



ARTIGO

OS SUJEITOS ENTRE LÍNGUAS, CULTURAS E CORPOS: A TRADUÇÃO COMO EXPERIÊNCIA DE SER ENTRE

Adriano Clayton da Silva

Instituto Federal do Sul de Minas (IFSULMINAS), Brasil
drianovsk@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.26512/caleidoscopio.v4i1.27051>

Recebido em: 05/09/2019

Aceito em: 04/07/2020

Publicado em dezembro de 2020

RESUMO: Neste trabalho apresento casos e características de pessoas que, pelos mais diversos motivos, vivem ou viveram na fronteira das línguas, culturas e sociedades e, por causa disso, tiveram de traduzir suas falas, expressões, ações e corpos entre dois ou mais mundos. Este trabalho se baseia em aspectos históricos, sociológicos, antropológicos e tradutológicos, com ênfase sobre o sujeito que (se) traduz, e não sobre seu discurso ou objeto de tradução. A conclusão é de que a experiência da tradução, do estar entre línguas e culturas, também afeta o corpo, colocando o sujeito que traduz também entre corpos diferentes conforme a necessidade.

Palavras-chaves: *Tradução; Corpo; História; Antropologia; Estudos Culturais.*

SUBJECTS BETWEEN LANGUAGES, CULTURES, AND BODIES: TRANSLATION AS EXPERIENCE OF BEING BETWEEN

ABSTRACT: In this work, I present cases and characteristics of people who, for several reasons, live or lived on the border of languages, cultures and societies, and, for this reason, had to translate their speeches, expressions, actions and bodies between two or more worlds. This paper is based on historical, sociological, anthropological and translational aspects, with emphasis on the subject who (self) translates, and not on his/her discourse or translation object. The conclusion is that the experience of translation, of being between languages and cultures, also affects the body, placing the subject who translates between different bodies as needed.

Keywords: *Translation; Body; History; Anthropology; Cultural Studies.*



A experiência de ser entre

A apropriação, interpretação e tradução de línguas, culturas e mesmo gestos, posturas e status enquanto formas de vivência e sobrevivência existem desde que a humanidade constituiu o que hoje chamamos de sociedades. Ao longo do tempo e das civilizações, muitas pessoas têm vivido nas fronteiras desses grupos, conseguindo, às vezes mais, às vezes menos, transmitir suas impressões de um para o outro. Essas traduções de vivências e sobrevivências²⁶ podem ser mais ou menos reconhecidas pelas pessoas que as recebem, dependendo essencialmente da vontade de receber o outro que lhes é apresentado pelo dito tradutor. Por exemplo, uma pessoa pode ser obrigada a mudar sua forma de se vestir ao ter de viver e falar em outra cultura, apenas para ser aceita – lembremos das regras religiosas, morais e sociais de alguns países com relação às vestimentas de homens e mulheres: corpos censurados e/ou liberados, mas submetidos a uma tradução forçada. Em outra situação, pessoas de uma civilização podem gostar dos quadros nos quais um pintor apresente pessoas e situações de um determinado povo distante, mas podem estranhar, e mesmo depreciar, textos sobre esse mesmo povo trazidos por um antropólogo. Não será incomum a observação de que tal antropólogo não tenha traduzido a “essência” daquele povo tão bem quanto o pintor o fez, mesmo que não se consiga justificar o porquê das avaliações diferentes para escritas e pinturas ou os preconceitos subjacentes.²⁷

Essa ideia do viver entre as culturas foi muito bem explorada por Homi Bhabha (1995) em seu livro mais famoso, *The location of culture*. Ali ele usa o termo “entre-lugares” (em inglês *in-between*) para se referir àqueles sujeitos que passam à margem das categorizações formalmente instituídas (como gênero, classe, raça, orientação sexual...) e que formam suas identidades nas articulações dessas ditas categorias. A identidade linguística também é uma forma de categorização: sempre existem línguas oficiais, que definem as políticas públicas e determinam os graus hierárquicos dos sujeitos na sociedade, e quem domina melhor a(s) língua(s)

²⁶ A partir de agora, para facilitar a fluidez do texto, os termos “tradução” e “tradutor” também poderão se aplicar a pintores, escritores, imigrantes e todas as pessoas que, de algum modo, trabalham e/ou vivem traduzindo ideias, mensagens, imagens e palavras entre culturas, línguas ou outras esferas.

²⁷ Mais à frente aprofundarei a discussão sobre representações de pessoas em pinturas e estereótipos.



oficial(is) geralmente está na classe socioeconômica mais privilegiada.²⁸ Mas sempre existem também aqueles que, por forças da vida ou mesmo por vontade própria, se encontram transitando continuamente entre duas ou mais línguas e/ou dialetos. Imigrantes e tradutores profissionais, pro exemplo, transladam seus corpos e/ou vozes para viver e sobreviver às realidades que se lhes impõem.

