

Para onde caminha a tradução?

Eloá Catarine Pinto Teixeira

RESUMO: O artigo traz uma discussão sobre o rumo que têm tomado os estudos em tradução na perspectiva dos estudos culturais. Discute-se o mito de Babel sob a ótica desconstrutivista com vistas a ampliar o debate sobre o papel da tradução na construção da identidade do sujeito pós-moderno. A noção de Stuart Hall de que a pós-modernidade descentralizou não só o sujeito, mas a própria noção de identidade cultural serve de ponto de partida para essa análise. Discute-se ainda a noção de Lawrence Venuti de que a tradução seria um exercício ao mesmo tempo de domesticação e estranhamento, que define os limites em que a subjetividade é construída. Processo esse que se dá na medida em que novos elementos externos são introduzidos numa dita cultura local, seja por violência seja por assimilação. Nesse panorama, a língua é percebida como elemento de identificação cultural, sendo assim um espelho das transformações geradas pela presença estrangeira numa dada cultura.

Palavras-chave: tradução; mito de Babel; estrangeiro; identidade; estudos culturais.

RÉSUMÉ: L'article apporte une discussion sur la direction prise par les études en traduction à partir de la perspective des études culturelles. On aborde le mythe de Babel selon le regard de Derrida visant à élargir le débat sur le rôle de la traduction dans la construction de l'identité du sujet postmoderne. La notion de Stuart Hall que la postmodernité a décentré non seulement le propre sujet, mais la notion même de l'identité culturelle est le point de départ de cette analyse. On interroge aussi la notion de Lawrence Venuti que la traduction serait un exercice en même temps de "domestication" et "étrangeté", qui définit les limites où cette subjectivité est construite. Ce processus a lieu chaque fois que de nouveaux éléments externes sont introduits dans une culture locale, soit par violence, soit par assimilation. Dans ce panorama, la langue est perçue comme un élément d'identification culturelle, étant de ce fait un miroir des transformations générées par la présence étrangère dans ladite culture.

Mots-clés: traduction; mythe de Babel; étranger; identité; études culturelles.

Há séculos, o exercício da tradução vem sendo praticado em sociedade, sem que necessariamente tenhamos consciência disso. A tradução servia, por assim dizer, como uma porta de entrada num texto em uma outra língua. Mas seria esse o seu foco principal? As barreiras impostas pelo (des)conhecimento de uma língua só dizem respeito ao código? Não seria – a tradução – uma prática social comum a todos?

Gosto de pensar que a tradução é uma prática inerente à vida em sociedade. Digo isso tendo em vista que toda interação humana é regida pela linguagem, seja verbal, visual, sonora. Os estudos culturais e psicanalíticos dão conta de que é na interação, mediada pela linguagem, que os sujeitos percebem a si mesmos e aos outros.

O pesquisador Lauro Amorim sugere que é o no mito de Babel, lido por Derrida, que a tradução é compreendida de maneira mais ampla, podendo assim ser vista como representação da assimetria existente nas relações entre as línguas e os povos. Segundo Amorim, tais relações decorrem de uma consciência da diferença, ou seja, do fato de que percebe-se o outro, como sendo Outro, no que ele traz de diferente. Seriam, assim, “relações que não demarcam igualdade ou simetria, mas que, pelo contrário, denunciam diferenças como constitutivas da própria percepção do Outro pela linguagem” (AMORIM, 2005. p. 33). Nesse ponto de vista, é premente uma análise do mito de Babel na perspectiva cultural.

