos indígenas aculturados quanto dos colonos, ao lado do português, mesmo após sua proibição e expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal, em 1759. A chegada da corte portuguesa fomentou o uso da língua da metrópole, a qual se estabelece efetivamente em 1823, com a primeira Assembléia Constituinte Brasileira, fazendo desaparecer gradualmente o *nheengatu*.

Atendo-se a esse fato histórico vale questionar de que maneira o Brasil pode ser inserido no pós-colonialismo uma vez que “a língua desempenha um papel significativo não só pela resistência por parte do colonizado sob regime de opressão, mas também na maneira como o sujeito pós-colonial se percebe”<sup>67</sup> (RAJAGOPALAN, 2007, p. 179); além disso, “a língua é um locus fundamental de luta para um discurso pós-colonial porque o processo colonial começa pela língua”<sup>68</sup> (ASCHCROFT et al, 2007, p. 261). A produção “literária” indígena brasileira se restringe às lendas e mitos, que para nós, brasileiros dos centros urbanos, parecem exótico e distante, objeto de estudo de antropólogos e etnógrafos.

Dessa maneira não é por meio das línguas indígenas que o Brasil será inserido no discurso pós-colonial, mas pela metáfora da antropofagia como definição do processo tradutório. Alguns teóricos dos Estudos da Tradução relacionam a antropofagia à teoria de Haroldo de

---

<sup>67</sup> Language plays a significant role not only in the resistance offered by colonised under the oppressive regime, but also in the way postcolonial self fashions itself.

<sup>68</sup> Language is a fundamental site of struggle for post-colonial discourse because the colonial process itself begins in language.



Campos, motivados pelo trabalho de Vieira publicado no exterior. Vieira publica “A postmodern translational aesthetics in Brazil” (1994), resultado de um trabalho apresentado no congresso dos Estudos da Tradução, em Viena. Trata-se de uma parte da sua tese de doutoramento *Por uma teoria pós-moderna da tradução*.

Parece ser da seção 1.3 Antropofagia e tradução (1992, p. 34), da tese, que a autora extrai o texto de seu artigo de 1994, o qual discute brevemente a prática tradutória dos irmãos Campos, e de Silviano Santiago, afirmando que: “Os tradutores brasileiros revolucionaram a práxis tradutória usando o canibalismo tanto como uma metáfora como uma filosofia de tradução [...]”<sup>69</sup> (VIEIRA, 1994, p. 67).

Aparentemente, essa referência que leva à associação dos conceitos de tradução de Haroldo de Campos a um movimento pós-colonial brasileiro, associação que se faz de segunda mão como podemos notar pelas sucessivas menções ao artigo de Vieira:

Teóricos da tradução brasileiros se apropriaram dessa prática Tupi para formular uma teoria de tradução como forma de "antropofagia" ou "canibalização" (vide Vieira, 1999). Os poetas e tradutores brasileiros Haroldo e Augusto de Campos, tradutores dos *Cantos* de Pound, de *Finnegans Wake* de Joyce, assim como obras de e.e. cummings, Stéphane Mallarmé e Vladimir Mayakóvski, usam Derrida para desenvolver uma abordagem não-eurocêntrica e pós-moderna da tradução (GENTZLER, 2001, p. 196)<sup>70</sup>.

[...] e se a tradução é uma forma de ação politizada na cultura receptora, o texto fonte pode até tornar-se sujeito de um ethos de canibalização, como no caso do Brasil (Vieira 1994) [...]. Decorre dessas considerações que num ambiente pós-colonial, a fluência não é necessariamente valorizada em tradução e não é necessariamente a norma dominante da tradução (TYMOCZKO, 1999, p. 297)<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Brazilian translators revolutionized translational praxis by using cannibalism both as a metaphor and a philosophy of translation.

<sup>70</sup> Brazilian translation scholars have also seized upon this Tupi practice to formulate a theory of translation as a form of "anthropophagy" or "cannibalization" (see Vieira, 1999). Brazilian poets and translators Haroldo and Augusto de Campos, translators of Pound's *Cantos*, Joyce's *Finnegans Wake*, as well as work by e.e.cummings, Stéphane Mallarmé, and Vladimir Mayakóvski, use Derrida to develop a post-modern, non-Eurocentric approach to translation.

<sup>71</sup> [...] and if translation functions as a form of politicized action in the receiving culture, the source text can even become subject to an ethos of "cannibalization", as in the case in Brazil (Vieira 1994). [...] It follows from these various considerations that in a postcolonial environment, fluency is not necessarily valorized in translation and is not necessarily dominant norm of translation (TYMOCZKO, 1999, p. 297).

Maria Tymoczko (2000, p. 25) insere Haroldo de Campos no pós-colonialismo, comparando-o a alguns de seus representantes mais significativos e aponta para o engajamento político da teoria de tradução de Haroldo de Campos:

A apropriação da tradução com propósitos ideológicos e políticos não é original desses críticos e teóricos da tradução [Niranjana, Cheyfitz, Spivak, Bhabha, Clifford]. Vemos esse impulso mais cedo entre nossos próprios contemporâneos no trabalho de tradutores *de facto*, incluindo tradutores brasileiros com suas teorias de canibalismo a serviço do desenvolvimento e extensão culturais autônomos. (vide Vieira, 1994) <sup>72</sup>.

Na obra de 2007, *Enlarging translation, empowering translators*, Tymoczko (2007, p. 120), relaciona o conceito de transculturação, “como modo de interface cultural” e “mola propulsora da visão antropofágica”, com o trabalho de Haroldo de Campos, sempre *apud* Vieira, em um contexto pós-colonial. O fato de que a autora não conhece o pensamento haroldiano sobre tradução é comprovado nessa mesma obra.

Mesmo admitindo que na tradução pós-colonial houve uma generalização dos paradigmas para outros contextos e a teoria pós-colonial tornou-se mais abrangente, Tymoczko (Idem, p. 201) observa que é válido investigar quanto se pode expandir a reflexão sobre ética, ideologia e ativismo político em tradução e quais as limitações da teoria pós-colonial.

Apesar de concordar que o contexto pós-colonial difere em suas características, a autora relaciona circunstâncias geopolíticas que considera serem determinantes para definir o pós-colonialismo e que envolvem parâmetros como conquista e destituição; a sujeição da cultura local; a dominação por centros de poder político, econômico, linguístico e cultural.

Ela também ressalta outros aspectos que poderíamos considerar alinhados à prática tradutória de Campos: visibilidade do tradutor, manipulação radical do texto fonte, questionamento de dicotomias em tradução como livre / literal e do conceito de originalidade.

---

<sup>72</sup> The harnessing of translation for political and ideological purposes is not original to these critics and theoreticians of translation (Niranjana, Cheyfitz, Spivak, Bhabha, Clifford). We see the impulse earlier among our own contemporaries in the work of actual translators, including Brazilian translators, with their theories of cannibalism in the service of autonomous cultural development and extension (see Vieira 1994).

Todavia, a teoria de tradução haroldiana, que será apresentada no último capítulo deste trabalho, não está “engajada na criação e asserção da resistência cultural à opressão”, tampouco apresenta “dimensão pública, abertamente política no seu projeto de tradução” e o tradutor não foi “um agente de mudança social” vivenciando uma “polarização política e assimetrias de poder” (Idem, *passim*).

Parece conveniente para os Estudos da Tradução que se tenham outros representantes, que tenham desempenhado um papel na construção de representações culturais, contribuindo para a superação de barreiras causadas por mudanças e políticas linguísticas. “Essas considerações têm alimentado o entusiasmo dos últimos anos sobre tradução como sendo veículo de engajamento político”<sup>73</sup> (Idem, 2000, p. 24).

A reflexão sobre tradução de Haroldo de Campos é, com certeza, inovadora e a ruptura com "com o paradigma de pureza, do absoluto" (VIEIRA, 1992, p.44), acarretando o apagamento dos limites e hierarquias entre original e texto traduzido, pode levar a uma interpretação política. Para Bassnett,

A tradução para eles é, de fato, uma atividade política e da maior importância. Haraldo (sic) e Augusto de Campos utilizam a tradução como uma forma de afirmar o direito de brasileiros a reler e repossuir a literatura canônica da Europa.<sup>74</sup> (BASSNETT, 1998, p.157).

Entretanto, esses autores parecem desconhecer a complexidade da teoria de tradução de Haroldo de Campos. Na realidade, a teoria de Campos não apresenta o caráter contestatório, nem de oposição, presentes na tradução pós-colonial, mas se ocupa tanto da questão do nacional quanto universal na cultura brasileira de maneira conciliatória, valorizando ambas. Para Esteves,

---

<sup>73</sup> Considerations such as the foregoing have fed the excitement of recent years about translation as a possible vehicle of political engagement.

<sup>74</sup> Translation seen in their terms is indeed a political activity, and one of the utmost importance. Haraldo and Augusto de Campos use translation as a way of affirming their right as Brazilian to reread and repossess canonical European literature.

A estranheza que essa associação pode causar tem uma causa simples: historicamente, os irmãos Campos não têm sido associados a lutas políticas, sejam elas de classe ou pela quebra do jugo de um país em relação a seu dominador. Eles lideraram um movimento de vanguarda, mas não parecem ter lutado contra nenhum poder hegemônico (ESTEVEVES, 2007).

As mesmas ideias têm sido repetidamente publicadas, sempre *apud* Vieira, sem nenhum interesse em se buscar nos próprios textos de Haroldo de Campos a sua reflexão sobre tradução. Mas esse é um problema resultante do fato de a Academia brasileira publicar muito pouco em outras línguas que não o português e por isso não se pode culpar totalmente o desconhecimento desses teóricos. Eoyang (2003, p. 68) aponta como uma das maiores ironias pós-coloniais a crítica ao imperialismo ser escrita em línguas hegemônicas e que se fosse escrita em línguas subalternas escaparia à atenção dos leitores hegemônicos. Assim, a colonização se estende também ao âmbito teórico.

O desconhecimento do pensamento de Haroldo de Campos sobre tradução leva à insistente afirmação da existência de um trabalho quase coletivo e programático dos tradutores brasileiros, o que nunca houve no Brasil. Tymoczko (2007, p. 131) fala de “um movimento de tradução brasileiro do século XX associado a Haroldo de Campos”<sup>75</sup> e Bassnett (1998, p. 157) menciona “grupos de teóricos da tradução brasileiros”. Um movimento, segundo o dicionário Houaiss (p. 1970), pressupõe um grupo de pessoas mobilizadas pelo mesmo fim. Nesse sentido, o movimento que pode ser associado a Haroldo de Campos seria o da poesia concreta, que apesar de buscar na tradução subsídios para o fazer poético, tinha como objetivo a busca por uma nova estética.

Da mesma maneira como a aplicação da teoria pós-colonial ao contexto brasileiro é contestada, muitos teóricos acham impropriedade considerar Augusto e Haroldo de Campos tradutores inseridos no pós-colonialismo. No entanto, Célia Maria Magalhães não pensa da mesma forma:

---

<sup>75</sup> As a mainspring of an anthropophagic view of translation, transculturation figures implicitly in the work of Else Vieira (1994, 1999) on the twentieth-century Brazilian movement associated with Haroldo de Campos.

Uma hipótese provável é que a teorização brasileira constitui uma inovação na área de tradução que, ao mesmo tempo contribui para a construção da identidade cultural, representa uma nova axiomática na relação entre culturas dominantes e periféricas, inserindo-se nos movimentos críticos pós-coloniais (MAGALHÃES, 1996, p. 43).

Devido a tanta controvérsia, não se trata de simplesmente refutar a relação da tradução com um pós-colonialismo brasileiro e tampouco de invalidar o trabalho dos autores aqui mencionados, pois cada um parte de pressupostos distintos. Entretanto, consideramos essa posição bastante reducionista, principalmente quando o assunto é Haroldo de Campos. Além disso, a antropofagia tornou-se uma metáfora desgastada pelo uso, perdendo sua força expressiva, conforme discutiremos no capítulo seguinte.

## **2.7. Considerações Finais**

Ao finalizar este breve panorama da tradução em sua relação com o pós-colonialismo podemos afirmar que a tradução em contexto pós-colonial não pode ser definida e nem considerada de maneira generalizadora, pois envolve singularidades de cada nação e cultura, de diferentes processos de colonização e descolonização. Tymoczko (2000, p. 27) sugere que o “localismo – o estudo de movimentos individuais de tradução localizados num contexto de nações específicas com contextos políticos e histórias específicas – oferece meios de ir além de generalizações”<sup>76</sup> e assim contribuir para um estudo da tradução em contexto pós-colonial mais objetivo. Contudo, os seguintes conceitos são centrais a muitas teorias de tradução pós-colonial:

- redefinição da terminologia fidelidade e equivalência
- importância de ressaltar a visibilidade do tradutor
- ênfase na ideia de tradução como reescritura criativa.

---

<sup>76</sup> I have suggested that localism – the study of particular translation movements located in the context of specific nations with their specific political contexts and specific histories – offers a means of moving beyond generalizations.

A tradução passa a desempenhar papel de oposição e resistência ao domínio cultural colonial, de formação de identidade, de subversão da hierarquia cultural e linguística, evidenciando o hibridismo cultural.

Com a virada cultural, nos anos 70, da tradicional preocupação das teorias de tradução com as diferenças entre línguas na transmissão da mensagem, passou-se a considerar o aspecto cultural, político e social, levando a uma ampliação da metodologia. A reflexão que parte dos estudos etnográficos e antropológicos passa à observação e análise de um corpus literário, pois "as obras literárias esclarecem, tanto ou mais do que os discursos políticos, como são construídos os conceitos de nação e de identidade nacional" (PERRONE-MOISÉS, 2007, p. 18).

A seguir, os teóricos pós-coloniais ressaltaram a importância da língua como mediadora entre culturas e o papel desempenhado pela tradução no processo de afirmação cultural (Cf ROBINSON, 1997, p. 1-3). "A tradução era um meio tanto de manter as realizações artísticas dos escritores em outras línguas como de afirmar a supremacia da dominante cultura européia" (TRIVEDI, 199, p.6) <sup>77</sup>. Em algumas nações, como a Índia, as línguas das populações nativas são mais evidentes e a língua colonial é aprendida após a aquisição da língua materna. São comunidades que já eram definidas étnica, cultural, linguística e territorialmente antes da colonização e com ela concorreram e, também, se hibridizaram.

Para Bandia (2008, p. 227), a mudança de foco da visão eurocêntrica da tradução para uma visão mais inclusiva, onde a cultura desempenha importante papel na tradução, é central ao pós-colonialismo. A imposição de uma língua durante o colonialismo resultou em

---

<sup>77</sup> Translation was means both of containing the artistic achievements of writers in other languages and of asserting the supremacy of the dominant European culture.

“fenômenos linguísticos que hoje fornecem terreno fértil para pesquisa na área de relação de poder, ideologia e identidade”<sup>78</sup>.

Se a língua, e conseqüentemente a tradução, desempenha um papel fundamental na colonização e no movimento de reação – o pós-colonialismo – como se colocaria o Brasil nesse quadro conceitual uma vez que temos o português como nossa língua literária e língua mãe, ficando as línguas indígenas restrita aos estudos antropológicos?

Descartada a questão linguística em relação ao Brasil, restam os argumentos sobre a implicação política da teoria de tradução de Haroldo de Campos e a frequente menção ao canibalismo quando se faz referência à tradução no Brasil, aproximando-a inevitavelmente da Teoria Pós-Colonial. Como a fluência não é valorizada e nem é uma norma dominante da tradução em um contexto pós-colonial (TYMOCZKO, 1999, p. 297), a relação de Haroldo de Campos com a antropofagia e o pós-colonialismo parece justificável. Entretanto, a teoria de tradução desenvolvida ao longo de décadas por Haroldo de Campos não se ocupa da questão central da tradução em contextos pós-coloniais: o da reparação político-ideológica.

O uso *ad nauseam* da antropofagia e a preferência pelo termo canibalismo, por muitos teóricos, levarão fatalmente a uma análise dos caminhos percorridos pela metáfora, no próximo capítulo.

---

<sup>78</sup> resulting in some linguistic phenomena that today provide fertile ground for research in the area of power relations, ideology and identity.

### 3. ANTROPOFAGIA: OS MÚLTIPLOS CAMINHOS DA METÁFORA

*O canibalismo, enfim, é mais que uma mediação através da alteridade, visando a restituição da identidade: ele é uma inescapável passagem para a alteridade: devir-Morto, devir-Animal, devir-Inimigo. Eu sou o Inimigo. É isto que dizem os Araweté, por seus deuses.*

Eduardo Viveiros de Castro

#### 3.1. “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.”

Assim se inicia o “Manifesto Antropófago”, no primeiro número da *Revista de Antropofagia*, em 1º de maio de 1928, que, rechaçando os modelos estéticos vigentes, ocasionou uma subversão do paradigma cultural brasileiro. Esse movimento revolucionário, com repercussão até os dias de hoje, tem sido analisado por diversos teóricos com diferentes visadas. A julgar pelos textos de teóricos dos estudos da tradução parece que ainda é a antropofagia que nos une, uma vez que os estudos da tradução no Brasil somente são lembrados por essa metáfora.

Bosi (1994, p. 491), apesar de reconhecer o aspecto inovador do movimento modernista que como “uma lufada de ar entrando vigorosamente num quarto há muito fechado, arejou tudo”, salienta “a inconsistência ideológica” dos integrantes desse grupo que com seu “foco puramente literário em que se postavam, não tinham condições de entender por dentro os processos de base que então agitavam o mundo ocidental e, particularmente, o Brasil” (Idem, p.343). Bosi ainda adverte que não se poderia esperar uma coerência ideológica de um grupo cujo objetivo seria estritamente artístico.