Para falar de todos esses seres *traduzintes*, e sem seguir uma ordem cronológica, apresento neste texto algumas pessoas, ou grupos de pessoas, em que se pode perceber – mais ou menos – a ação tradutora agindo sobre seus pensamentos e corpos enquanto interagem com as culturas e línguas estrangeiras a que estão – por bem ou por mal – submetidas. A ideia não é focar no trabalho tradutório que realizam, ou mesmo nos produtos desse trabalho, mas nos próprios sujeitos ao (se) traduzirem entra duas ou mais línguas/culturas.

O corpo é o sujeito

Mas o que une todos esses traduzintes? Apesar de em alguns casos as distâncias geográficas, temporais e culturais serem gigantescas, todos compartilham uma característica comum: a pura experiência de serem corpos humanos. Não são sujeitos habitando corpos humanos. São corpos/sujeitos humanos. Sônia Maluf (2001, p. 95-96), sintetizando em seu trabalho algumas posições e paradigmas sobre corpo e corporalidade, mostra que o corpo não é apenas uma matéria bruta, um elemento natural que todos carregamos e que independe de nossas ideias e culturas:

Quando uma pessoa faz uma tatuagem ou um piercing no corpo ela não está apenas inscrevendo símbolos, significados e valores culturais em uma "matéria bruta" – a pele ou a carne até então imaculadas. Portar uma tatuagem ou um piercing é também uma forma de se constituir como um determinado tipo de sujeito – nesse caso é o corpo, ou mais especificamente uma determinada corporalidade, que constrói uma determinada pessoa.

²⁸ Uma frase muito conhecida entre os linguistas, atribuída a Max Weinreich, mas que já foi usada por diversos outros pensadores, é a seguinte: “A diferença entre uma língua e um dialeto é que a língua tem um exército e uma marinha.” Outras variantes mais modernas acrescentam a palavra aeronáutica.



O poeta Walt Whitman (2013, p. 73), no século XIX, já entendia que o corpo é a essência humana, e é por ele que expressamos e somos expressos:

Eu creio na carne e nos apetites
Ver, ouvir e sentir são milagres, e cada parte e mecha de mim é um milagre.
Divino eu sou por dentro e por fora, e torno sagrado tudo o que eu toco ou
que me toca;
O odor dessas axilas é perfume mais fino que oração,
Esta cabeça é mais que igrejas ou bíblias ou credos²⁹.

E não poderíamos deixar de lembrar aqui do filósofo Friedrich Nietzsche, contumaz crítico da dualidade ocidental corpo-alma, herança da cultura greco-judaica. Em várias de suas obras, e mais especialmente em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche (1998) enfatizou que o discurso separador que coloca o corpo em função da alma, ou a matéria em função do espírito, é uma construção social. Aos que desprezam a materialidade do corpo, o filósofo chegou ao extremo de sugerir que se desfizessem dele então, ao que perceberiam tarde demais que se tornariam mudos e perderiam totalmente a razão que tanto prestigiam. Quanto à alma, não passaria de uma parte, um nome de qualquer coisa do corpo.

Assim, é pelo corpo que sentimos e expressamos nossas línguas e culturas, e igualmente o corpo transforma as línguas e culturas que o habitam, conforme veremos a seguir. Por outro lado, língua e cultura igualmente afetam e transformam o corpo que as carrega. Ora, se as línguas e culturas afetam os corpos, viver entre duas ou mais línguas/culturas, e traduzir-se entre elas, também trará consequências.

Imigrantes tradutores e exilados

O primeiro grupo que desejo apresentar é o dos tradutores que viveram na Europa do século XVI até início do XIX. O historiador Peter Burke (2005) traz alguns dados interessantes sobre o perfil dessas pessoas:

²⁹ "I believe in the flesh and the appetites, Seeing, hearing, feeling, are miracles, and each part and tag of me is a miracle. Divine am I inside and out, and I make holy whatever I touch or am touch'd from, The scent of these arm-pits aroma finer than prayer, This head more than churches, bibles, and all the creeds." Todas as traduções não referenciadas são de minha autoria.



- A grande maioria delas exercia outra atividade remunerada (havia principalmente professores e clérigos nesse grupo), ou seja, a tradução não era a principal fonte de renda, salvo raras exceções;

- Havia muitas mulheres tradutoras, mais que a média de mulheres em outras profissões, mas Burke (Idem, p. 11) frisa que isso seria consequência do pensamento sobre os papéis de homens e mulheres na sociedade da época. Assim, haveria mais mulheres tradutoras “aparentemente porque a tradução era considerada mais compatível com a modéstia feminina do que escrever originais”³⁰;

- Muitos tradutores proeminentes eram imigrantes, e além de tradutores, tornavam-se agentes culturais, negociadores entre línguas e culturas.

Sobre esta terceira característica dos tradutores, Burke aponta que os refugiados religiosos eram a maioria. Em vários momentos da história da Europa, migrações em massa ocorreram devido a perseguições religiosas, incluindo não apenas os judeus, mas também protestantes, huguenotes, muçulmanos e até alguns católicos. Onde conseguiam refúgio, esses imigrantes tornavam-se “anfíbios”, vivendo duas culturas, línguas e hábitos diferentes – incluindo alimentares e de vestimenta.