A ordem babélica da interpretação e a formação de novas identidades

A tradução da Bíblia por Lutero poderia ser classificada como o evento inaugural do fenômeno da tradução. É talvez o exemplo mais emblemático de que se tem notícia nos estudos dessa área. Nela encontramos a famosa passagem - no capítulo *Gênesis 11* - que trata do mito de Babel, que Derrida analisa em *Torres de Babel* (2006). Derrida conta que, tendo fundado seu império, a família semítica queria torná-lo

universal. Os filhos de Shem, descendentes de Noé, teriam ordenado aos homens que construíssem uma torre até o céu e uma cidade e que se fizessem um nome para não mais se dispersarem sob a terra. Deus (YHWH) então resolve punir os homens pela pretensão em fundar uma genealogia – um só povo, uma só língua. Ele desce então para ver a cidade e a torre e confunde os lábios dos homens, determinando que falem línguas diferentes. Assim, os homens nunca poderiam compreender uns aos outros, estando, pois, fadados à tradução. Depois disso, Deus os dispersa sobre a terra, disseminando o império dos Sem. Os homens param de construir a cidade e Deus proclama seu nome: “Babel, Confusão”. Desde então, as línguas estariam dispersas e se multiplicariam pela terra, tornando a tradução uma tarefa “necessária” e ao mesmo tempo “impossível” (DERRIDA, 2006, p. 18-19).

Essa passagem ilustra não só um processo de desconstrução do nome, como também uma “violência colonial”. Tentando fundar uma genealogia, se fazendo um “nome”, os Semitas estariam tentando universalizar a razão e exterminar a diferença entre os povos. Deus teria, pois, rompido essa pretensa razão universal ao impor seu nome:

Inversamente, quando Deus impõe e opõe seu nome, ele rompe a transparência racional, mas interrompe também a violência colonial e o imperialismo linguístico. Ele os destina à tradução, ele os sujeita à lei de uma tradução necessária e impossível. (DERRIDA, 2006, p. 25)

No entanto, ao usar de seu “poder superior”, Deus também teria promovido uma violência, que chamarei de *contra-imperial*, para estabelecer uma nova ordem, a da tradução. Ela, a tradução, torna-se assim um processo de comunicação ao qual todos os povos “dispersos no mundo” estariam sujeitos por determinação divina. Torna-se também uma violência, já que partiria de uma imposição, um castigo, que culmina na sujeição do outro. Mas, se Deus impõe seu nome, não podemos dizer que ele impõe os sentidos que esse mesmo nome ganhará em meio a esses povos “dispersos” no mundo.

O nome próprio imposto permaneceria intraduzível, não podendo ser apreendido pelos homens senão dentro do seu campo semântico. Babel pode designar confusão, como também o próprio Deus, ou ainda “a cidade de Deus, a cidade santa” como os

antigos teriam empregado para designar suas capitais (VOLTAIRE apud DERRIDA, 2006). Assim, a confusão das línguas é também a confusão dos sentidos atribuídos ao nome que “não pode se inscrever propriamente na língua senão deixando-se nela traduzir, isto é, *interpretar* [grifo do autor] no seu equivalente semântico” (DERRIDA, 2006, p. 22).

Nesses termos, o que fora uma punição culmina na redenção dos homens que, traduzindo-se uns aos outros, tentariam quitar a dívida que teriam com Deus. Porém, se o nome é um só, os sentidos são múltiplos. E nessa multiplicidade de sentidos é que Babel deve ser entendida. Não só a torre dos Shem, junto com seu império, é desconstruída. Também se desconstrói a ordem de comunicação que, a partir dali, deverá ser regulada pela tradução. A tradução é não só a pena, mas também a possibilidade de uma comunicação entre os povos, que não se reconhecem mais pela língua e que, depois de dispersos pelo mundo, buscam a sua origem num passado de violência e imperialismos.

A desconstrução de Babel dá então lugar ao movimento de desconstrução do nome, tarefa que parece ter sido legada à humanidade. O que é curioso nessa narrativa é que a busca pelo sentido puro do nome – tarefa impossível – é também uma busca pela apropriação desse nome, numa tentativa de tornar comum o que é externo às línguas.