Schwarz (1987, p. 37), por sua vez, aponta para o engajamento social dos manifestos considerando-os como uma “interpretação triunfalista de nosso atraso”, uma revelação da



“dissonância entre padrões burgueses e realidades derivadas do patriarcado rural”. Mesmo com irreverência, provocação, ingenuidade e ufanismo, o Manifesto Antropófago apresenta “propostas extraordinárias”, decorrentes do “sentimento de contradição entre a realidade nacional e o prestígio ideológico dos países que nos servem de modelo” (Ibid, p.30). Parece paradoxal a postura de Oswald de Andrade, que se declara “contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud” e “contra todos os importadores de consciência enlatada”<sup>79</sup>, sendo ele próprio um “burguês culto”, no dizer de Bosi (1994, p. 342). Schwarz (Idem, p. 39) constata que desde o século XIX, pessoas pertencentes à elite experimentam “o sentimento de viverem entre instituições e ideias que são copiadas do estrangeiro e não refletem a realidade local”. O grande mérito de Oswald seria a proposta de “uma postura cultural irreverente e sem sentimento de inferioridade, metaforizado na deglutição do alheio: cópia sim, mas regeneradora”.

Perrone-Moisés (2008, p. 24) ressalta a capacidade crítica do movimento modernista cuja qualidade reside na “capacidade de assimilar sem se perder”. A metáfora do modernista brasileiro “defendia um tipo de receptividade crítica e criadora” e propunha “uma solução para o problema das influências estrangeiras, que consistiria não na sua recusa, mas na sua incorporação deliberada”. A apropriação deliberada da influência estrangeira transformaria o “Tabu em Totem” (nas palavras de Oswald), ou seja, uma criatividade própria, resultado da tensão entre alteridade e identidade. Assim como Bosi, Perrone-Moisés (Idem, p. 45) não vê em Oswald “um pensador consistente”, mas admite que as especulações artísticas do manifesto “ainda hoje não se esgotaram”.

Haroldo de Campos, que desde o movimento da poesia concreta especulava sobre a “possibilidade de uma literatura experimental, de vanguarda num país subdesenvolvido” (2004, p. 232), escreve o artigo “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura

---

<sup>79</sup> In: Gilberto Mendonça TELES. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. 1997. p. 353.

brasileira”, em 1980. Conforme o próprio título esclarece, o texto discorre sobre a necessidade de se pensar a relação dialógica e dialética da literatura nacional com a universal, já presente na antropofagia oswaldiana:

Ela [antropofagia] não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor ainda, uma “transvaloração”: uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução (Ibid, p. 235).

Sua visão, contudo, difere da de muitos críticos, como daquela historicista de Antonio Candido, trazendo para a discussão Benjamin, Derrida, Paz para pensar “o des-caráter, ao invés do caráter; a ruptura, em lugar do caráter linear; a historiografia como gráfico sísmico da fragmentação eversiva, antes do que como homologação tautológica do homogêneo” (Ibid, p. 240). Tal divergência culminaria com a polêmica entre Campos e Candido sobre o barroco brasileiro.

Haroldo de Campos anota que a radicalização das propostas modernistas não apresenta um caráter “essencialmente demolidor”, mas um movimento “pendular destruição/construção” (2007, p. 27). Existe nos manifestos de Oswald a “tensão dialética do regional com o universal, na inflexão do ser regional com o ser contemporâneo” (Ibid, p. 37). Essa dialética pode ser ilustrada pelo trocadilho oswaldiano “Tupy or not Tupy<sup>80</sup>, that is the question”, que devora Shakespeare com humor e irreverência, regurgitando-o na referência indígena e, assim, evidenciando uma vanguarda ao mesmo tempo nacionalista e cosmopolita.

Na década de 60, há um resgate da metáfora como crítica à “dependência neocolonial, ao pensamento conservador e ao autoritarismo da sociedade brasileira contemporânea”<sup>81</sup> (JOHNSON, 1987, p. 42). Entre 60 e 70, a antropofagia é revisitada em muitas manifestações culturais: no filme *Macunaíma*, de Joaquim Pedro de Andrade, na rerepresentação de *O Rei da*

<sup>80</sup> Conforme a grafia do Manifesto Antropófago. In: Gilberto Mendonça TELES. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. p. 353.

<sup>81</sup> neo-colonial dependency, conservative thought, and the authoritarianism of contemporary Brazilian society.

*Vela*, de Oswald de Andrade, nas artes plásticas com Ruben Valetim e Hélio Oiticica e na música com o Tropicalismo,

Uma das marcas do tropicalismo é o deslocamento da temática social para processos construtivos [...] Procuravam articular uma nova linguagem da canção combinando a tradição da música popular brasileira com técnicas e processos modernos (NÓBREGA, 2005, p. 180).

O experimentalismo aproximou esse movimento musical com o da poesia concreta de Décio Pignatari, Augusto e Haroldo de Campos, que como os músicos eram “artistas que não se conformavam em produzir uma arte tecnicamente atrasada, apesar de viverem em países subdesenvolvidos” (Ibid).

O legado de “devoração crítico-estética” de Oswald leva a antropofagia a tornar-se uma metáfora de transgressão para as mais diferentes áreas e desperta um interesse especial nos discursos pós-coloniais por enfatizar dicotomias como colonizador/colonizado, civilizado/incivilizado, superior/inferior. Pelo seu aspecto exótico no ideário das culturas hegemônicas, torna-se moeda corrente na descrição de produções artísticas das “culturas marginais”<sup>82</sup>. A antropofagia, vista como primitivismo exótico pelos europeus, seria para a tradição brasileira a atestação de uma realidade cultural em congenialidade com a cultura européia.

Conforme observado em muitos textos, principalmente estrangeiros, os termos canibalismo e antropofagia são utilizados de maneira intercambiável. No entanto, Oswald de Andrade adota o termo antropofagia, e canibalismo não aparece em seu manifesto nem uma vez. Por duas vezes menciona *caráiba*, que poderia ser tomado pelo nome da tribo, *cariban*, que Colombo menciona em seu diário como sendo comedores de homens, uma vez que ambos os termos correspondem a *carib*, na tradução inglesa.

O termo antropofagia é frequentemente traduzido por *cannibalism*, mas também por *anthropophagy* (GENTZLER, 2008, p. 83), o que nos leva a especular qual sobre a razão,

---

<sup>82</sup> Em oposição ao eurocentrismo.

uma vez que existem em inglês os termos *anthropophagy*. Seriam os termos canibal e antropófago intercambiáveis?

### 3.2. Antropofagia ou canibalismo?

Parece haver preferência pelo uso do termo canibalismo em vez de antropofagia, em publicações estrangeiras. Gentzler, em seu recente livro, *Translation and Identities in the Americas*, intitula um dos capítulos “Cannibalism in Brazil” (Canibalismo no Brasil). Entre muitos trabalhos citados, Gentzler se baseia no artigo de Randal Johnson, “Tupy or not Tupy”, e na tradução (aparentemente a primeira) para o inglês, de Leslie Bary, do Manifesto Antropófago, intitulado *Oswald de Andrade’s ‘Cannibalist Manifesto’*. Johnson utiliza tanto a tradução *cannibalism* e *cannibalistic* como o vocábulo português “antropofagia” e “antropófago”, em itálico. Conforme citado no capítulo 2, Tymoczko e Bassnett adotam o termo canibalismo.

Vieira intitula os capítulos de sua tese com palavras do campo semântico indígena: “Um mundo repleto de tradutores e canibais” (capítulo 2), “E o livro chega a uma tribo” (capítulo 3), “Com a palavra, caciques, pagés (*sic*) e tradutores” (capítulo 4), “um ritual antropofágico pós-moderno” (capítulo 5) e termos como antropofagia, deglutição e transfusão fazem parte dos subtítulos, mas a autora prefere o termo antropofagia a canibalismo para descrever a metáfora e relacioná-la com tradução. Nos seus dois textos em inglês, “A postmodern translational aesthetics in Brazil” (1994a) e “Liberating calibans: readings of *Antropofagia* and Haroldo de Campos’ poetics of transcreation” (1999), aparecem tanto antropofagia, antropofágico e antropófago em português (ora entre aspas, ora em itálico) como suas traduções *anthropophagy*, *anthropophagic* e *anthropophagous* e, também *cannibalism*, *cannibalistic*.

Apesar de esses termos constarem nos dicionários como sinônimos, sabe-se que não há sinônimos perfeitos, pois palavras de significação semelhante não são permutáveis em todos os contextos, uma vez que apresentam “sutilezas evocativas”. Antropofagia etimologicamente vem do grego *ánthrōpos* (homem) e *phagos* (comer) e, talvez por sua origem, parece ter uma ressonância mais intelectual que a palavra canibalismo, que evoca o horror e fascínio dos europeus perante os povos do Novo Mundo. O selvagem recriado no personagem de Shakespeare é o reflexo de como os nativos recém “descobertos” eram vistos pelos europeus. A denominação de canibal como homem que devora homem não tem sua origem em nenhuma língua nativa.

Se a antropofagia já era prática conhecida dos europeus antes do descobrimento do Novo Mundo (consta em histórias clássicas da mitologia mediterrânea, como a dos ciclopes), o canibalismo, por sua vez, remete à história da colonização do séc. XVI. O termo tem seu primeiro registro no diário de Cristóvão Colombo, em 23 de novembro de 1492, onde menciona que os índios Arawaks falavam da existência de um povo, Caribans, que lhes causava grande temor. A origem da palavra *Canibal* ainda é controversa, mas parece ser “uma deformação européia da palavra *carib*”<sup>83</sup> (CHEYFITZ, 1997, p. 41), que depois de Colombo, passou a ser a denominação do povo das Antilhas. Curiosamente, *caráiba* para os tupinambás (ou *karaiba*) significa pessoa sagrada, feiticeiro, que posteriormente passaram a usar para designar os jesuítas<sup>84</sup>, ou seja, pessoa a quem os índios respeitavam.

A partir do diário de Colombo, o termo canibal, antes corruptela da designação dos indígenas, tornou-se sinônimo de povo antropófago, e da sua extensão como prática cunhou-se o termo canibalismo. Essa associação fez parte de um “arsenal retórico usado para o que se concebia como civilizado e selvagem” e também para distinguir os nativos “bons” dos “maus” (Ibid, p. 42) e não como simples sinonímia na descrição da prática de comer carne humana; o

---

<sup>83</sup> *Canibal* may be an European deformation of the word *Carib*.

<sup>84</sup> A esse respeito ver Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, 2002.

canibalismo representa o “processo de constituição de um discurso ideológico”<sup>85</sup> (HULME, 1986, p. 55). Canibal tornou-se a representação do primitivo e selvagem e a justificativa moral para a expansão e domínio colonial.

Segundo Cheyfitz (1997, p. 43), “o nome Caliban em *A tempestade* aparece, então, como a tradução da tradução da tradução: Caliban traduz canibal, que traduz um termo desconhecido dos nativos americanos através do termo europeu antropofagia”<sup>86</sup>. A tradução de canibal neste anagrama, ou quase anagrama, de Shakespeare, reflete um ato de tradução colonizadora, assim como o termo canibal, que perde seu sentido de origem, ou seja, o nome daquela tribo.

O canibalismo não é simplesmente um fato antropológico, mas também “uma ficção política que o ocidente emprega para justificar a exploração dos nativos americanos”<sup>87</sup> (CHEYFITZ, 1997, p. 142). O termo cunhado por Colombo, com a “aura de precisão etnográfica” (Ibid, p. 43) que adquiriu através dos tempos, foi gradualmente substituindo o termo antropofagia nas línguas ocidentais.

O canibalismo toca numa série de tabus do mundo ocidental, exercendo concomitantemente repulsa e fascinação. Muitos europeus no passado escreveram sobre essa prática na costa brasileira: em 1557 surge o relato sobre “os nus e implacáveis selvagens”<sup>88</sup> com quem Hans Staden passou um ano; o francês Jean de Lery publica um diário de viagem<sup>89</sup> em 1578 onde relata a prática dos tupinambás; no entanto, o texto mais importante dessa tradição parece ser inquestionavelmente o de Montaigne, “Dos canibais”. Montaigne, que nunca esteve no Novo Mundo, parte de relatos de viajantes e da observação de um nativo levado para França. Dessa forma, seu texto é a interpretação de interpretações do canibalismo,

---

<sup>85</sup> Process of constitution of an ideological discourse.

<sup>86</sup> The name *Caliban* in *the Tempest*, then, appears as the translation of a translation of a translation: *Caliban* translates *canibal*, which translates an unknown Native American term through the European term *anthrophagy*.

<sup>87</sup> A political fiction that the West employed to justify its exploitation of Native Americans.

<sup>88</sup> *Die wahrhaftige Historie der wilden nackten, grimmigen Menschenfresser*.

<sup>89</sup> *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique* (1556-1558).

mas é tido como um “documento-chave naquela história ocidental que fabricou o ‘bom selvagem’, ou homem natural”<sup>90</sup> (Ibid, p. 144).

Para o mundo judaico-cristão o canibal inspira horror e fascinação; é a própria definição de selvagem, do animalesco, pois o animal pode ser canibal, mas não pode ser definido como antropófago (*ánthrōpos* = homem). Por sua ligação com o colonialismo o termo canibalismo, principalmente em inglês, evoca barbárie, ao passo que o termo antropofagia, até mesmo por razões etimológicas, tem uma ressonância mais intelectual e civilizada.

As narrativas européias dos descobrimentos faziam parte da violência da dominação imperial, uma vez que reforçaram uma hegemonia criando representações de superioridade com relação aos povos recém descobertos. Dessa maneira, a antropofagia usada como metáfora cultural, e traduzida por *cannibalism*, carrega em si todo o radicalismo “incivilizado e selvagem” da prática antropofágica, servindo, perfeitamente, à teoria pós-colonial, que a vê como forma de oposição e resistência aos modelos eurocêntricos de cultura.

### 3.3. Da metáfora ao clichê

A metáfora de devoração crítica, cultural e estética é anterior à de Oswald de Andrade. Laranjeira (1993, p.35) anota uma “teoria da inutrição” (termo cunhado por Joachim Du Bellay, séc. XVI) que na Antiguidade, na Idade Média e na Renascença preconizava “re-trabalhar e re-vivificar os textos em outras línguas-culturas”. A metáfora também aparece na literatura de vanguarda francesa no início do século passado. Em 1920, o francês Francis Picabia publica o *Manifeste Cannibale* e posteriormente edita uma revista intitulada *Cannibale* que serviria ao movimento Dadaísta. “Para o Dada, canibalismo era um elemento

---

<sup>90</sup> a key document in that Western history that fabricates the “noble savage”, or natural man.

agressivo, antiburguês usado para chocar e insultar. Para Marinetti, o canibalismo, através da absorção dos valores primitivos, tinha um sentido apenas ritual”<sup>91</sup> (JOHNSON, 1987, p.50).

Johnson (Idem, p. 58) considera Plínio Salgado, do grupo Anta, como sendo o primeiro a propor a antropofagia cultural num sentido programático, no Brasil. Segundo esse autor, na “Carta Antropófaga” a Menotti del Picchia, em 18 de fevereiro de 1927, Salgado propõe “fazer um churrasco das figuras ridículas do boulevard, assando-as em um espeto sobre o fogo [...]”<sup>92</sup>. De qualquer maneira, nas manifestações artísticas e culturais, tanto na França, quanto no Brasil, nas primeiras décadas do século XX, havia a ideia de se contrapor ao paradigma parnasiano ainda vigente.

Conforme mencionado anteriormente, a antropofagia, revitalizada nos anos 60, assume um aspecto político, “do Brasil devorando o povo e finalmente a si próprio através da violência de um modelo econômico imposto pela relação de dependência com as potências industriais e reforçado pelo regime militar”<sup>93</sup> (JOHNSON, 1987, p. 41).

A metáfora da antropofagia amalhou, através dos tempos, uma série de acepções e acabou desgastada pelo uso. Quase diariamente vemos-as aplicadas a qualquer ramo de atividade: “Wagner pelo filtro da antropofagia” é o título de uma resenha de João Luiz Sampaio sobre a montagem de uma ópera<sup>94</sup>. O título seria uma interpretação da explicação da montagem pelo diretor alemão Christoph Schlingensief: “Wagner bebeu em diversas fontes de sua época e as devorou para criar sua obra”.

Emanuel Araújo<sup>95</sup>, diretor da Pinacoteca de São Paulo, explica a escolha das obras de Brennand para a exposição “Francisco Brennand – flores, frutos, bichos e pássaros” dizendo que são de uma “fase mais antropofágica” e explica que essas pinturas, anteriores a 1970 e

<sup>91</sup> For Dada, cannibalism was an aggressive, anti-bourgeois element used to shock and insult. In Marinetti, cannibalism, through the absorption of primitive values, has purely ritual sense.

<sup>92</sup> *Apud* Johnson (1987, p. 58, nota 20): He proposes to “make a barbecue of the ridiculous figures of the “boulevard”, roasting them on a spit over the fire...

<sup>93</sup> Of Brazil devouring its people and ultimately itself through the violence of an economic model imposed by a representative military regime.

<sup>94</sup> *O Estado de São Paulo*. Caderno 2 D5, 22/11/2007.

<sup>95</sup> *O Estado de São Paulo*. Caderno 2 D8, 16/10/2007.



pouco conhecidas, “são carregadas de simbologia (entre o real e o imaginário)”. Dificilmente pode-se relacionar esse aspecto com a antropofagia oswaldiana.

Canibalismo e suas derivações também passam a fazer parte do discurso jornalístico. Com a manchete: “Oposicionistas ‘canibalizam’ prestígio de Lula”, canibalizar seria um ato de apropriação para obter vantagem:

Na reta final das campanhas municipais, vários candidatos têm deixado de lado suas convicções e avançado sobre programas e apoios de seus adversários. Numa espécie de canibalização política, tentam obter deles o prestígio, a força e virtudes eleitorais que admiram ou o eleitorado aprova.

Uma outra notícia, esta no caderno de economia, explica por que as marcas de roupas de luxo vão colocar suas mercadorias de ponta de estoque em um centro comercial (*outlet*, como é chamado na matéria), distante da capital, dando a entender que seria para evitar que as marcas competissem com elas próprias:

Com o avanço das grifes no mercado nacional, surgiu a necessidade de escoar itens da coleção passada fora dos grandes centros, onde estão localizadas as butiques das marcas. Com isso, evita-se a canibalização da grife <sup>96</sup>.