Contudo, não é apenas no passado que vemos pessoas fugindo e (se) traduzindo, transitando e levando seus corpos entre culturas, por obrigação ou restrição mais que por vontade própria, e que por isso mesmo precisam aprender a traduzir da melhor forma possível suas ideias, palavras e identidade. O exilado está mais presente do que nunca em nossa época. Edward Said (2003) fala da condição do exilado no século XX: por força das guerras, civis ou internacionais, e de movimentos políticos hostis a toda forma de protesto, o número de exilados nunca foi tão grande na História. Paradoxalmente, é no nacionalismo exacerbado que o exílio encontra seu complemento, como se fosse necessário ao exilado agarrar-se à sua antiga nação, mesmo tendo sido expulso ou obrigado a viver longe dela. Ao mesmo tempo, o exilado sente uma necessidade enorme de se recompor, de refazer sua vida rompida no estrangeiro, e para isso vai procurar meios de reorganizá-la: Said (Idem, p. 54) aponta que “não surpreende que tantos exilados sejam romancistas, jogadores de xadrez, ativistas políticos e intelectuais. Essas ocupações

³⁰ “apparently because translation was considered more compatible with female modesty than original writing was”.



exigem um investimento mínimo em objetos e dão um grande valor à mobilidade e à perícia.” Daí nascem os escritores e os pensadores, capazes de reinterpretarem os fatos e costumes de suas terras à luz da nova cultura em que se inserem, e vice-versa. Mas dessa perspicácia forçada vem o ressentimento: os exilados insistem incessantemente em recusar o sentido de pertencimento que a nova terra lhes oferece, existindo sempre na diferença entre as culturas.

Chega um momento, entretanto, em que o exilado se torna ciente da condição dos que ficaram, dos não exilados, e percebe que continuar a manter suas raízes fixas na terra natal pode ser bem mais perigoso ao espírito que o exílio em si. Ao deitar raízes, a pessoa pode deixar de perceber a diversidade de sua própria terra e tornar-se mesquinha e preconceituosa. Assim, conforme Said (Idem, p. 58) continua explicando, a pluralidade de culturas é uma obrigação e dá outra perspectiva às pessoas:

A maioria das pessoas tem consciência de uma cultura, um cenário, um país; os exilados têm consciência de pelo menos dois desses aspectos, e essa pluralidade de visão dá origem a uma consciência de dimensões simultâneas, uma consciência que para tomar emprestada uma palavra da música — é contrapontística.

Ainda existe outro tipo de imigrante que não precisou se exilar e nem foi obrigado a viver em outro lugar por questões políticas ou socioeconômicas: a vontade de querer levar a palavra de seu(s) deus(es) a outros povos e línguas também pode ser um grande motivador para a imigração. A Igreja Católica foi uma que seguiu essa estratégia: os jesuítas e os dominicanos foram grandes tradutores que levaram o Catecismo para diversas partes do mundo, mas para isso tiveram de aprender a língua e a cultura de diversos povos e depois traduziram a cultura católica para tais povos, além de traduzirem-se em pessoas que podiam ser aceitas, ou ao menos toleradas, nas sociedades que pretendiam catequizar. Adriano da Silva (2018) explica, por exemplo, que os jesuítas tiveram mais sucesso na evangelização dos chineses que os dominicanos, isso porque escolheram usar a aparência da classe dos letrados chineses, barba e roupas largas e vistosas, ao invés de permanecerem com seus hábitos pretos ou mesmo de tentarem usar as vestimentas dos seus equivalentes religiosos naquela cultura, os monges. Os dominicanos por sua vez, ao



manterem-se fiéis aos seus hábitos pretos e brancos, quase não converteram (nem convenceram) os chineses.

O que vemos então são pessoas levando suas culturas e línguas, marcadas em seus corpos, para outro lugar. Muito mais que as palavras de um vocabulário, essas pessoas transladam impressões, sentidos e formas através do modo como fazem suas traduções – traduções estas que muito além do sentido profissional: essas pessoas estão se traduzindo o tempo todo para darem conta dos dois ou mais mundos que carregam e/ou que as rodeiam.