Penso nisso como uma forma de domesticação daquilo que foi apropriado inicialmente por um ato de violência. Babel é um *ato desmedido* de violência. Uma violência que ao passo que impõe pela sujeição, autoriza a tradução entre os povos. Ou seja, desarmoniza o que se pretendia ser universal - lembremos que os semitas queriam universalizar sua língua e seu império – para forçar o diálogo entre os sujeitos na busca por uma identidade do nome, uma identidade forjada pelo caos na língua. No entanto esse caos só se concretiza no contato com o outro, na comunicação desordenada. Compreender esse outro passa a ser uma necessidade.

George Steiner (apud RICOEUR, 2012) já afirmava em *Depois de Babel*: “compreender é traduzir”. Para Steiner (2005), qualquer leitura que se proponha a ser abrangente em torno de um texto é um “complexo ato de interpretação” (p.43). E esse

exercício de interpretação já traria consigo um exercício de reformulação no momento em que se retoma o lugar de enunciação desse texto. Desta forma, o que se define como sendo interpretação não é senão uma prática tradutológica e, por conseguinte, uma tradução. A análise do próprio termo intérprete (em francês, *interprète*; em inglês, *interpreter*) são empregados como sinônimos de tradutor e não raro, levando em conta a inerente rede de valores que o termo intérprete sugere. De onde se tem as acepções de ator como intérprete em cena, cantor ou músico como intérprete de uma música. E todo esse exercício envolve crenças, influências, momentos históricos diferentes e segundo os quais um artista interpreta outro. São elementos que certamente fazem parte de sua identidade de artista e que repercutem em sua apreensão da obra. Nas palavras de Steiner:

Por meio do envolvimento de sua própria identidade, um crítico torna-se *un interprète* de (alguém que dá vida a) Montaigne ou Mallarmé [por exemplo]. O termo inglês *interpreter* – por não incluir o mundo do ator e por incluir o do músico apenas por analogia – é menos forte. No entanto, é congruente com o termo francês quando se trata de uma outra direção crucial. *Interprète/interpreter* são comumente usados para significar ‘tradutor’. [grifos do autor]. (2005, p. 53).

Vemos, portanto que o termo tradução tem um forte apelo à interpretação, chegando mesmo a ser sinônimo dela. Quero chamar a atenção para o sugestivo termo *identidade*, que Steiner emprega como um componente da interpretação. Isso suscita o questionamento acerca do drama babélico. Não estariam esses sujeitos de Babel em busca de uma identidade para a compreensão uns dos outros? Porém, essa identidade está oculta e desordenada pelo ato imperialista da tradução. É um ato imperialista porque se impunha como sendo única possibilidade de interpretação entre esses sujeitos. Se antes, os homens estavam sujeitos ao império dos Sem, eles agora estão sujeitos a um imperialismo maior, o divino. Só podem viver desde então com as marcas da violência do antes e do depois de Babel, isto é, as línguas.

E nessa violência então o sujeito buscará a identidade do nome, para tentar chegar a sua identidade anterior, ao que ele julgava ser antes. No entanto, as sequelas dessa experiência permanecem hoje. Assim, ele jamais poderia chegar a uma identidade

pura, nem do nome nem à sua mesma, porque estas já terão sido alteradas. Viver no após é sua única opção.

A língua é então o meio que representa a violência, mas ela é também um instrumento de busca. Essa busca pela identidade do nome também pode ser entendida como uma busca pela identidade mesma desse sujeito babélico. Isso também nos remete à impossibilidade do retorno. Não se pode retornar ao que foi desconstruído e permaneceu no passado, só se pode compreendê-lo no após, ou seja, traduzi-lo. E não seria essa a dinâmica que tem regido a sociedade, especialmente no que costumamos chamar de pós-modernidade?

O dilema da memória na tradução: a entrada do estrangeiro

De fato, em nossas experiências temos inúmeros exemplos de violência, seja ela simbólica ou real (física), que tentamos compreender no antes e no após. Elas permanecem em nossa memória e a cada momento oportuno buscamos dar um sentido ao que ocorreu. A memória é assim, como afirma Nelly Richard (2002), “um processo aberto de reinterpretação do passado” (p. 77) e por que não dizer uma tradução desse passado? Pois que reinterpretar é reler.