Voltando ao meio de expressão artística, o dramaturgo Paulo Pélico ao falar do teatro brasileiro alega que a discussão sobre os incentivos fiscais às produções teatrais é “um debate que só se canibaliza” <sup>97</sup>. O texto não deixa muito claro o que seria essa canibalização, mas a ideia parece ser a seguinte: enquanto se discutem os incentivos não se produz e, não havendo produção nacional, a produção estrangeira, principalmente norte-americana, vai ganhando espaço.

Parece ser do gosto de dramaturgos lançarem mão da metáfora da antropofagia. Durante a solenidade de lançamento do vale-cultura, em São Paulo, José Celso Martinez disse que Lula, “como é de Caetés, veio da mesma tribo que comeu o bispo Sardinha”. A relação dessa

<sup>96</sup> *O Estado de São Paulo*. Negócios B16. 07/04/2009.

<sup>97</sup> *O Estado de São Paulo*. Caderno 2 D7. 12/04/08.

comparação com a cultura não é explicitada no texto, mas inspira a seguinte manchete: “Entre artistas, presidente vira ‘antropófago’”<sup>98</sup>.

Eder Chiodetto, crítico de fotografia, em artigo intitulado “O Brasil, a Europa e um olho canibal” escreve:

Em boa parte da produção nacional, as referências vindas do Velho Continente são devidamente deglutidas e misturadas numa espécie de caldeirão antropofágico e de cujo cadinho a fotografia brasileira surge com uma linguagem inovadora<sup>99</sup>.

Chiodetto retoma a antropofagia oswaldiana no sentido da “necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico com o universal” e do “pensamento da devoração crítica do legado cultural universal” (CAMPOS, 2004, p. 234).

Antropofagia e canibalismo no jornalismo acontecem em todos os setores: econômico, artístico e político. A referência mais inusitada acha-se no seguinte trecho de um horóscopo de Oscar Quiroga<sup>100</sup>: “A mistura de carência emocional e força dos desejos transforma o dia em manifestação de antropofagia sexual”. Além de bizarra, é totalmente desprovida de sentido.

A metáfora da antropofagia baseia-se na ideia simplista de que o antropófago, ou canibal, devora seu inimigo para absorver suas qualidades. De fato, essa prática não está ligada à nutrição física, mas a aspectos culturais; todavia, o sentido é bem mais complexo, conforme esclarece o antropólogo Viveiros de Castro:

Devorar um "semelhante" – por suposto é um semelhante, mesmo que inimigo, ou não se trataria de um canibalismo ritual, humano, pleno de precauções e ritos míticos – é exatamente impedir que ele possa devolver uma imagem, constituir uma identidade. É, de certa forma, destruir a representação, quebrando o espelho da função imaginária. Devorar o inimigo não é, tampouco, "identificar-se" a ele – é projetar-se na alteridade, passar para o outro lado, tornar-se, não o inimigo, mas Inimigo (1986, p.646).

---

<sup>98</sup> *O Estado de São Paulo*. Nacional A 15. 24/07/09.

<sup>99</sup> *O Estado de São Paulo*. SP Arte. num. esp. 22 de abril de 2008. p. 14.

<sup>100</sup> Horóscopo da Cidade. Guia n. 340, p. 3. *O Estado de São Paulo*. 11/04/2008.

Para a antropologia, no canibalismo há o anseio de tornar-se o outro, ao posto que na metáfora oswaldiana “todo o passado que nos é ‘outro’ merece ser negado. Vale dizer: merece ser comido, devorado” para renovar “suas próprias forças naturais” (CAMPOS, 2004, p. 235).

Enquanto a antropofagia assume um caráter científico quando discutida pelos antropólogos, na qualidade de metáfora a antropologia se caracteriza pela investigação científica, a metáfora “resulta de uma busca da qual participam a sensibilidade e a imaginação” e tem “o poder de apresentar ideias concreta e sinteticamente, podendo não só intensificar como dissimular os fatos” (MARTINS, 2003, p. 96). A metáfora parte de um pressuposto que no caso da antropofagia é o da devoração do inimigo como forma de vingança e de assimilação das qualidades do guerreiro.

O ato antropofágico com o objetivo simbólico de assimilação das forças e virtudes do inimigo, e a sua interpretação cultural de que “o escritor brasileiro como, um canibal, não deveria aceitar as influências estrangeiras de forma pacífica”<sup>101</sup> (MILTON, 2006, 493), apresenta um aspecto metonímico uma vez que a interpretação cultural não leva em conta “o costume [dos Tupinambás] de devorarem mulheres, crianças, quem se pudesse” (CASTRO, 1986, p. 668).

Na metáfora Oswald de Andrade propunha sem complexo de inferioridade, uma postura com relação à cultura que rejeitava a simples cópia: “cópia sim, mas regeneradora” (SCHWARZ, 1987, 38). Dessa maneira, o processo tradutório que é “capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução” (CAMPOS, 2004, p.235) parte de uma concepção de tradução que não é servil, nem inferior, nem mimética, relacionando-se com a antropofagia.

### **3.4. Antropofagia e a tradução**

---

<sup>101</sup> The Brazilian writer, like the cannibal, should not take in the foreign influence in a passive way.

No Brasil, um dos primeiros trabalhos a relacionar tradução com a metáfora brasileira da antropofagia foi o de Eneida Maria de Souza (VIEIRA, 1994a, p. 67). Em artigo de 1986, “A crítica literária e a tradução”, Souza afirma que a retomada do “projeto artístico oswaldiano [...] continua a render frutos e a fornecer lições, principalmente para os estudos específicos de Literatura Comparada e de tradução crítica”. Com relação à prática tradutória, ainda segundo a autora, “o enlace da tradução com a antropofagia se dá especificamente no nível da linguagem, quando o texto traduzido irá contaminar não apenas a escrita do outro, mas servirá de substrato para a metalinguagem do tradutor” (op. cit., p. 18).

Segundo Oliveira (2002, p. 5),

A canibalização que Haroldo de Campos faz dos próprios textos que traduz para fins de construção de seu discurso teórico, o que o insere na tradição antropofágica de Oswald de Andrade, foi anteriormente percebida por Eneida Maria de Souza (1986), ao abordar o pensamento tradutório de Haroldo de Campos erigido após a tradução que fez de parte do *Fausto*, de Goethe.

Haroldo de Campos em *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe* além de traduzir as duas cenas finais da segunda parte da obra de Goethe, também retira do texto as metáforas para expor o processo tradutório desse trabalho. Campos cunha termos do mesmo campo semântico do texto, como “transluciferação mefistofáustica” ou define a tradução como “transusão de sangue”. Esse jogo linguístico vai ser usado, pelos teóricos dos Estudos de Tradução, como justificativa para considerá-lo pós-colonial, associando-os ao canibalismo, como por exemplo, Gentzler (2008 p. 90):

Aqui (na metáfora da transluciferação) subjaz a noção canibalística expandida por Campos: a tradução vista de maneira similar a algumas traduções de Ezra Pound, como transusão de sangue do original para a tradução<sup>102</sup>.

e Bassnett (1993, p. 155):

---

<sup>102</sup> Herein lies the cannibalistic notion extended by De Campos: translation is viewed in a similar fashion to some of Ezra Pound’s translations, as transfusion of blood from the original to the translation.

Para ele (Campos) a tradução é um processo físico, é uma devoração do texto fonte, um processo de transmutação, um ato de vampirização. As imagens de tradução como canibalismo, vampirismo [...] podem ser todas vistas como uma metáfora radical que emana das teorias de tradução pós-modernas, pós-coloniais <sup>103</sup>.

Vieira (1992, p. 16), em sua tese de doutoramento, aponta uma ligação do discurso tradicional sobre tradução, que atesta “uma certa incompletude, uma distorção e uma infidelidade associadas à tarefa do tradutor” com o colonialismo, porque ambos apresentam os aspectos marginal e derivativo e “são avaliados pelo que eles **deixam de ser** (grifo da autora) com relação ao texto ou cultura originários, e não pelo que eles são”. Na descolonização, quando “a questão do passado emerge vigorosamente, não como uma recusa, mas como releitura e reavaliação” (Ibid, p. 37), “a diluição das fronteiras e hierarquias entre o original e os textos derivados” aproxima a tradução à antropofagia.

Repetidamente, vê-se a utilização da metáfora da antropofagia na descrição da tradução que não é “literal / fiel”. Chesterman (2002, p.17), ao discutir como o tradutor pode agir como “censor” determinando os aspectos que quer omitir ou ressaltar para servir ao seu propósito, assim define a antropofagia como prática tradutória,

Uma metáfora recente que atrai alguns teóricos pós-modernos é a do tradutor como um canibal, consumindo a carne de escritores (presumivelmente mortos) para tirar proveito de sua força. Como canibais, os tradutores pegam e comem o que lhes agrada, e fazem o que querem com o texto fonte com o exclusivo propósito de beneficiar a cultura alvo <sup>104</sup>.

Essa explicação, além de simplista, lembra muito pouco a proposta de Souza e de Vieira, além de simplista. O exemplo que Chesterman dá seria traduzir do Novo Testamento de tal

---

<sup>103</sup> Translation is for him (Campos) a physical process, it is a devouring of the source text, a transmutation process, an act of vampirization. The images of translation as cannibalism, as vampirism [...] can be all seen as a radical metaphors that spring from post-modernist post-colonial translation theory.

<sup>104</sup> One recent metaphor that appeals to some postmodernist scholars is that of the translator as a *cannibal*, consuming the flesh of (presumably dead) writers in order to benefit from their strength. As cannibals, translators take and eat what they please, and do with their source text what they want, with the sole purpose of benefiting the target culture.

maneira que se torne um panfleto do movimento de liberação negra, “com Cristo falando como um ativista radical”; uma manipulação com objetivos políticos e não estéticos.

A utilização do texto fonte teria, dessa forma, objetivos políticos e ideológicos, não contemplando o aspecto estético. Essa visão da metáfora da antropofagia está muito distante do conceito de transcriação de Haroldo de Campos, muito bem pensado, discutido e fundamentado em teorias da linguística (Jakobson), da semiótica (Pierce) e da poética (Pound) e ainda nos pensamentos filosóficos de Benjamin e Derrida.

Marie-Hélène Catherine Torres, em sua tese de doutoramento, *Variations sur l'étranger dand les Lettres: cent ans de traductions françaises des Lettres brésiliennes*, também cede ao fascínio da metáfora da antropofagia, conferindo um quê de exotismo a uma tese defendida na Bélgica. No seu trabalho a metáfora ganha status de teoria: “a teoria da antropofagia não é uma teoria erudita, mas seus argumentos culturais são compatíveis com a teoria descritiva da tradução”<sup>105</sup> (TORRES, 2001, p. 27).

Apesar da estranheza de se considerar a antropofagia como uma teoria, a descrição da antropofagia na tradução como a possibilidade de o tradutor se “nutrir” de outros textos se aproxima da reflexão de Haroldo de Campos, que considera a metáfora na literatura como “um diálogo não apenas com a voz do original, mas com outras vozes textuais”; a tradução “se deixa derivar no movimento plagiotrópico geral da literatura” (CAMPOS, 2005, p. 191). A seguir, Torres discorre sobre “*nos ancêtres, les cannibales*” (nossos ancestrais, os canibais). Esses nossos ancestrais, segundo a autora, acham-se nas obras de Jean Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, e de Montaigne, o já citado *Des cannibales*. Os nossos ancestrais seriam, então, representações formuladas na Europa.

---

<sup>105</sup> la théorie de l'anthropophagie n'est pas une théorie savante mais ses arguments culturels sont compatibles avec la théorie descriptive de la traduction.

Entretanto, não é só no exterior que a metáfora da antropofagia continua a ser lembrada em textos sobre tradução. Adriana Vieira compara a antropofagia de Haroldo e Augusto de Campos à tradução de *Peter Pan*, por Monteiro Lobato:

Depois de ler o texto em inglês, Dona Benta o traduz oralmente em português simplificado, que seria mais compreensível para as personagens do Sítio [...]. Lobato também lida criativamente com o texto de Barrie, resultando na criação de outra história, a história de Peter Pan contada por Dona Benta. Essa forma de recriação (de Lobato) pode ser comparada com aquela das traduções de Augusto e Haroldo de Campos (A. VIEIRA, 2001, p. 152-3)<sup>106</sup>.

Milton, também, associa a prática de tradução de Lobato à antropofagia ao apontar a maneira como as histórias estrangeiras eram recontadas por Dona Benta:

Em 1928, Oswald de Andrade publicou o *Manifesto Antropofágico* (sic), no qual apresenta a imagem do canibal brasileiro, que devoraria o inimigo a fim de possuir sua alma. Assim, o escritor brasileiro, como o canibal, não aceitaria a influência estrangeira de maneira passiva, mas a transformaria em algo novo. O original seria ativamente deglutido e reproduzido numa forma diferente<sup>107</sup> (MILTON, 2006, p. 492).

Relacionar Lobato à antropofagia é problemático, primeiramente, em termos de objetivo e objeto da tradução. Como bem afirma Milton (*Idem*), Lobato adapta literatura popular com intuito comercial, de promover a leitura e a venda de livros, e os irmãos Campos traduzem “uma literatura muito mais erudita”, visando o efeito estético. Em segundo lugar, em termos conceituais, pois nos deparamos com um terreno escorregadio onde termos como adaptação, apropriação, recriação, carecem de definição específica, sendo usados de maneira quase intercambiável.

O vocábulo adaptação, no *Dicionário Houaiss* (p. 78), é definido, no significado geral, como "ajuste, modificação", "transposição de uma obra literária para outro gênero" e

<sup>106</sup> After reading the text in English, Dona Benta translated it into simplified oral Portuguese, which is more easily understood by the characters in the Sítio [...]. Lobato also handles Barrie's text creatively, resulting in the creation of another story, the story of Peter Pan told by Dona Benta. This form of recreation can be compared to that of the translations of Augusto and Haroldo de Campos.

<sup>107</sup> In 1928 Oswald de Andrade published the *Manifesto Antropofágico*, in which he presented the image of the Brazilian cannibal, who would “devour” the enemy, so he could take over his soul. Thus the Brazilian writer, like the cannibal, would not take in the foreign influence in a passive way, but rather by transforming it into something new. The original will be actively swallowed and reproduced in a different form.

"transformação menos elaborada que o arranjo, de uma peça musical para ajustá-la a uma nova finalidade". Interessante notar que essa última acepção de atividade "facilitadora" vai ao encontro do que comumente se entende por adaptação: "reescrituras de obras clássicas das literaturas estrangeira e nacional, direcionadas a um público específico, como o infanto-juvenil" (AMORIM, 2003 p. 16).

Amorim reflete sobre a impossibilidade de estabelecer limites claros entre tradução e adaptação e a elaboração de definições "unívocas", argumentando que:

Os limites aqui são marcados pelos seus complexos redimensionamentos em termos de discurso nos quais ambos os conceitos de tradução e adaptação, e os respectivos corpora textual a que se ligam acham-se inscritos <sup>108</sup> (Idem, p. 195).

Frequentemente, para escapar do estigma de atividade marginalizada e inferior, lança-se mão da metáfora da antropofagia e do canibalismo quando se trata de história recontada, adaptação, interpretação, releitura nas diversas áreas da cultura.

Por fim, há a questão histórica de Lobato ter repudiado o movimento modernista, o que faz a associação de sua prática tradutória à metáfora oswaldiana parecer paradoxal. No artigo *Paranóia ou Mistificação*, Lobato ataca as "escolas rebeldes, surgidas cá e lá como furúnculos de cultura excessiva" e viaja por ocasião da Semana de 22, mas não se furta de avaliar as manifestações artísticas: "não vi e não gostei" <sup>109</sup>.

Em artigo posterior, "Adaptation studies and translation studies" (no prelo), Milton revê a relação da antropofagia com Campos: "Na realidade, Haroldo de Campos nunca descreveu

---

<sup>108</sup> The boundaries here are marked by their complex "re-dimensioning" in terms of discourses in which both concepts of translation and adaptation, and the respective textual corpora they cling to are inscribed.

<sup>109</sup> Fonte: [www.pitoresco.com.br/brasil/anita/lobato.html](http://www.pitoresco.com.br/brasil/anita/lobato.html)



seu trabalho como canibalismo, sempre usando termos como recriação e transcrição, mas Else Vieira (1994) popularizou esse termo ao descrever o trabalho dele”<sup>110</sup>.

Por duas vezes, Campos relaciona tradução com a antropofagia; em “Tradução, ideologia e história”, ao analisar as “transcrições” do Rubáiyát por Fitzgerald e Augusto de Campos discute a transcrição como sendo “até certo ponto um ato usurpatório” (1983, p. 59) da historicidade do texto-fonte:

Refazer esta alquimia, incluindo no seu “quimismo” ingredientes novos, para reativá-la em nossa língua, compensando assim aqueles que ficaram “recessivos” no câmbio forçoso de horizontes, é um privilégio do “transcriador” de poesia. Sobretudo quando esteja empenhado na reinvenção da tradição, para propósitos produtivos (não meramente conservativos), na perspectiva, agora, de um “transumanismo” latino-americano, necessariamente “antropofágico” (Ibid, p. 64).

Posteriormente, em “A tradução como instituição cultural”, Haroldo Campos descreve a atitude desconstrutora dos valores dos países dominantes como “antropofágico-devorativa”, pois obedece à lógica “ex-propriadora” e “re-apropriadora”. Nesse sentido, a tradução criativa, ao problematizar a revisão do passado literário, possibilitou o resgate e a revalorização de autores brasileiros como Gregório de Matos, Odorico Mendes, Sousândrade e Kilkerry. A partir dessa ótica, Campos sugere que se consulte Gertzler, Bassnett, McGuirk, Berman, com relação à teoria de tradução ‘antropofágica’ brasileira. Contudo, em nenhum momento, Haroldo de Campos atribuiu à sua própria teoria de tradução a metáfora da antropofagia.