Hölderlin e a loucura da tradução no corpo

Ainda dentro do grupo dos tradutores, vale a pena mencionar um caso particular: o tradutor alemão Friedrich Höderlin. Conforme nos explica Antoine Berman (2002), os românticos alemães foram um grupo de pensadores e tradutores que, a partir do começo do século XIX, iniciou um processo de enriquecimento da língua e da cultura alemãs, o qual convencionaram chamar *Bildung*. Essa *Bildung*, cuja tradução seria algo como *formação* e/ou *cultura* segundo Berman (Idem, p. 28), visava agregar as artes e conhecimentos de outras sociedades e culturas, antigas ou contemporâneas, à arte e cultura alemãs daquela época, e isso passava obrigatoriamente pela tradução. Por essa época, textos diversos como as poesias dos antigos gregos, textos jurídicos dos romanos, as obras de Shakespeare, de Dante, de Cervantes, dos filósofos franceses, entre vários outros, foram traduzidos para o alemão, o que obrigou os românticos a se debruçarem seriamente sobre o trabalho de tradução que faziam. Tiveram de refletir muito sobre como trazer o estrangeiro para dentro de sua cultura, e como adaptar a língua e cultura alemãs para conseguir acolher esses estrangeiros tão diversos e díspares. Não há dúvidas de que foi graças ao trabalho dos românticos e de sua busca pela *Bildung* que a língua e a cultura alemãs tornaram-se tão proeminentes no mundo moderno.

Mas e o tradutor? Berman demonstra que os românticos alemães, entre eles tradutores de peso como Herder, Goethe, Schlegel, Schleiermacher, Humboldt e Hölderlin, muito pensaram sobre as traduções que fizeram, mas nada pensaram sobre si mesmos... Todos esses tradutores falavam várias outras línguas além do alemão e da língua que pretendiam traduzir, e mantinham contato com diversos



outros pensadores na Europa e fora dela. Então, ser um tradutor aparentemente não era nada demais para eles. Considerando que o objetivo principal de todas as traduções que faziam era a *Bildung*, é justificável entender que o que os movia era um sentimento maior pela nação e, nesse caso, a pessoa do tradutor era apenas uma ferramenta, sem necessidade de reconhecimento. Provavelmente os românticos tiveram seus dilemas pessoais e suas experiências, mas preferiram não manifestá-los.

A única exceção é o caso de Friedrich Hölderlin, considerado o maior tradutor do grego para o alemão de todos os tempos, e cujo qual Berman (Idem, p. 282) disse ser, além de “um grandíssimo poeta”, “também um grandíssimo tradutor, um grandíssimo “pensador” e igualmente (se nos permitem dizer) um grandíssimo esquizofrênico.” Sim, Hölderlin sofria com a esquizofrenia e é graças a esse fator que lhe é dispensada mais atenção e podemos entender seu mergulho na tradução: Hölderlin desejou entender a poesia grega como um grego antigo a entenderia; enquanto outros tradutores pregavam um “amor pelo exílio” e a conseqüente volta à pátria como elemento fundamental da poesia, Berman (Idem, p. 290) explica que Hölderlin não seguia essa linearidade:

Trata-se muito mais de um duplo movimento *simultâneo* - aquele mesmo que havíamos assinalado no nível da língua hölderliniana - que liga “a prova do estrangeiro” (do fogo no céu, do pathos sagrado, do aórgico, do Sul, da Grécia, do Oriente) e o “aprendizado do próprio” (a pátria, o natal, o nacional).

Assim era o envolvimento de Hölderlin com as línguas e com as pátrias pelas quais transitava: o tempo todo nem totalmente alemão e nem totalmente grego, mas sentindo na pele igualmente as coisas como alemão e como grego. Fica então a dúvida: foi sua condição médica (que implica também afetações na fisiologia) que o tornou tão hábil tradutor e poeta, ou foi a sua experiência com a tradução e com a poesia, seu mergulho profundo na língua e na cultura estrangeira, que o impediu de retomar as funcionalidades “normais” de seu corpo alemão?



Pintura como tradução de corpos

Em outro trabalho, Burke (2004) nos dá a oportunidade de ver como as pessoas de uma sociedade enxergam o trabalho dos pintores (tradutores culturais) através dos estereótipos. Para o autor (Idem, p. 154), os pintores seriam obrigados a definir muito bem o outro ao representarem outras culturas:

Enquanto os escritores podem esconder suas atitudes sob uma descrição impessoal, os artistas são forçados pelo meio em que trabalham a adotar uma posição clara, representando indivíduos de outras culturas como semelhantes ou diferentes deles próprios.

Essa representação vem diretamente da posição ideológica do pintor em relação ao outro: ele pode enxergar esse outro como semelhante a si (em algum ou vários aspectos), e neste caso pode dar-lhe ares gentis e amigáveis (ou o que entenda por gentil e amigável em sua cultura) ou enxergá-lo como muito diferente de si, e neste caso pode pintá-lo até com feições animais ou monstruosas. A vontade de identificação (ou não) com o outro é fundamental no processo. Burke apresenta alguns casos: uma gravura de índios brasileiros que circulou na Europa poucos anos depois da chegada dos portugueses ao Brasil, mostrando os ameríndios preparando e comendo pedaços de corpos humanos; as pinturas de diversos artistas franceses, italianos, alemães, entre outros, retratando os povos orientais com um certo exotismo, “repletas de estereótipos e [que] focalizam o sexo, a crueldade, a preguiça e a “luxúria oriental”, harém, banhos, odaliscas, escravos, etc” (Idem, 2004, p. 160); imagens japonesas representando portugueses, demonstrando que o estereótipo também funciona no outro; representações dos irlandeses como macacos pelos ingleses, demonstrando que mesmo entre povos vizinhos e conhecidos o estereótipo é usado para transmitir valores e ideologias; representações de bruxas e camponeses entre pessoas de uma mesma nação.