Para retornar ao termo *interpretação*, retomo o conceito de Steiner (2001), para quem a palavra “interpretação” já supõe um exercício que vai além de uma leitura decodificadora: “a própria palavra ‘interpretação’, que abrange os conceitos de explicação, de tradução e de representação (...) implica essa interação de significados múltiplos” (p. 37). Se entendermos que a interpretação é uma leitura que ultrapassa o código, então admitiremos que a tradução tenha esse mesmo papel. Ela é a prática de dar sentido às coisas. É essa busca pela interpretação dos signos que permeiam as experiências dos sujeitos. Essas experiências se inscrevem em sua história, ou melhor, na memória que se guarda dessa história e contribuem para a formação de uma identidade para o sujeito.

É, portanto, da memória que ele irá tirar os signos que traduzem o mundo ao seu

redor. A memória seria, portanto, recuperada através do ato tradutório que busca dar sempre novos sentidos à experiência vivida e marcada na história. Julio Plaza (2010), diria que “a tradução é a forma mais atenta de ler a história”. Nesses termos, a tradução pode também ser compreendida como um exercício da memória, pois que ela remete ao que se vivenciou no passado para ressignificar essa experiência no presente. E nesse exercício a tradução termina por lançar ao futuro esses novos sentidos atribuídos à história para que, mais uma vez, sejam relidos e reordenados.

A história é representada nos signos que permeiam as trocas sociais. Da junção desses signos é que resulta a língua. Nesse sentido, ao falarmos em tradução, devemos ter em mente que o exercício da interpretação precede o da verbalização ou representação. Isso significa que a tradução, estando situada na interpretação, resulta numa representação da história. A língua, por sua vez, é um instrumento de representação dessa história e contribui para mediar esse processo de interpretação. O tradutor, neste sentido, é o leitor mesmo da história. Todo leitor torna-se tradutor da história, no sentido de que assume - involuntariamente talvez - a tarefa de atribuir sentido ao se deparar com a tarefa de ler. Assim, concordo com Steiner quando diz que “leitor, ator e editor são tradutores de eventos linguísticos fora de sua época” (2005, p. 53).

Nesse âmbito, o que se buscaria no processo tradutório é o preenchimento das lacunas deixadas na história. Isto é, um processo de recomposição da “memória reminiscente” (RICOEUR, 2007), ou seja, essa memória que alude, indica e sugere novas possibilidades de representação da história, mas que ao mesmo tempo preenche os espaços deixados nessa história com as novas possibilidades de representação. A tradução é então um meio, mais que um fim, de recuperação do passado “remanescente”, no que lhe resta ser recuperado.

Homi Bhabha (2005) classificaria tais espaços lacunares como sendo os espaços intersticiais que operariam no entre-lugar. Esse espaço sugere uma sensação de estar cindido, ou seja, traduz-se numa esquizofrenia cultural característica da sociedade pós-moderna que ainda traz marcas da ação colonial. Dessa forma, o sujeito pós-moderno

sofre da ansiedade do pertencimento, que é a ansiedade “da referência e da representação”. O sujeito pós-moderno experimentaria, portanto, a confusão do sujeito babélico, que busca na desordem representar a si e ao outro.

Nessa perspectiva, cabe questionar: como pensar o sujeito em tempos pós-modernos tendo em vista o “desalojamento do sistema social” (GIDDENS apud HALL, 2006) que o processo de globalização provocou? Hall (2006) aponta para a Tradução:

Pois há uma outra possibilidade: a da Tradução. Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal (...). (HALL, 2006. p. 88).

Assistimos, portanto a um processo de reconstrução da identidade, percebida hoje em sua pluralidade cultural. Falemos então em identidades culturais. Tomamos consciência de que elas existem e diferem entre si no momento em que são confrontadas umas às outras. Um dos principais elementos que nos leva a tomar consciência dessa diferença entre as identidades é a língua.