Mas, Vieira finalmente se opõe ao excesso e à visão reducionista que foi se disseminando nos estudos da tradução com relação ao Brasil. Em 1999, sete anos após o seu primeiro artigo que estabelece essa relação, publica “Liberating Calibans: readings of *Antropofagia* and Haroldo de Campos’ poetics of transcreation”, onde adverte:

---

<sup>110</sup> Haroldo de Campos never actually described his work as cannibalism, always using such terms as recreation and transcreation, but Else Vieira (1994) popularized this term when describing his work.

Como em todo caso de oferta abundante, a saciedade pode ser acompanhada de repleção ou excesso. Esse pode ser o caso da digestão mundial da metáfora da antropofagia oriunda do Brasil [...] A *antropofagia* tornou-se um corpo de pensamento engolido depressa demais, uma palavra literalmente devorada e não digerida como sendo uma metáfora complexa e sujeita a metamorfoses em contextos e perspectivas críticas diferentes (VIEIRA, 1999, p. 95)<sup>111</sup>.

O texto, que conta com a colaboração do próprio Haroldo de Campos, ressalta a limitação da associação da teoria de tradução de Haroldo de Campos com a antropofagia ao apontar Pound, Benjamin, Paz, Bakhtin presentes na reflexão de Campos, além de discutir o Movimento Antropófago e sua importância para a cultura brasileira, incluindo o Cinema Novo e o Tropicalismo. Em nota, Vieira explica que por falta de espaço não pode fazer justiça ao trabalho de Haroldo de Campos, “uma vida dedicada à literatura, crítica e tradução como arte, num total de quarenta livros”<sup>112</sup> (Idem, p. 112). Ironicamente, toda essa retificação é publicada na obra editada por Bassnett e Trivedi *Postcolonial translation theory*, corroborando a inserção da teoria haroldiana no pós-colonialismo.

Haroldo de Campos resgatou a discussão sobre a antropofagia em artigo de 1980, “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira”, onde aborda também “o problema da situação do poeta brasileiro perante o universal” e a “necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal” (2004, p. 234). Segundo Moreno (2001, p. 182), ao discutir detidamente a questão da antropofagia nesse texto, ele associa seu nome à proposta de Andrade, “no entanto, é com Augusto de Campos que essas teorizações de Haroldo de Campos tornam-se mais explicitamente relacionadas à questão tradutória”.

Augusto de Campos utilizou explicitamente em *Verso reverso controverso* a antropofagia para descrever seu processo tradutório: “A minha maneira de amá-los é traduzi-los, segundo a

---

<sup>111</sup> As with any rich offering, satisfaction can be accompanied by surfeit or excess. Such may be the case for the world’s digestion of the Brazilian-derived metaphor of anthropophagy [...] *Antropofagia* has become a too quickly swallowed body of thought, a word devoured literally and not digested as a complex metaphor undergoing metamorphoses in different contexts and critical perspectives.

<sup>112</sup> space constraints do not allow me to do justice to his work – a lifetime dedicated to literature, criticism, translation as an art, in a total of forty books.

Lei Antropofágica de Oswald de Andrade”; e continua com a própria citação verbatim de Oswald: “só me interessa o que não é meu” (A. CAMPOS, 1988, p. 7), evidenciando a relação tradução/antropofagia. No mesmo trecho completa o pensamento recorrendo a Fernando Pessoa, poeta português:

Tradução para mim é persona. Quase heterônimo. Entrar dentro da pele do fingidor para refingir tudo de novo, dor por dor, som por som, cor por cor. Por isso nunca me propus traduzir tudo. Só aquilo que sinto. Só aquilo que minto. Ou que minto que sinto, como diria, ainda uma vez, Pessoa em sua própria persona (Ibid, p. 8).

No entanto, a metáfora da antropofagia parece servir melhor à teoria pós-colonial que a do “poeta fingidor”, de autoria de um representante do povo colonizador; melhor ainda serve o termo canibalismo – *cannibalism* – (e seu derivado *cannibalistic*) – na tradução de muitos teóricos. Moreno (2001, p. 183) ressalta que, “no limite, toda tradução é antropófaga, sejam elas propostas explicitamente como tal ou não” e “a própria noção de seletividade dos autores traduzidos parte também de um princípio antropofágico”.

Apesar das diversas considerações a respeito da antropofagia e sua relação com Haroldo de Campos, a metáfora tem um apelo muito forte para os estudos pós-coloniais e parece que para os teóricos estrangeiros ainda “só a antropofagia nos une”.

### **3.5. Considerações finais**

Inovação, transgressão, radicalização, autodestruição, releitura, recriação, tudo isso é tido como canibalismo e antropofagia. Todavia, como qualquer metáfora utilizada em demasia, a antropofagia desgastou-se, tornou-se clichê, pois as metáforas para serem expressivas devem “ter algo de surpreendente e inesperado” e “ter certo frescor e novidade, ainda que a imagem não seja necessariamente original” (MARTINS, 2000, p.95).

Os exemplos aqui apresentados são algumas das inúmeras referências à metáfora da antropofagia, tanto em artigos jornalísticos como teóricos, mas que servem para ilustrar como o sentido vai se perdendo pelo uso, enfraquecendo a força metafórica. Assim sendo, não se trata de contestar a associação desse tipo de tradução com a metáfora da antropofagia, mas de verificar como o seu uso excessivo perde o efeito e como a sua associação com Haroldo de Campos reduz a dimensão e complexidade de sua teoria.

Neste capítulo vimos, também, que antropofagia, ou canibalismo, enquanto metáfora cultural, frequentemente, envolve um caráter político. No pós-colonialismo o termo representa uma prática de resistência e reação, e ainda apresenta marcas do incivilizado e selvagem impressas pelas culturas hegemônicas. Todos esses aspectos é que fazem com que a associação de Haroldo de Campos a uma teoria de tradução pós-colonial soe estranha e estrangeira.

Randal Johnson, cujo artigo “Tupy or not Tupy” é citado por Gentzler (2008), Vieira (1992; 1994; 1999) e Bassnett (1993) como argumento do engajamento político dos “tradutores brasileiros com suas teoria de canibalismo” (TYMOCZKO, 2000, p.25), não hesita em esclarecer que “apesar de os poetas concretistas de São Paulo terem contribuído muito para a revitalização de Oswald de Andrade, a sua preocupação era muito mais estética do que cultural. Por isso, decidi não incluí-los neste artigo”<sup>113</sup> (JOHNSON, 1987, p. 59).

Não há como discordar de que elementos da antropofagia oswaldiana “oferecem os subsídios teóricos utilizados na apropriação [de autores e textos] levada a termo pelos irmãos Campos” (MORENO, 2001, p. 182). Augusto vincula abertamente a antropofagia à sua prática tradutória ao citar Oswald de Andrade, mas Haroldo, mesmo que a tenha discutido somente em nível de produção literária, a operacionaliza em suas traduções, que envolvem

---

<sup>113</sup> Although São Paulo’s Concretist poets have contributed much to the revitalization of Oswald de Andrade, their concern is more aesthetic than cultural. I have thus chosen not to include them in this essay.

uma “deglutição crítica do legado universal” (CAMPOS, 2004, p. 261), pois para Haroldo de Campos, citando Fabri, “toda tradução é crítica” (Ibid, p. 31).

Oswald de Andrade ao se proclamar “contra as ideias cadaverizadas”, “contra todos os importadores de consciência enlatada” sugere “roteiros, roteiros, roteiros” que levem a uma mudança de paradigma cultural. A proposta de Haroldo de Campos seria, também, de uma “busca de identidade estética local” (MORENO, 2001, p.184), mas que pretende a mudança do paradigma da tradução, envolvendo a seleção, incorporação e transformação. Assim, seria a antropofagia, segundo Moreno (Idem, p. 191), quem “autoriza a apropriação, definindo os roteiros que percorrem sua trajetória”.

A antropofagia como prática tradutória é, todavia, fruto de uma análise e interpretação, por vezes muito bem argumentadas, de outros teóricos e não do próprio Campos e não dá conta da amplitude de seu pensamento. Centrais à sua teoria de tradução, à sua práxis, acham-se outros conceitos e teorias que serão discutidos no próximo capítulo.

## 4. MUITO ALÉM DA ANTROPOFAGIA

*Haroldo de Campos é essa coisa extraordinária: um poeta e tradutor que veio para a literatura armado de um invejável conhecimento do fenômeno literário.*

João Cabral de Melo Neto

### 4.1. A fortuna crítica do tradutor Haroldo de Campos

Conforme mencionado anteriormente, o nome de Haroldo de Campos tornou-se conhecido pelos teóricos dos estudos da tradução principalmente pelo artigo de Else Vieira “A postmodern translational aesthetics in Brazil” (1994). Tal artigo é parte de sua tese, *Por uma teoria pós-moderna da tradução*, que busca uma "formulação de uma semiótica da tradução literária" como abordagem mais adequada à pós-modernidade e que tem um capítulo dedicado à "práxis tradutória revolucionária" dos irmãos Campos, prática considerada pela autora como "uma tradutória pós-moderna" (1992, p. 3).

A teoria haroldiana, descrita como: revolucionária (VIEIRA, 1992, p. 22), inovadora (MORENO, 2001, p. 9) e transgressora (SIMON, 1996, p. 16), aponta para um caminho alternativo para a tradução, no dizer de Bassnett (1993, p. 158), e confere aos irmãos Campos um destaque internacional sem precedentes na história da tradução no Brasil. Contudo, a dimensão da reflexão de Haroldo de Campos é reduzida ao clichê da *Antropofagia* e rotulada de pós-colonial, enfatizando um suposto engajamento político da sua teoria.

Douglas Robinson <sup>114</sup> defende que, para um eficaz engajamento político, um texto deve ter um interesse amplo e generalizado, ou seja, possuir uma habilidade de atingir as massas. Não parece ser o caso de Haroldo de Campos, cujas traduções não podem ser consideradas "populares" ou "comerciais", pois não atingem as "massas", mas a elite cultural. Assim, como Walter Benjamin (2003, p. 15) que afirma que "nenhum poema dirige-se ao leitor, nenhum quadro, ao espectador, nenhuma sinfonia, aos ouvintes" <sup>115</sup> e questiona se a tradução deve ser para aqueles que não compreendem o original, Haroldo de Campos, também, não estava interessado em ser aceito por um grande público e só se propunha a traduzir aquilo que para ele representava uma "militância cultural", obras esteticamente revolucionárias. Apesar de a afirmação ter uma ressonância política, a escolha das obras traduzidas por Campos reflete um engajamento prioritariamente estético. O entrelaçamento da criação poética, da prática tradutória e da crítica está presente no pensamento de Campos, conforme ele mesmo atesta em *Tradução como instituição cultural*, de 1997 (no prelo):

Desde os anos 60, iniciei minha reflexão teórica sobre tradução de obra de arte verbal (poesia ou prosa de igual complexidade no plano de expressão; o que em alemão se diz *Dichtung*) <sup>116</sup>. Essa reflexão fundava-se numa prática radical da tradução poética, que vinha sendo levada a efeito por Augusto de Campos, Décio Pignatari e por mim, cujo marco inicial foi a transposição criativa, em equipe, de uma seleção de *Cantos* de Ezra Pound. Tratava-se, pois, de uma teoria derivada duma prática, que cada vez mais se foi ampliando ao longo do tempo.

Por "militância cultural" entende-se aqueles escritores que, segundo Milton (1993, p. 163), "mudaram, afetaram, ou revolucionaram o estilo poético: primeiro Pound, Cummings, Joyce e Mallarmé; e depois Maiakovsky, Khlebnikov, Valéry, Poe, os trovadores provençais,

---

<sup>114</sup> In: Maria TYMOCZKO, 2000, p. 26 e 40.

<sup>115</sup> No poem is intended for the reader, no picture for the beholder, no symphony for the listener (Trad. Núcleo de Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina).

<sup>116</sup> "Da tradução como criação e como crítica", 1962; em *Metalinguagem e outras metas*. Perspectiva, São Paulo, 1992, 4 ed.; "De la traduction comme creation et comme critique", *Change* 14 (Trasformer / Traduire), Seghers/Laffont, Paris, fevrier 1973.

Goethe, Octavio Paz, Lewis Carroll, Keats, Edward Lear, John Donne e John Cage”. A tradução desses poetas e prosadores por Augusto e Haroldo de Campos foi peça chave na divulgação de autores até então desconhecidos no Brasil, contribuindo para a renovação do cânone nacional, a partir de uma visão sincrônica, e da estética do fazer poético: “uma metamorfose vetoriada, de transformação qualitativa, de culturmorfologia: *make it new*” (CAMPOS et al., 2006, p. 43).

Enquanto os teóricos estrangeiros se limitam a reproduzir um recorte – via Vieira – da teoria de Haroldo de Campos para adequá-lo à teoria pós-colonial, no Brasil, ele é objeto de estudos abrangentes e, também, é citado em muitas outras publicações, teses e artigos sob diferentes perspectivas. Tantas referências evidenciam a importância de sua teoria de tradução que, segundo Paes (1990, p. 30), merece destaque:

[...] tanto por suas formulações acerca da teoria da tradução poética quanto pelo seu trabalho de recriação de textos de mais alta complexidade formal, como as *Rime pietrose* de Dante, a poesia provençal, o *Lance de dados* de Mallarmé, *Os Cantos* de Pound, o *Finnegan's (sic) Wake* de Joyce, a moderna poesia russa (em colaboração com Bóris Schnaiderman), a poesia bíblica etc. O alto nível dessas traduções, regularmente divulgadas em jornais e revistas e mais tarde recolhidas em livro, teve efeito estimulante, incitando outros poetas a se dedicarem também às versões poéticas e abrindo um espaço para elas na imprensa literária.

John Milton (1993, p. 168) também concorda que a "seriedade e o plano coerente" da teoria de tradução dos irmãos Campos contribuíram para a que a tradução literária fosse considerada uma atividade artística e autoral. Mário Laranjeira (1993, p. 30), mesmo quando discorda dos irmãos Campos em alguns pontos, como, por exemplo, o do trabalho de tradução em equipe, os considera “indiscutivelmente alinhados entre os mais destacados tradutores de poesia deste país” e “merecedores de todo respeito”.

Bosi, que parece considerar a tradução uma atividade literária menor dado o pequeno espaço a ela conferido na *História concisa da literatura brasileira* e a afirmação de que “das traduções poéticas sempre se tende a fazer juízo severo, tal é a soma de soluções infiéis ou



canhestras que a história literária tem registrado”, reconhece que as traduções de Dante por Haroldo de Campos, e também de Maiakóvski (com Boris Schneiderman e Augusto de Campos) e da seleção de cantos de Pound (com Augusto, Pignatari, Grünewald e Faustino), são “boas versões que de certo influíram na formação de um gosto literário moderno” (BOSI, 2002, p. 489).

A questão da renovação do cânone literário acha-se também presente na tese de doutoramento, de Silene Moreno, *Ecos e reflexos: a construção do cânone de Augusto e Haroldo de Campos a partir de suas concepções de tradução*, de 2001, onde a autora analisa as concepções de tradução de Augusto e Haroldo de Campos, com enfoque na questão de fidelidade proposta no conceito de recriação. No trabalho, Moreno “propõe-se examinar, à luz de uma perspectiva pós-estruturalista dos estudos de tradução, a construção e a disseminação do cânone dos referidos poetas e tradutores” (MORENO, 2001 p. 7) e argumenta que,

A noção de tradução, e mais especificamente de fidelidade, vinculada à teorização sobre tradução de ambos, está intimamente ligada à construção e à propagação do movimento da poesia concreta no Brasil, que prossegue até hoje, através do cânone proposto via tradução (Ibid, p. 238).

Tradução e criação poética estavam, para Haroldo de Campos, intimamente ligadas. As traduções serviram de “instrumento de modernização da literatura, como resgate do que há de melhor na tradição para nutrimento da poesia do presente” (NÓBREGA, 2005, p. 95). Das primeiras traduções do inglês, de Pound, Eliot, Joyce, a dos textos bíblicos, a teoria haroldiana de tradução foi se desenvolvendo coerentemente ao longo dos anos.

Em 1960, Haroldo, com um pouco mais de três meses de estudo do russo, sentiu-se atraído pela linguagem concentrada ao máximo de Maiakóvski. Mas, ele não considerava a “tarefa absurda” traduzi-lo e comenta que Pound, o “exemplo máximo de tradutor-recriador” (CAMPOS, 2004, p. 35), traduziu do japonês antes de estudar o ideograma. (CAMPOS, 1976, p. 43). Segundo Schneiderman, “o que o poeta não diz, porém, é que embora ele tivesse estudado até então pouco mais de três meses num curso de iniciação à língua russa, pude dar

apenas pouquíssimas sugestões, tal era a qualidade de seu trabalho” e completa: “depois que ele me trouxe a sua tradução do poema sobre o suicídio de Iessiênin, percebi que havia nele extremos de virtuosismo, com a recriação de recursos sonoros do original” (SCHNAIDERMAN, 2003, p. 61- 62).

Haroldo de Campos dedicou-se também ao estudo do japonês, motivado pelo interesse no “método ideográfico de compor”, desenvolvido por Pound, que seria “um dos pontos fundamentais” do programa da poesia concreta (CAMPOS, 1995, p. 10). Campos publica as primeiras traduções de *haikai* em 1954, em suplementos literários de jornais. Em 1993, “um velho sonho” é concretizado: “A *trans-criação* para o português da peça *Nô Hagoromo (O Manto de Plumas)*, atribuída a Zeami” (Idem, 1995, p. 17), publicada com o apoio da Fundação Japão e que recebe o prêmio Jabuti de tradução em 1994. A respeito desse trabalho, Claudio Daniel afirma:

A tradução criativa dos textos do teatro nô, tal como realizada por Haroldo de Campos, é uma aventura fascinante, pela grande beleza plástico-sonora dessas composições, que podem ser lidas, hoje, como poemas altamente elaborados (...). No campo puramente verbal, uma peça como *Hagoromo* traz inquietantes desafios de linguagem, pertinentes à discussão sobre as possibilidades do poema longo moderno (...). Não se trata de resgatar uma exótica curiosidade ancestral, mas de recuperar para o debate (e o fazer) poético atual as “essências e medulas” de uma arte sutil e complexa como um brocado de seda (DANIEL, 2003).