Falando um pouco mais sobre as pinturas de haréns e cenários das mil e uma noites, Said (1990) nos explica que já faz alguns séculos que os europeus criaram e têm usado uma mitologia e uma ideologia muito peculiares para se referirem aos povos que habitam a região que hoje conhecemos por Oriente Médio. Said nomeou esse fenômeno de orientalismo e ele é sustentado por um cânone de diversos



autores e artistas europeus, desde a academia até a literatura, passando pela política e o entretenimento, os quais representam os povos e regiões do Oriente Médio quase sempre de modo pejorativo, com insinuações de que os homens de tais povos seriam quase sempre preguiçosos e violentos, enquanto as mulheres quase sempre seriam submissas ou sexualizadas, além de desertos, camelos, eunucos e sultões por toda parte. Um grande exemplo nas artes plásticas é o pintor Fabio Fabbi, cujas pinturas datadas da virada do século XIX para o XX estão repletas de mulheres árabes seminuas e dançando dentro de haréns ricamente decorados. Nada mais longe da realidade da imensa maioria das mulheres do Oriente Médio, mas ao serem pintadas assim e em tantos quadros, reforçou-se a impressão nos europeus de que seria muito fácil encontrar haréns cheios de dançarinas espalhados por toda parte nos países de língua árabe.

Nos dois autores acima mencionados, o estereótipo – e a respectiva representação de corpos traduzidos segundo a versão de um pintor – é uma ferramenta poderosíssima de representação, e seu uso acaba sendo inevitável em algum momento da vida das pessoas que traduzem, mas junto acabam traduzindo corpos de formas que muitas vezes não condizem com a realidade.

La Malinche

Outro momento da História em que pessoas tiveram de traduzir e se traduzir entre culturas foi durante a conquista da América. Tzvetan Todorov (1993) analisa a guerra entre os astecas e os espanhóis no século XVI, mas focando nos líderes de cada exército, ou seja, em Montezuma e Cortez, de um ponto de vista semiótico. Transparecem, porém, em suas análises alguns personagens chaves: os espiões, os mensageiros e os intérpretes, todos na verdade fazendo as vezes de tradutores para um ou outro lado.

Montezuma, como todo grande líder asteca, entendia e interpretava o mundo como cíclico e ritualizado: tudo o que acontecia já estava determinado no calendário asteca, e qualquer evento ou incidente inusitado era interpretado como algum presságio para algo que já estava programado. Entretanto, a chegada dos espanhóis foi um evento tão dramático que Montezuma recebia com desconfiança e até ódio os próprios mensageiros e espiões astecas que traziam notícias daqueles seres tão



diferentes e de comportamentos tão estranhos. Do lado dos espanhóis, a relação com os tradutores e mensageiros foi bem diferente: Cortez queria antes de tudo compreender os astecas, e não tomar de súbito o reino deles. Segundo Todorov (1993, p. 96), “sua expedição começa com uma busca de informação e não de ouro.” Uma das primeiras ações de Cortez foi procurar um intérprete, e essa manobra foi crucial para a conquista da América, não apenas para compreender a sociedade asteca, mas também a natureza e as pessoas à sua volta. Para Cortez, os intérpretes e mensageiros foram fundamentais para coletar informações e, diferente do tratamento de Montezuma, foram bem recompensados por isso.

Dois intérpretes foram protagonistas na guerra que Cortez travou contra Montezuma. O primeiro foi um náufrago espanhol, Jerónimo de Aguilar, que vivia já há alguns anos com o povo maia e por isso conhecia bem a língua maia. Mas Aguilar não sabia a língua dos astecas, o nahuatl. Então surgiu uma segunda intérprete, uma escrava que fora dada aos espanhóis como presente logo nos primeiros encontros entre as duas civilizações, e cujo nome entrou para a História como La Malinche. Sua origem seria maia, mas ela também sabia falar o nahuatl, e Cortez a utilizou, juntamente com Aguilar, para conseguir se comunicar com os astecas. Em pouco tempo Malinche também aprendeu o espanhol, o que a tornou ainda mais valiosa. Tempos depois Cortez tomou Malinche como sua mulher, e ela viria a ser reverenciada tanto pelos índios como pelos conquistadores. Malinche foi uma figura emblemática na conquista da América. Vale a pena transcrever aqui o parágrafo que Todorov (1993, p. 98) dedica a essa personagem única:

Os mexicanos pós-independência geralmente desprezaram e acusaram a Malinche, que se tornou a encarnação da traição dos valores autóctones, da submissão servil à cultura e ao poder europeus. É verdade que a conquista do México teria sido impossível sem ela (ou outra pessoa que desempenhasse o mesmo papel), e que ela é, portanto, responsável pelo que aconteceu. Quanto a mim, vejo-a sob outra luz: ela é, para começar, o primeiro exemplo, e por isso mesmo o símbolo, da mestiçagem das culturas; anuncia assim o Estado mexicano moderno e, mais ainda, o estado atual de todos nós, que, apesar de nem sempre sermos bilíngues, somos inevitavelmente bi ou triculturais. A Malinche glorifica a mistura em detrimento da pureza (asteca ou espanhola) e o papel de intermediário. Ela não se submete simplesmente ao outro (caso muito mais comum, infelizmente: pensemos em todas as jovens índias, “presenteadas” ou não, que caem nas mãos dos espanhóis), mas adota a ideologia do outro e a utiliza para compreender melhor sua própria



cultura, o que é comprovado pela eficácia de seu comportamento (embora “compreender” sirva, neste caso, para “destruir”).

Thaís Bueno (2016, p. 67) também corrobora a ideia de hibridismo na figura da Malinche. Falando das barreiras linguísticas e físicas a que todo ato tradutório está sujeito, a autora mostra como Malinche,

Ao traduzir o Novo Mundo para os estrangeiros que vinham do Velho Mundo, transformou-se também em uma fonte de poder político e cultural, ao mesmo tempo em que apresentava possibilidades culturais abertas à mestiçagem, à hibridação e à interculturalidade.

A Malinche é o melhor exemplo do sujeito cujo corpo transita entre línguas e culturas que busco apresentar neste trabalho: aquele que tem dentro de si o próprio e o estrangeiro, mas que, longe de tentar separar essas duas naturezas, as funde numa terceira, que lhe permite enxergar as duas primeiras de um modo totalmente novo. Essa natureza híbrida se mostra diretamente no corpo. No caso da Malinche, e conforme Bueno (Idem), seu corpo era a tradução encarnada, a qual Cortez conquistou em mais de um sentido.

Traduzindo-se dentro das fronteiras

Ainda na América, existem aquelas pessoas que trazem na escrita e na língua a marca das duas ou mais culturas de que são formadas, mas que justamente por causa disso, longe de sentirem paz, apenas sentem a angústia de estarem “entre-lugares”. Nascida no sul dos Estados Unidos, bem próximo da fronteira, e de ascendência mexicana, Glória Anzaldúa (2009) traz em sua escrita toda a intensidade de sua natureza híbrida: sua obra mais conhecida, *Borderlands/La frontera*, é escrita em três idiomas, inglês, espanhol e nahuatl, além dos diversos termos e expressões que ela empresta dos vários dialetos que atravessam as terras e os grupos de pessoas, os *chicanos*, por ela frequentados. A própria autora explica que os *chicanos*, por sua complexidade e heterogeneidade, falam várias línguas, entre elas inglês padrão, espanhol padrão, mexicano padrão, espanhol chicano (que tem variações dependendo do Estado em que é falado), além de gírias e expressões em inglês da classe trabalhadora, *Tex-Mex* e *pachuco* (também conhecido por *caló*). Como os *chicanos*, diversos povos ao redor do mundo vivem constantemente



mudando suas línguas para se adaptarem às situações cotidianas pelas quais devem passar apenas para sobreviverem dentro dos países em que estão confinados. Em muitas situações usam mais de uma língua ao mesmo tempo.

O que percebemos em Anzaldúa é muito mais do que uma revolta ou uma necessidade de expressar sentimentos. Ela busca dar voz a um sujeito que vai totalmente contra a ideia de nacionalismo. Um sujeito que não pode ser “devidamente” categorizado e que expressa sua hibridização tanto em sua capacidade de atravessar fisicamente as fronteiras como em sua língua e cultura:

Deslenguadas. Somos los del español deficiente. Somos seu pesadelo linguístico, sua aberração linguística, sua mestizaje linguística, o sujeito da sua burla. Porque falamos com línguas de fogo nós somos culturalmente crucificados. Racialmente, culturalmente e linguisticamente somos huérfanos – nós falamos uma língua órfã. (Ibidem, p. 80) (grifos da autora)

Já deu para perceber que essa condição de estar entre lugares e línguas é bem mais abrangente e que não se relaciona apenas aos que transitam e transladam seus corpos. Todos nós estamos constantemente tendo de mudar nossas falas e trejeitos, tendo de nos traduzir, conforme as pessoas e situações que encontramos no dia-a-dia. De certo modo, somos todos exilados e Malinches, buscando um lugar em que efetivamente sejamos completamente compreendidos, mas sem nunca encontrarmos essa terra prometida. Mas ainda há muitos de nós que não percebem ou não aceitam essa condição híbrida, não enxergam seus próprios corpos como bi, tri ou policulturais ao mesmo em que os nutrem com certos alimentos importados ou não nativos de onde moram, se vestem e usam adereços originários de outras culturas, articulam palavras de outros idiomas enquanto cantam ou falam no cotidiano, etc.