A língua é um meio pelo qual os sujeitos expressam sua cultura. É também mecanismo de poder, pois que é através dela que se travam os embates culturais. A língua seria, nesse sentido, um mecanismo de expressão localizado dentro de uma cultura e pelo qual se tenta confrontar o outro. Mas, se ela se insere numa determinada cultura, não se pode garantir que estará inserida em outra.

Ocorre que as identidades na pós-modernidade coabitam em meio a conflitos de ordem política e social. Assim, entende-se que não há cultura que não se confronte com a diferença. Do mesmo modo, não há identidade que não se confronte com outra. Paul Ricoeur (2007) deixa isso claro ao dizer que: “os homens de uma cultura sempre souberam que havia estrangeiros com outros costumes e outras línguas. E o estrangeiro sempre foi inquietante: então há outras maneiras de viver diferentes da nossa?” (p. 62).

O conflito engendra uma invasão/imersão na cultura do outro, deixando marcas que muitas vezes são impossíveis de serem apagadas. É mais uma violência simbólica sofrida na cultura. No entanto, se essa violência marca, ela também transforma e coloca

a cultura em movimento, levando os sujeitos de uma cultura a dialogarem com a cultura alheia.

Surge então outro conflito, o da língua. Traduzir o outro é uma necessidade para o sujeito em conflito. Conforme Ricoeur (2012), “é porque os homens falam línguas diferentes que a tradução existe” (p. 34). Nesse sentido, se não posso dispersar o outro, bani-lo, como Deus fizera com os Sem, sou obrigado a negociar com ele. É o que Hall (2006) levanta ao tratar da oposição Tradição e Tradução e afirmar que “elas [as pessoas dispersas para sempre de sua terra natal e com a qual mantêm fortes vínculos] são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem [...] sem perder completamente suas identidades” (p. 88). Essas pessoas estariam para sempre marcadas por traços culturais (de tradições, linguagens e histórias) que lhes impossibilitam a assunção de uma identidade unificada. Elas estariam “irrevogavelmente *traduzidas* [grifo do autor]” (HALL, 2006, p. 89).

Disso entendo que o propósito da tradução seria o de travar essa negociação entre os sujeitos de forma a assumirem identidades outras em espaços diferentes que permitam um trânsito menos violento entre as culturas, sem com isso esvaziar o caráter transformador que os conflitos culturais têm. Traduzir poderia então ser visto com uma “pulsão” (RICOEUR, 2012) da sociedade pós-moderna, que busca no Outro os signos da diferença. Sou então levada a concordar com o que afirma Ricoeur (ibid) ao reverter a noção da impossibilidade da tradução a que o mito de Babel pode nos remeter:

como a tradução existe, é preciso que ela seja possível. E se ela é possível é que, sob a diversidade das línguas [e das culturas], existem estruturas escondidas que, ou trazem a marca de uma língua originária perdida, ou consistem em códigos *a priori*, em estruturas universais ou, como se diz, transcendentais, que devemos poder reconstruir. (p.39)

E essa reconstrução se dá no momento em que um elemento externo entra na língua/cultura¹, revelando as estruturas que subjazem a uma pretensa unidade

¹ Utilizo a barra para não incorrer num erro de desvinculação entre língua e cultura. Aqui, ambos os termos devem ser marcadamente unidos tendo em vista que estão intimamente ligados um ao outro. A língua deve ser entendida como manifestação verbal de uma cultura. A cultura, por sua vez, traz consigo as marcas que essa verbalização imprime. Ou seja, é nessa ambiguidade semântica que esses termos devem ser apreendidos.

identitária. Homi Bhabha (2005) desvendou esse processo ao analisar o poder performático que as identidades têm. Segundo o teórico, o que ocorre entre identidades diferenciais é uma relação de “regulação e negociação” que acontece dentro dos espaços que “contingencialmente” estão se abrindo e redefinindo as fronteiras e os limites em que a diferença é significada:

O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, *contingencialmente*, se abrindo, retraçando as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença - seja de classe, gênero ou raça. (BHABHA, 2005, p.301)

Desse ponto de vista, o que se verifica é que as identidades operam em zonas fronteiriças em que os elementos estranhos a cada uma entram num campo de forças. Essas forças são contingenciais, ou seja, se reúnem e divergem entre si forçando as barreiras que as cerceiam. Essas barreiras ora são rompidas, ora são alargadas. Porém, em ambos os casos, o resultado é a infiltração desse elemento externo. Esse movimento contribui para testar o elemento estrangeiro na nova cultura dando “prova” da sua capacidade de assimilar e de se fazer assimilar em seu novo contexto.

Essa seria a “prova do estrangeiro” de que fala Ricoeur (2012), ao citar a obra de Antoine Berman (*A prova do estrangeiro*). Segundo Ricoeur, toda tradução passaria por esse teste e, mais do que isso, precisaria passar por ele porque assim é que nos daríamos conta de seu grau de estrangeiridade. A própria rejeição a uma tradução seria, nesse sentido, o resultado dessa prova. Isso porque é a consciência de que a tradução traz elementos de outra língua/cultura que divergem, ou mesmo se chocam, com a língua/cultura local, que nos leva a desacreditá-la, ou a recusá-la como sendo uma tradução.

É esse elemento estrangeiro que promove a confusão entre os sentidos que leva uma língua/cultura a rejeitar uma tradução. O elemento que não condiz com o sentido convencionalizado pela língua/cultura local assume lugar de estrangeiro, não pode, portanto, ter uma identidade que não seja divergente. É na diferença entre os sentidos que o texto é enriquecido, abrindo-se à interpretação. A tradução dialoga com

possibilidades e não com conceitos fixos atribuídos aos sentidos. Se ela respeita uma língua/cultura estrangeira que se vê deslocada para outro contexto através do texto, não significa que desrespeite a língua/cultura em que esse texto é traduzido.

É importante atentar para a dubiedade desse processo. Se a língua/cultura local nega essa identidade da tradução – isto é, não admite ser identificada pelo texto traduzido – é dessa tradução que fará uso para se constituir enquanto instância local. Significa dizer que, ao passo que uma língua/cultura classifica uma tradução como não correspondente à identidade local, ela estrangeiriza o texto traduzido e, por consequência, assume o lugar de estrangeira à tradução. Porém, fazendo isso, ela abre caminho para a releitura desse texto estrangeiro – mesmo que seja para rejeitá-lo – e desloca esse mesmo texto para outra cultura, a local, a doméstica (VENUTI, 2002).

Nessa perspectiva, a tradução é vista como um mecanismo ambivalente de assimilação e rejeição desse texto outro, reescrito e reordenado para se fazer ler aos olhos alheios. É impossível prever os diferentes olhares que podem ser lançados ao texto. Da mesma forma, prever quando, onde e como esse texto será traduzido, ou seja, relido, reestruturado, é, cada vez mais, uma tarefa impossível. Afinal, “qual é a parte de nós que nos é própria e não traço de outro em nós?” (SHNEIDER, 1990. p.17).

Para retomar o mito babélico, podemos dizer que traduzir é uma tarefa de busca pelo outro. É uma necessidade das línguas/culturas dispersas na terra. Babel é o mito da comunicação desordenada pelo desconhecimento da língua/cultura do outro e que engendra conflitos culturais diversos. Talvez seja essa a razão pela qual Ricoeur se rende à entrada do estrangeiro e propõe uma hospitalidade linguística – que não deixa de ser símbolo de assimilação cultural pela palavra:

Hospitalidade linguística, portanto, onde o prazer de habitar a língua do outro é compensado pelo prazer de receber em casa, na acolhida de sua própria morada, a palavra do estrangeiro. (RICOEUR. *Desafio e felicidade da tradução*, 2012. p. 30).