Ainda atraído pela escrita ideográfica, Haroldo de Campos se aventura pela poesia chinesa, reunindo em *Escritos sobre Jade* (1996), peças clássicas chinesas e cantos de autores anônimos, que haviam sido compilados por Confúcio. Para tal, Campos estuda as versões de Pound, em *Cathay* e outras versões ocidentais. Daniel, todavia, aponta uma diferença fundamental entre as traduções:

Longe de se contentar com um exotismo decorativo e impressionista, recorrente na maioria das versões, Haroldo de Campos adotou outra estratégia de leitura, enfatizando a estrutura composicional, as imagens verbais e a rica sonoridade dessa poética densa e delicada (Ibid).

Isso porque, segundo o próprio Haroldo de Campos, ele não se restringiu à “tradução servil”, e procura dar uma nova interpretação “capaz de captar determinados efeitos da linguagem original através de recursos da poética moderna” (CAMPOS, 1995, p. 13).

Atraído pelo aspecto poético do texto bíblico, Haroldo de Campos começa a estudar hebraico na década de 80. Maria Clara Castellões de Oliveira, em seu artigo “Haroldo de Campos: o tradutor midrashista”<sup>117</sup> (rabinos antigos, que eram comentaristas e intérpretes das Escrituras), discute o diálogo de Haroldo de Campos com a tradição judaica, por meio da análise das “metáforas judaicas presentes em seu pensamento tradutório” e da interlocução com Rosenzweig e com a crítica literária realizada por Harold Bloom e demonstra como “a prática e a teorização tradutórias de Haroldo de Campos são conhecidas como um espaço aberto a diálogos entre as mais diversas tradições a que a ele e a seu contexto cultural são relevantes” (2002, p. 2).

Haroldo de Campos traduziu o *Eclesiastes*, trechos do *Gênese* e o capítulo 38 do *Livro de Jó* porque “deixou-se fascinar pelo idioma hebraico e pela poesia bíblica” (CAMPOS, 2004, p. 11). Schüller (1998)<sup>118</sup> assim descreve o processo de tradução criativa desse texto:

Procuremos entender o poeta-tradutor. Em jogo está a inquietação moderna. Praticando uma espécie de arqueologia textual, Haroldo vai às raízes, estejam elas onde estiveram. Fiel à tradição inaugurada por Eliot e Pound, Haroldo traduz e justapõe pedaços. Resultado: montagens que recolhem e superam o sentido dos estilhaços justapostos, metáforas. A obra que o autor está produzindo comporta-se como um mosaico em que as criações originais não se distinguem dos textos citados e traduzidos. A poesia se instala na ressonância dos significantes que repercute nos comentários. A ênfase dada aos significantes reduz a pó os significados como se vê na tradução de trechos do *Eclesiastes*.

Para Schüller, o tom épico de alguns trechos da Bíblia e a estranheza da língua despertam o interesse do tradutor: “O estranho proporciona-lhe o ensejo de traduções ‘fortes’, origem de novos recursos para os cultores da língua portuguesa”. A língua semítica parece oferecer

---

<sup>117</sup> Com base em sua tese de doutoramento *O Pensamento Tradutório Judaico: Franz Rosenzweig em Diálogo com Benjamin, Derrida e Haroldo de Campos*, defendida em setembro de 2000, na UFMG

<sup>118</sup> <http://www.schulers.com/donaldo/wfv.htm> <mailto:donaldo@schulers.com>

dificuldades bem maiores ao tradutor do que o grego que pertence ao grupo das línguas indo-européias, como a nossa, mas ainda segundo Schüller, “a atitude não muda quando traduz o primeiro canto da *Iliada*”. Coerente com sua prática tradutória, Campos “desterritorializa” o texto pela intertextualidade, “a atenção se desloca do sentido para os sentidos, da unidade para a disseminação, do autor para as leituras”.

Lançando mão de técnicas da poesia moderna, da sintaxe e do ritmo, Haroldo de Campos hebraiza e heleniza o português nessas transcrições, enfatizando os aspectos sonoros das línguas e imprimindo as marcas da poesia. Schüller lamenta que Haroldo não tenha traduzido a *Iliada* inteira, “se o fizesse nos proporcionaria horas de prazer e nos obrigaria a pensar, e muito”.

Ainda no âmbito do cânone literário greco-romano, Haroldo de Campos faz uma incursão na tradução de poesia latina. Sua primeira tradução publicada a partir do latim, o poema 5 de Catulo, se encontra na publicação brasileira do *ABC da Literatura*, de Pound, na seção intitulada “Mini-antologia do paideuma poundiano”, cuja edição *princeps* é de 1970. No ano de 1974, publica o artigo “Três tópicos para a reinvenção do Latim” (na *Revista de Letras de Assis/ SP*) em que transcreve Catulo, Horácio e Pérsio. Em 1994, é publicada, em um suplemento literário, a tradução de um excerto de Ovídio, denominado “A morte de Narciso” e a Ode III, 30 de Horácio (B. VIEIRA, 2006, p. 87).

Para o professor de latim Brunno Vieira, apesar de a tradução de Campos ser considerada “pela envergadura da empreitada e pelo esforço erudito despendido, a sua *Iliada*”, as suas traduções latinas, mesmo que poucas, são significativas também por contribuírem em muito para um programa tradutório latino-português:

Acredito que esse programa tradutório é um fecundo exemplo a ser seguido por toda uma geração de tradutores que está ainda por vir. Se, através da abordagem da linguística e da teoria literária, é possível pleitear uma formalização dos operadores significativos do texto de poesia, capaz de tornar solúveis as aparentes aporias de sua tradução, a questão da dicção literária do poema de chegada é um tema que não pode ser obliterado. A

adequação à modalidade da escrita poética e, nesse caso específico, do gênero épico, deriva de um sistema que já está presente no repertório dos textos de poesia latina em tradução e que convém referendar e recriar. (B.VIEIRA, 2006, p. 87).

Esses poucos depoimentos permitem ter uma ideia da magnitude da atividade tradutória de Haroldo de Campos e demonstram que a estranheza provocada pela limitação de seu trabalho à metáfora da antropofagia é justificável. A fortuna crítica de Haroldo de Campos, somente no que se refere à tradução, mereceria um trabalho à parte, mas a limitação imposta pela extensão desta dissertação fez que com fossem selecionados aqui somente alguns exemplos ilustrativos.

#### **4.2. “Esse homem é um imenso poeta-pensador que sabe tudo”**

As palavras de Jacques Derrida <sup>119</sup> podem parecer um exagero para alguns, mas, sem dúvida, apontam para a abrangência do pensamento de Haroldo de Campos. Nelson Ascher, em uma conferência na Universidade de Oxford <sup>120</sup>, afirma que ele não é um poeta que por acaso traduz, um tradutor que de vez em quando passa pela crítica, ou um acadêmico que também escreve poesia, pois o mesmo material linguístico é usado nos poemas, traduções e ensaios, de maneira habilmente modulada, como forma de deixar explícito o processo de criação.

É exatamente por ser um "intelectual poliédrico", como o definiu Bosi <sup>121</sup>, que nossa crítica recai sobre o aspecto limitador e o julgamento simplista dos teóricos estrangeiros que o lembram somente pela antropofagia – via Vieira – associando-o ao pós-colonialismo, demonstrando desconhecimento de sua obra e de seu pensamento. No entanto, no Brasil, apesar dos anos de academia, da presença constante na mídia e das inúmeras publicações,

---

<sup>119</sup> In: Homenagem a Haroldo de Campos, 1996. Trad. Leda Tenório da Mota.

<sup>120</sup> <http://www.modern-languages.qmul.ac.uk>. Acesso em 22/05/2006.

<sup>121</sup> In *O Estado de São Paulo*. Caderno A18. 17/08/2003.

Haroldo de Campos, por vezes, também, é lembrado somente por um aspecto, como por exemplo, fundador do concretismo, conforme observa Ascher:

Detratores e admiradores de Haroldo de Campos costumam reduzir sua obra à poesia concreta. [...] Leitores ocasionais e, pior, não poucos profissionais reduzem-no apenas isso: o criador de meia dúzia de epigramas visuais atribuídos não raro ao irmão (ou vice-versa) (ASCHER, 2009, p. 115).

O movimento concretista foi sem dúvida marcante no cenário da literatura nacional, mas Haroldo de Campos soube desenvolver, ao longo dos anos, uma inter-relação da sua atividade artística e literária: “a amplitude e a variedade de sua crítica literária se combinaram com a quantidade e a qualidade de suas traduções para lhe eclipsar a produção original” (Ibid).

Grande contribuição para levar ao conhecimento do público em geral a trajetória intelectual de Haroldo de Campos, poderia ser a publicação em livro da tese de doutoramento de Thelma Médici Nóbrega, *Sob o signo dos signos: uma biografia de Haroldo de Campos*:

A tese tem como objetivo realizar um perfil intelectual de Haroldo de Campos, construindo paralelos entre sua personalidade e sua obra. Em primeiro lugar, pretende-se mostrar a convergência entre a produção poética, teórica e tradutora do biografado, argumentando que essa pluralidade se dá sobre uma coerência em termos de sua visão da linguagem e da literatura. (NÓBREGA, 2005, p. 1).

A tese obedece a um esquema cronológico, onde se alternam anedotas, histórias, depoimentos e entrevistas, mas sempre apontando a relação com sua atividade de poeta, tradutor e literato. Como “suas amizades invariavelmente se baseavam num entendimento literário, num contexto que não raro gerava literatura” a autora classifica seu trabalho de “biografia literária” (Ibid, p. 7).

Haroldo de Campos mantinha amizade e intenso diálogo com a intelectualidade internacional, por correspondência ou pessoalmente. Na década de 50, visitou Pound e conheceu Max Bense, de quem se tornou amigo. Antes dessa viagem, Campos já se interessava pelas ideias de Bense e havia publicado no Suplemento Literário de *O Estado de*

São Paulo o artigo “A nova estética de Max Bense”<sup>122</sup>, onde fala da “posição fecunda perante a criação artística” e “a séria contribuição teórica à problemática de uma evolução crítica de formas que se põe, indeclinavelmente, perante todo artista contemporâneo consciente do seu *fazer*” (CAMPOS, 2004, p. 28). A estética baseada na semiótica, de Bense, “se entrosava à perfeição como o que os noigandres procuravam fazer em poesia” (NÓBREGA, 2005, p. 116).

Campos, que inicia o referido artigo sobre Bense evocando as ideias sobre crítica de Pound, vai se encontrar com o poeta americano, na casa deste na Itália, antes de ir a Alemanha conhecer Bense. Pound e Campos já vinham mantendo correspondência desde as primeiras traduções do grupo Noigandres, que recorria ao conceito de renovar, *make it new* de Pound: “dar nova vida ao passado literário válido via tradução” (Ibid, p.36). Também menciona, nesse artigo, “A nova estética de Max Bense”, o linguista Roman Jakobson, que conheceu em 66 e com quem se encontraria várias vezes e manteria correspondência e que viria a ser, segundo Haroldo de Campos “a física” das suas traduções (CAMPOS, 1983, p.58).

A erudição e o repertório de Haroldo de Campos impressionam seus interlocutores, que ao conhecê-lo notam que compartilham com ele muitas ideias. Em 1964, conheceu Umberto Eco, que, conforme relata Haroldo de Campos (*apud* NÓBREGA, Idem, p. 157), “ficou espantado porque ao ler *A obra de arte aberta* teve a impressão de que eu tinha feito uma resenha do livro dele [*Obra aberta*] seis anos antes de ser escrito, livro esse que ele escreveu sem conhecer os meus artigos. [...] E aí ficamos amigos”. Eco o considerou “o maior tradutor moderno de Dante”, em “La scomparsa di un poeta”, publicado no jornal *L'Espresso*, (4/9/2003).

Admiração e a afinidade intelectual mútuas, também se dão com Derrida, que comenta sua reação ao primeiro encontro com Haroldo, quando são apresentados por Todorov, no *Collège*

---

<sup>122</sup> Posteriormente incluído na obra *Metalinguagem e outras metas*.

*de France*, em 70: “foi para mim uma revelação (esse homem é um imenso poeta-pensador que sabe tudo, pensei logo, *qual o segredo que ele detém?*)”<sup>123</sup>.

Desde seu primeiro ensaio sobre tradução, em 62, Haroldo contestava o aspecto unívoco do significado original, negando a estabilidade e transparência da linguagem e a simultânea impossibilidade e necessidade de tradução de poesia, uma das aporias derridianas. Dessa maneira, rompe com o pensamento tradicional, que considera o texto traduzido qualitativamente inferior ao original e "com o paradigma da pureza do absoluto" (VIEIRA, 1992, p.44) e, assim, coloca superiores e subordinados em pé de igualdade.

Nesse sentido aproxima-se da reflexão derridiana de tradução, que viria a conhecer posteriormente. Conforme relata Nóbrega (2005, p. 158), para Haroldo de Campos essas coincidências não eram de “fantasmagorias”, mas ideias que estariam no *Zeitgeist*<sup>124</sup>; para Derrida, eram parte de um repertório erudito:

No horizonte da literatura, e antes de tudo na intimidade da língua das línguas, cada vez tantas línguas em cada língua, sei que Haroldo a tudo isso terá tido acesso como eu antes de mim, melhor que eu<sup>125</sup>.

Poliglota e leitor ávido, Haroldo de Campos era interlocutor à altura de intelectuais de todas as partes do mundo, e não foi diferente com relação a seus pares na América Latina: Rodriguez Monegal, Octavio Paz, Julio Cortázar, Cabrera Infante, Juan Gelman, figuravam entre seus “grands-amis-admirables”, como diria Derrida.

Em 1966, após convite do PEN American Center, para participar do XXXIV International PEN Congress, em Nova York, representando o Brasil na mesa-redonda “A Situação do Escritor na América Latina”, com Victoria Ocampo, Pablo Neruda, Mario Vargas Llosa e Emir Rodriguez Monegal<sup>126</sup>, Campos aprofundou o interesse pela literatura hispânica, travando contato maior com vários escritores. Cortázar faria de Haroldo um de seus

---

<sup>123</sup> In: *Homenagem a Haroldo de Campos*, 1996. Trad. Leda Tenório da Mota.

<sup>124</sup> Espírito da época.

<sup>125</sup> In: *Homenagem a Haroldo de Campos*, 1996. Trad. Leda Tenório da Mota.

<sup>126</sup> Cf Thelma Médici NÓBREGA, op cit. p. 166.



personagens em *Un tal Lucas*, escrito em 1979.<sup>127</sup> O escritor argentino, mais conhecido por sua prosa, comenta a respeito da tradução por Haroldo de Campos de seu “Zip sonnet”:

É perfeito. É muito mais belo em português do que em espanhol (*je ne suis par en train de te flatter*, gordo telúrico!) A prova: ‘iludido a eludir seu reflexo’. A aliteração é maravilhosa e cada vez que leio o poema em voz alta, me deslumbro de novo<sup>128</sup>.

Em 1969, Campos conheceu Octavio Paz, com quem já vinha mantendo correspondência, em Paris. A respeito de Haroldo de Campos diz o poeta mexicano:

Pouquíssimas vezes vi unidas, como no seu caso, a sensibilidade auditiva e a semântica. Ao lê-lo, voltei a comprovar que a poesia é palavra dita e ouvida; uma atividade espiritual profundamente física na qual intervêm os lábios e a sonoridade. Atividade sensual, muscular e espiritual<sup>129</sup>.

Em 1968, Paz envia a Campos seis poemas concretos, intitulados “Topoemas”, como uma homenagem “a antigos e novos mestres de poesia – e entre estes últimos, em primeiro lugar, aos poetas brasileiros de *Noigandres e Invenção*” (PAZ, 1986, p. 102). Em 1981, Campos conclui a tradução do poema *Blanco*, de Paz, intitulando-a *Transblanco*. O livro traz uma introdução com a correspondência trocada entre poeta e tradutor e, no prefácio, o seguinte testemunho de Rodriguez Monegal:

Uma afinidade secreta unia previamente estes dois poetas, que só começam a dialogar efetivamente em 24 de fevereiro de 1968. Muito antes, em suas leituras paralelas da modernidade, e em particular dos textos de Mallarmé, e mais especificamente de *Un coup de dès*, eles tinham iniciado, sem o saber esta futura colaboração (PAZ, 1986).

Nóbrega (2005, p. 314) destaca uma diferença importante entre o poeta mexicano e o brasileiro: a forte influência do surrealismo francês em Paz. Mas ambos beberam na fonte de Pound e sua incursão pela escrita ideográfica. A sugestão da poesia japonesa apontada por Campos no poema *Blanco*, “desdobrável como um livro japonês, visual, de leitura múltipla” (Idem, p.164), aproxima esses dois poetas de sensibilidades diferentes.

<sup>127</sup> Fonte: [http://www2.uol.com.br/haroldodecampos/tela\\_bibliografias/biobibliografias.htm](http://www2.uol.com.br/haroldodecampos/tela_bibliografias/biobibliografias.htm)

<sup>128</sup> Paratexo em *Éden, um tríptico bíblico*. Perspectiva, 2004.

<sup>129</sup> Paratexo em *Éden, um tríptico bíblico*. Perspectiva, 2004.

No final da década de 60, o interesse de Haroldo de Campos pelo barroco, especialmente na literatura latino-americana, caracteriza-se por um percurso sincrônico que “é uma pérgula debuxada ao longo da história e que a recolhe numa figura circular, espiralada, não como sucessão linear de eventos, mas como tropismo de formas que se entrespelham” (CAMPOS, 1976, p. 139), vai levá-lo ao cubano Lezama Lima, de quem traduz um poema. Campos considera *Paradiso*, de Lima, “um dos momentos mais altos da prosa latino-americana atual, cuja linha de frente de invenção está ainda por ser descoberta” (Idem, 144).