Pensando nessa condição aparentemente universal de nossa multiplicidade de culturas/línguas/corpos dentro de fronteiras, é preciso dizer algo sobre essa forma de tradução que acontece explicitamente no dia a dia de qualquer pessoa. Penelope Eckert e Sally McConnel-Ginet (2010), apresentando a ideia das comunidades de práticas, mostram como uma mulher pode se expressar de vários modos, dependendo da comunidade em que esteja atuando no momento: ela pode exigir a palavra “doutora” antes de seu sobrenome no ambiente de trabalho (caso ela tenha esse título), mas pode aceitar apenas um “senhora” seguido de seu nome



ao conversar com sua empregada doméstica ou com os professores de seus filhos, e logicamente prefere ser chamada apenas pelo primeiro nome entre suas amigas. Do mesmo modo, ela irá tratar homens e mulheres ao seu redor de modos específicos em cada comunidade de prática, dependendo muito das relações de poder instituídas e das que ela deseja mudar ou manter. Obviamente os tipos de conversa, as palavras escolhidas, o tom de voz, a prosódia e até a postura mudam para cada pessoa. Mas mudam também para as mesmas pessoas conforme a própria mulher se transforma. As autoras (Ibidem, p. 105) explicam que:

Ao nos tornarmos policiais, psiquiatras, cientistas ou professoras de linguística, podemos modificar nossos modos de ser mulheres e talvez de ser esposas, amantes ou mães. Ao fazê-lo, entretanto, não estamos negando nossas prévias identidades sociolinguísticas generificadas; nós estamos transformando-as – transformando e expandindo formas de feminilidade e de masculinidade e relações de gênero.

E ao transformarem-se, transformam também o modo de agirem e as ações do próprio corpo. Como dito antes, essa condição não é exclusiva das mulheres. Toda pessoa que tenha um corpo humano e o use em alguma sociedade certamente fará essa transformação/tradução enquanto busca viver e interagir.

O xamã

Não poderia deixar de falar aqui de outro sujeito que transita entre línguas e culturas, mas cuja passagem entre elas implica obrigatoriamente a passagem de um corpo humano para outro não humano: o xamã. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2008) nos apresenta esse sujeito, lembrando inicialmente que a ideia do xamã está inserida no que se conhece atualmente como perspectivismo ameríndio, uma etnografia filosófica comum a muitos povos indígenas das Américas, e que prega o multinaturalismo ao invés do multiculturalismo ocidental: não é a cultura que muda de humano para humano, é a natureza que muda, é todo o mundo experimentado pelo humano que muda. É claro que a noção de humano aqui é muito mais abrangente: o humano pode ser uma onça, uma árvore ou um homem. Também a relação com o outro ou com os objetos muda: é na perspectiva, no ponto de vista,



que se encontra o sujeito, e não na suposta individualidade e consciência exaltadas pelo homem branco ocidental.

O xamã então é capaz de, ao mudar de corpo, ao enxergar o mundo como uma onça, também entender o mundo como onça, ouvir a língua da onça. Segundo Viveiros de Castro (Idem, p. 100):

Os xamãs têm o poder de ver como as diferentes espécies vêm, mas é necessário que voltem dessa viagem. Se vêm as coisas como as onças as vêm e ficam presos nessa visão, isso quer dizer que se tornaram onças e que não poderão voltar para contar a história: em resumo, trata-se de um xamã inútil e perigoso, um xamã “de mão única”.

Diferentemente de Hölderlin, os xamãs aprendem sobre os perigos de mergulhar profundamente em outra língua e cultura. E podem assim traduzir o que essas outras culturas têm a dizer aos humanos índios. Imediatamente ficamos tentados a pensar que um xamã aceitaria esse risco por sentir que, apesar do ponto de vista diferente, ele tem algo em comum com a onça e vale a pena ver o mundo pelos olhos dela. Muito pelo contrário. Conforme nos explica Viveiros de Castro, para os povos indígenas das Américas, só existe um ponto de vista, o humano, mas ele muda radicalmente dependendo do corpo que ocupa (onça, árvore, espírito...). E é justamente daí que vem o interesse dos índios pelos outros humanos: “Não é porque se tem algo em comum que se comunica, mas porque, sendo diferente, tem-se interesse em ter uma relação com outra coisa que não nós mesmos.” (Ibidem, p. 93) Para os índios, o devir-outro é a condição constante da humanidade. Não existe um indivíduo imutável em sua essência, mas sim um ser em constante transformação, que está sim aberto às diferentes possibilidades de metamorfose e ao desejo de experimentá-las.

Assim, embora vivendo entre línguas e entre lugares tão diferentes, todas as pessoas até agora apresentadas carregam duas características em comum: Hölderlin, os tradutores migrantes, os pintores, La Malinche, os exilados, os chicanos, os pesquisadores, as mulheres, os xamãs e nós mesmos, todos trazemos a língua e a cultura impressas em nossos corpos; e todos, ao transitarmos entre diferentes línguas e culturas, obrigatoriamente traduzimos, bem ou mal, nossos corpos para nos adaptarmos e para manifestarmos nossas vontades e protestos.