Conclusão

O estudos em tradução apontam hoje para um reordenamento de identidades. É

sabido que as identidades não se fixam com o passar do tempo. Ao contrário, elas se reconstróem, vivendo em constante alteridade. A linguagem, nesse âmbito, é o que torna essa identidade e toda a sua complexidade visível. É, pois nela que se manifestarão os conflitos culturais que só reforçam a noção de que não somos iguais.

As culturas que viveram um passado de violência colonial são importante exemplo de como a ação do Outro pode reverter a ordem dentro de uma cultura. O mito de Babel é mais um exemplo de que nunca poderemos, talvez nunca pudéssemos, nos compreender numa identidade original. Isso corrobora com a noção de que as línguas, por maior parentesco que apresentem, sempre serão diferentes. Sofrem ações diferentes e representam povos diferentes. Não podemos, portanto, sugerir que sejam traduzidas identicamente. Uma vez que uma representa a outra, não podem, nesse sentido, ser identificadas da mesma forma.

A multiplicidade que emerge da relação entre os povos é manifesta através da língua. Significa dizer que os conflitos de ordem cultural interessam aos estudos linguísticos porque promovem mudanças na ordem do significado. O sentido altera a forma pela qual percebemos a língua e não podemos fechar os olhos para esse aspecto. Dessa forma, a tradução oferece a possibilidade de se compreender os fenômenos culturais que ocorrem nos diversos povos do mundo que veem-se, uns aos outros, pelo que apresentam de identificável e de diferenciável.

Permitir que o que lhe é estrangeiro adentre essa cultura seria uma maneira pacífica – e utópica – de se aproximar da cultura do Outro. No entanto, a história evidencia que os processos de tentativa de domesticação desse Outro não caminharam nessa direção. Ao contrário, permanecem na memória como processos violentos de ruptura que mobilizam as culturas a redefinirem suas fronteiras.

A tradução não caminha para a fixidez da identidade de uma cultura local. Ela caminha rumo ao Outro, ao desconhecido, ao diferente, ao estranho. Abrindo portas trancadas e permitindo que esse Outro se hospede. A tradução aproxima e multiplica pela diversidade. Mais que desconstruir, ela reconstrói as marcas que permaneceram

escondidas ao longo do tempo, refazendo caminhos e tecendo novas redes de representação da história.

Referências Bibliográficas:

AMORIM, Lauro Maia. Tradução e adaptação: reescrevendo os limites da transgressão. In: *Tradução e adaptação: encruzilhadas da textualidade em Alice no País das Maravilhas de Lewis Carrol, e Kim, de Rudyard Kipling*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2006.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

PLAZA, Julio. A tradução como poética sincrônica. In: *Tradução intersemiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

RICHARD, Nelly. Citar a violência; a rotina oficial e as convulsões do sentido. In: *Intervenções críticas; arte, cultura, gênero e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 75-92.

RICOEUR, Paul. *Sobre a tradução*. Trad. Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

_____. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et al. Campinas: UNICAMP, 2007.

RODRIGUES, Cristina Carneiro. O doméstico e o estrangeiro. In: COSTA, Luiz Angélico da. (org.). *Limites da Traduzibilidade*. Salvador: EDUFBA, 1996.

SHNEIDER, Michel. *Ladrões de palavras: ensaio sobre o plágio, a psicanálise e o pensamento*. Trad. Luiz Fernando P. N. Franco. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

STEINER, George. Presenças verdadeiras. In: *Nenhuma paixão desperdiçada*. Trad. Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Depois de Babel: questões de linguagem e tradução*. Trad. Carlos Alberto Faraco. Curitiba: Editora UFPR. 2005.

VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução. Por uma ética da diferença*. São Paulo: EdUSC, 2002.

Data de envio: 16 de junho de 2014

Data de aprovação: 14 de julho de 2014

Data de publicação: 15 de setembro de 2014