Durante um encontro de poetas, em Paris, conhece o argentino Juan Gelman e se tornam amigos, aproximados, pela comunhão de ideias, como já acontecera com outros intelectuais. Campos comparando-se a Gelman, “um poeta inventor”, diz: “eu, por exemplo, não faço hoje poesia concreta, faço uma poesia de concretude, o que Juan Gelman faz também em sua língua. Nada como a tradução de sua poesia para surpreender o mecanismo de seu trabalho”<sup>130</sup>. Para Seligmann-Silva (2005, p.195), o conceito de concretude “constrói-se sobre o paradoxo de tender *ao mesmo tempo* à maior proximidade possível com as coisas e, por outro lado, constituir um mundo fechado em si” e observa:

Há atuando no subterrâneo dos textos de Haroldo de Campos, um trabalho incansável de, por um lado, uma busca de uma linguagem icônica, transparente aos objetos, imediata, concreta, e, por outro lado, de crítica da possibilidade de se instituir esta linguagem.

Mesmo depois de décadas, parece que a poesia concreta ainda mostra sua força. Gelman atesta que a influência de Haroldo nas novas gerações de poetas é cada vez mais reconhecida, tanto na poesia brasileira como na de língua espanhola: “há poetas com influências do concretismo em todos os países da América Latina”<sup>131</sup>. A lista de homenagens e prêmios na carreira de poeta e tradutor Haroldo de Campos é enorme. Foi o ganhador do *Premio Octavio Paz de Poesía y Ensayo*, no México, em 1999. Em 1991, recebeu uma homenagem em Salto

<sup>130</sup> Entrevista a Samuel Leon. *Cult 55. Revista de literatura*. ano V. p.14-19.

<sup>131</sup> *Ibid.*

Oriental, Uruguai, organizada pelo Centro Cultural de Salto e a Academia Nacional de Letras. No mesmo ano, foi homenageado na ocasião do 35º aniversário da Fundação da Aliança Cultural Brasil-Japão. Foi vencedor do prêmio *Jabuti* em 1991, 1992, 1993, 1994, 1999, 2002, 2003 e 2004. Sua biografia foi incluída na *Enciclopédia Britânica* em 1997. Também em 2000, recebeu o prêmio *Hors Concours* Fernando Pessoa por *Pedra e Luz na Poesia de Dante*, categoria tradução, outorgado pela União Brasileira de Escritores<sup>132</sup>. Tantas honrarias atestam o reconhecimento da importância de Haroldo de Campos no cenário mundial da literatura.

### 4.3. Uma poética da tradução

Um dos aspectos mais evidentes da prática de tradução de Haroldo de Campos é de colocar a criação poética e a tradução em pé de igualdade. Não por acaso, quando discute tradução na obra *A arte no horizonte do provável*, nomeia o capítulo de “A poética da tradução”. Em entrevista de 1988, se declara primordialmente poeta:

Tudo o que fiz e faço [em tradução] decorre basicamente de minha condição de poeta. O ensaio, a reflexão teórica, mesmo as atividades docentes que venho desempenhando, desde 1971, no Brasil (PUC-SP) e ocasionalmente no exterior, são extensões da minha condição de poeta-crítico (NÓBREGA; GIANI, 1988, p. 57).

O seu trabalho de tradutor, por ser tributário da atividade primeira, não é secundário, pois é também criativo. Há uma interdependência produtiva entre o fazer poético e o traduzir, conforme esclarece Campos: “A tradução criativa é, para mim, a primeira e a mais importante dessas derivações, mesmo porque, sendo irmã-gêmea da poesia, é a que mais me permite entrar nos mecanismos de engendramento da obra de arte verbal” (Idem, p. 58).

---

<sup>132</sup> Fonte: <http://www2.uol.com.br/haroldodecampos/home.htm>

A tradução criativa (ou *transcrição*, como prefere Campos) tem por objetivo a “reconfiguração no idioma de chegada da *forma significante* do poema de origem” (Idem, p. 56) e não a reconstituição da mensagem. Seria uma tradução voltada à “concretude” do poema, como Campos descreveu, ao comparar seu trabalho com o de Gelman, ou seja, aos aspectos sonoros e visuais da palavra em que está incorporado o sentido, “da informação estética, não da informação meramente semântica” (CAMPOS, 1977, p. 100). Dessa maneira, o poeta seria melhor tradutor de poesia, pois “o repertório de *linguagem* do poeta de ofício (seu estoque de formas, seu domínio das possibilidades de agenciamento estético da língua para a qual o texto é traduzido) é infinitamente superior ao do *scholar* que faz as vezes de poeta” (CAMPOS, 1977, p. 109).

Dada a necessidade de diferenciar essa proposta de tradução daquelas tradicionais que corroboram o aspecto de fidelidade servil, Haroldo de Campos adota o termo *isomorfismo*, emprestado da cristalografia: em que original e tradução “serão diferentes enquanto linguagem, mas, como corpos isomorfos, cristalizar-se-ão dentro de um mesmo sistema” (CAMPOS, 1983, p. 60), posteriormente, substituindo-o por *paramorfismo*.

Essa tradução isomórfica (para-mórfica) se voltaria para a reconfiguração da iconicidade do signo estético (Charles Morris; Max Bense), situando-se no avesso da chamada “tradução literal” (posteriormente, preferi falar em *paramorfia*, pensando na mímese como produção da diferença, “transformação ao lado de”, “paralela” assim como, num ensaio de 1967, vali-me da acepção de paródia no sentido etimológico de “canto paralelo”) (CAMPOS, 1997, no prelo).

O paramorfismo é evidente na tradução da poesia espacializada de e.e. cummings, que lança mão do reordenamento da estrutura do poema, de recursos gráficos como a desagregação vocabular, das onomatopéias, da utilização de letras minúsculas e maiúsculas, e da pontuação, de maneira não convencional. A poesia de e.e. cummings, assim como a poesia concreta, busca a fusão conceitual da imagem com a palavra.

Ao colocarmos lado a lado o poema de Cummings, “Grasshopper”, e a tradução de Haroldo de Campos, nota-se de imediato que a distribuição gráfica dos dois poemas se assemelha muito: a quebra da linearidade do verso, a decomposição e recomposição das palavras e dos fonemas, a pontuação desordenada e as maiúsculas intercaladas com minúsculas, tudo é recriado.

Enquanto o leitor busca desembaralhar as sílabas e letras, sua mente vai gradualmente construindo as conexões até decifrar a mensagem: *Grasshopper, who, as we look now, upgathering leaps, arriving to become, rearrangingly, grasshopper* e na tradução: *Gafanhoto, que, se eu olho para o alto, reunindo-se num salto, ele salta, chegando a recompor-se, tornando-se gafanhoto*. Entretanto, o significado sozinho é irrelevante e a mensagem só se realiza enquanto "informação estética" em sua relação com a desagregação vocabular e a espacialização. A disposição das palavras recobre toda página e forma um sentido geral da imagem do gafanhoto saltando, se desintegrando e se recompondo. Esse efeito é produzido em parte pelo fato de as sílabas de "gafanhoto" serem rearranjadas quatro vezes terminando com a grafia normal:

	r-p-o-p-h-e-s-s-a-g-r		o-h-o-t-n-a-f-g-a
	who		que
a)s w(e loo)k		s)e e(u olh)o	
upnowgath		paraoaltor	
PPEGORHRASS		HOTGOAFAN	
eringin(o-		eunindose(n-	
aThe):l		umEle:s	
eA		aL	
!p:		!t:	
S	a	A	c
(r		(h	
rIvInG	.gRrEaPsPhOs)	eGaNdO	.gOaTfOaNh)
	to		a
rea(be)rran(com)gi(e)ngly		recom(tor)pon(n)d(ar-se)o	
,grasshopper;		,gafanhoto;	

No poema, a leitura principia na esquerda, seguindo obliquamente para a direita, depois horizontalmente para a esquerda e assim sucessivamente numa dinâmica às vezes interrompida por uma pontuação, uma letra maiúscula, um parêntese. Essa espacialização revela a mensagem de maneira "ideogramática", sugerindo mais o "quadro" do que a descrição da ação.

A distribuição dos parênteses permite diferentes leituras com a inclusão ou exclusão de palavras, assim como a pontuação, aparentemente aleatória, cria ambiguidade. Poderíamos considerar um poema sem título ou que o título fosse "r-p-o-p-h-e-s-s-a-g-r", na primeira linha. Mas também seria possível que o título "The Grasshopper" tenha se desagregado ficando o artigo definido *The* na linha 7 e *grasshopper* "saltado" para a última. Difícil de distinguir, a palavra "gafanhoto", nos dois primeiros arranjos (linha 1 e 5) remete à camuflagem do inseto na grama. O inseto imóvel dá um salto enérgico ainda não revelando sua identidade (linha 12) que só será percebida no descanso (linha 15).

Haroldo de Campos, todavia, parece não interpretar dessa maneira e no lugar de *The* coloca o pronome *Ele*. Na escolha, além da equivalência em número de letras que o pronome pessoal tem com o artigo definido em inglês, criando uma semelhança visual que não existiria se a decisão fosse pelo equivalente gramatical com o artigo definido masculino em português, há uma intenção de dar ênfase à ação. Com o pronome *ele* como sujeito de *reunindo-se num salto*, o tradutor procura compensar por meio da redundância *reunindo-se num salto ele salta* a ausência da sensação de agilidade que a sonoridade da palavra *gafanhoto* sugere, mas que está presente no som e na própria significação da palavra *grasshopper*.

No vocábulo *gafanhoto*, a vogal posterior [ô] "sugere ideias de fechamento, redondeza e escuridão" e associada à ressonância nasal evoca "distância, lentidão, moleza" (MARTINS, 2033:33). Por sua vez, *grasshopper* (gafanhoto, em português) é uma palavra composta por *grass* (grama) com a vogal [a] que amplifica o som sibilante do duplo [s] e *hopper* (saltador),

cuja oclusiva bilabial sugere um movimento brusco, como uma explosão. A sonoridade de *grasshopper* possui um valor onomatopaico que fica mais evidente no embaralhamento e inversão de suas letras, evidenciando as consoantes [r], [s] e [gr], durante todo o poema, imitando o ziziar do gafanhoto. De certa maneira, Haroldo de Campos recupera o som produzido pelo gafanhoto nas aliterações do [r] e [s] em *reunido-se, recompondo-se, tornando-se, salto, salta*.

Contudo, vale ressaltar que a intenção primeira da poesia espacializada é de natureza mais visual que sonora e o poema trabalha com as palavras no seu aspecto mórfico, resultando numa criação artística singular de aproximar a poesia das artes plásticas e distanciá-la do seu parentesco com a música (MENEZES, 1991:12). A reconfiguração dos elementos formais no idioma de chegada implica não só um exercício criativo e inventivo, mas também uma leitura crítica dos aspectos que caracterizam e conferem expressividade ao texto fonte.

Um exemplo de tradução como leitura crítica seriam também os excertos de *Finnegans Wake*, de Joyce, que Augusto e Haroldo de Campos traduzem com o título de *Panorama de Finnegans Wake*. Apesar de ser um romance em prosa, Haroldo de Campos considera a sua linguagem altamente poética e oferece a mesma problemática:

A tradução de poesia (ou prosa que a ela equivalha em problematicidade) é antes de tudo uma vivência interior do mundo e da técnica do traduzido. Como que se desmonta e se remonta a máquina da criação, aquela fragilíssima beleza aparentemente intangível que nos oferece o produto acabado numa língua estranha (CAMPOS, 2004, p. 43).

Cada linha do romance apresenta uma plurissignificação instanciada pela manipulação lexical, por recursos sonoros e pela intertextualidade. De leitura considerada bastante difícil, inclusive pela fusão de outras línguas é, também, um desafio à tradução. Para traduzir obras como essa, o tradutor precisa ter a mesma habilidade do autor para recriar o texto na língua alvo. Segundo Haroldo de Campos,

Ninguém, como Joyce, levou a tal extremo a minúcia artesanal da linguagem. Seu macrocosmo – seu romance-rio – traz, em quase cada uma das unidades verbais que o tecem, implícito um microcosmo (CAMPOS, 1971, p. 21).

A começar pelo título em português, *Finnicius Revém*, que mesmo não se relacionando com as figuras míticas irlandesas, como no original, apresenta o aspecto "circular" do romance: começa pelo fim (*Finn*) e termina pelo início (*innicius*), e *Revém* abarca o sentido de retorno, da volta à vida que aconteceria no velório (*wake*). Também, poderia conter um *rêve* (sonho em francês), pois *wake* também significa despertar. Assim, a recriação do título representa o fim e o retorno, trazendo em si a circularidade da obra que inicia *in media res*, continuando a última linha do livro, e mantém-se dentro do mesmo campo semântico de "devaneio".

Muitas são as referências a fatos míticos e históricos que "não são de fato narrados, mas sim aludidos de uma forma bastante tortuosa e enigmática". Assim, a grande "personagem" desse romance é a palavra: "palavras-valise, palavras-montagem, palavra-metáfora, palavra-ideograma" (*Ibid*, p. 130), que exige do tradutor um trabalho de recriação.

A criatividade lexical, que chega a ser uma "marca registrada" de James Joyce, pode representar um obstáculo para muitos tradutores; mas para Haroldo de Campos, quanto mais intraduzível parece um texto mais recriável será, porque "numa tradução dessa natureza não se traduz apenas o significado, *traduz-se o próprio signo*, ou seja, sua fisicalidade, sua materialidade mesma", o que seria "o avesso da tradução literal" (CAMPOS, 2004, p. 35).

A dificuldade de tradução desses neologismos reside, primeiramente, no problema de compreensão porque a não decodificação pode fazer com que o texto possibilite diferentes leituras, comprometendo a sua recriação em outra língua. Ou seja, a cada leitura o tradutor poderia atribuir ao novo termo um conteúdo semântico diferente.

A dificuldade de tradução desses neologismos reside, primeiramente, no problema de compreensão porque a não decodificação pode fazer com que o texto possibilite diferentes



leituras, comprometendo a sua recriação em outra língua. Ou seja, a cada leitura o tradutor poderia atribuir ao novo termo um conteúdo semântico diferente. Por isso, Haroldo de Campos (1971, p. 21) adverte que Joyce obriga o tradutor "a um retorno periódico ao texto e seus labirintos", pois sua escrita "nunca assume o aparato estático do definitivo". A tradução de *Finnegans Wake*, ainda segundo Campos, é "uma espécie de jogo livre e rigoroso [...] frente ao diverso feixe de possibilidades do material verbal manipulado".

A análise a seguir demonstra como alguns processos de criação lexical (aqui em negrito) se realizam na tradução de Haroldo de Campos, mas não se pretenderá aqui discutir os diversos níveis de significação e nem investigar as várias interpretações possíveis de tais criações.

Os dois excertos descrevem a cena do banho de Ana Lúvia, esposa de Finnegan:

<i>Joyce</i>	<i>H. Campos</i>
Then, <b>mothernaked</b> , she <b>sampood</b> herself with <b>galawater</b>	Então, <b>madrenua</b> , ela <b>ensampunou-se</b> com <b>galágua</b> (p. 59)

Nesse fragmento, a sonoridade é bastante evocativa. *Mothernaked*, além de ser a mãe nua, *madrenua*, evoca, pelo som, a mãe natureza, *mother nature*, que circunda o local do banho, aspecto que se perde na tradução.

*Ensampunou-se* traz em sua formação ensaboar e ensampar, que tem o sentido figurado de enfeitiçar, mantendo a sonoridade de *sampood* (do dicionarizado *shampooed*). Para ensaboar-se é preciso água. A justaposição do determinante *gala* e do determinado *água* evidencia o aspecto ritualístico desse banho, uma vez que em ambas as línguas *gala* significa ocasião solene.

<i>Joyce</i>	<i>H. Campos</i>
The <b>cock striking mine</b> , [...] there's <b>Zambosy</b> waiting for Me!	O <b>riológico</b> tocantina a hora <b>falídica</b> , [...] tem um <b>Zé zambezando</b> à minha espera. (p. 59)

A primeira palavra do romance é *riverrun* (riocorrente). Segundo Haroldo de Campos (1971, p. 89), "numerosos nomes de rios – cerca de 500 – estão camuflados semanticamente no texto, o que obrigou os tradutores, num jogo de perde-ganha, a compensarem, com as variantes cabíveis, os trocadilhos fluviais".

No trecho acima parece que o tradutor buscou essa compensação, pois há duas associações ao rio no TA – *zambezsando* e *riológico* – em contraste com uma no TF – *Zambosy*, numa alusão ao Rio Zambeze. No TA, o rio é personificado em *Zé*, um dos mais comuns apelidos brasileiros, remetendo o texto às referências brasileiras. O presente do particípio *zambezsando*, aliado aos sons sibilantes produzidos pela aliteração da letra *z*, reforça a imagem do rio que corre (*riverrrun*).

Joyce faz um trocadilho com *the clock striking nine* (o relógio soa nove horas) que resulta em *the cock striking mine*. *Cock* tem muitos significados, mas ressaltaremos dois que parecem ter mais relação com o texto: galo, que canta o raiar do dia e o órgão genital masculino, cujo sentido sexual é reforçado por *striking mine* (golpeando o meu). A tradução joga com o erótico em *hora falídica*, cruzamento de falo com fatídica, compensando a perda da ambiguidade de *cock*.

Nas ocorrências analisadas, pudemos observar que nem sempre os processos de criação lexical no texto fonte são os mesmos recriados no texto alvo, frequentemente, impostos pela particularidade de cada língua. No entanto, é procedimento usual no processo tradutório que quando ocorre uma perda estilística ou de sentido em algum ponto da tradução compensa-se em outro.

A respeito de *Finnegans Wake*, quando Haroldo de Campos (1971, p. 21) atesta que esse trabalho "exige do tradutor um esforço paralelo de reinvenção", pois cada palavra transcende o seu significado denotativo criando "uma espécie de espelho-instante da obra toda", está equiparando a tradução ao próprio processo de criação do autor.