Para concluir

O que busquei neste trabalho foi apresentar a ideia de que a experiência cultural e linguística de qualquer ser humano é corporificada. E perceber as características do corpo do outro vai determinar a forma como nos expressaremos e agiremos em relação àquele outro, como nos traduziremos para ele. O corpo então não serve apenas como um veículo de sujeitos. Ele é o sujeito. É o corpo, afinal de contas, o local das traduções e deslocamentos entre línguas e lugares de todos nós. E às vezes torna-se o veículo de exílio quando precisamos nos afastar de uma língua/cultura/status, e através dele é que todos nós tomamos consciência de nossas bi ou tri ou policulturalidades.

É pelo corpo, nosso e/ou de outrem, que percebemos a experiência de estar entre culturas, lugares e línguas. Foi somente quando todos os personagens aqui apresentados tomaram consciência das diferenças no outro, diferenças estas que surgiram direta ou indiretamente dos seus corpos e dos usos que faziam deles, seja pelo exílio, seja pelo deslocamento, seja pela autotransformação, seja pelo idioma escolhido em cada instante, que eles foram capazes de traduzirem e de se traduzirem. A ideia de tradução se alarga consideravelmente: não mais apenas línguas, culturas e referenciais; os próprios tradutores se traduzem em outras formas.

Talvez então seja o caso de complementar o conceito de “entre-lugares” e também o conceito de estar entre línguas: a grande fronteira que precisa ser atravessada está no corpo. É quando nos dispomos a experimentar o novo, a viver o diferente no corpo é que nos tornamos “entre-lugares” e “entre-línguas. Os vários sentidos do corpo (o tato, a visão, o paladar, etc.) são as passagens dessa fronteira. Somos todos desbravadores de nossos próprios corpos e por ele percebemos que podemos pertencer a mais de uma língua/cultura ao mesmo tempo. No fim das contas, somos todos “entre-corpos”.



REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. Como domar uma lingual selvagem. Tradução de Joana P. Pinto, Karla C. Santos, Viviane Veras. **Cadernos de Letras da UFF**, número 39, Niterói, 2009, p. 297-309.

BERMAN, Antoine. **A prova do estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica**. Tradução de Maria Emília P. Chanut. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

BHABHA, Homi. **The location of culture**. New York: Routledge, 1995.

BUENO, Thaís R. **Literatura chicana e tradução: transbordamentos e aproximações à Fronteira**. 2016. (173 p.). Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/320923>>. Acesso em: 15/08/2019

BURKE, Peter. Estereótipos dos outros. In: **Testemunha ocular: história e imagem**. Tradução de Vera M. X. dos Santos. Bauru, SP: EDUSC, 2004. p. 153-174.

_____. Lost (and Found) in Translation: A Cultural History of Translators and Translating in Early Modern Europe. **KB Lecture I**. Wassenaar, Netherlands: NIAS, 2005. p. 3-19

EAGLETON, Terry. A política da amnésia. In: **Depois da teoria: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo**. Tradução de Maria L. Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005. p. 11-39.

ECKERT, Penelope; MCCONNELL-GINET, Sally. Comunidades de práticas: lugar onde co-habitam linguagem, gênero e poder. Tradução de Branca F. Fabrício. In: Ostermann, A. C.; Fontana, B. (org). **Linguagem. Gênero. Sexualidade: clássicos traduzidos**. São Paulo: Parábola, 2010. p. 93-107.

MALUF, Sonia W. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. **Esboços**. V. 9, n. 9. Florianópolis, 2001. p. 87-101. Disponível em: http://portfolio.unisinos.br/OA12/pdf/sonia_maluf_artigo.pdf . Acesso em 22/03/2018

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

SILVA, Adriano C. da. Traduciendo símbolos y gestos religiosos: el caso de la Orden Dominicana. In: BUENO GARCÍA, Antonio (org.). **La traducción em la Orden de Predicadores**. Valladolid, Espanha: Comares, 2018. P. 617-630. Disponível em: <http://traduccion-dominicos.uva.es/bolonia/>. Acesso em 15/08/2019.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomas R. Bueno. São Paulo: Cia das Letras, 1990.



_____. Reflexões sobre o exílio. In **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Tradução de Pedro M. Soares. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 46-60.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução de Beatriz P. Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Se tudo é humano, então tudo é perigoso. Entrevista a Jean-Cristophe Royoux. Tradução de Iraci D. Poleti. In SZTUTMAN, R. (org). **Encontros: Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

WHITMAN, Walt. **Leaves of Grass**. Hazleton, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2013.

Biografia do autor

Adriano Clayton da Silva é professor de línguas e pesquisador do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas Gerais (IFSULDEMINAS). Possui mestrado e doutorado em Linguística Aplicada (linha de Tradução) pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Tem trabalhos publicados nas áreas de Tradução Intersemiótica e Tradução e Transdisciplinaridade.