Mesmo em poemas mais “convencionais”, como o “O Corvo”, de Poe, “o significado, o parâmetro semântico, será sempre apenas e tão-somente a baliza demarcatória do lugar da empresa recriadora” (Ibid, p. 35). Partindo dessa concepção crítica, Haroldo de Campos considera a tradução de Machado de Assis “demasiadamente explicativa e contaminada por vezes parnasianos” (CAMPOS, 1976, p.32) e propõe uma recriação para a última estrofe com base na análise de Jakobson:

Tendo lido e meditado a análise de Jakobson, procurei fazer, por meu turno, uma versão da estrofe em destaque. Trata-se de uma tentativa de, conscientemente, reproduzir, quanto possível, no âmbito de nossa língua, os principais efeitos fônicos e mesmo a escrita regressiva do autor de *The Raven* (CAMPOS, 1976 p. 36).

Em sua leitura, busca os aspectos estilísticos, sonoros e visuais que considera importante para a "reconfiguração no idioma de chegada da forma significante do poema" (*Ibid*), demonstrando preocupação especial com a "materialidade" do texto fonte.

E o corvo, sem revôo, pára e pausa, pára e pausa  
 No pálido busto de Palas, justo sobre meus umbrais;  
 E seus olhos têm o fogo de um demônio que repousa,  
 E o lampião no soalho faz, torvo, a sombra onde ele jaz,  
 E minha alma dos refolhos dessa sombra onde ele jaz  
 Ergue o vôo – nunca mais!

À primeira vista, a disposição gráfica dessa estrofe apresenta regularidade, no entanto, após a escansão verifica-se uma pequena variação na métrica (14-16-15-14-15), que, no entanto, não se distancia do original. O poema de Poe apresenta ritmo definido pela acentuação que segue o padrão trocaico de uma sílaba longa seguida por uma breve, com um total de dezesseis sílabas e pela insistência em sons de valor expressivo. A tradução apesar de não ser um poema de forma fixa da tradição literária, possui um ritmo marcado, que além da cadência, é resultado de outros recursos como, por exemplo, o esquema rímico.

As rimas são alternadas nos versos 1 – 3 (*a*) e versos 2 – 6 (*b*). Os versos 4 e 5 apresentam rima toante com [b]. A anáfora da palavra *jaz*, do campo semântico da morte, no final desses dois versos enfatiza a presença sombria do corvo e sua relação com a morte.

Outros efeitos sonoros relacionam-se com a ideia do corvo como agente fúnebre. O primeiro verso, com a aliteração da oclusiva bilabial [p] e a anáfora *pára e pouosa*, com a alternância das vogais *a* e *ou*, reproduz o movimento do bater das asas do corvo que subitamente se imobiliza sobre o busto, tornando-se ele próprio uma estátua. Ainda no primeiro verso, a vogal *a* traduz sons fortes e nítidos em contraste com o som fechado das vogais [o] e [u] remetendo ao abrir e fechar das asas.

Por toda a tradução, o efeito de contraste entre a vogal aberta [a] e as fechadas [o] e [u] se repete e é reforçado pela associação às consoantes bilabiais [p] (*pouso, pálido, Palas, repouosa, lampião*) e [b] (*busto, sobre, umbrais, sombra*), por sua intensidade e força, evoca a tensão entre o corvo e o eu lírico. A assonância das vogais [o] (39 vezes) e [u] (9 vezes), sons profundos, cria a atmosfera lúgubre do poema. Ainda, com relação à sonoridade, Campos e Poe recorrem à aliteração das oclusivas, sonoras, o primeiro, e surdas, o segundo, que pelo seu traço explosivo conferem um ritmo seco e abrupto.

O campo semântico é todo relacionado com a morte – *pálido, fogo* (do inferno), *demônio, sombra, jaz, repouosa, alma* – e o temor que ela inspira, expresso nas duas metáforas nos versos 3 e 5. *Seus olhos têm o fogo do demônio que repouosa* e remete à própria morte aguardando o momento de ceifar a vida do eu lírico. A ordem inversa no refrão, em um primeiro momento cria uma expectativa que se desfaz em seguida pela negação, intensificada pelo ponto de exclamação.

Na transcrição de Campos, o número de versos é o mesmo do original, a distribuição gráfica bastante semelhante e o esquema rímico igual, considerando-se a rima toante nos versos 4-5. A repetição nos dois primeiros versos de Poe, *still is sitting, still is sitting*, é

recriada por Campos, *pára e pousa, pára e pousa*. O mesmo acontece nos versos 4 e 5: *on the floor / on the floor*, no original para *onde ele jaz / onde ele jaz*, na tradução.

A reconfiguração dos elementos formais no idioma de chegada implica não só um exercício criativo e inventivo, mas também uma leitura crítica dos aspectos que caracterizam e que conferem expressividade ao texto fonte.

Essas traduções discutidas acima destacam alguns aspectos da concepção de tradução de Haroldo de Campos, que para ele será sempre uma recriação, ou melhor dizendo, transcrição, pois “numa tradução dessa natureza, não se traduz apenas o significado, *traduz-se o próprio signo*, ou seja, sua fisicalidade, sua materialidade mesma” (CAMPOS, 2004, p.35).

Mesmo que Haroldo de Campos se considere um poeta antes de tudo, pode-se notar pelas análises acima, ainda que superficiais, que o entrelaçamento e a coerência teórica perpassam toda a reflexão do poeta, crítico e tradutor Haroldo de Campos.

#### **4.4. Considerações finais**

Pode-se estabelecer, evidentemente, um paralelo entre a metáfora oswaldiana e a prática tradutória de Haroldo de Campos. Oswald de Andrade não queria copiar os modelos culturais importados, nem rechaçá-los, mas utilizar os seus aspectos positivos; Campos, por sua vez, “deglute” autores e textos que lhe interessam para o seu projeto tradutório, que apresenta um sentido diverso do “tradicional”. Contudo, não pode se restringir à antropofagia toda a teoria de tradução de Haroldo de Campos.

Neste capítulo não pretendemos abordar o pensamento de Haroldo de Campos em toda sua complexidade. Há trabalhos bem abrangentes sobre ele como o de Thelma Médici Nóbrega, *Sob o signo dos signos: uma biografia de Haroldo de Campos* (2005) e de Silene Moreno, *Ecos e reflexões: a construção do cânone de Augusto e Haroldo de Campos a partir de suas concepções de tradução* (2001) e impressiona em quantidade e qualidade a produção

intelectual do próprio Campos, que desde seu primeiro ensaio teórico sobre o assunto, de 1962, pôs “em relevo alguns princípios norteadores da práxis tradutória”, abaixo resumidos:

1) da alegada impossibilidade de traduzir uma obra de arte verbal, decorre necessariamente a possibilidade, em princípio, de recriar textos assim caracterizados; 2) essa *recriação* deveria reger-se pelo critério da *isomorfia*, posteriormente, *para-morfia*; 3) essa tradução isomórfica (para-mórfica) se voltaria para a reconfiguração da iconicidade do signo estético (Charles Morris; Max Bense), situando-se no avesso da chamada “tradução literal”; 4) a tradução deveria ser “crítica” (*criticism via translation*, Ezra Pound); 5) o problema da tradução seria uma “forma privilegiada de leitura crítica” (CAMPOS, 1997).

O objetivo do capítulo foi revelar a falta de conhecimento dessa produção por parte dos teóricos que o rotulam de “antropofágico”. Para tal, recorreremos, primeiramente, ainda que de maneira incipiente, à fortuna crítica, no Brasil, de algumas traduções de Haroldo de Campos de obras em diferentes línguas e de diferentes épocas, que observam vários aspectos da sua práxis tradutória.

A seguir, mostramos como Haroldo de Campos é reconhecido nacional e internacionalmente, por meio de relatos e depoimentos de intelectuais, além de fornecemos uma relação de alguns prêmios e honrarias a ele concedidos. Dada a limitação imposta pela extensão do trabalho, não mencionamos a sua carreira como professor e conferencista, sempre relacionada ao seu fazer poético/tradutório, tanto na PUC de São Paulo, quanto no exterior.

Por fim, ao analisar as traduções de dois excertos de *Finnegans Wake*, de Joyce, do poema “Grasshopper”, de e.e. cummings, e “The Raven”, de Poe, procuramos estabelecer o entrelaçamento do pensamento de Campos com relação à poesia, à crítica e à tradução, que se materializa na transcrição, evidenciando o aspecto superficial da sua associação à metáfora da antropofagia.

## CONCLUSÃO

*Minima Moralia*

*já fiz de tudo com as palavras  
agora eu quero fazer de nada.*

Haroldo de Campos

A estranheza suscitada pela inserção de Haroldo de Campos na teoria pós-colonial, por parte de teóricos dos estudos da tradução, levou-nos a investigar os motivos e a consistência da classificação. Se por um lado, o reconhecimento internacional da teoria de tradução de Campos é mais que merecido, por outro, considerá-lo pós-colonial parece reduzir a complexidade de uma teoria de tradução desenvolvida durante os anos de seu trabalho como poeta.

Ao longo desta dissertação, percorremos duas linhas de investigação: a teoria pós-colonial e a reflexão sobre tradução de Haroldo de Campos. Esses temas, apesar de aparentemente paralelos, convergem na resposta à questão presente no título da dissertação: Haroldo de Campos, um tradutor pós-colonial?

Partindo do pressuposto, primeiramente, de que a teoria pós-colonial seria muito mais pertinente aos contextos asiático e africano e, em segundo lugar, de que a prática tradutória haroldiana apresenta uma preocupação mais de cunho artístico que político, discutimos, dentro dos limites impostos pelo âmbito deste tipo de trabalho, a teoria pós-colonial nos seus aspectos históricos e teóricos e sua relação com a tradução em diferentes contextos, assim como, a teoria de tradução de Haroldo de Campos. Também fizemos uma breve análise da prática e do conceito de antropofagia, pois foi por meio da associação da metáfora cultural da

antropofagia com a tradução que Haroldo de Campos passa a ser considerado um tradutor pós-colonial.

Retomando as considerações apresentadas em cada capítulo, observamos que com relação à aplicação da teoria pós-colonial ao contexto latino-americano, e brasileiro, as opiniões são conflitantes. O questionamento seria motivado pelas diferenças temporais, espaciais e de descolonização. Se por um lado, ao olharmos o passado histórico das colônias hispânica e portuguesa confrontado com o da Índia, da Argélia e dos países africanos, observamos diferenças que nos levam a questionar a inserção daquele contexto geo-político na teoria pós-colonial, por outro, ao tomarmos essa teoria num sentido mais abrangente como sendo “o estudo das antigas colônias da Europa desde a colonização e como as colônias suplantaram, responderam, acomodaram-se ou resistiram ao legado cultural do colonialismo desde sua implantação” (ROBINSON, 1997, p. 13), podemos considerar válida a sua adoção para a América Latina.

Os teóricos do pós-colonialismo passaram a investigar um conjunto de objetos heterogêneos que há muito não têm ligação com a história colonial; entretanto, os aspectos teóricos do pós-colonialismo, se considerados dessa maneira mais ampla, descaracterizam-se e perdem a força argumentativa. Também, os círculos acadêmicos dos países hegemônicos, ao opinar sobre temas e ao apropriar-se de questões que lhes são alheias e, ou, que pouco conhecem correm o risco de um neocolonialismo intelectual.

É importante ressaltar que a cultura latino-americana não pode ser vista de maneira monolítica, como aparece em alguns trabalhos estrangeiros. Se os países de língua espanhola apresentam diferenças identitárias, nacionais e culturais, mais ainda o Brasil, pela origem do povo colonizador, pelo tipo de colonização, pela língua e pela dinâmica de descolonização. Nesse cenário heterogêneo de “busca de expressão própria”, no dizer de Ureña <sup>133</sup>, o Brasil

---

<sup>133</sup> Cf. Laura FERBES. *Pedro Henriquez Ureña*. Universidad Metropolitana de Caracas.



apresenta uma notável vitalidade nos movimentos de vanguarda da Semana de 22 e da poesia concreta.

As opiniões são controversas, também, no que diz respeito à tradução em sua relação com o pós-colonialismo, não podendo ser definida e nem considerada de maneira generalizadora, pois envolve singularidades de cada nação e cultura, de diferentes processos de colonização e descolonização. Se a língua, e conseqüentemente a tradução, desempenha um papel fundamental na colonização e no movimento de reação, o pós-colonialismo, como se colocaria o Brasil nesse quadro conceitual uma vez que temos o português como nossa língua literária e língua mãe, ficando as línguas indígenas restrita aos estudos antropológicos?

De acordo com as citações de teóricos dos estudos da tradução, a associação da antropofagia, enquanto metáfora cultural, com o pós-colonialismo, envolve um caráter político e representa uma prática de resistência e reação. Relacionar Haroldo de Campos com a antropofagia parece justificável, na medida em que ele nega a supremacia do texto original, apropria-se, de maneira “usurpatória” como ele próprio define, de autores e textos. No entanto, a sua teoria de tradução não se ocupa da questão central da tradução em contextos pós-coloniais: o da reparação político-ideológica. O pensamento de Haroldo de Campos sobre tradução decorre de sua condição de poeta e ele se dedicou à tradução dos poetas que lhe interessavam. Assim, ocupou-se basicamente da tradução criativa (ou, como ele mesmo denomina, “transcrição”) que busca a reconfiguração da informação estética. Todavia, é somente por sua atitude *ex-propriadora* e *re-apropriadora*, “sob a espécie da diferença, do legado cultural universal” (CAMPOS, 1997), que Campos se torna conhecido na academia estrangeira. Sua associação à antropofagia não é sem fundamento e há algumas argumentações bem interessantes; contudo, trata-se de uma visão bastante reducionista que não dá conta da amplitude de seu pensamento. Além disso, a metáfora, conforme discutimos, acha-se desgastada pelo uso indiscriminado e tornou-se um clichê.

Também demonstramos, neste trabalho, que a descrição da antropofagia como prática tradutória é fruto de análises e interpretações, por vezes muito bem argumentadas, de outros teóricos, mas não do próprio Haroldo de Campos. Confundem-se os irmãos, que apesar de “siamesmos”, no dizer de Haroldo (NÓBREGA, 2005, p.15), divergiam em muitas questões de poética e para Augusto de Campos é que tradução é antropofagia à maneira de Oswald. Mesmo assim, para muitos teóricos e público leigo, tornam-se uma dupla indissociável: “os irmãos Campos”.

Conforme vimos no capítulo quatro, Haroldo de Campos, além de poeta introdutor de novas tendências, antecipou ideias de correntes de pensamento crítico europeu e desenvolveu uma teoria de tradução complexa e coerente com sua atividade de crítico e poeta. Mas, infelizmente, muitos são os casos de nomes ilustres serem conhecidos apenas por uma ideia, um conceito, um aspecto, como, por exemplo, o “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda, a teoria do polissistema de Even-Zohar, a teoria da relatividade de Einstein e, da mesma maneira, a teoria antropofágica de tradução de Haroldo de Campos. Isso porque “a distorção parece ser uma fatalidade da vida das ideias: as sucessivas leituras tendem a afastar um conceito gradativamente do sentido original” (TEIXEIRA, 2009, p. 131). Como esclarece Said (1983, p. 239), “uma ideia se dissemina porque é efetiva e poderosa, mas muito provavelmente, durante suas peregrinações, será reduzida, codificada e institucionalizada”<sup>134</sup>. Os teóricos da tradução sequestraram a metáfora da antropofagia de Oswald de Andrade para usá-la como definição de uma prática tradutória pós-colonial desempenhada por Haroldo de Campos.

Para finalizar, voltando à questão do título, dependendo do pressuposto adotado, pode-se chegar a duas conclusões: 1) Haroldo de Campos, pela sua teoria “antropofágico-devorativa” (conceito que usa para definir a produção literária brasileira), pode ser considerado um

---

<sup>134</sup> An idea gain currency because it is clearly effective and powerful, there is every likelihood that during its peregrinations it will be reduced, codified, and institutionalized.

tradutor pós-colonial; ou 2) o rótulo de “tradutor pós-colonial” reduz a dimensão do seu trabalho e do seu pensamento. A primeira parte da hipótese que a teoria pós-colonial, tomada num sentido mais amplo envolvendo todas as antigas colônias da Europa, é aplicável ao contexto brasileiro. Além disso, leva-se em conta que a tradução num contexto pós-colonial nega a superioridade do original, rejeita conceitos dicotômicos, como literal/livre, fiel/infiel, exatamente como faz Haroldo de Campos ao romper com o pensamento tradicional e abolir a hierarquia entre texto original e texto traduzido, colocando superiores e subordinados em pé de igualdade.

Por outro lado, uma vez que a abrangência da teoria pós-colonial não é consenso pelas diferenças de colonização e descolonização do Brasil em confronto com as da Índia, da Argélia, dos países africanos e, até mesmo, com as de outros países latino-americanos, invalida-se a inserção de Haroldo de Campos no movimento pós-colonial.

Qualquer que seja a conclusão, julgar a teoria de tradução de Haroldo de Campos somente como antropofágica, confundi-lo com Augusto de Campos e fundi-los em “Campos brothers” é uma atitude simplista que reduz a dimensão e a complexidade de seu pensamento ao dissociar o crítico e teórico do poeta e tradutor, que não deveria ser visto de maneira estanque.

Conforme observa Motta (2007, p.2):

Afinal, de saída, isso [o conjunto expressivo de obras críticas de H C] significa que, Haroldo de Campos está longe de ser só tradutor ou só concretista que se etiqueta e se tolera – passando-se, aliás, por cima do fato de que o poeta concreto morreu versejando em rimas dantescas (*A máquina do mundo repensada*, 2000) e reescrevendo Homero (*Iliada*, 2001-2002), numa situação completamente pós-utópica – sendo, além disso, um caudaloso comentador literário.

Por isso, deve-se ter cuidado com as associações generalizadoras e informações de segunda mão, como as referências a Campos via Vieira, pois elas podem mascarar outras questões talvez mais pertinentes e importantes.

Este trabalho pretendeu chamar a atenção para a necessidade de mais publicações em língua estrangeira de trabalhos que divulguem nossa produção literária e crítica e também para a necessidade de se adotar uma postura crítica com relação a ideias estabelecidas e a pensamentos paradigmáticos. Assim procedendo, provavelmente conseguiremos divulgar estudos mais ricos e aprofundados e menos estereotipados.

Haroldo de Campos foi importante porque propôs outras formas de analisar nossa literatura e nossa tradição crítica. Além disso, ele deu um especial destaque a prática de tradução, o que em geral os críticos literários não fazem. Haroldo de Campos é uma voz que se destaca nas letras nacionais por suas opiniões inovadoras e radicais, que por alguns são consideradas discutíveis. No entanto, disso não decorre que o autor não mereça um estudo sério e aprofundado e uma divulgação mais ampla de sua obra no exterior, em virtude do volume de sua produção e da coerência interna de suas propostas.

## BIBLIOGRAFIA

- ADAMO, Sergia. "Microhistory of translation". In: BASTIN, George & BANDIA, Paul. *Charting the future of translation history*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2006.
- AGUIAR, Fávio; VASCONCELOS, Sandra Guardini. "O conceito de transculturação na obra de Ángel Rama". In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da cultura*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AMORIM, Lauro Maia. Translation and adaptation: differences, intercrossings and conflicts in Ana Maria Machado's translation of Alice in Wonderland by Lewis Carroll. In: MILTON, John; TORRES, Marie-Hélène Catherine. *Cadernos de tradução* (Orgs.). n° 11. Pós-graduação em estudos da tradução – PGET. Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.
- APPIAH, Kwame Anthony, "Thick translation". In: VENUTI, Lawrence (Org.). *The translator studies reader*. London & New York: Routledge, 2003.
- ASCHER, Nelson. "O concretista barroco". *Revista Veja*. Editora Abril. 17 jun. 2009, p. 115.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. *Post-colonial studies: the key concepts*. 7 ed. London & New York: Routledge, 2006.
- \_\_\_\_\_. *The postcolonial studies reader*. 2 ed. London & New York: Routledge, 2007.
- BANDIA, Paul. *Translation as reparation*. Manchester, UK & Kinderhook, USA: St Jerome, 2008.
- BASSNETT, Susan. *Comparative literature*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1998.
- BASTIN, George. "Subjectivity and rigour in translation history: The case of Latin America". In: BASTIN, George & BANDIA, Paul. *Charting the future of translation history*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2006.
- BASTOS, Elide Rugai. "Casa-grande e senzala". In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Introdução ao Brasil: um banquete nos trópicos*, São Paulo: SENAC, 1999.
- BENJAMIM, Walter. The task of the translator. In: VENUTI, Lawrence (Org.). *The translation reader*. London & New York: Routledge, 2003.
- BERNARDINI, Aurora. "A tradução e Haroldo de Campos". *Revista de estudos orientais*. n. 5. p. 59-64. abr 2006. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

BORGES, Jorge Luis. The Homeric versions. In: BALDERSTON, Daniel; SCWARTZ, Marcy (Orgs.). *Voice-overs: translation and Latin American literature*. Albany: State University of New York Press, 2002.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 46 ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

\_\_\_\_\_. *Dialética da colonização*. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BOXER, R. Charles. *Relações raciais no império colonial português*. (Trad. Elice Munerato). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

BRISSET, Annie. "The search for a native language: translation and cultural identity". In: VENUTI, Lawrence (Org.). *The translator studies reader*. London & New York: Routledge, 2003.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CABAÇO, José Luiz; CHAVES, Rita. "Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural". In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da cultura*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

CAMPOS, Augusto. *Verso reverso controverso*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

CAMPOS, Haroldo. *A operação do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

\_\_\_\_\_. *A arte no horizonte do provável*. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 1977.

\_\_\_\_\_. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

\_\_\_\_\_. Tradução, ideologia e história. *Cadernos do MAM*. n. 1. Rio de Janeiro, dez. 1983. p. 59-64.

\_\_\_\_\_. *O seqüestro do Barroco na formação da literatura brasileira – o caso Gregório de Mattos*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989a.

\_\_\_\_\_. Da tradução à transficcionalidade. *Letras*, n. 3, p. 82-107. São Paulo, 1989b.

\_\_\_\_\_. "Relações de um poeta brasileiro com a cultura japonesa". *Anais do VI Encontro nacional de professores universitários de língua, literatura e cultura japonesa*. Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo – 1995.

\_\_\_\_\_. A tradução como instituição cultural. São Paulo: maio, 1997. (no prelo).

\_\_\_\_\_. *Bere'shith: a cena da origem*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

\_\_\_\_\_. *QOHELET – O que sabe*. 2 ed. São Paulo. Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *Metalinguagem e outras metas*. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. “Uma poética da radicalidade”. In: ANDRADE, Oswald. *Pau Brasil*. São Paulo: Globo, 2007.

CAMPOS, Augusto e Haroldo. *Panorama do Finnegans Wake*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

CAMPOS, Augusto; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo. *Teoria da poesia concreta*. 4 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas*. 4 ed. São Paulo: Edusp, 2006.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. 6 ed. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

CARVALHAL, Tânia Franco; REBELLO, Lucia Sá; FERREIRA, Eliana F. Cunha (Orgs.). *Transcriações: teoria e práticas*. Porto Alegre: Evangraf, 2004.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios antropológicos*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

CHEYFITZ, Eric. *The Poetics of Imperialism: translation and colonization from the tempest to Tarzan*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

CHESTERMAN, Andrew; WAGNER, Emma. *Can theory help translators?* Manchester: St Jerome, 2002.

COSER, Stelamaris. "Híbrido, hibridismo e hibridização". In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

EAGLETON, Terry. "A política da amnésia". *Depois da teoria*. (Trad. Maria Lúcia de Oliveira). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

EDGAR, Andrew; SEDGWICK, Peter (Orgs.). *Teoria cultural de A a Z*. São Paulo: Contexto, 2003.

EOYANG, Eugene Chen. *"Borrowed plumage": polemical essays on translation*. Amsterdam – New York: Rodopi, 2003.

ESTEVEVES, Lenita Maria Rimoli. “Tradução, ética e pós-colonialismo: nós versus eles” (no prelo).

DANIEL, Claudio. “Um Oriente Além do Oriente: Releituras de Haroldo de Campos”.

*Revista et cetera*. n. 1. Curitiba: 2003.

DERRIDA, Jacques. "From des tours de Babel" (Trad. Joseph Graham). In: SCHULTE, Rainer; BIGUENET, John (Orgs.) *Theories of translation*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1992.

FERBES, Laura. *Pedro Henriquez Ureña*. Universidad Metropolitana de Caracas. <http://.ensaystas.org/filosofos/r-dominicana/phu/cpa0.htm>. Acesso em 24/11/2006.

GENTZLER, Edwin. *Contemporary translation theories*. 2 ed. Clevedon, Buffalo, Toronto, Sydney: Multilingual Matters, 2001.

\_\_\_\_\_. *Translation and identity in the Americas*. London & New York: Routledge, 2008.

GINZBURG, Carlo. "Ficção x realidade". *O Estado de São Paulo*. D 1-3. 28 ago. 2007.

GULDBERG, Horacio Cerrutti. "Utopía entre Europa y nuestra América". In: GALEANA, Patricia (Org.). *Latinoamérica en la conciencia europea. Europa en la conciencia latinoamericana*. México: CFE/CCYDEL/AGN, 1999.

HULME, Peter. *Colonial encounters: Europe and the native Caribbeans 1492-1797*. London: Meuthen, 1986.

JOHNSON, Randal. "Tupy or not tupy". In: KING, John (Org.). *On modern Latin American fiction*. New Yourk: The Nonnday Press, 1987.

KLAPPROTH, Danièle. "Narrative as social practice. Anglo-Western and Australian Aboriginal oral traditions". In: HELLER, M; WATTS, R. J. (Orgs.) *Language, power and social process*. n. 13, ago. 2004. Berlin & New York: Mouton de Gruyter. P. 66-85.

LARANJEIRA, Mário. *Poética da tradução*. São Paulo: Edusp / Fapesp, 1993.

LARRAÍN IBAÑEZ, Jorge. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Editorial Andres Bello, 1996.

LOMNITZ, Claudio. "Nationalism as a practical system". In: CENTENO, Miguel Angel e LÓPEZ-ALVES, Fernando (Orgs.) *The other mirror. Grand theory through the lens of Latin America*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

LOOMBA, Ania. *Colonialism / postcolonialism*. 2 ed. London & New York: Routledge, 2005.

MAGALHÃES, Célia Maria. "O conceito de tradução em metáforas: tradução, identidade cultural e pós-colonialismo". *Anais do V encontro nacional de tradutores*. p. 41-44. Salvador: UFBA, maio de 1994.

MARTINS, Nilce Sant' Anna. *Introdução à estilística*. 3 ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.



MEHREZ, Samia. *Egyptian writers between history and fiction: essays on Naguib Mahfouz, Sonallah Ibrahim, and Gemal Al-Ghitani*. Cairo: American University Press, 1994.

MENEZES, Philadelpho. *Poética e visualidade: uma trajetória da poesia brasileira contemporânea*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario T. "Hibridismo e tradução cultural em Bhabha". In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da cultura*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

MILTON, John. *O poder da tradução*. São Paulo: Ars Poética, 1993.

\_\_\_\_\_. "The resistant political translations of Monteiro Lobato. *Massachusetts review*, 27 (3), p. 486-511, 2006.

\_\_\_\_\_; BANDIA, Paul (Orgs.). *Agents of translation*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 2009.

\_\_\_\_\_; EUZÉBIO, Eliane. "The political translations of Monteiro Lobato and Carlos Lacerda". *META*. v. 49, n. 3. setembro 2004, *L'histoire de la traduction et la traduction de l'histoire*. George L. Bastin (Org.). Les Presses de L'Université de Montréal, p. 481-489.

MOLLOY, Sandra. "Postcolonial Latin America and the magic realist imperative: a report to an academy". In: BERMANN, Sandra; WOOD, Michael (Orgs.). *Nation, language and the ethics of translation*. US: Princeton University Press, 2005.

MORENO, Silene. *Ecos e reflexos: a construção do cânone de Augusto e Haroldo de Campos a partir de suas concepções de tradução*. Campinas, 2001. Tese (Doutorado em Lingüística) – Instituto de Estudos Lingüísticos, Universidade de Campinas (UNICAMP).

\_\_\_\_\_; OLIVEIRA, Paulo. Da servilidade da tradução subversiva: servir a quem, por quê? *ALFA Revista de Lingüística*. v. 44. n. esp. 2000. São Paulo, Universidade Estadual Paulista – UNESP, p.131-155.

MOTTA, Leda Tenório da. "O arbusto de segunda ordem no jardim das musas". *Cronópios – Literatura e Arte no plural*. 18/8/2007. Portal Cronópios. <http://www.cronopios.com.br>. Acesso em 21/8/2008.

NITRINI, Sandra. *Literatura comparada*. 2 ed. São Paulo: Edusp, 2000.

NÓBREGA, Thelma Médici. *Sob o signo dos signos: uma biografia de Haroldo de Campos*. São Paulo, 2005. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

\_\_\_\_\_; GIANI, Giana M. G. "Haroldo de Campos, José Paulo Paes e Paulo Vizioli falam sobre tradução". *Trabalhos em Lingüística Aplicada*. n. 11. jan./jun. de 1988.

ARROJO, Rosemary (Org.) Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas. p. 1- 65.

NOVAES, Adauto. "Perto de um mundo distante". In: \_\_\_\_\_(Org.). *Oito visões da América Latina*. São Paulo: SENAC, 2006.

OLIVEIRA, Francisco de. "Fronteiras invisíveis". In: NOVAES, Aduino (Org.). *Oito visões da América Latina*. São Paulo: SENAC, 2006.

OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. "Haroldo de Campos: o tradutor midrashista". *Tradução & Comunicação: Revista Brasileira de Tradutores*. São Paulo, v. 11. p. 45-55, 2002.

ORTIZ, Graciela Raquel. "Heterogeneidade". In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: UFJF/edUFF, 2005.

PAGANO, Adriana Silvina. "América Latina, tradução e pós-colonialismo" *ALFA*, v. 44, n. esp. *Tradução, desconstrução e modernidade*. p. 157-167. São Paulo: UNESP, 2000.

PAES, José Paulo. *Tradução: ponte necessária*. São Paulo: Ática, 1990.

PAKENHAM, Thomas. *The scramble for Africa: white man's conquest of the dark continent from 1876-1912*. New York: Avon Books, 1991.

\_\_\_\_\_. *Transblanco*. Trad. Haroldo de CAMPOS. Rio de Janeiro: Guanabara 1986.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vira e mexe nacionalismos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PIZARRO, Ana. "Cuestiones conceptuales: mestizaje e hibridismo". *El sur y los trópicos: ensayos de cultura latinoamericana*. s.l. Cuadernos de América sin nombre, s.d.

\_\_\_\_\_. "Áreas culturais na modernidade tardia". In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da cultura*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

POLAR, Antonio Cornejo. "Para una teoría literaria hispanoamericana: a veinte años de un debate decisivo". *Revista de crítica literaria latinoamericana*. p. 9-12. Año XXV, n. 50, Lima-Hannover, 2/9/1999.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. "Postcoloniality as translation in action". *Revista do Gel*. v. 4. p. 169-186, Araraquara-SP: Grupos de Estudos Lingüísticos do Estado de São Paulo, 2007.

REIS, Livia de Freitas, "Transculturização e transculturização narrativa". In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

ROBINSON, Douglas. *Translation and empire*. Manchester: St Jerome, 1997.

ROLLAND, Denis. *A crise do modelo francês. A França e a América Latina. Cultura, política e identidade*. Brasília: Editora da UnB, 2005.

SADER, Emir. "Encontros e desencontros". In: NOVAES, Aduino (org.) *Oito visões da América Latina*. São Paulo: SENAC, 2004.

SAID, Edward. *Culture and imperialism*. New York: Vintage, 1994.

\_\_\_\_\_. *The world, the text, the critic*. Massachusetts: Harvard University Press, 1983.

SCHNAIDERMAN, Boris. Haroldo de Campos e a transcrição da poesia russa moderna. *Fragmentos*, número 25, p. 061/068 Florianópolis/ jul - dez/ 2003

SCHÜLLER, Donaldo. *Um lance de nadas na épica de Haroldo*. Donaldo Schüler Copyright, 1998. <http://www.schulers.com/donaldo/wfv.htm> <mailto:donaldo@schulers.com>

SCHWARZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARZ, Roberto. “Dialética da colonização”. *Novos estudos*, São Paulo, n. 36, p. 9-22, jul. 1993.

\_\_\_\_\_. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. “As idéias fora do lugar”. In: *Ao vencedor as batatas*. 5 ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença*. 1 ed., São Paulo: Editora 34, 2005.

SIMON, Sherry. “Translating and interlingual creation in the contact zone: border writing in Quebec”. In: BASSNETT, Susan. *Post-colonial translation*. London & New York: Routledge, 1999.

SOUZA, Eneida Maria. “A crítica literária e a tradução”. In.: SOUZA et all. (Orgs) *Ensaio de Semiótica: cadernos de lingüística e teoria da literatura*. Faculdade de Letras da UFMG, 7 (16), dez. 1986. Belo Horizonte.

TEIXEIRA, Jerônimo. “A invenção de Niemeyer”. *Revista Veja*. 21 de jan. de 2009. p. 130-131. São Paulo.

TELLES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. São Paulo: vozes, 1997.

TORRES, Marie-Hélène Catherine. *Variations sur l'étranger dans les lettres: cent ans de traductions française des lettres brésiliennes*. Leuven, Bélgica, 2001. Tese (Doutorado em Letras). The Leuven Research Centre for Translation, Communication and Cultures – Universidade Católica de Leuven.

TRIVEDI, Harish; BASSNETT, Susan (Orgs.). *Post-colonial translation: theory and practice*. London and New York: Routledge, 1999.

TUTIKINA, Jane. *Velhas identidades novas*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2006.

TYMOCZKO, Maria. *Translation in a postcolonial context*. Great Britain: St. Jerome, 1999.

\_\_\_\_\_. "Translation and political engagement". *The translator*. v. 6, n. 1. p. 23-47. Manchester: St. Jerome, 2000.

\_\_\_\_\_. "A postpositivist history of translation studies". In: *Enlarging translation, empowering translators*. Great Britain: St. Jerome, 2007.

VICENTINO, Claudio; DORIGO, Gianpaolo. *História geral e do Brasil*. São Paulo: Scipione, 2001.

VIEIRA, Adriana. "Monteiro Lobato translator." In: MILTON, John (Org.). Emerging views on translation history in Brazil. *Crop*. special edition. Humanitas, FFLCH-USP, São Paulo, abril, 2001. p. 143-167.

VIEIRA, Brunno, V. G. "Contribuições de Haroldo de Campos para um programa tradutório latino-português". *Terra Roxa e outras terras – Revista de estudos literários*. vol 7. 2008. p. 80-88. <http://www.uel.br/cch/pos/letras/terraroixa>

VIEIRA, Else R. P. *Por uma teoria pós-moderna da tradução*. Belo Horizonte, 1992. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Artes e Letras. Universidade Federal de Minas Gerais.

\_\_\_\_\_. "A postmodern translational aesthetics in Brazil". In: SNELL-HORNBY, M; PÖCHACKER, F; KAINDL, K. (Orgs.) *Translation studies: an interdisciplinary. Selected papers from the translations studies congress*. Vienna, 9-12 set. 1994a. Amsterdam: John Benjamins, p. 65-72.

\_\_\_\_\_. "A metáfora digestiva como representação da filosofia da apropriação na cultura brasileira pós 70". In: ANTELO, Raúl (Org.). *Identidade e representação*. Revista de Pós-graduação em Letras/Literatura Brasileira e Teoria Literária – USFC: Florianópolis, 1994b. p. 431-439.

\_\_\_\_\_. "Liberating Calibans: readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' poetics of transcreation". In: BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish (Orgs.) *Post-colonial translation: theory and practice*. London and New York: Routledge, 1999.

WYLER, Lia. *Línguas, poetas e bacharéis: uma crônica da tradução no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.